

CIUDADANÍA ÉTNICO- CULTURAL EN BOLIVIA

Xavier Albó, CIPCA, 2005

El presente trabajo tiene dos grandes partes: La primera, se refiere al concepto de los grupos étnico-culturales, con particular referencia al contraste entre los indígenas y no indígenas en nuestra realidad específica boliviana; a ella se dedican las secciones 1 a 3. La segunda parte se concentra en la ciudadanía y derechos de estos mismos pueblos indígenas, considerados a partir de la evolución general de estos derechos en documentos recientes oficiales y de las demandas y propuestas de los propios pueblos implicados; cubre las secciones 4 a 7.

Dado que estos mismos temas son también objeto de los otros trabajos incluidos en este volumen, el tratamiento aquí no será exhaustivo. El énfasis específico de esta contribución se pone sobre todo en la información sobre los propios indígenas u originarios bolivianos y en su propia perspectiva. Tomamos el término “cultural” en su sentido más amplio, dentro de la visión más integrada propia de los pueblos originarios.

1. La dimensión étnico-cultural

Todo saber y conducta aprendida (en contraposición a lo simplemente heredado biológicamente) es *cultural*; y *cultura* es, por tanto, el conjunto de rasgos adquiridos y transmitidos de unos seres humanos a otros por aprendizaje. Entran ahí conocimientos y destrezas en todos los ámbitos (material, social, lingüístico, artístico, religioso, etc.), así como instituciones, tradiciones y creencias, estilos de comportamiento, afectos y valores.

En la medida que un grupo social intercambia y transmite en todos esos ámbitos sus aprendizajes más entre sí que con otros, podemos hablar de *grupos culturales* o –desde la perspectiva de lo aprendido y transmitido en cada grupo– de diversas culturas. Más aún, el grupo o grupos culturales que comparte(n) determinados rasgos suelen *identificarse* y *ser identificados* por estos rasgos, y éstos, a su vez, los diferencian de otros grupos culturales.

1.1. Etnicidad

En su sentido más general y original, cada uno de los grupos culturales así identificados conforma una *etnia* [del griego *ethnos* ‘pueblo’] o *grupo étnico*. Lo *étnico* es, por tanto y en su sentido más original, lo propio de cada pueblo, identificado por su cultura, y *etnicidad* es la identificación de los pueblos según sus rasgos culturales.

Más específicamente, en las ciencias sociales suele llamarse *grupo étnico* a ciertos subgrupos dentro de una sociedad mayor que los engloba a todos. Así, en su diccionario de sociología, Theodorson (1970) dice:

“*Grupo étnico* [es] un grupo con una tradición cultural común y un sentido de identidad, el cual existe como un subgrupo en la sociedad mayor. Pueden tener su propia lengua, religión y costumbres distintivas. Pero lo más importante es probablemente su sentido de identificación como un grupo tradicionalmente distinto. Regularmente este término se aplica sólo a grupos minoritarios, pero si hay

varios grupos culturalmente distintos en una sociedad, algunos autores también se refieren al grupo cultural dominante como a un grupo étnico.”

Este término empezó a utilizarse para contraponerlo al antes más común de *raza* y subrayar así que, si bien en el análisis de las etnias se puede incluir atributos identificadores de este origen, lo fundamental son los rasgos culturales que permiten compartir una identidad común más allá del género, la estratificación social, afiliación política, etc. (Marshall 1998). Cabe ver también desde esta perspectiva la manera con que se perciben y valoran los rasgos raciales, por cuanto son también construcciones culturales, más que datos biológicos fríos y objetivos.

Pese a la anterior aclaración de Theodoson, persiste la tendencia a identificar a los grupos étnicos con *minorías* étnicas; y “minorías” se llama también a algunos grupos que en rigor son mayorías, como en Bolivia. Así empieza ya a plantearse nuestro problema. En primer lugar, porque el uso de los términos *etnia* y *étnico* se reduce con frecuencia a los grupos de menor prestigio y considerados más “primitivos”. Enciclopedias tan famosas y difundidas como la Larousse llegan a decir que la etnografía y la etnología “se dedican especialmente al estudio de los pueblos que en la actualidad viven en estado primitivo en el interior de Africa, Asia, Oceanía y América” [significativamente, no menciona Europa, tan sacudida por conflictos étnicos], y lo justifica afirmando que “el hombre primitivo... viene a ser lo mismo en el pasado que en el presente, por esta identidad de formas culturales”¹. Resulta entonces también muy común en nuestros países identificar a *etnias* sólo con pueblos *indígenas*.

De manera complementaria, en el habla común *cultura* se va aplicando –como si fuera el contrapunto de *etnia*– sobre todo a las expresiones de mayor prestigio, dentro del grupo cultural dominante, como cuando decimos que alguien es una persona “culto” o “de mucha cultura” o incluso cuando los estados han institucionalizado un “Ministerio de Cultura”. Este enfoque es también el prevalente en los diccionarios, de modo que la acepción más técnica y amplia de cultura, mencionada al principio de estas páginas, sólo aparece muy al final, si es que llega a aparecer.

Esta asimetría en el uso mismo de la terminología refleja, naturalmente, la asimetría y discriminación existente en casi todas las sociedades y en sus estructuras e instituciones, tanto privadas como públicas y estatales, entre los pueblos que las dominan y los otros, dominados y subalternos. Los primeros tienden a imponer e interpretarlo todo desde su propia visión *etnocéntrica*, que desconoce o rechaza la perspectiva de los otros. Tal tendencia no es exclusiva de los pueblos dominantes. Ocurre también entre diversos pueblos originarios. Pero es en ese uso de los pueblos dominantes donde adquiere muchas más y más graves consecuencias negativas con relación a la convivencia entre pueblos y grupos culturalmente distintos.

Otra parte del problema es que, en estos tiempos de globalización, los intercambios entre pueblos son cada vez mayores y más intensos, tanto por la ampliación del mercado y la creciente cobertura de los medios masivos de comunicación como por los viajes y

¹ *Pequeña enciclopedia temática Larousse en color* (Versión española, Vitoria, España: Heraclio Fournier, 1987: I, 222).

migraciones masivas de un territorio cultural a otro, sea en el ámbito interno de cada país o a niveles internacionales e incluso intercontinentales.

Por una parte estos procesos aumentan la frecuencia de las fricciones y conflictos haciéndolas también más visibles. Por otra, van desarrollando nuevas actitudes positivas o negativas, según el caso, y generan identidades culturales múltiples o también nuevas. En esas situaciones cada vez más *multiétnicas* y *pluriculturales*, el enfoque es también cada vez más *interétnico* e *intercultural* sea con un enfoque negativo o –como es deseable– con una nueva actitud positiva de intercambio.

Todo ello tiene, obviamente, un fuerte componente político tanto en el diagnóstico de la realidad actual como de cara a una nueva propuesta de relaciones e instituciones sociales y políticas. Este componente o dimensión puede llamarse política interétnica o incluso, subrayando uno de sus rasgos más fundamentales, una política de identidades. En el caso de Bolivia, el factor clave que cruza unas y otras en el tiempo y en el espacio es nuestra historia colonial y su persistencia en una estructura neocolonial, a pesar de los notables cambios ocurridos sobre todo a partir de 1952. Por lo mismo, pasa a un primer plano la relación entre los pueblos indígenas y los establecidos aquí a partir de la Colonia, con sus complejas situaciones y grupos intermedios.

Tomando el concepto de la etnicidad en Bolivia en su sentido más amplio y primigenio, nos podríamos extender a una gama mucho más amplia de grupos y situaciones. Además de la temática indígena, podríamos abarcar también la gran diversidad étnica dentro de quienes llegaron y siguen llegando de otras partes, distinguiendo, por ejemplo, entre quienes se identifican como descendientes de los antiguos españoles/criollos y otros grupos llegados más tardíamente y que mantienen ciertas identidades propias, como los árabes o “turcos”, los yugoslavos, ahora diferenciados de nuevo como croatas, servios, etc., e incluso los “gringos” y otros extranjeros asociados con tantas instituciones internacionales presentes en nuestro medio, por no mencionar otros grupos étnicos minoritarios como los menonitas y japoneses, que mantienen su propia forma de vida en colonias relativamente aisladas del contorno. Hay también un claro referente étnico en otros grupos regionales que subrayan su identidad diferenciada en términos culturales, como los collas, cambas y chapacos. Los emigrantes bolivianos al exterior, sienten asimismo otro tipo de conflicto étnico cuando viajan o se establecen en otros países, como Argentina o España....

Pero aquí nos fijaremos sólo en el tema de la etnicidad indígena / no indígena, por marcar la relación estructuralmente más cristalizada y significativa de cara a repensar los alcances del concepto de ciudadanía en Bolivia. Es además, junto con el otro tema de la polarización entre el mundo colla y camba con sus respectivos intereses económicos y políticos, el caso paradigmático que ha adquirido un mayor sentido de urgencia en la agenda nacional, en vísperas de la anunciada Asamblea Constituyente.

1.2. Ser indígena

Si éste es el factor clave, es indispensable aclarar qué entendemos por indígena. Nuestro punto de partida serán dos definiciones a nivel internacional. La primera es la de José Martínez Cobo, relator especial de las NN UU, en su informe final del “Estudio del problema de discriminación contra las poblaciones indígenas”, iniciado en 1971 y concluido en 1986:

“Son comunidades, pueblos y naciones indígenas, las que teniendo una continuidad histórica con las sociedades anteriores a la invasión y precoloniales que se desarrollan en sus territorios, se consideran distintos de otros sectores de las sociedades que ahora prevalecen en estos territorios o partes de ellos. Constituyen ahora sectores no dominantes de la sociedad y tienen la intención de preservar, desarrollar, transmitir a sus futuras generaciones sus territorios ancestrales y su identidad étnica como base de su existencia continuada como pueblo, de acuerdo con sus propios patrones culturales, sus instituciones sociales y sus sistemas legales.” (Cit. en Fondo Indígena 2005: 26).

Notemos que ya entonces, dos décadas atrás, este documento para las Naciones Unidas atribuía a los grupos indígenas no sólo el rango de *comunidades* sino también el de *pueblos* e incluso el de *naciones*.

La segunda definición es la del *Convenio 169* de la OIT, sobre pueblos indígenas y tribales² en países independientes, cuya texto se empezó a elaborar en 1986 y fue aprobado por la Conferencia General de la Organización Internacional del Trabajo en Ginebra el 1989. Tiene sobre la anterior la ventaja de formar parte de un instrumento jurídico vinculante para aquellos países –como Bolivia– que ya han ratificado dicho Convenio.

Su artículo 1º marca los alcances del Convenio mediante los siguientes criterios y definiciones de indígenas, relevantes para la situación boliviana aquí cubierta:

“1. 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 el establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su condición 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.”

El punto central en ambas definiciones es que ciertos pueblos son “considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica” desde antes del establecimiento –muchas veces violento y agresivo– de otros pueblos que ulteriormente estructuraron el país de acuerdo a sus propias conveniencias. Por eso en diversos lugares del continente y del mundo son llamados y/o desean ser llamados *originarios*, *aborígenes*, *nativos*, *first nations*, *adivasi* o con otros nombres locales que también hacen referencia a estas raíces históricas más profundas.

Pero es difícil si no imposible pensar que un pueblo conquistado y colonizado conserve *totalmente* sus propias instituciones a lo largo de los siglos. De una manera y otra las transforma, las adapta, pierde unas y crea otras. Por eso sabiamente la OIT añade “o parte de ellas” y, en el segundo inciso, añade que un criterio fundamental es también “la conciencia de su identidad indígena o tribal”.

Con relación al segundo inciso del mismo artículo 1º es oportuno recordar y distinguir siempre entre las identidades *asumidas* por los propios interesados y las identidades que *les dan otros*. En efecto, la identidad en un grupo puede surgir o quedar marcada por tres fuentes:

² La OIT mantiene este término, hoy poco frecuente en Bolivia y América Latina, por ser todavía muy utilizado en algunos países, sobre todo de Asia y África.

- Por *adscripción automática*. Por ejemplo, al nacer quedamos adscritos a una familia, a un país, a una raza.
- Por *designación ajena*. Por ejemplo, al recibir un nombre en la niñez o cuando alguien señala a otro y dice: “éste es un indio”.
- Por *propia decisión*. Por ejemplo, al formar un club, al inscribirnos en un partido político o adquirir la nacionalidad de otro país. Es la más consciente.

Estas tres fuentes pueden complementarse y reforzarse mutuamente. Por ejemplo, hemos nacido en Bolivia y se nos ha dado un nombre y un carnet de identidad. Pero después, al crecer, asumimos esta identidad individual y nacional con orgullo y la defendemos; o tal vez la rechazamos. Lo mismo puede ocurrir con la identidad indígena.

Cada identidad –tanto individual como colectiva– tiene siempre dos caras inseparables: la propia y la ajena. Resaltamos nuestra identidad por lo que percibimos como propio pero también por las diferencias que percibimos en los otros; y, desde la otra vertiente, por lo que los otros perciben de ellos mismos y lo que sienten diferente en nosotros. Pero lo que siempre acaba de consolidar la identidad es la propia *conciencia de autoidentificación*, cuando asumimos lo que realmente somos y lo aceptamos con orgullo, con sus luces y sombras. De ahí la importancia del inciso 2 en la definición de la OIT.

Pero puede haber también conflicto entre las identidades surgidas de estas tres fuentes, con sus diversas connotaciones positivas o negativas. A veces lo que alguien fue automáticamente al nacer ya no es lo que quiere ser de mayor. O una cosa es lo que alguien dice de sí y otra lo que los demás le atribuyen.

En casos de conflicto o *discriminación étnica* es muy común que sean distintos los términos que uno usa para autoidentificarse y los que otros usan para identificarle. Como dice Silvia Rivera (1993: 57),

“Lo *indio* y lo *cholo* en Bolivia, no sólo lo son *en sí* ni *para sí* mismos sino ante todo *para otros*; o sea, son identidades resultantes de una permanente confrontación de imágenes y autoimágenes; de estereotipos y contraestereotipos... La identidad de uno no se mira en el otro como en un espejo sino que tiene que romper o atravesar este espejo para reencontrar un sentido afirmativo a lo que en principio no es sino un insulto o prejuicio racista y etnocéntrico.”

Cada nombre tiene sus propias connotaciones y resonancias, según el tiempo y el lugar, las cuales deben ser reconocidas y tenidas en cuenta para evitar susceptibilidades. En ciertos lugares y contextos, términos como *indio*, *indígena*, *aborigen* o *negro* pueden ser incluso los preferidos para grandes movilizaciones reivindicativas, mientras que en otros son evitados por sus cargas emotivas de desprecio y discriminación. Ello ocurre incluso con el nombre de muchos pueblos originarios. Los *guaraní* y los *weenhayek*, por ejemplo, ahora por fin han logrado que se les llame públicamente con esos nombres que ellos se dan a sí mismos y ya no “chiriguano” o “matacos” como los otros les llamaban.

Dentro de estas tendencias, conviene subrayar la prioridad que tienen los patronímicos propios por encima de las generalizaciones. Por lo general todos prefieren identificarse y ser identificados por el nombre propio de su pueblo (*aymara*, *guaraní*, *mojeño*, etc.) más que por denominaciones genéricas como *indígena*. Y, en esas últimas, pueden tener también sus propias preferencias. Por ejemplo, a raíz de tantos siglos de discriminación, este último nombre ha sido con frecuencia rechazado sobre todo en los pueblos andinos

pero ellos mismos adoptaron para sí el término genérico *originario*, lleno de resonancias históricas positivas, de una manera semejante a los de Norteamérica que prefieren autodenominarse *first nations* (primeras naciones) o a los de la India que prefieren llamarse *adivasi* (equivalente a ‘originarios’) en vez del genérico “tribal” con que les llaman los no indígenas que allí se llaman genuinamente “Indian”.

Para poder comprender mejor las implicaciones prácticas de todo ello, puede ser útil dar rápidamente una relectura histórica de cómo se ha conformado la pluralidad étnica en nuestro país y, a continuación, describir cómo se presenta ésta según los datos más recientes, recabados por el Censo Nacional 2001.

2. Relectura intercultural de nuestra historia

En las raíces más profundas, previas a la conquista y colonización española existieron ya dos macro procesos diferenciados que siguen marcando el presente: (a) una gran dispersión y movilidad en las tierras bajas y (b) una creciente concentración cultural y política en la región andina.

2.1. Dispersión y movilidad originaria en las tierras bajas

Las inmensas selvas, ríos y humedales de las tierras bajas, al oriente de la columna vertebral andina –por el norte, este y sur de la actual Bolivia– eran habitadas y transitadas por pueblos de múltiples orígenes. Combinando datos de arqueólogos, antropólogos y lingüistas, podemos resaltar las siguientes pistas principales.

Hubo bastante vaivén aguas arriba y abajo de los grandes ríos amazónicos y sus diversos afluentes, por lo que ahora pueblos claramente distintos se juntan en un mismo territorio y otros emparentados aparecen salpicados por lugares muy distantes dentro y fuera de lo que hoy es territorio boliviano, brasileño, peruano e incluso más allá. La mayoría se dedicaba a la recolección y quizás a actividades agrícolas temporales.

De ellos hoy quedan unos treinta pueblos, agrupados a su vez en grandes familias lingüísticas y culturales, entre las que sobresale la Arawak, presente desde los moxos y baures (Beni) y los chané (Santa Cruz y Tarija), por el sur, hasta el Mar Caribe por el norte. Era gente por lo general tranquila y poco belicosa, bastante móvil en unos casos, pioneros de la agricultura tropical en otros. Nos maravillan sobre todo sus obras de ingeniería en el Beni, detectadas en fotos aéreas para prospecciones petroleras, huellas de una civilización que se derrumbó pocos siglos antes de la Conquista española, seguramente por cambios climáticos que habrían desequilibrado el sistema.

Otra familia lingüística y cultural es la Pano, a la que pertenecen la mayoría de los actuales pueblos originarios del trópico al norte de La Paz, Pando y oeste del Beni, con parientes cercanos en el Perú; otros, como los Ayoreo y los Weenhayek en el Chaco, están también en Paraguay y Argentina; varios, forman grupos aislados sin parientes conocidos en otras partes, como los Tsimane (Beni y norte de La Paz) y los diversos grupos que conformaron los actuales Chiquitanos (Santa Cruz).

Un grupo, surgido también –según algunos– del actual nororiente boliviano, se fue después diversificando por varios ríos del Brasil formando la familia Tupí, desde el Mato

Grosso hasta la costa del Atlántico, y la Guaraní, con una amplia gama de pueblos distribuidos por el territorio de cinco países actuales. Algunas ramas de estos últimos en los siglos XIV-XVI seguían avanzando, por oleadas y en grupos autónomos sin una dirección política común, de nuevo hacia el oeste en busca de la “Tierra sin Mal”. Testimonios de esta compleja historia son ahora los sirionó en el Beni, los yuki y guarayos desde el norte de Santa Cruz hasta el sur del Beni y el Chapare, y sobre todo los guaraní en el Chaco. Estos últimos, al conquistar, subordinar y, en buena medida, fusionarse con los chané (que ya estaban allí desde antes), se llamaron también *chirivaná* (‘los que tienen mujer chané’) y de ahí fueron apodados *chiri wanu* (‘estiércol frío’) por los Inka que se acercaban a la misma región desde los Andes, malentendido reiterado hasta hoy en las escuelas.

En todo ese proceso hubo sin duda contactos e intercambios entre pueblos y, a veces, también conflictos, por ejemplo, cuando un grupo entraba en el área o territorio utilizado por otro pueblo para su sobrevivencia. No faltó tampoco algún caso de conquista, como el que acabamos de mencionar en el Chaco. Pero en general el territorio era tan vasto que prevalecía el sentido de dispersión entre pueblos distintos.

2.2. Creciente concentración en el mundo andino originario

El proceso en la región andina fue muy distinto y es mucho más conocido, por lo que aquí nos limitaremos a señalar algunos rasgos esenciales más pertinentes para interpretar el presente. La ecología andina, con su alternancia de valles, serranías y punas heladas, zonas fértiles y otras inhóspitas, ofrece en su conjunto muchas posibilidades distintas pero hace difícil sobrevivir con sólo una de ellas.

El resultado fue una organización social y económica, basada en el *ayllu* (formado inicialmente por grupos descendientes de un mismo ancestro), que permitía a sus miembros acceder de manera complementaria a diversos microclimas o pisos ecológicos, a veces a semanas de distancia a pie y con llamas (Murra 1972). Gente de un mismo ayllu establecía alianzas matrimoniales o transitaba de un piso ecológico al otro, se cruzaba con los de otros ayllus o coexistían en los microclimas más codiciados. De ahí podían surgir algunos conflictos, conquistas y subordinación entre grupos (el lado o *saya* de “arriba” y el de “abajo”, en términos más jerárquicos que geográficos) pero también alianzas y federaciones a niveles jurisdiccionales superiores llamados *marka*, *saya* o *suyu*, términos que se siguen escuchando hasta hoy, asociados a nombres o divisiones de pueblos, municipios o provincias. De hecho, por uno u otro proceso, se llegaron a formar, por ejemplo, la Confederación de los Charka, en el actual Norte de Potosí y parte de Cochabamba, e incluso una gran organización de estilo estatal, llamada *Tawantinsuyu* (quechua: ‘los cuatro *suyus* [grandes jurisdicciones] unidos’) presidida por un Inka y su casta. Estaba vigente cuando llegaron los españoles y se calcula que por entonces la región andina tenía una población muy superior no sólo a la de las tierras bajas sino incluso a la que tendría después la misma región andina hasta principios de la República.

En torno a esta semejanza ecológica y creciente articulación organizativa, no exenta de conflictos, se fue desarrollando también una cultura con notables semejanzas en todos los ámbitos culturales, desde la tecnología y formas de organización para mejor aprovechar el complejo medio andino hasta los valores, la religión y cosmovisión en la esfera simbólica.

Seguía habiendo mucha variedad local e incluso muchas lenguas locales, además de las variantes de las lenguas quechua, aymara, uru, pukina y otras. Pero, a la vez, se iba conformando una base cultural común andina. Algunos antropólogos distinguen dos tipos de tradiciones dentro de una misma cultura. Llamen *pequeñas tradiciones* a los modos de pensar y proceder propios de cada lugar, con sus pequeños matices que los distinguen de lo que ocurre en otros lugares que comparten la misma cultura. En cambio la *gran tradición* viene a ser una manera compartida y más autorizada en que estas concepciones y modos de proceder se repiten de un lugar a otro. No es tanto un común denominador sino algo así como la versión reconocida como más prestigiosa y que facilita la unidad de todo el conjunto. Se da, por tanto, más fácilmente allí donde hay alguna forma de organización o referencia común. Así ocurrió efectivamente en el Tawantinsuyu, a diferencia de las tierras bajas³.

2.3. Entra el nuevo actor colonial

El desarrollo autónomo de los diversos pueblos que habitaban estas tierras quedó bruscamente truncado por la llegada y conquista de los españoles a la costa del Perú en 1532 y a Charcas (hoy Bolivia) en 1535. Ocurrió con ritmos y formas distintas en la región andina (incluida Tarija) y en las tierras bajas. Desarrollaremos más a fondo el primer caso, por ser allí donde se estableció más pronto y más a fondo el modelo colonial, reproducido después también en las tierras bajas.

En la región andina

Una vez bien asentados allí, donde estaba además la mayor riqueza minera y la mano de obra más abundante, los españoles establecieron un régimen colonial que dividía la sociedad en dos grandes sectores, cada uno con su propia cultura: uno minoritario pero dominante, formado por los recién llegados y sus descendientes, y las grandes mayorías dominadas, conformadas por los antiguos pobladores y sus descendientes. En los términos de la época, estaba por un lado la *República de españoles* y, claramente subordinada a ésta, la *República de indios* que, de alguna manera, mantenía aquellos rasgos culturales y organizativos propios que no suponían un peligro para el sistema colonial.

Más acá de la autoridad máxima virreinal –siempre en manos de peninsulares–, los indios (o *naturales*) quedaban articulados a los primeros por doble vía.

- Desde el lado español, por los encomenderos y sus descendientes (origen de muchas haciendas), los corregidores (autoridad colonial local) y los curas doctrineros (que aseguraban la cristianización, percibida por muchos entonces –e incluso hoy por algunos– como una especie de “carnet de identidad” para entrar a ser parte de la sociedad dominante).
- Desde el lado indígena, a través de sus autoridades superiores, a los que los españoles potenciaron y dieron el nombre caribeño de *caciques*. Formaban una

³ Una posible excepción serían los grupos dispersos del pueblo guaraní, con lenguas emparentadas, mitos, creencias y otros rasgos semejantes. Pero al no compartir una estructura organizativa común como la del *Tawantinsuyu*, es más cuestionable hablar en ellos de una gran tradición en su sentido más estricto.

especie de puente o clavija con identidades ambigüas entre los dos mundos. A ellos correspondía recabar el tributo de los comunarios en forma de plata (metal o dinero), productos y mano de obra, sobre todo para la *mita* minera a Potosí. Bastantes de ellos se hicieron así también hacendados y comerciantes y algunos pasaron incluso a ser parte de las elites coloniales, como muestran varios apellidos paceños. Pero otros mantuvieron sus raíces hasta el punto de que algunos –como los Kuntur Kanqi (o Tupaq Amaru) y los Chuqiwanka– lideraron el gran levantamiento de 1780.

Hubo sin duda otros muchos intercambios e influencias mutuas pero desiguales entre la cultura hispano criolla dominante y la cultura originaria dominada y surgieron también diversos grupos intermedios *mestizos*, además del grupo subordinado minoritario formado por los *esclavos negros*, ya de habla castellana. De esta forma, más allá de la inmensa mayoría subordinada de la República de indios –sobre el 90%, con su propia jerarquía interna desde los *kurakas* y *jilaqatas* más locales hasta los *caciques*–, en la República de Españoles, el viejo sistema jerárquico de *castas* con nobles, hidalgos o plebeyos se hizo todavía más complejo por una jerarquización adicional de acuerdo a los orígenes y a la proporción de sangre española, india o negra que corría en sus venas.

Pero el punto central del sistema fue la dominación y explotación ejercida por la minoría hispano-criolla (con esos apéndices *mestizos*) en todos los ámbitos culturales: social, religioso y sobre todo el político y económico. Por una parte, a esta minoría de los colonizadores dominantes le interesaba asegurar la situación subordinada de los demás, para lo que les era útil que mantuvieran su propia cultura de una manera aislada y subordinada. Por otra parte, para reforzar su dominio, se mostraban a sí mismos como los únicos “cultos” y, en el fondo, los escogidos por Dios. El único camino de real ascenso para los demás era perder su propia identidad y hacerse como ellos.

Con las características de este proceso, muchas *pequeñas tradiciones* locales lograron persistir mejor, no sin transformaciones y restricciones sobre todo en el ámbito religioso. En cambio, la *gran tradición* andina perdió su base política y religiosa de sustento y su lugar fue tomado en gran medida por la gran tradición cristiana y española. Ello ayuda a explicar mejor el permanente juego a contrapunto entre los elementos y la lógica de la raíz cultural andina y los elementos y la lógica cultural española implantada sin llegar a una plena síntesis entre ambas fuentes.

Este fenómeno tiene mucho que ver con lo que, en los estudios religiosos, suele llamarse *sincretismo*, es decir, la coexistencia de dos sistemas sin una plena síntesis entre ambos. Ello ocurrió y sigue ocurriendo en realidad en cualquier ámbito cultural. Para nuestro tema puede ser particularmente significativo el *sincretismo político*, muy presente, por ejemplo, en la actual estructura de los ayllus, comunidades y cabildos con su sistema de autoridades y normas.

Para interpretarlo adecuadamente es indispensable tomar en cuenta dos aspectos. Por una parte, hay que aplicar el sabio efato latino *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*: “cualquier cosa que se recibe, se recibe de acuerdo al modo de ser del que lo recibe”. En este caso lo que se recibía y sigue recibiendo son los conceptos y estructuras coloniales pero éstos quedaban reinterpretados de acuerdo a la propia lógica de los pueblos originarios dominados. Por otra parte, no debe subestimarse tampoco el impacto secular de

la subordinación asimétrica de un sistema al otro. Debido a ello, en el transcurso de los siglos, la lógica de los subordinados y de su cultura es también cada vez más “sincrética” que la de los dominantes. Como resultado de ambos factores, ni los colonizadores lograron transmitir eficazmente su propia lógica a los colonizados aunque estos últimos tampoco han quedado, a la larga, totalmente inmunes a ella. La pugna dialéctica entre el modo de ser del colonizador y el del colonizado no está sólo diferenciada de acuerdo a estos dos grupos sociales; existe también en el interior de cada cabeza individual, sobre todo de los grupos subordinados, como reconocen conocidos intelectuales de la descolonización, como Franz Fanon o el brasileiro Paulo Freire.

A la larga otro efecto mayor del régimen colonial fue diluir muchas identidades locales andinas en una *construcción socio-cultural* que podríamos llamar *indígenas genéricos*. Incluso la generalización hacia sólo los quechuas y los aymaras es también fruto de este proceso colonial. Todo lo anterior se dio en tono mayor sobre todo en la región andina, Tarija incluida.

En las tierras bajas

La primera penetración española en las regiones tropicales fue más tardía. Llegó por vías separadas de Charcas y del Paraguay, fue menos numerosa y se concentró sobre todo en el contorno de Santa Cruz de la Sierra, cuya emplazamiento actual (y tercero) es de 1595. Por eso por todo el Oriente a los descendientes de los españoles se los llama “los cruceños”. Se hicieron agricultores y ganaderos en tierras que poco a poco fueron arrebatando a los territorios indígenas del contorno. Así nacieron las primeras haciendas orientales con mano de obra indígena.

Una segunda penetración importante fue a través de las misiones y reducciones sobre todo desde avanzado el siglo XVIII. Las principales fueron las de los jesuitas en Mojos y Chiquitos (éstas, desde el Paraguay) y las de los franciscanos en Apolobamba. Su móvil principal era evangelizar; y su método, invitar a los indígenas dispersos a concentrarse en *reducciones* o pueblos nuevos más sedentarios gracias a su actividad agrícola y ganadera (así llegaron, por ejemplo, las vacas al Beni). En cada misión-reducción fue prevaleciendo la lengua originaria más común (conocidas ahora por el nombre cristiano de su reducción madre: ignaciano, trinitario, reyesano, etc.) y se fomentaba una intensa vida económica, social y religiosa inspirada en el modelo castellano cristiano pero con autoridades locales subordinadas al misionero. El resultado fue lo que Bloch ha llamado la nueva *cultura misional*, tan interiorizada en la mayoría de estos pueblos indígenas, que ya la ven como la suya propia. Con la expulsión de los jesuitas, decretada por el Rey de España en 1667, sus ex misiones fueron ocupadas de forma progresiva por los “cruceños” que instalaron también allí sus estancias ganaderas y un régimen más patronal que paternal.

La principal resistencia a esta doble penetración la hicieron los guaraní desde el Chaco hasta cerca de Tarija y La Plata (hoy Sucre), capital de Charcas. Primero los jesuitas y después los franciscanos establecieron también misiones en su medio pero, a diferencia del Paraguay, éstas tuvieron aquí un alcance limitado y prevaleció más bien el modo de vida tradicional guaraní. Allí y en territorios sin misiones hubo permanentes fricciones entre españoles y guaraníes, con una lenta penetración ganadera de los españoles y periódicas incursiones de los guaraníes a la largo de toda la región disputada, que por eso se llama hasta hoy La Frontera, al sudeste de Sucre.

De esta forma, con distintos ritmos, modalidades e intensidad, también en los pueblos originarios de las tierras bajas se fue estableciendo y consolidando el régimen colonial. En las misiones más exitosas surgió un sincretismo político, religioso y económico bastante apropiado por la población indígena; en otras partes o después de la expulsión de los misioneros por decreto de la Corona, el proceso fue mucho más conflictivo y el régimen resultante más violento.

Para completar la figura hay que añadir que en la periferia de estas varias áreas de influencia colonial seguían viviendo otros varios grupos indígenas, con contactos nulos o sólo esporádicos con el poder colonial. Por ejemplo, los guarayos, yuki y sirionó, dentro de la familia guaraní; los ayoreos; los tsimane; varios de los pueblos de la familia Pano... Para muchos de ellos el “descubrimiento de los colonizadores” recién llegará en la época republicana, quizás ya en el siglo XX.

2.4. La primera República

El primer intento para librarse de la dominación española vino de los quechuas y aymaras, liderados por los Amaru, en el Cusco, y los Katari en Charcas (1780-1782). Son de entonces los célebres cercos de Sorata y La Paz, que tan vivos siguen hasta hoy en el inconsciente de indios y no indios. Fracasaron pero fueron ellos los primeros que hicieron percibir también a las elites locales que era posible liberarse de los españoles. Tras largas luchas aquí y en todo el continente, llegó finalmente una Independencia (1825), obra ya sobre todo de *criollos*, es decir, de los descendientes locales de los propios españoles. Lograron romper la dependencia política de España pero al nivel interno la sociedad siguió en gran medida con la misma estructura colonial dominada por una elite minoritaria, heredera política y cultural de los colonizadores, y una mayoría indígena subordinada, discriminada y oprimida. Por eso se dice que sigue el *colonialismo interno* o una sociedad *neocolonial*. Este ha sido uno de los bloqueos más fuertes para constituirnos como nación unitaria.

Este esquema se reforzó incluso más desde la mitad del siglo XIX con la expoliación de tierras de ayllus para crear nuevas haciendas, en la región andina –acelerada a medida que se les acercaba la nueva red ferroviaria desde el Litoral perdido– y la expansión neocolonial en las tierras bajas para ampliar la ganadería, extraer la quina, la goma y la castaña e incluso con expediciones militares en el norte y en el Chaco. Los guaraní hicieron su últimos esfuerzos de resistencia a la penetración terrateniente y fueron recién derrotados en 1892. En sólo la región andina la tierra en manos de hacienda más que se duplicó sobre todo a partir de 1866.

Lo paradójico es que este reforzamiento de un régimen neocolonial de haciendas “feudales” se hacía a nombre de las ideas “liberales” de la época (sea desde el partido conservador o desde el liberal). Éstas no sólo enfatizaban la libertad individual, asociada al acceso a la propiedad también individual. Promovían también teorías pseudocientíficas como el llamado darwinismo social, que consideraba la raza blanca biológicamente más evolucionada que las demás, de modo que la salvación de estas últimas sólo se veía posible a través de su dócil sujeción a la primera sea mediante el régimen de hacienda o –según los más esclarecidos– mediante su domesticación en la escuela. En vez del viejo sistema más

sacralizado de castas ahora se planteaba una estratificación racial basada en otras premisas pero que llevaba a los mismos resultados de exclusión.

Por el camino, Bolivia sufrió guerras y desmembraciones vinculadas todas ellas al control de diversos recursos naturales. La primera fue con Chile por el salitre y de paso nos dejó sin mar (1879). La segunda, fue con Brasil, por la goma y con pérdida del Acre (1903). La tercera fue con Paraguay por el petróleo; perdimos miles y miles de soldados, mayormente indígenas andinos, y buena parte del Chaco (1935) pero –paradojas de la historia– el petróleo y el gas quedó en el lado de los derrotados.

Junto a estos conflictos externos los hubo también internos. El más conocido es la llamada guerra llamada “federal” (1899, cuando empezaba la guerra del Acre) y que llevó a trasladar la capital de Sucre, donde estaba la vieja y conservadora burguesía de la plata, a La Paz, centro de los nuevos ricos del estaño, más cercanos a los liberales. Aunque al principio hablaban de crear un estado federal, cuando lograron el poder ya se olvidaron de aquella consigna. Pero el conflicto interno más de fondo, aunque menos visible, fue precisamente por la resistencia continuada de los pueblos indígenas a la ya mencionada expoliación de sus tierras. Se repitió una y otra vez, a pesar de las masacres con que se la reprimía, llegando a convertirse en una especie de guerra interna paralela a la internacional que se desarrollaba en el Chaco (Arze 1987).

Fue también en toda esta época que en las ciudades andinas, particularmente en La Paz, se fue consolidando un nuevo grupo sociocultural, despectivamente llamado *cholo*, cuyo origen no era ya el cruce biológico, como en la época colonial, sino una transformación interna de la forma de vida e identidad de indígenas establecidos en la ciudad (Barragán 1990). Desde entonces se va percibiendo, sobre todo en esos ambientes urbanos, una clara diferencia entre estos nuevos *cholos* y los tradicionales “mestizos”, más cercanos a los grupos dominantes.

En todos los conflictos mencionados quedaba patente la desarticulación política, social, cultural y geográfica entre las regiones del país, entre sus grupos socio-étnicos y entre el núcleo central del país y sus distantes y ricas regiones fronterizas. Como sintetiza Danièle Demelas (1980: 191),

“Todas esas piezas dispersas no forman una nación... El período de 1880 a 1920 se caracteriza por un dominio creciente de Chile sobre la economía del país. Y la burguesía boliviana es consciente de no poderse desarrollar sin ayuda del capital chileno. En tal situación su nacionalismo sólo puede manifestarse de manera simbólica, limitada a la expresión verbal, periodística y a la reivindicación jurídica del territorio perdido... En 1880-1900 la mayoría de la población vive siempre excluida. El nacionalismo proclamado entonces es el de la casta política, un nacionalismo sin nación.”

2.5. El Estado del 52

Cada crisis y derrota internacional llevó al país a repensarse como nación. De la desmembración del litoral surgió el sistema de partidos; y, de la pérdida del Acre más el cambio de capital, nació un sistema de gobierno más moderno y capitalista. Pero el intento más notable para transformar esta situación estructural ocurrió tras la tercera derrota internacional, en la Guerra del Chaco (1932-1935), que sacudió, renovó y amplió la conciencia nacional.

Una primera expresión jurídica de este cambio fue la nueva Constitución de 1938, que supuso el cambio social más significativo desde la fundación de la República (Clavero 2005: 137). Pero el proceso culminó con la Revolución Nacional de 1952, de la que surgió lo que se ha venido a llamar *el Estado del 52*.

Este buscó, como nunca antes, una doble integración nacional: la *social y política*, a través de la participación activa de todos los grupos humanos; y la *territorial*, articulando finalmente las tierras bajas con el resto del país. Como punto de partida, se nacionalizaron las minas y el Estado pasó a ser el principal empresario capitalista del país. Desde esta perspectiva de la articulación entre distintos, puede que 1952 sea un hito más fundamental que la Independencia de 1825. Este esquema se mantuvo por tres décadas, primero con el MNR y desde 1965 con gobiernos militares.

Para la INTEGRACIÓN SOCIAL Y POLÍTICA, se creó la Central Obrera, liderada desde entonces por los sindicatos mineros y –en el marginado sector rural– se implementó una reforma agraria que recuperó tierras de hacienda para sus ex peones, con el apoyo político de sus flamantes sindicatos campesinos. La escuela rural llegó a todos los rincones, se dio el voto universal, incluso a los analfabetos, y empezó la participación política de sectores populares urbanos y rurales hasta entonces marginados. Por primera vez se otorgaba cierto rango de ciudadanía a estos amplios sectores de población que, en el pasado, sólo eran considerados parte del Estado para tributar en él y, desde el siglo XX, también para defenderlo como soldados reclutados obligatoriamente.

Para la INTEGRACIÓN TERRITORIAL, se inició un gran desarrollo agroindustrial (en torno a Santa Cruz) y ganadero (ampliado también al Beni), financiado con recursos generados por la nacionalización de las minas y otras ayudas externas. Se dotaron grandes extensiones a los amigos del régimen, de las que surgieron inmensas haciendas, unas incorporadas a ese desarrollo y las demás dejadas improductivas, como nuevos latifundios: hubo allí una reforma agraria al revés. Esta forma de desarrollo atrajo también a muchos inmigrantes rurales andinos al campo y a la ciudad de Santa Cruz.

En términos étnicos, ambas integraciones apuntaban a un *nacionalismo* uniformizador, inspirado en el modelo de la Revolución Mexicana y, al menos en sus principios, incluso en el nazismo alemán. Los ideólogos de entonces apuntaban al pleno “mestizaje” como el imaginario ideal del futuro país (Sanjinés 2005) y, de hecho, aumentó significativamente el número de quienes se consideraban ya mestizos [culturales] sobre todo en las ciudades. Complemento de aquella propuesta era la reducción de la identidad cultural indígena (quechua, aymara, etc.) a una clase social, como *campesinos* organizados en *sindicatos* altamente dependientes del gobierno. En la misma línea, la masificación de la escuela en el campo apuntaba también a la pérdida de sus lenguas a favor del castellano.

Hay que resaltar que tales cambios fueron inicialmente vistos por estos nuevos actores rurales como liberadores de la anterior discriminación. Con orgullo decían que ya no eran *indios* sino *campesinos*, aunque otros actores interpretaban este cambio de nombre apenas como “la misma chola con otra pollera”.

Pese a la audacia y a los indudables logros de la nueva propuesta, el proceso nunca logró borrar ni barrer la raíz colonial. Esta reemergía una y otra vez como la “memoria larga”, de que habla Silvia Rivera, sustentada en un “ciclo histórico largo”, como diría el historiador francés Fernand Braudel.

2.6. Los últimos años

El retorno a la conciencia e identidad étnica empezó con el movimiento aymara katarista, iniciado a fines de los años 60 en gran medida por estudiantes emigrados a las ciudades de La Paz y Oruro, inspirados la figura del héroe anticolonial Tupaj Katari. Tenía que ver en parte con el fracaso de la propuesta uniformizadora del Estado del 52. Podríamos sintetizarlo en frases como las siguientes, entonces bastante escuchadas:

“Creímos lo que nos dijeron y que dejando de ser indios nos íbamos a liberar. Pero no fue así. Nos han reducido a una simple categoría social, como ‘campesinos’. Pero en realidad somos el pueblo aymara y como aymaras nos liberaremos.”

En algunos el tema étnico llegaba más lejos:

“Nos han llamado indios por un error. Pensaban haber llegado a la India. Pero como indios nos explotaron y como indios nos liberaremos.”

El tema de la ciudadanía tampoco estaba ausente en su discurso:

“Somos ciudadanos de segunda. Nos sentimos extranjeros en nuestra propia tierra.”

Con el retorno a la democracia en 1982 (con varios años de incertidumbre), el proceso se aceleró y fue ocurriendo lo mismo, en diversos niveles, en casi todos los demás pueblos indígenas del país, incluyendo los de las tierras bajas que, en 1990, entraron en la primera página de las noticias con su larga marcha “por el territorio y la dignidad” hasta la ciudad de La Paz. En este nuevo ambiente todos ellos celebraron sus “500 años de resistencia” en 1992, con largas y masivas marchas a todas las ciudades andinas, que parecían reproducir simbólicamente aquel célebre cerco de Tupaj Katari dos siglos antes.

Con la democracia surgieron también diversos partidos de raíz indígena que al principio lograban sólo votos simbólicos. Pero en 1989 una cholita llegó al Parlamento, en 1993 otro aymara llegó a ser Vicepresidente del país y finalmente, en las elecciones nacionales de 2002, los representantes indígenas lograron tener 19 diputados y 3 senadores, más que en ningún otro país latinoamericano. Este nuevo frente tomó cuerpo en áreas productoras de hoja de coca pero se extendió pronto a otras partes de todo el país. Fue también en el contexto de estas elecciones cuando un sector de los pueblos indígenas de tierras bajas hicieron una cuarta marcha, durante la que se les plegó un grupo andino de CONAMAQ (fundado en 1997), reclamando una Asamblea Constituyente, tema que desde entonces ha entrado cada vez con mayor fuerza en la agenda pública.

Cambió asimismo la actitud desde el Estado. En 1991 ratificó el Convenio 169 de la OIT a favor de los pueblos indígenas; la nueva Constitución Política de 1994 reconoció el carácter “multiétnico y pluricultural” del país (art. 1), añadiendo además ciertas garantías a las llamadas “tierras comunitarias de origen”, prácticamente equivalentes a territorios indígenas (art. 171). El mismo año 1994 la Ley de Participación Popular fortaleció a los municipios, sobre todo rurales, reconociendo dentro de ellos, por primera vez, la personería jurídica y la participación pública de sus comunidades y otras formas tradicionales de organización territorial de base; y la Ley de Reforma Educativa incorporó como uno de sus ejes centrales la “educación intercultural bilingüe”. En 1996, una nueva ley agraria, conocida como Ley INRA, al tiempo que liberalizaba el mercado de tierras, reconoció la propiedad colectiva de las “tierras comunitarias de origen” equiparadas a territorios

indígenas. Y un nuevo cambio constitucional de 2004 aceptó que los pueblos indígenas nombren candidatos electorales sin mediación de partidos políticos.

La apertura estatal a esta temática no es tal vez sólo resultado de la emergencia indígena iniciada ya varios años antes y de nuevo muy fuerte sobre todo desde principios del siglo XXI. Coincide también –de manera algo paradójica pero no casual– con su adopción del modelo *económico neoliberal global*, a partir de 1985, por parte del mismo partido que había iniciado el “Estado del 52” tres décadas antes. Este modelo pasa por cierto achicamiento del Estado, que permite o incluso promueve la reemergencia de esas identidades subestatales. Quizás por eso cambios constitucionales como el reconocimiento del carácter “multiétnico y pluricultural” del país aparecen también en otros países latinoamericanos que no han tenido la misma emergencia étnica de Bolivia.

La globalización neoliberal puede entonces aparecer favorable a cierto pluralismo y apertura a las identidades étnicas locales que hasta le resultan funcionales. Pero, vista desde otra perspectiva, conduce también a un nuevo neocolonialismo más global, que no brota de cada estado nacional ni pasa siempre necesariamente por él. Afecta no sólo lo económico y político, aumentando la dependencia internacional y limitando aún más el margen de maniobra del estado nacional, sino también lo cultural, por ejemplo, en los medios de comunicación social, los estilos y gustos, los viajes e intercambios con el exterior, etc.

Este nuevo forcejeo entre una mayor apertura estatal a la temática indígena, por las razones que sean, y una emergencia indígena todavía más vigorosa en los últimos años ha generado en el país una mayor *polarización étnica*.

Por una parte se ha repetido, de alguna manera, lo que había ocurrido medio siglo antes con el Estado del 52. Después de una ilusión inicial por el nuevo modelo globalizador y neoliberal introducido en 1985, incluso en sectores populares, llegó el desencanto porque este modelo no aliviaba su pobreza y, según ellos, buscaba más bien asegurar el lucro de empresas multinacionales. Se empezó a manifestar en 2000 cuando muchos sectores populares se convencieron de que la globalización neoliberal no arrojaba los resultados esperados y tomaron la iniciativa de la protesta sobre todo en la región andina donde ya había una creciente conciencia étnica desde antes.

La protesta es ante todo social y política, con un importante componente de defensa de recursos naturales, pero aparece a la vez también con rostro étnico. Es también cada vez más claro que estas movilizaciones con una participación indígena tan significativa ya no buscan simplemente encontrar respuestas prácticas a sus demandas locales, fruto de su secular discriminación como “ciudadanos de segunda”. Han dado un paso más y buscan también una nueva forma de Estado. No es casual que sean precisamente ellos los que más se preocupan por la defensa de los recursos naturales y los primeros que lanzaron la idea de una “asamblea constituyente” fueran también los indígenas, en la ya citada marcha de 2002.

Esta emergencia va generando reacciones más polarizadas a medida que los sectores populares descontentos han ido avanzando de lo meramente discursivo o local hacia una presencia real más fuerte en esferas decisorias. No es lo mismo dar cierto reconocimiento legal y jurídico a los pueblos indígenas o ver después que éstos no sólo se lo toman en serio sino que además se convierten en una importante fuerza política que incluso hace peligrar la hegemonía de los partidos tradicionales de siempre y que además va buscando otra forma de Estado, en el que ya no se sientan “extranjeros en su propia tierra”. Es significativo que,

mientras en las elecciones de 1993 y 1997 diversos partidos tradicionales empezaron a incorporar a indígenas en sus propias listas de candidatos, en las del 2002 hicieron marcha atrás y fueron más bien los propios indígenas quienes se lanzaron exitosamente con sus propios partidos.

Otra vertiente de esta misma polarización es la que últimamente se ha magnificado entre oriente y occidente por estos y otros factores. Hay en ella mucha semejanza con la que ocurrió un siglo antes entre las elites decadentes de la plata, en el sur andino, y las emergentes del estaño, más al norte. Pero tiene además un componente nuevo: en 1899 era sobre todo un conflicto entre elites de la plata o del estaño, cada una con su distinto ropaje partidario aunque moviéndose ambos en la misma lógica económica liberal. En cambio ahora, frente a ambas elites hay también un poderoso movimiento popular que por una parte cuestiona el modelo neoliberal de ambas y a la vez tiene un significativo componente étnico. Al incidir este movimiento también en la nueva economía de las tierras bajas, donde nunca hubo una real reforma agraria y donde se ubican los hidrocarburos ahora tan codiciados, este conflicto en gran medida socio-económico (de una minoría rica vs una mayoría pobre) ha tomado también la figura de un conflicto étnico-regional (*cambas vs collas*), con un fuerte potencial multiplicador de carácter emotivo.

2.7. Lecciones de la historia

Recapitulando, resulta fácil ver una larga continuidad histórica en muchos de los actuales desafíos.

Por una parte, es claro que el conflicto central entre indígenas y no indígenas, iniciado desde que se instaló el régimen colonial, persiste hasta hoy sin que los importantes cambios introducidos en 1952 lograran superarlo, principalmente por no haber ponderado las raíces más profundas de los pueblos originarios que entonces fueron reducidos a clases sociales, despojándoseles de su identidad más radical, bajo el falso imaginario de un país uniformemente mestizo.

Ello explica la fuerte emergencia de la conciencia étnica de estos pueblos indígenas originarios cuando, transcurridos tres lustros del Estado del 52, se convencieron de que su camino de liberación no pasaba por una uniformización en que perdían sus identidades. Este impulso ha ido en aumento desde entonces encontrado incluso un inesperado aliado coyuntural en la propuesta neoliberal puesta en marcha desde 1985, la cual al quitar fuerza y centralidad al Estado favorece de alguna manera también a ciertas unidades subestatales diferenciadas. Pero, transcurridos otros tres lustros, los pueblos originarios están ahora igualmente convencidos de que su liberación tampoco pasa por un maridaje entre su propuesta y la de la globalización económica neoliberal.

El repaso de nuestra historia más profunda muestra también que las diferencias entre oriente y occidente, hoy tan exacerbadas, tiene ya ciertas raíces anteriores a la Colonia, aunque con otros componentes más. Antes eran claramente historias e identidades culturales distintas, con intercambios sólo ocasionales entre los numerosos pueblos de las tierras bajas y todavía más esporádicos entre éstos y el Tawantinsuyu más unitario de la región andina. Esta diversa historia persiste en cierta medida entre pueblos andinos y de tierras bajas. Pero la actual polarización colla cambia es sobre todo una retórica de los grupos hegemónicos, que no llega a generar mayores conflictos entre los pueblos

originarios de ambos orígenes. El problema actual de fondo es más bien un conflicto de intereses entre elites, como ocurrió ya cien años atrás en la guerra de capitales entre Sucre y La Paz; pero con el importante contrapunto de que ahora existe además un movimiento popular e indígena que rebalsa esa pretendida contraposición cambia colla.

Visto el proceso histórico que nos ha llevado a la realidad actual, detengámonos ahora un momento para precisar en qué consiste el peso demográfico de estos pueblos originarios que tanto reclaman un rol más protagonista en el país.

3. Distribución étnica de Bolivia

El flujo y contraflujo de la dimensión étnica en la vida pública boliviana tiene también su expresión en la forma que esta se presenta en los censos del país. Como punto de partida resumiremos la evolución de un siglo de censos, para concentrarnos después en evaluar el sentido de la información relevante recogida el año 2001.

3.1. Del censo de 1900 al de 2001⁴

Empecemos con la publicación oficial del censo de 1900, que –según sus propias palabras– pretendía ser “un trabajo destinado exclusivamente a examinar sin mayores comentarios los resultados numéricos”. Sin explicarnos cómo se aplicó la pregunta correspondiente, indicó que un 51% de la población censada era indígena (igual que en 1846), un 27% mestizo y un 13% blanco, aparte de otro saldo no reportado. Pero además, a propósito de la “raza indígena”, añade:

“Desde el año 1878 esta raza está herida de muerte. En ese año, la sequía y el hambre trajeron tras sí la peste, que hizo estragos en la raza indígena. Por otra parte, el alcoholismo, al que son tan inclinados los indios, diezma sus filas de manera notable.” (...)

“En breve tiempo, ateniéndonos a las leyes progresivas de la estadística, tendremos a la raza indígena, si no borrada por completo del escenario de la vida, al menos reducida a una mínima expresión. Si esto puede ser un bien, se apreciará por el lector, considerando que si ha habido una causa retardataria en nuestra civilización, se la debe a la raza indígena, esencialmente refractaria a toda innovación y a todo progreso.” (vol. II, pg. 31-32 y 36).

Su previsión “estadística” no se cumplió. El siguiente censo, de 1950, omitió la categoría “mestizo” y arrojó un 67% de indígenas, constándonos que esta vez éstos se registraron sólo indirectamente a través de la propia percepción de los empadronadores⁵. El siguiente censo, de 1976, ya no utilizó estas categorías (en consonancia con el enfoque del Estado del 52), limitándose al dato indirecto de las lenguas habladas (con un 63,3% que hablaba alguna lengua indígena), a igual que el de 1992 (con un 58,3%, de 6 y más años).

Recién en el último censo, de 2001, se ha vuelto a incorporar una pregunta directamente étnica, respondida ahora directamente por la población censada pero preguntada sólo a los de 15 y más años. El resultado global fue que un 31% se autoidentificó como quechua, otro 25% como aymara y un 6% como perteneciente a alguno de los otros 31 grupos étnicos

⁴ Los datos, sintetizados en Albó (1999: 451-453) y detallados en Molina, Albó, Figueroa et al. (en prensa), provienen de las publicaciones oficiales de los correspondientes censos.

⁵ Comunicación personal de un supervisor de aquel censo.

registrados por este censo, todos en las tierras bajas orientales, salvo el uru. Si bien los quechuas y aymaras son la inmensa mayoría rural andina (sobre el 90%), en el Oriente y el Chaco los diversos grupos indígenas viven mucho más entremezclados con otros campesinos que no lo son o son inmigrantes andinos, conocidos también como *collas*.

Por otra parte, un sector importante de quienes siguen considerándose miembros de algún pueblo indígena ahora vive ya en las ciudades, sobre todo andinas. Según el citado censo, en la ciudad de La Paz un 50% se autoidentificó aymara y otro 10% quechua; y en la ciudad anexa de El Alto, un 74% se dijo aymara y otro 6% quechua. Las demás ciudades andinas tienen también mayoría quechua o aymara, según la región. Incluso en la ciudad oriental de Santa Cruz, que siempre se consideraba blanca y española, hay ahora casi un tercio de habitantes (32%) que se identifican como pertenecientes a algún grupo indígena, sobre todo quechua (15%), chiquitano (5,5%), aymara (5,4) y guaraní (3,2).

El censo 2001 mantuvo también la pregunta sobre lenguas habladas, con un 47,3% que hablaba alguna lengua indígena, sobre la población total que habla. Añadió además, por primera vez, una siguiente pregunta para los de 4 y más años sobre cuál fue la lengua en que aprendieron a hablar en la primera niñez, con un 35,4% que dijo haber aprendido en alguna lengua indígena.

De toda esta información se concluye que, si bien es evidente que hay un sostenido descenso de quienes afirman saber una lengua indígena (debido en gran medida a la fuerte emigración a las ciudades), ello no va acompañado de un mismo ritmo de pérdida del sentido de pertenencia a alguno de los pueblos indígenas, que es el criterio privilegiado por la OIT en el art. 1º de su Convenio 169.

Pero la medición de quienes son o no indígenas y bajo qué criterios es fundamental para nuestro tema y es a la vez objeto de grandes controversias, por lo que es indispensable dedicarle algún tratamiento más detallado en la siguiente sección.

3.2. La condición étnico lingüística en el censo 2001

Para interpretar las cifras arriba reproducidas, es necesario reproducir la pregunta exacta a que se refieren⁶. Con relación a la autopertenencia, se preguntó, sólo a los de 15 y más años: “¿Se considera perteneciente a algunos de los siguientes pueblos originarios o indígenas?”, seguido de la lista de los cinco pueblos más numerosos –aymara, quechua, guaraní, chiquitano, mojeño– más “otro (explicitar)” y la opción de responder “ninguno”, como hizo un 38%. Se evitó utilizar la categoría genérica “indígena” y tampoco se consideró la posibilidad de responder con otras categorías igualmente genéricas como “mestizo”, “cholo”, etc. De esta forma, el 62% que en total se autoidentificó como indígena en realidad lo hizo señalando su pertenencia a alguno de los *pueblos concretos* arriba mencionados.

No han faltado críticos, sobre todo ciudadanos de clase media o alta, que se han quejado de que el censo no incluyera explícitamente la categoría “mestizo”. Unos se sentían marginados al no tener una categoría más específica para ellos. Otros tal vez quedaron

⁶ La base principal para esta sección y la siguiente son los capítulos 2 y 8 de Molina B., Albó, Figueroa et al., en prensa. A ellos remitimos para mayores detalles.

sorprendidos cuando no asustados, de que el total que se autoidentificó como miembro de algún pueblo indígena u originario resultara tan elevado. Las siguientes consideraciones hacen pensar que la formulación del censo, aunque tiene sus propias limitaciones a las que enseguida haremos referencia, fue más adecuada que otras, de cara al tema que nos ocupa.

Lo que el censo buscaba de manera directa era tener información más precisa sobre los pueblos indígenas u originarios, porque hay políticas concretas ya vigentes o en proceso que se refieren cabalmente a ellos. En este sentido, otras categorías no correspondían de manera directa. Lo mismo ocurre, por ejemplo, cuando se quiere saber quiénes y cuántos están ocupados, cuántos tienen determinados impedimentos físicos, etc., categorías que necesitan explicación detallada al tiempo que dejan siempre al margen a otro grupo, más o menos numeroso, al que la pregunta no les atañe. Por esa misma razón, en los censos de la ronda 2000 hasta ahora realizados en América Latina, son ya muy pocos los que incluyen esa categoría “mestizo” (Schkolnik y Del Popolo 2005: cuadro 6).

Pero además de esta consideración general, cabe añadir que la categoría “mestizo” no tiene, en un medio como el nuestro, mucha utilidad analítica por convertirse en una especie de panacea o carta *jockey* en que puede entrar todo y, por tanto, no ayuda a discernir, como muestran algunas encuestas locales recientes en que se ha incorporado⁷. Tienen un interés especial las encuestas periódicas de Seligson (2001 y 2005, entre otras) sobre cultura política porque nos muestran la evolución en el tiempo y el contraste según la formulación de las preguntas. Al principio se había optado por las categorías tradicionales con los siguientes resultados:

	2000	2004	Observaciones
blanco	26%	19%	
mestizo	57%	61%	En 2004 suma ‘mestizo’ y ‘cholo’
cholo	3%		
indígena	9%	16%	
negro	1%	1%	
no sabe	4%	4%	

Los cambios más significativos, en la encuesta del 2004 y posterior al censo 2001, es el descenso de los “blancos” y el aumento de los “indígenas”, que siguen de todos modos en niveles muy inferiores a los mestizos (más los “cholos”, el término más oído en la calle y en conversaciones privadas pero el menos aceptado como propio). Pero lo más interesante es que en 2004 se añadió también la pregunta del censo 2001 sobre la autopertenencia. Lamentablemente la publicación del estudio sólo dice que, en total, un 74% dijo pertenecer a alguno de los varios pueblos originarios sin desglosar el dato por pueblo (Seligson et al. 2005: 42-45). Sin embargo esa cifra total, superior incluso a la del Censo 2001, muestra ya el resultado notablemente distinto que se logra con categorías genéricas o con el nombre concreto de cada pueblo.

Algo parecido ocurrió en el censo 2001 de Ecuador –el otro país andino con mayores movilizaciones indígenas– que utilizó también las categorías genéricas de los viejos censos,

⁷ Por ejemplo, en una encuesta de PRONAGOB, PNUD y el ILDIS se preguntó “¿Qué origen étnico considera que Usted tiene?”, con respuestas precodificadas según las categorías genéricas tradicionales. El resultado general fue que un 16,8% se consideró blanco, un 66,8% se autoidentificó como mestizo, un 16,1% dijo ser indígena, más un 0,3% que escogió “otro” o no respondió (Calderón y Toranzo, coord. 1996: 164).

con los siguientes resultados: un 10,5% dijo ser blanco, apenas un 6,8% de autoidentificó como indígena, más otro 2,2% negro, 2,7% mulato y un 0,3% “otros” y, en cambio, los mestizos fueron un 77,4%. Es decir, al usar las categorías genéricas, se corre un mayor riesgo de que todos se refugien en esa categoría mestiza incluso en un país como Ecuador donde aquel mismo año el movimiento *indígena* estaba jugando un rol político protagónico.

Dentro de una política uniformizadora como la mexicana, que fue imitada por el primer MNR en Bolivia, la curva temporal de esta categoría neutralizadora “mestizo” puede ayudar a ver el nivel de avance o retroceso en esa línea. Pero, si lo que se pretende es construir un nuevo estilo de sociedad pluricultural, como la que insinúa el art. 1º de la actual Constitución Política, parece más relevante el enfoque adoptado por el Censo 2001.

Queda, por supuesto, pendiente todo el asunto interpretativo sobre qué entiende la población consultada cuando afirma ser “mestiza”, “indígena”, etc. o cuando afirma ser miembro de un determinado pueblo originario. No se puede pedir mucha más precisión ni añadir preguntas aclaratorias en un censo nacional. Pero este podría y debería ser el tema de encuestas complementarias. En otra encuesta dirigida a 1.551 concejales y alcaldes de todo el país, en la que se utilizó la misma pregunta (con un 64,5% que se autoidentificó con algún pueblo originario⁸), se añadió también una pregunta abierta con posibilidad de respuesta múltiple sobre por qué había respondido sí o no. De los que dijeron no pertenecer a ningún pueblo indígena u originario un 34% no añadió aclaraciones y los demás las dieron por lo general muy escuetas, redundantes o poco ilustrativas. En cambio el 91% de los que dijeron pertenecer a algún pueblo sí añadieron explicaciones. La mayoría se refiere a sus orígenes (nacimiento 61%, ascendencia 42%, territorio 20%), a su idioma (15%) u otros rasgos culturales (21%); pero es significativo que los que explicitan su idioma (15%) son muchos menos que quienes lo saben hablar (83% de los que dicen ser miembros). Es decir, aunque la lengua sea un buen indicador indirecto de la etnicidad, ni es indispensable ni es tampoco considerado el rasgo más significativo ni siquiera por la mayoría que lo habla (Albó y Quispe 2004: 37-38).

Aun sin disponer de este tipo de encuestas complementarias, el Censo 2001 tiene sobre los anteriores la ventaja de haber incluido tanto la pregunta de autopertenencia como también dos preguntas sobre la lengua, lo que nos ha permitido crear una categoría combinada de condición étnico lingüística (o CEL), con una escala gradual de etnicidad entre un polo más indígena (quechua, aymara, chiquitano...) y otro menos indígena, a la que hemos llamado la *escala CEL*. Se reproduce en el cuadro 3.1.

OJO, APROX. AQUÍ EL CUADRO 3.1.

En este cuadro síntesis no hemos diferenciado cada pueblo originario pero es importante recordar que el dato censal en que se basa sí lo hace. Por otra parte, un rasgo clave de esta escala es que, al combinarse en ella cuatro indicadores, se puede matizar mucho más el sentido y alcance de la condición étnica. Así el polo 7 indica la máxima etnicidad indígena y a la vez la máxima distancia del polo 0 no indígena y viceversa, mientras que los valores 6 y 1 indican también la máxima etnicidad indígena o no indígena pero con apertura al otro

⁸ El alto porcentaje de concejales y alcaldes indígenas se explica en parte porque el 87,9% de municipios tienen menos de 25.000 habitantes y son mayormente rurales, con 5 concejales en cada uno de ellos. Sólo un 4,7% va de los 50.000 habitantes hasta más de un millón, con 9 a 11 concejales en cada uno.

polo, siquiera a través del conocimiento de su otra lengua: son el ideal de interculturalidad, sin pérdida de lo propio pero con apertura al otro distinto. Los demás valores indican otras situaciones intermedias entre uno u otro polo.

Con esta escala gradual, se puede matizar también mucho más lo que cada persona ha entendido al decir que era aymara, quechua... (respuesta ‘sí’ a la primera columna, común a los niveles 7 a 4) o que no se sentía miembro de ningún pueblo originario (respuesta ‘no’ en los niveles 3 a 0). En los primeros, la gama va desde quienes, además de afirmar su condición aymara (quechua, etc.), saben la lengua e incluso la aprendieron en su primera niñez (niveles 7 y 6 con respuesta ‘sí’ en las columnas 2ª y 3ª) hasta los que ni saben su lengua ni la aprendieron de niños (nivel 4). Y, entre los que declaran no pertenecer a ningún pueblo indígena, la gama va desde los que ni siquiera saben alguna lengua indígena (nivel 0) hasta los que la saben e incluso fue su primera lengua en la niñez (niveles 2 y 3). Este nivel 3, aunque poco frecuente, tiene un significado muy particular pues niegan su identidad a pesar de no saber hablar siquiera castellano; se da sobre todo en algunas áreas rurales quechuas de Potosí y Chuquisaca.

Tal gradualidad lleva incluso a cuestionar la tendencia prevalente de dejar zanjada de una manera tajante y dicotómica que unos son indígenas (o aymaras, chiquitanos, etc.) y otros no. Por eso en el cuadro hemos señalado diversos puntos en que se podría trazar este corte pero no nos pronunciamos por ninguno:

- El primer corte, que pasa entre los niveles 5 y 4 dejaría como “más indígenas” a quienes declaran ser guaraníes, quechua, etc. y además saben la correspondiente lengua. Es decir a los que están en los niveles 7 a 5, arriba de este corte. Son el 48,2% de la población de 15 y más años, a la que se aplicaron las cuatro preguntas.
- El segundo, entre los niveles 4 y 3, es más amplio pues incorpora también en el lado “indígena” a todos los que afirmaron pertenecer a algún pueblo originario, aunque no hablen la lengua (nivel 4, además de los anteriores). Son el 62,1%, equivalente a todos los que afirmaron su pertenencia a algún pueblo originario.
- El tercero, entre los niveles 2 y 1, da un paso más al incorporar además en la categoría “indígena” a quienes sin reconocerlo lo manifiestan por su plena condición lingüística, pues hablan la lengua y además ésta fue la primera que aprendieron en su niñez (niveles 3 y 2, además de los anteriores). Son el 65,85%.
- Podría añadirse todavía un cuarto criterio meramente lingüístico, el único que podía aplicarse en los censos de 1976 y 1992, por no haber incluido otra pregunta. Correspondería a los niveles 7 a 5 más 3 a 1. En 2001 son el 56,5% de la misma población mayor de 15 años, o el 47,3% si se incluye también a la población menor que respondió esta pregunta. Para mantener su comparabilidad con los censos anteriores, éste fue también el criterio básico que se utilizó en una primera publicación sobre la población indígena según el censo 2001, aunque en ella, por algunos ajustes no aclarados, se menciona un 49,95% de indígenas (INE, UNFPA y VAI 2003: 27)⁹.

⁹ En su reciente trabajo para la Corte Nacional Electoral, Denise Arnold (2004: 137-147) basa sus cifras de indígenas por municipio en este mismo criterio lingüístico ajustado tal como aparece en INE, UNFPA y

Sin embargo, el punto central es que, para el análisis, la escala CEL –con su gama gradual de ocho combinaciones– es mucho más rica, concreta y objetiva que una simple clasificación genérica de “indígenas” o, para el caso, también de “mestizos” o “blancos”, sea cual fuere el criterio o corte adoptado para ubicar a la población en alguna de esas tres categorías genéricas.

Resulta particularmente revelador el nivel 4 dentro de la escala CEL, correspondiente a quienes dicen pertenecer a algún pueblo indígena pero no saben ni supieron su lengua. Dicen pertenecer, por tanto, por algún otro motivo, como los que vimos más arriba. Esta categoría es relativamente poco significativa en el área rural (12,3%; y notablemente menos en los departamentos andinos) pero pasa a ser la segunda más importante (28,7%) en el área urbana, después de la categoría 0 con los no indígenas aislados (37,7%). Tiene también un aumento notable desde un 4,9% en la población más anciana, de 65 y más años, hasta un 20,5% en el grupo de 15 a 19 años, los más jóvenes a quienes el censo preguntó su pertenencia. Pero lo significativo es que sean tantos aquellos para quienes, incluso en las ciudades y entre la población joven, la pérdida de la lengua no implica rechazar su pertenencia a un pueblo originario, al menos hasta ahora. Más aún, en muchos de los pueblos indígenas minoritarios del oriente, esta es la categoría prevalente. Están, por ejemplo, en esta situación el 62,8% de los que se consideran guaraní, el 89,0% de los mojeños y el 93,9% de los chiquitanos, mientras que en los quechuas y aymaras sigue por debajo del 20%¹⁰.

Dejemos claro que declararse miembro de un pueblo, indígena o no, aun sin saber la lengua que lo caracteriza, no tiene nada de falaz ni anormal. Es también la condición más habitual de pueblos muy conscientes de su identidad, como los vascos y los irlandeses en Europa, muchos judíos fuera de Israel o buena parte de los actuales mapuches en Chile. La lengua es un poderoso identificador étnico allí donde sigue siendo fuerte y de uso universal. Pero nunca es la condición *sine qua non* de pertenencia étnica y, en su ausencia, otros rasgos –como el territorio de residencia o de referencia, la historia compartida, la religión o ciertos rituales, su forma de organización, determinadas costumbres, comidas o incluso ciertos giros y términos lingüísticos icónicos– pueden ocupar el lugar simbólico que, para otros pueblos, tiene la lengua.

Como contrapunto o espejo de este nivel 4, veamos los niveles 3 y 2, que tienen plenamente la condición indígena desde la perspectiva lingüística –por hablar la lengua y haberla aprendido además como la primera en la niñez– pero niegan pertenecer al pueblo indígena correspondiente. Es decir, parecería que se avergüenzan de su identidad indígena. Lo sorprendente es que actualmente son apenas un 3,8%, muchos menos que los del anterior nivel 4. Es muy probable que años atrás, cuando todavía no existía la actual

VAI (2003: 31-63; citado por la autora como Ramírez y otros 2003). Si se hubiera adoptado el criterio de autopertenencia, equivalente al segundo corte arriba mencionado, los porcentajes habrían sido otros, como aparece pocas páginas después en la misma publicación de INE, UNFPA y VAI (2003: 69-80). Ver también nuestro anexo 1.

¹⁰ Nótese, con todo, que de momento la escala CEL sólo puede contruirse para el pueblo guaraní, cuya pertenencia y lengua se preguntó específicamente en el Censo. La lengua de los chiquitanos y mojeños, a igual que la de otros pueblos nativos no especificados por la boleta censal, sólo se registró en la categoría reductiva “otro nativo”, por lo que no puede llegarse al nivel de cuantificación que requiere esta escala CEL (Molina, Albó et al., en prensa, cap. 7).

política de apertura a lo indígena, habrían sido bastantes más. Analizando más a fondo este grupo llama la atención que, dentro de él, más de una cuarta parte pertenece al nivel 3, es decir rechazan su identidad indígena a pesar de seguir siendo monolingües en lengua nativa sin hablar siquiera castellano. Su presencia es mayor en áreas rurales quechuas, sobre todo de Chuquisaca y de Potosí, llegando a ser en este último departamento más de un tercio de todo el grupo.

En el nivel 1, hay todavía otro 4,6%, con aquellos que ni se consideran indígenas ni dicen haber aprendido la lengua indígena de niños pero ahora la hablan. Sólo en el cuarto corte, meramente lingüístico, seguirían clasificándose indígenas. Es, efectivamente, probable que bastantes de entre ellos tengan cierto ancestro originario y que ello se refleje en el contexto familiar y comunal en que probablemente aprendieron la lengua aunque sus padres les hablaran ya más en castellano. Pero entran también aquí otros claramente no indígenas que aprendieron la lengua por razones de trabajo o residencia. En todo caso, aun sumando este nivel 1 más los niveles 2 y 3, son bastantes menos (8,3%) que los del nivel 4 (13,9%), sobre todo en el área urbana y en la población joven. Es decir, actualmente son más los que dicen ser miembros de un pueblo aun sin conocer la lengua que viceversa.

3.3. Aplicación a las circunscripciones electorales

El Anexo 1 muestra la pertenencia a cada pueblo originario en las circunscripciones electorales actualmente vigentes (julio 2005; ver el mapa en Cordero 2005: 145 **OJO ¿REPRODUCIRLO?**), según la respuesta dada a sólo esta pregunta censal. Para facilitar su ubicación se añaden las principales provincias de cada circunscripción. En ambos casos, las circunscripciones *urbanas* en que se subdividen las nueve capitales departamentales del país más El Alto de La Paz, y que con frecuencia tienen además una parte rural, se presentan de manera conjunta para cada ciudad, por ser ésta la forma en que están codificadas en las bases de datos del INE.

Por limitaciones existentes en la manera en que se formularon las preguntas para los otros pueblos originarios¹¹, la escala CEL aún no se puede aplicar a los otros pueblos minoritarios. De todos modos, más abajo daremos algunas pistas sobre cómo es la condición lingüística de ellos en las correspondientes circunscripciones.

Desde la primera perspectiva, el cuadro 3.2 sintetiza por departamento el número de circunscripciones en que haya mayoría absoluta de pueblos originarios o de no indígenas.

OJO APROX AQUÍ EL CUADRO 3.2

En conjunto sólo en un tercio de las circunscripciones (23 o 33,8%) hay mayoría absoluta de no indígenas y apenas en la mitad de ellas éstos superan el 70%. De ellas, sólo la C[ircunscripción]32, en la zona central de la ciudad de Oruro, está en pleno territorio colla; las demás, incluida buena parte de la C5 de Chuquisaca, están en tierras bajas.

Todas las demás circunscripciones, incluidas las urbanas andinas, tienen mayoría absoluta indígena. Prevalecen, naturalmente, las andinas con predominancia quechua o aymara, según la región o incluso una mezcla de ambas lenguas, sobre todo en las urbanas

¹¹ Ver la nota anterior.

de La Paz, Oruro y Cochabamba. Más aún en 28 de ellas (o 41,2% del total nacional), incluidas todas las de El Alto y algunas otras urbanas, el porcentaje quechua y/o aymara supera el 70%; es decir, no erraríamos mucho si las definiéramos como circunscripciones “indígenas”, aunque todavía no guarden plena correspondencia con las jurisdicciones de *ayllus* y *marcas* originarios propuestas a la Corte Nacional Electoral por el Bloque Indígena¹². Parecería ser que estos pueblos andinos pueden ya lograr su propia representación electoral y como constituyentes, incluso con sus propios candidatos no vinculados a partidos políticos, sin necesidad de que se establezcan allí en lo inmediato jurisdicciones electorales diferenciadas para ellos superando a la vez en ellas todos los problemas previsibles de duplicación del voto. Ello no sería óbice para que más adelante, y a través de procesos ulteriores como la Asamblea Constituyente, las actuales jurisdicciones electorales u otras puedan adecuarse mejor a su propia organización étnica (Albó 2005).

En cambio entre los pueblos originarios de tierras bajas sólo la C58, al este de Santa Cruz, alcanza a tener mayoría de un pueblo originario, en este caso, el chiquitano. Hay otras dos –la C57 de Santa Cruz y la C62 del Beni– en que los no indígenas son también minoría pero ningún pueblo indígena oriental tiene la mayoría absoluta; sumándolos a todos tampoco la lograrían a no ser que se les añadan los inmigrantes collas, de origen mayormente quechua. En estas regiones orientales parece, por tanto, más urgente la creación de algunas circunscripciones especiales, probablemente discontinuas, que permitan asegurar su presencia, por ejemplo, en la Asamblea Constituyente.

El Anexo 2 da un paso más y detalla cómo se distribuye la escala CEL quechua, aymara y guaraní sólo en aquellas circunscripciones uninominales que, según el censo 2001, tenían por lo menos un 10% de personas mayores de 15 años vinculadas con alguno de estos dos pueblos. Las categorías o valores CEL 7 a 2 de cada circunscripción están en las filas horizontales, como en porcentajes sobre el total de la población total mayor de 15 años en cada circunscripción.

Se distribuyen en tres bloques verticales. En el primero –con los valores 7 a 4– están todos y solos los que señalaron autopertenencia a alguno de estos tres pueblos originarios. En el segundo –con los valores 3 y 2– siguen los que niegan su autopertenencia pero pueden considerarse vinculados a cada uno de estos pueblos según el criterio lingüístico pleno (hablan la lengua y la aprendieron de niños). En el tercero se resume el porcentaje total que en cada circunscripción y departamento es quechua, aymara o guaraní de acuerdo a los mismos dos cortes: el que prioriza la pertenencia (7-4, como en el anexo 1), y el que añade también a los que, sin reconocerlo, cumplen plenamente la condición lingüística (7-2). Lo más nuevo aquí es este último total (7-2).

De esta forma este anexo sintetiza las cifras más actualizadas para cada uno de estos tres pueblos dando además la oportunidad de saber bajo qué condiciones étnico lingüísticas se puede considerar que son o participan de más o menos elementos de esta identidad específica quechua, aymara o guaraní.

Una primera constatación es que, por lo general, los quechuas tienen proporciones mucho más altas que los aymaras en el nivel 7 (plenamente quechuas –o aymaras– y sin

¹² Comparar el mapa de circunscripciones electorales y el de las circunscripciones indígenas especiales, propuestas por el Bloque Indígena, en los anexos 2 y 3 de Cordero (2005) y en Arnold (2004: 58).

castellano). A nivel nacional el porcentaje dentro de los quechuas es más del doble (7,8% vs sólo un 3,3% de los aymaras). Pero en algunas circunscripciones rurales los quechuas de este nivel categoría 7 son a veces incluso más del 50% de la población (por ejemplo, en el Norte de Potosí: C41, Chayanta, con 63,4%; y C40 y 42, añadiéndole los aymaras). Si a esta categoría se le unen la 6 y la 5, que juntas forman el corte étnico más exigente, que tiene conciencia de pertenencia y además saben la lengua (niveles 7-5), entran aquí con un altísimo porcentaje la inmensa mayoría de las circunscripciones rurales de la región andina tanto quechua como aymara.

Pero al mismo tiempo los quechuas tienen también una mayor proporción que, hablando su lengua desde niños, no reconocen su identidad (2,3% vs 1,1% de los aymaras; ver los niveles 3 más 2). La proporción mayor, por encima del 6% se encuentra en los quechuas de áreas más expuestas a otras culturas, como los del Chapare (C27 y 28), el Valle Alto de Cochabamba (C30) o la frontera con Argentina (C44).

En las circunscripciones urbanas estos niveles 7-5 más exigentes siguen agrupando a la mayoría absoluta de La Paz y El Alto, para los aymaras, y de Sucre y Potosí, para los quechuas. Pero en el caso de Cochabamba y Oruro hay que tomar en cuenta, además, a los que están en la categoría 4 (por sólo autopertenencia, sin lengua) para que superen el 50%. Pero son también estas circunscripciones urbanas las que tienen proporciones más altas en el nivel 4 (se sienten quechuas o aymaras pero ya no saben la lengua), con un máximo del 18,7% en los aymaras de la ciudad de La Paz y un cercano 16,4% en los de El Alto.

Sólo en algunas circunscripciones que incluyen la frontera quechua/castellano o están en áreas de inmigración de Santa Cruz y Tarija, estos dos pueblos andinos son minoritarios aunque superando el 10% y, en las C56, 57 y 60 de Santa Cruz, el 20%.

En cuanto a los pueblos orientales del Oriente, las restricciones de la boleta censal 2001 sólo permiten generar la escala CEL para el pueblo guaraní. Este sólo supera el 10% en la C5 y C59, en el Chaco de Chuquisaca y Santa Cruz respectivamente y ambas tienen además un buen porcentaje de inmigrantes quechuas. En ellas el pueblo guaraní se concentra sobre todo en el nivel 6 (plenamente guaraní y a la vez abiertos por saber también castellano) seguido de cerca por el nivel 4 (se sienten guaraní pero ya han perdido la lengua).

Aun sin poder construir la escala detallada para los otros pueblos minoritarios del oriente, ya podemos adelantar que en las C58 y C57, con alta presencia chiquitana, predomina claramente el nivel 4 (salvo en el municipio de San Antonio de Lomerío donde hay también los niveles 6 y 5). Lo mismo ocurre con los mojeños, baures, movimas y otros del Beni (C62, 63 y 65). En cambio, buena parte de los guarayos que están en la misma C57 están más bien en los niveles 7-5 a igual que algunos pueblos muy minoritarios como los ayoreos de la C57, 58 y 59 o los chimanes de la C62.

3.4. Resumen

De lo visto en toda esta sección se concluye que, tomando en cuenta el criterio substancial de autoidentificación privilegiado por el art. 1º del Convenio 169 de la OIT, no hay duda que Bolivia es y sigue considerándose un país mayoritariamente indígena no sólo en el área rural andina sino también en todas las ciudades andinas, con minorías

significativas también en otras regiones. El gran esfuerzo realizado por el Estado del 52 para borrar estas identidades no logró su objetivo.

Ello ocurre a pesar de que, a lo largo de los años, se ha estado dando un descenso en el porcentaje que sabe hablar la lengua indígena, sobre todo por las masivas emigraciones a las ciudades. Pero estos y otros cambios nos recuerdan también que no todos los indígenas son iguales. Al combinar la autoidentificación con las destrezas lingüísticas se nos abre ya una amplia gama de variedad dentro de esta condición étnica. La gama sería todavía mayor si entráramos a detallar la incidencia de otros rasgos culturales, algo difícil de cuantificar en un censo, o incluso precisar los lugares de residencia y de nacimiento, que pueden indicar una mayor o menor vivencia de la propia cultura, la adscripción o no a un territorio y, de ahí, a una jurisdicción y organización.

En consecuencia, resulta siempre algo ambiguo, si no arbitrario, colapsar o uniformar esta variedad en una única categoría “indígena”, como lo sería también hacerlo con las categorías “mestiza” o “blanca” y lo será siempre querer trazar líneas divisorias entre ellas. Con miras a delinear políticas y estrategias públicas, como la superación de la pobreza, la educación intercultural bilingüe o el cumplimiento de otros derechos de los indígenas, tomar en cuenta el abanico local de variedad será siempre más útil que un encasillamiento en sólo las categorías genéricas.

Por otra parte, sigue siendo cierto que hay derechos éticos e históricos que se aplican a determinados pueblos por su condición “indígena”, tal como fue definida ya, por ejemplo, en el tantas veces citado Convenio 169 de la OIT (ver sección 1.2). Estos derechos específicos nos dan a su vez la pista sobre cómo se podría delinear mejor el modelo de ciudadanía pluricultural, es decir, en qué podría consistir una plena ciudadanía que a la vez tome en cuenta estas legítimas diferencias entre grupos étnicos en este país multiétnico y pluricultural sin imponerle modelos traídos del grupo y cultura dominante de una manera etnocéntrica.

Para precisar a quiénes se refieren los derechos específicos más fundamentales de los pueblos indígenas y originarios parece que el corte mínimo indispensable –como subraya también el mismo Convenio 169– es el de la propia percepción de los interesados. Es decir, hay que reconocer efectivamente como indígenas a todos los que se definieron como miembros de un pueblo indígena u originario en el Censo 2001. Dentro de la escala CEL, se trataría de los que están en los niveles 7 a 4. No parecería tampoco desatinado incluir además en este grupo a quienes, sin explicitar (ya o, quizás más probablemente, todavía) esta pertenencia, la manifiestan en el hecho de tener plenamente la condición lingüística de un pueblo originario, incluso como la primera aprendida en la niñez (niveles 3 y 2 de la escala CEL). Pero aquí nos limitamos a subrayar lo mínimo indispensable.

Lo que en tal caso habrá que aclarar, a nivel operativo, es qué derechos se reclaman o conculcan más a qué niveles o situaciones y qué se aplica a qué niveles y no a otros. Por ejemplo, hay derechos y deberes que asumen una condición rural que ni define actualmente el carácter indígena ni refleja la situación predominante en muchos pueblos indígenas u originarios. Esta será nuestra tarea en las siguientes secciones, que se refieren a la ciudadanía y derechos de los pueblos indígenas u originarios.

4. Ciudadanía desde la perspectiva indígena

El documentos de María Teresa Zegada, en este mismo volumen, ya se refiere a la evolución histórica de la ciudadanía en nuestro país en términos generales, que afectan también a sus pueblos indígenas originarios. Aquí nos fijaremos sobre todo en cómo ésta puede ser percibida desde la perspectiva de los indígenas, que han sido los más marginados por el Estado en este punto. El hilo conductor es su reiterado sentimiento de ser considerados sólo “ciudadanos de segunda clase” y su lucha para ir revertiendo esta situación.

4.1. Muchas obligaciones y pocos derechos

Desde el establecimiento de la Colonia los españoles reinterpretaron el principio de la reciprocidad, que regulaba en gran medida la vida privada y pública sobre todo en la sociedad andina, como una especie de intercambio de favores obligatorios entre las comunidades indígenas y el régimen colonial. Al nivel público las primeras aportaban tasas, la mita minera y otras prestaciones, a cambio de las cuales recibían el reconocimiento de sus tierras. A su vez, dentro de la comunidad o ayllu, quienes habían prestado ya adecuadamente este tipo de prestaciones, más otras internas dentro del propio gobierno comunal, recibían también el debido reconocimiento y prestigio dentro de ella, incluyendo el derecho al usufructo de determinadas parcelas para cultivo y áreas de pastoreo, dentro de un complejo sistema de tenencia, y el derecho a utilizar los diversos servicios comunales incluida la administración de justicia. De alguna manera este estilo de prestaciones obligatorias de servicios a cambio de ciertos reconocimientos se extendió también a otros niveles, como las relaciones con la Iglesia o con los patrones de hacienda. Este sistema perduró después de la Independencia aunque, como resultado de la expoliación ya mencionada de tierras comunitarias, hasta 1952 se concentró cada vez más en las relaciones entre peones indígenas y patrones (o sus mayordomos).

En este contexto se entiende mejor el concepto tradicional jurídico andino colonial de *persona*, préstamo castellano que sólo parcialmente corresponde a los términos *jaqi* (en aymara) o *runa* (en quechua) y que sigue utilizado hasta ahora en muchas comunidades. Este préstamo andino, a diferencia de su raíz castellana, no se refiere tanto a cualquier individuo o ser humano sino sobre todo al que (o, mejor, a la pareja¹³ que) ya es sujeto de prestaciones obligatorias, con los subsiguientes derechos que ellas conllevan, como el de tener acceso a tierra comunal.

Por eso mismo algunos que se acercan a una comunidad sólo como trabajadores o *mink'as* no llegan a ser reconocidos como personas, propiamente dichas, sino a lo más como *uta wawas* (lit., ‘niños de la casa’, aym.) o quizás, si tienen cierto acceso precario a la tierra comunal, *arrimantes*, *kantu runas* (gente del ‘canto’ o marginales, quechua), etc. Dentro de los ayllus y comunidades originarias se escucha también hasta ahora la distinción entre dos grupos de “personas”, a saber, los *originarios* y los *agregados*. El segundo

¹³ En aymara ‘casarse’ se dice *jaqichasiña* ‘hacerse persona’. Por esa misma lógica si un visitante pregunta cuántas *personas* viven en una comunidad no se le responde con el número de habitantes sino con el de jefes de familia sujetos de obligaciones y derechos comunales.

término hace referencia a los cambios de comunidad o ayllu debidos con frecuencia, en la época colonial, a su intento de librarse de la mita minera. Tenían efectivamente menores cargas tributarias pero también era menor su usufructo de tierra comunal y, en algunos lugares, hasta hoy sólo pueden acceder a cargos menores. En esta misma línea, en muchas comunidades andinas, e incluso en haciendas, hasta la época de la Reforma Agraria se hablaba no sólo de personas sino también de *medias personas* o de *collarados*, es decir dos o más hermanos u otros parientes cercanos que juntos cumplían las obligaciones de algún antepasado cercano (que antes era una única persona) y, con ello, compartían la parte correspondiente de la tierra heredada.

Con el correr de los años, esta persona llega de alguna manera a ser comunario pleno y consagrado, gracias a haber recorrido un largo “camino” (*thakhi* en aymara) de servicios prestados, que van pasando por un proceso a la vez rotativo y ascendente de los cargos más duros y onerosos a los más prestigiosos. En muchas partes uno de estos cargos rotativos sigue siendo hasta hoy el de desempeñarse como autoridad máxima comunal, sea con nombres tradicionales como *jilaqata*, *mallku* o *kuraka*, o con otros nuevos como *sintikatu* o *secretario general* del sindicato agrario. Pero otro cargo clave es ser pasante o preste de la fiesta principal, con sus subsiguientes consecuencias civiles. Se cuenta todavía en ayllus del Norte de Potosí que, después que un comunario ha cumplido este cargo en la fiesta local, viaja hasta la Prefectura de la capital para dejar constancia escrita de haber cumplido ya este servicio, lo que le garantiza –en reciprocidad– el acceso a algunas parcelas llamadas *tasa jallp’a* (tierras de tasa, en quechua).

Durante la República surgieron otras nuevas obligaciones concebidas en esta misma lógica. Una de las que ha sido objeto de mayores debates es la llamada prestación vial –es decir un trabajo comunal obligatorio anual de uno o más días para la limpieza de caminos públicos después de las lluvias– sobre la que se extendía cierta boleta que daba a los comunarios mayores facilidades de circulación fuera de su comunidad. Significativamente en el vecino Perú esta y otras prestaciones públicas semejantes reciben a veces el nombre de *república*. Otra innovación, y una de las más onerosas dentro del camino de cargos comunales, es servir a la comunidad como *alcalde escolar*, cargo que en muchos casos ha sido semejante a un período de pongueaje en beneficio de los maestros de la escuela.

Nótese que, con esa ampliación y subordinación de cargos comunales al interés del poder estatal, títulos y cargos de amplia trayectoria y prestigio cultural fueron adquiriendo sentidos mucho menos agradables. Así, en las haciendas andinas los *kurakas* o *jilaqatas* eran simplemente capataces o jefes de cuadrilla seleccionados por el mayordomo de entre los peones para dirigir sus trabajos. O los alcaldes escolares recibieron el histórico y pomposo nombre de *amawt’as escolares*. Asimismo, en el mundo guaraní, los *mburuvicha* o autoridades tradicionales locales, llamadas también *capitanes* muchas veces debían ser reconocidos por el comandante del cuartel más cercano y a veces se transformaban en los enganchadores locales para llevar a su gente a la zafra azucarera en Santa Cruz.

Puede sorprender al lector que tratemos toda esta letanía de obligaciones y prestaciones en este acápite de ciudadanía. Pero, lamentablemente, esta fue la transformación perversa que, arrastrada ya desde la Colonia, persistió e incluso se amplió durante buena parte de la República pese a que ésta decía basarse en los grandes principios igualitarios de las reformas liberales. Si los miembros de los pueblos indígenas llegaban a ser *persona* y adquirir con ello ciertos derechos, ello eran siempre visto como la recompensa recíproca

por el cumplimiento de estos servicios onerosos. En particular, tener y consolidar el acceso a parte de la tierra comunal (o a ciertas parcelas dentro de la hacienda) o incluso a recibir justicia en sus querellas, venía a ser como un *ayni* asimétrico por sus servicios no sólo a la comunidad sino también a otros niveles superiores extracomunales como el Rey primero y, después, el Estado republicano, por no hablar del cura ni del patrón.

Más aún. Hay que entender dentro de esta misma lógica incluso el cumplimiento rural del *servicio militar*, formalizado sobre todo a partir de los gobiernos liberales de principios del siglo XX y obligatorio hasta el día de hoy. En la práctica, desde la perspectiva comunal, se ha convertido en uno de los primeros y más duros peldaños, dentro de este largo camino de prestaciones, que habilita al joven egresado del cuartel para casarse en la comunidad, recibir tierras en ella y llegar a ser así persona. Viene a ser la nueva *mita*. Pero al mismo tiempo este servicio militar es visto también, a igual que antes la mita colonial pero ahora de manera mucho más explícita, como el camino de ciudadanía. Llegada la época del licenciamiento de los cuarteles es común escuchar en las radios aymaras y quechuas anuncios de fiestas organizadas por los familiares de estos jóvenes a los que llaman *machaq* o *musuq* (nuevo, en aym. y quechua) *ciudadano*. Es decir, se considera todavía que la ciudadanía se logra con el cumplimiento de este nuevo tributo en forma de un año de servicio militar.

Resulta una paradoja llena de simbolismos colonialistas el que estos jóvenes indígenas más marginales se sientan ciudadanos precisamente por haber servido a la vez como potencial carne de cañón y como los principales defensores de una patria que nunca les acaba de reconocer como ciudadanos de primera¹⁴. Entre tanto la mayoría de los no indígenas de clase media y alta, de donde provienen la mayoría de parlamentarios y demás autoridades estatales, escabullen esta obligación constitucional comprando simplemente su libreta militar.

4.2. El lento tránsito hacia el reconocimiento de sus derechos

Recién desde la segunda mitad del siglo XIX los propios indígenas, mayormente los indígenas, empezaron una campaña más proactiva en defensa de su derecho a la tierra, amenazado por la agresiva expoliación iniciada por Linares y Melgarejo y muy acelerada después de la Guerra del Pacífico. Se fue aglutinando para ello una red de autoridades comunales incluso desde antes del bien conocido líder Zárate Willka. Este enfoque creció después, a partir del hoy llamado movimiento cacicall de los años 1920 y siguientes, que añadió al reclamo de tierras el reclamo del derecho a escuelas (Choque 1992).

La Revolución Nacional de 1952 añadió el derecho al voto universal incluso para mujeres y analfabetos, lo que en la práctica favoreció sobre todo a los pueblos indígenas, que no habían insistido mucho en ello en sus luchas previas. Con el tiempo este derecho ha sufrido también su propio deterioro operativo, primero por el sistema hoy ya superado de papeletas separadas impresas y distribuidas por cada partido, muchas de las cuales se

¹⁴ En la Guerra del Chaco pasó algo semejante pero aún más paradójico a los hombres de las comunidades guaraní que de golpe se encontraban en medio del conflicto. Fueron obligados a servir como *zapadores* para guiar y abrir caminos en medio del monte, pero al mismo tiempo fueron tomados como sospechosos o espías por ambos bandos por el hecho de saber la lengua de los paraguayos.

impedía que llegaran al campo, y los doce años de dictadura¹⁵; años después, por otros frenos indirectos en el campo como la falta de inscripción o la distancia a recorrer hasta las mesas electorales, sobre todo en las tierras bajas.

Otro derecho logrado con el Estado del 52 es la posibilidad de ser nombrados y/o reconocidos por el Estado para ocupar cargos administrativos locales como corregidor o registro civil. No faltan lugares, sobre todo en las tierras bajas, donde se ha mantenido una fuerte subordinación de las comunidades y autoridades indígenas tradicionales frente al corregidor blanco. Pero en otras partes, como el altiplano aymara, aunque de suyo se trata de cargos a ser nombrados por la autoridad estatal no indígena, no es raro que lo haga a partir de ternas o procesos previos de nombramiento, internos de las comunidades.

Más duro ha sido lograr el derecho de poder ser elegidos además de elegir, debido a tener que hacerlo a través de los partidos legalmente reconocidos por la Corte. No faltaron algunos elegidos que formaron incluso la “brigada parlamentaria *campesina*” del MNR ya en los años 50. Al retorno de la democracia en 1978 hubo también los primeros partidos kataristas, con sus pocos diputados, más algunos otros que se arrimaron a partidos tradicionales, en los que pronto o se alienaban o se sentían incómodos. Esa fue también la vía por la que el antiguo katarista Víctor Hugo Cárdenas llegó a la vicepresidencia en 1993, de la mano del MNR. La siguiente movida, a partir de las nuevas reglas del juego creadas por la Ley de Participación Popular (1994), fue la participación del nuevo partido entonces llamado ASP (Asamblea Soberana del Pueblo), en las elecciones municipales de 1995. Tipificado como partido “cocalero” por la oposición y por la prensa, no logró ser legalizado por la Corte Nacional Electoral pero se arrimó al deteriorado partido IU (Izquierda Unida), ya legal, con un notable éxito en todo el campo de Cochabamba, dentro y fuera de la región cocalera. Se animaron con ello a lanzarse también a las elecciones generales de 1997, con un éxito más relativo por cierta división interna y por no tener aún cobertura nacional. Finalmente en 2002, en una nueva coyuntura y ya con la nueva sigla MAS (Movimiento al Socialismo) –inicialmente prestada de un moribundo partido de origen nada menos que falangista– lograron quedar segundos, a sólo un 1,5% del primero. Esta vez se presentó también otro partido indígena, el MIP (Movimiento Indígena Pachakuti) con su propia personería ante la Corte Nacional Electoral, conseguida en un tiempo récord. Juntando los diversos parlamentarios indígenas se acercaban ya al tercio del Parlamento, algo inaudito en el país (Albó 2002b). Este éxito logrado en un medio jurídico poco favorable, junto con los movimientos sociales de octubre 2003 que forzaron un cambio de presidente, allanaron el camino para que finalmente, en 2004, se abriera el “candado” y una enmienda constitucional permitiera la presentación de candidatos presentados por las propias organizaciones indígenas sin necesidad de la anterior mediación partidaria.

¹⁵ La manipulación por ambos factores fue particularmente notable en las primeras elecciones de 1978, cuando se estaban derrumbando doce años de dictadura. Se documenta en detalle en Alcorea y Albó (1979). Un botón de muestra: en Vacas, Cochabamba, los vecinos del pueblo entregaban a los votantes del campo la papeleta ya dentro de sobres cerrados y, si alguno se animaba a protestar, le contestaban: “¿Acaso no sabes que el voto es secreto?” (p. 127-129). Poco pensarían que veinte años después el alcalde y la mayoría de concejales de este pueblo ya serían comunarios quechuas del contorno (Albó, comp. 1999: 139; Albó y Quispe 2004: 172).

La presión desde las bases y sus organizaciones para conseguir el reconocimiento de sus derechos se ha extendido a otros muchos ámbitos, sobre todo a partir de la restauración de la democracia en 1978. Pero aquí lo ilustraremos sólo con la evolución de sus demandas en torno al derecho a la tierra, que siempre se ha considerado tan fundamental.

Más allá de las luchas ya señaladas desde el siglo XIX y de la Reforma Agraria de 1953, una de las más fuertes y articuladas expresiones ulteriores de tan persistente demanda fue el llamado *Anteproyecto de ley agraria fundamental* (CSUTCB 1984). Su texto fue objeto de una larga deliberación en talleres por todo el país desde 1982 y fue finalmente presentado al flamante gobierno democrático de Hernán Siles Suazo en 1984. Pero jamás llegó a ser seriamente tratado en el Parlamento. Fue este anteproyecto el que por primera vez, aun sin referirse explícitamente al tema de los territorios indígenas, planteó la figura de un “derecho originario” de las comunidades a su tierra y recursos naturales, por existir desde antes de la creación del Estado¹⁶.

Más adelante fueron las flamantes organizaciones indígenas de tierras bajas, aglutinadas desde 1982 en la Confederación Indígena del Oriente, Chaco y Amazonía de Bolivia (CIDOB¹⁷), las que acabaron de elaborar el concepto y demanda de *territorios indígenas*, con este mismo carácter originario. Este fue ya un tema clave del Memorial que la CIDOB presentó al Presidente de la República a fines de 1987 y el lema central de su célebre “Marcha por el territorio y la dignidad” de 1990.

Finalmente, tras una serie de marchas masivas de todas las organizaciones campesinas indígenas desde todos los rincones del país hasta la sede de gobierno y en una coyuntura en que el aymara Víctor Hugo Cárdenas era Vicepresidente y, como tal, Presidente Nato del Congreso, este asunto llegó a incorporarse en la nueva Constitución Política del Estado (1994) y en la llamada Ley INRA (1996), bajo el eufemismo de “tierras comunitarias de origen” o TCO. Con todo, en esta ley ya se aclara que dicho término equivale al de “territorio indígena” utilizado en el Convenio 169 de la OIT, ratificado por el Estado Boliviano en 1991, precisamente en el contexto de las negociaciones generadas por la mencionada marcha indígena de 1990.

Pero este dato nos muestra que por entonces ya había una creciente confluencia entre esta presión interna desde los movimientos indígenas, con sus aliados, y la presión externa desde algunas instancias internacionales, coincidiendo ambos en la necesidad de reconocer los derechos indígenas. Completemos pues la panorámica desde esta otra vertiente.

4.3. Avances a niveles internacionales

La construcción de la ciudadanía indígena no es ni mucho menos una problemática local, como muestra la excelente panorámica latinoamericana realizada por Andrés Bello (2004) para la CEPAL. Este autor concluye que

“se trata de una lucha ciudadana, porque más que de rebeliones separatistas, conflictos o estallidos anómicos... apelan a la profundización de la democracia y la participación...”

¹⁶ Ver una síntesis de sus propuestas en Albó y Barnadas (1990: 274-277).

¹⁷ La sigla ha sido interpretada de varias maneras desde la fundación de esta organización.

Tal vez lo más importante de esto es que los movimientos indígenas demandan no sólo la restitución de sus bienes materiales... sino también autonomía territorial y autodeterminación, derecho a mantener y expresar sus identidades colectivas... reconocimiento constitucional como pueblos indígenas” (pp. 13-14).

Esta lucha va también mucho más allá de nuestro Continente y ya ha hallado eco en las propuestas provenientes de organismos internacionales, regularmente vinculados directa o indirectamente al Sistema de Naciones Unidas. Estas últimas, a diferencia de las demandas de los movimientos populares, se expresan más en términos jurídicos, cuidando mucho el alcance de cada concepto para poder ser aceptados por los diversos estados miembros de sus organizaciones. Veamos su evolución y estado actual.

Uno de las primeras manifestaciones del interés actual de los organismos internacionales por la temática indígena fueron los estudios de la OIT, ya en 1921, sobre las condiciones laborales de indígenas en las colonias. Más cerca de nosotros, en los años 1950 fue también importante el esfuerzo de diversas agencias de las NN UU en la llamada Misión Andina, orientada a las poblaciones indígenas andinas de Bolivia, Perú y Ecuador, caracterizadas por su alta pobreza. De ahí surgió la solicitud a la OIT para que preparara un convenio que cubriera estos y otros muchos aspectos sobre estos pueblos. Nació así el Convenio 107 aprobado en 1957 y ratificado por más de 30 países, incluidos 16 de América Latina (Leary 1999: 11-12).

En 1970, en el marco de la Convención de las NN UU sobre la eliminación de todas las formas de discriminación social (1965)¹⁸, la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección de Minorías, encargó al ecuatoriano Martínez Cobo el “Estudio sobre discriminación de pueblos indígenas”, del que se publicaron cinco volúmenes entre 1981 y 1986. Uno de los primeros resultados de este esfuerzo fue la creación, en 1982, del Grupo de Trabajo sobre Pueblos Indígenas, dentro de la Subcomisión de Derechos Humanos, al que se encargó la redacción de un borrador de Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas”. Entre 1985 y 1993 se trabajó en dicho borrador que fue finalmente aprobado por la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección de Minorías en 1994 y desde entonces, conjuntamente con la Comisión de Derechos Humanos y un nuevo Grupo de Trabajo, se ha estado gestando su aprobación ante la Asamblea General, en el contexto del Decenio de los Pueblos Indígenas (1995-2004). Pero, transcurrido dicho decenio, la aprobación sigue pendiente (Fondo Indígena 2005).

De manera complementaria, en 1986 la OIT empezó a trabajar en un nuevo convenio, que actualizara el de 1957, demasiado asimilacionista, colocando un mayor énfasis en los derechos colectivos de estos pueblos indígenas. Nació así el Convenio 169, aprobado por la Asamblea de la OIT en 1989 y ratificado hasta fines del 2004 por 17 países, de los que 12 son latinoamericanos. Este es el principal instrumento jurídico internacional producido hasta ahora a nivel internacional, con carácter vinculante para los países que lo ratifiquen. Bolivia fue el tercer país latinoamericano (y el cuarto mundial) que lo ratificó, mediante la Ley 1257 de 11 de julio de 1991, y el Convenio ha sido también ratificado por la mayoría de países latinoamericanos con población indígena¹⁹.

¹⁸ Ratificada por Bolivia mediante el DS 9345 de 1970 y la Ley 1978 de 1999.

¹⁹ El primer país en ratificarlo fue Noruega (1990) seguido pronto por México (1990). Los otros países latinoamericanos son, por orden cronológico, Colombia (1991), *Bolivia (1991)*, Costa Rica (1993),

Existe, por otra parte, un Proyecto de Declaración Interamericana de los Derechos de los Pueblos Indígenas, de la OEA, cuyo borrador fue trabajado entre 1992 y 1995, en que fue aprobado por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos. Tras consultas con los estados, en 1997 se aprobó una versión revisada pero hasta ahora no se ha logrado la aprobación de la Asamblea, a la que se ha presentado también un proyecto alternativo más restrictivo (Fondo Indígena 2005: 45-48, ver nota 84).

Aparte de estos instrumentos ya aprobados o en elaboración, orientados de manera explícita a la población indígena, existen también otros muchos indirectamente vinculados a ella e igualmente suscritos por Bolivia (ver MAPIO 2005). Cabe también mencionar de manera muy particular la Declaración y subsiguiente Programa de Acción de Durban, con ocasión de la Conferencia Mundial contra el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia, de 2001 (en MACPIO 2005: 122-149) y la Declaración universal sobre la diversidad cultural, de UNESCO (2001), sobre la que se está trabajando actualmente para darle también la forma de convenio, con mayor peso jurídico para los países que los suscriban.

Para otros organismos internacionales el tema indígena es prioritario sobre todo desde sus perspectivas menos específicas. Son muchos, por ejemplo, las que ponen un particular énfasis en los indígenas ante todo por ser un grupo humano más afectado que otros por el problema de la pobreza y otros conexas, como la salud y la educación, en particular en los sectores más vulnerables como las mujeres y la niñez –temas sin duda fundamentales– y ponen entonces menos énfasis en los derechos específicos de su condición indígena propiamente dicha.

5. Las grandes vertientes de los derechos indígenas

La anterior panorámica ya nos muestra que, en realidad, existen dos grandes vertientes en la consideración de los derechos indígenas. Una más genérica, que consiste en el esfuerzo especial que todos debemos hacer para que este grupo humano ya no quede relegado y marginado con relación a los demás, y otra más específica que les hace objeto de ciertos derechos específicos por su misma condición de indígenas u originarios. Por la primera vertiente se busca que lleguen a tener igualdad de oportunidades. Por la segunda, se añade que ello debe ocurrir sin vulnerar tampoco su derecho específico a seguir siendo culturalmente diferentes. En suma, tienen el derecho a ser iguales pero distintos.

5.1. El derecho a ser iguales

Este primer paquete queda muy bien expresado por el art. 1 del Proyecto de Declaración de las NN. UU. sobre los Derechos de las Poblaciones Indígenas:

Paraguay (1993), Perú (1994), Honduras (1995), Guatemala (1996), Ecuador (1998), Argentina (2000), Venezuela (2002) y Brasil (2002). Los rezagados más notables son Panamá (que ratificó el anterior Convenio 107 de 1957 sobre el mismo tema y, por tanto, lo mantiene vigente), Chile y Nicaragua, que ni siquiera habían ratificado el Convenio 107.

“Los pueblos indígenas tienen derecho al disfrute pleno y efectivo de todos los derechos humanos y libertades fundamentales reconocidos por la Carta de las Naciones Unidas, la Declaración Universal de Derechos Humanos y el derecho internacional relativo a los derechos humanos.”

Se reitera casi literalmente pero más brevemente en el art. 3 del Convenio 169 de la OIT:

“Los pueblos indígenas y tribales deberán gozar plenamente de los derechos humanos y libertades fundamentales, sin obstáculos ni discriminación.”

y, en el art. 2-a reclama que los Gobiernos tome medidas

“que aseguren a los miembros de dichos pueblos gozar, en pie de igualdad, de los derechos y oportunidades que la legislación otorga a los demás miembros de la población.”

Es una respuesta tajante a la queja tan común de sentirse “ciudadanos de segunda”, discriminados y marginados por no gozar en la misma medida de los derechos comunes a todos los ciudadanos. Aunque se les reconoce teóricamente como ciudadanos, sus derechos como tales siguen más conculcados en ellos que en otros por algún tipo de políticas discriminatorias legales o de facto.

Entra ya aquí el tema de la condición étnica, por cuando estas políticas legales o de facto tienen que ver con historias, creencias y otras construcciones sociales y culturales discriminatorias, como las denunciadas por las NN. UU. desde la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación social de 1965, suscrita por Bolivia en 1970 y reiterada en 1999, hasta la reciente Conferencia Mundial de Durban 2001.

Esta primera perspectiva aparece en muchas de las demandas, antiguas y actuales de los propios pueblos indígenas, como muestran los pliegos petitorios de sus organizaciones. Es también la perspectiva predominante hasta ahora en los organismos internacionales: se da prioridad en los indígenas por ser más pobres y marginados. De ahí la preocupación de muchos estados y organismos internacionales al ver que en las estadísticas hay una constante y perversa correlación entre ser indígenas y tener un acceso menor a los diversos servicios básicos, a la infraestructura, a niveles iguales de educación, empleo, cargos de responsabilidad pública, etc.

Por eso los indígenas, a igual que otros grupos más marginados y vulnerables, como las mujeres o los niños, son objeto de categorías diferenciadas tanto en las estadísticas como en la fijación de planes y metas de desarrollo para asegurar que se los atiende de una manera especial hasta superar la pobreza y marginación que sufren en las distintas estadísticas nacionales. Por eso mismo los diseñadores y ejecutores de estos programas necesitan también saber cuántos y quiénes son indígenas precisamente para poder cuantificar y programar su ayuda. Los listados generales de derechos humanos así como los diversos índices de pobreza, niveles de ingreso, los índices de salud, educación, los índices combinados de necesidades básicas insatisfechas, de desarrollo humano, etc., se aplican entonces de manera diferenciada a indígenas y no indígenas para poder explicitar dónde y

por qué existe mayor pobreza y discriminación de los primeros en contraste con los segundos y poderle poner remedio²⁰.

Efectivamente, la discriminación y demanda indígena que se percibe de manera más inmediata es por su condición de pobres y marginados; o incluso, como con frecuencia se dice y ocurre, por ser los pobres entre los pobres, los marginados entre los marginados.

El propio Convenio 169 de la OIT insiste, desde su especialidad laboral, en derechos que no son exclusivos de los pueblos indígenas, como el acceso al empleo, incluido el calificado, y con remuneración igual por trabajo de igual valor; la asistencia médica y social, seguridad e higiene en el trabajo y demás prestaciones del empleo; el derecho de asociación y sindicalización, la formación profesional, etc. (art. 20).

No es necesario bajar aquí a descripciones detalladas de este primer bloque de derechos por cuanto son comunes a todos los ciudadanos y ya están, por tanto, listados y descritos en otras instancias, aunque en el capítulo 6 volveremos a mencionar varios de ellos por su dialéctica relación intercultural con los derechos específicos del segundo bloque. Lo importante entonces es resaltar que, al medir su cumplimiento en toda la sociedad, no se usen sólo categorías muy generales sino que se haga siempre –como en los ejemplos arriba señalados– especificación de la condición indígena o no, del género, de los grupos de edad más o menos vulnerables, etc. para poder visualizar si aparece o no discriminación o marginamiento por esos criterios.

Es también muy pertinente añadir que, como hemos detallado en el capítulo 3, tampoco sería adecuado ver a los indígenas de una manera genérica, como si todos ellos vivieran su condición étnica con igual intensidad. Resultará mucho más útil y operativo utilizar la escala de condición étnica allí mencionada, desde el polo plenamente indígena aislado hasta el plenamente no indígena aislado. Es también preciso correlacionar esta información con la pertenencia a uno u otro pueblo originario y con otras variables contextuales como los diversos lugares de residencia (rural o urbano, periférico o céntrico), la condición y tiempo de migración, la ocupación, que puede reflejar la ubicación de clase, etc.. Así se podrá diferenciar, por ejemplo, qué situaciones se deben más a la condición indígena (y a qué niveles y en qué pueblos originarios) y cuáles a otros a factores²¹.

Dicho esto, puede ser útil de todos modos llamar la atención sobre las dos siguientes situaciones, dentro de este primer bloque, relacionados con las condiciones que sufren muchos indígenas jóvenes cuando deben servir a otros fuera del contexto comunal en que se han criado.

El caso más notable es el de las *trabajadoras del hogar*, empleadas domésticas o como se las quiera llamar, que por lo general son chicas solteras bastante jóvenes, casi niñas, poco menos que arrancadas de su comunidad, sin mayor preparación, para este tipo de trabajo. La cantidad de nombres populares peyorativos con que esta profesión es conocida

²⁰ Uno de los ejemplos más recientes es la conferencia nacional “Balance y perspectivas de los Objetivos de Desarrollo del Milenio [ODM] en Bolivia”, coauspiciada por diversas agencias internacionales y nacionales (La Paz, agosto 2005). En ella, una de las presentaciones, a cargo de Christian Jette del PNUD, se refería específicamente a los desafíos para la reducción de las desigualdades étnicas y de género.

²¹ Un buen ejemplo de este análisis cuidadoso de la información es Delaunay (2005), a partir de los datos censales bastante limitados de los censos mexicanos.

ya indica que es objeto de discriminaciones especiales tanto por la remuneración como por la inseguridad laboral y las condiciones específicas bajo las que se cumple su trabajo, muy bien documentadas en el libro testimonial *Basta* (1982). Pero si a todo ello se le añade el hecho de que son mujeres muy jóvenes y además indígenas la vulnerabilidad de esta situación es todavía más grave. Esta actividad laboral es una de las que más conserva las características de una sociedad colonial y neocolonial, con fuertes relaciones mutuas de dominio, servilismo y dependencia precaria (Gill 1995). De ahí la persistencia en ella de nombres como la *chica*, la *sirvienta*, e incluso la *servidumbre*, por no mencionar otros términos más peyorativos por parte de los empleadores, y quizás todavía más de las empleadoras, que se arrojan supuestos derechos a toda clase de abusos.

Pero hay que ver también la otra cara de la misma medalla. No es raro que la empleada e incluso sus familiares vean este trabajo efectivamente como una especie de rito de paso y, literalmente, como un *servicio doméstico*, que implica un estilo muy particular de relaciones personales y que, de paso, cumple cierto rol “civilizador” para las muchachas jóvenes que pasan por él. Entonces esta experiencia muchas veces psicológicamente traumante pasa a ser al mismo tiempo el camino por el que la joven completa su formación “ciudadana” fuera de la comunidad. En algunos casos esta experiencia puede dar origen a una nueva conciencia de lucha (Condori 1984). Pero lo normal es que sea uno de los principales mecanismos de reproducción de la sociedad neocolonial.

En los varones jóvenes el *servicio militar* tiene características y roles semejantes, como ya hemos mencionado anteriormente (ver 4.1) y está documentado de forma detallada en Quintana (1998). Subrayemos aquí, como complemento, el carácter ambiguo que ha tenido la incorporación de indígenas al ejército y posteriormente, de manera más estable, a la policía. Cuando, a principios del Siglo XX, se aceptó que los indígenas pudieran ser soldados, este cambio fue visto incluso como un logro frente a la anterior exclusión. Pero en la práctica, desde la perspectiva de los derechos humanos básicos, tiene problemas semejantes a los del servicio doméstico para las mujeres; y, en términos del modelo civilizatorio que allí adquieren los conscriptos, es también un claro instrumento reproductor del modelo neocolonial de país, con fuertes componentes adicionales de autoritarismo machista. Un símbolo de ambos aspectos es vestir y hacer bailar con pollera a quienes cometen ciertas infracciones. Cabe preguntarnos si la apertura últimamente lograda hacia una mayor incorporación de los pueblos originarios al Colegio Militar²² simplemente ampliará este enfoque en los nuevos oficiales originarios o logrará por fin modificarlo.

Obviamente estos no son los únicos casos. Podríamos añadir el de los niños indígenas que deben emigrar a las ciudades también por razones laborales y acaban rompiendo con sus familias y lugares de origen para dedicarse a ocupaciones igualmente precarias, como vendedores ambulantes, voceadores del transporte público, *aparapitas* (cargadores) etc., o el de tantos comunarios que deben completar sus ingresos “trabajando” temporalmente

²² El 25-17 de marzo y 13-15 de setiembre de 2004 se realizaron en La Paz dos seminarios internacionales, con un auspicio especial de Canadá, sobre “multiculturalidad y fuerzas armadas”. El primero fue inaugurado por el presidente Carlos Mesa y tuvo una inusitada participación de autoridades originarias. De ahí surgió un nuevo programa para facilitar la incorporación de los pueblos originarios en el Colegio Militar. Ver las notas de prensa favorables de los seminarios más comentarios críticos de la nueva apertura en <http://bolivia.indymedia>.

como mendigos en las grandes ciudades, incluso como parte de una estrategia familiar para diversificar los medios de sobrevivencia. Pero las dos formas arriba resaltadas –de servicio doméstico para ellas y servicio militar para ellos– sobresalen por combinar (a) un mecanismo institucionalizado de acceso individual de los indígenas a la ciudadanía “civilizada” con (b) el bajo cumplimiento de algunos derechos humanos básicos hacia (c) la perpetuación de un estilo de sociedad neocolonial excluyente.

Para concluir, precisemos que dentro del derecho a ser iguales queda también abierta la posibilidad de que ciudadanos de determinados pueblos puedan reclamar el cumplimiento de esos derechos civiles en el seno de su propio pueblo o comunidad (ver 5.3). Siguiendo con nuestros dos ejemplos, a veces las trabajadoras del hogar más discriminadas son las que cumplen este servicio en hogares de indígenas urbanos que ya pueden permitirse este lujo, sin descartar que empleadores y empleadas sean incluso paisanos o parientes. O, en el cuartel y en la policía, no es tampoco raro que algunos indígenas que han escalado a los grados inmediatamente superiores sean a veces tanto o más abusadores de sus semejantes recién llegados. Se cumple el conocido principio del educador Paulo Freire (1970): el modelo de liberación que el oprimido tiene más interiorizado es el de sus opresores.

Lo dicho hasta aquí nos muestra la indudable importancia que tiene este primer bloque de derechos indígenas de cara a construir una ciudadanía real más allá de la letra de las leyes. Sin embargo hay que añadir que este énfasis, siendo muy válido, es claramente insuficiente. Más aún, si es el único puede tener también efectos perversos, pretendidos o no, llevando a la plena asimilación de los indígenas a la sociedad dominante con pérdida de su identidad. Por ejemplo, el ascenso personal económico de un indígena, ¿le añade fuerza y calidad representativa en beneficio de su pueblo o va acompañado de un creciente distanciamiento y alienación? O, a un nivel más estructural y colectivo, la construcción de ciertas obras de infraestructura como carreteras o grandes represas e hidroeléctricas en áreas indígenas, ¿son siempre avances en beneficio de aquellos pueblos indígenas o se transforman más bien en una nueva amenaza para ellos? Para lograr un equilibrio dialéctico es necesario añadir el segundo bloque de derechos indígenas.

5.2. El derecho a ser “iguales pero diferentes”

La segunda gran vertiente de los derechos indígenas tiene también un buen respaldo en el ya mencionado Proyecto de Declaración de las NN. UU. sobre los Derechos de las Poblaciones Indígenas:

“Art. 4. Los pueblos indígenas tienen derecho a conservar y reforzar sus propias características políticas, económicas, sociales y culturales, así como sus sistemas jurídicos, manteniendo a la vez sus derechos a participar plenamente, si lo desean, en la vida política, económica, social y cultural del Estado...”

Art. 6. Los pueblos indígenas tienen el derecho colectivo a vivir en libertad, paz, y seguridad como pueblos distintos...

Art. 7. Los pueblos indígenas tienen el derecho colectivo e individual a no ser objeto de etnocidio y genocidio cultural, en particular a la prevención y la reparación de:

- a) todo acto que tenga por objeto o consecuencia privarlos de su integridad como pueblos distintos o de sus valores culturales o su identidad étnica;
- b) todo acto que tenga por objeto o consecuencia enajenarles sus tierras, territorios o recursos...

d) toda forma de asimilación e integración a otras culturas o modos de vida que les sean impuestos por medidas legislativas, administrativas o de otro tipo...

Art. 8. Los pueblos indígenas tienen el derecho colectivo e individual a mantener y desarrollar sus propias características e identidades, comprendido el derecho a identificarse a sí mismos como indígenas y a ser reconocidos como tales.”

El art. 3 de este proyecto daba un paso más al afirmar:

“Los pueblos indígenas tienen el derecho a la libre determinación. En virtud de este derecho determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural.”

Pero, siendo este un reclamo plenamente legítimo en el que más adelante nos referiremos (ver 6.3), ha sido también uno de los principales puntos de conflicto con varios estados nacionales, que han seguido bloqueando la aprobación de esta Declaración en el seno de las Naciones Unidas por el temor de que, con ello, los pueblos indígenas se arrogaban un atributo exclusivo del Estado (Fondo Indígena 2005: 28-30).

El Convenio 169 de la OIT, aunque insiste más en los derechos comunes mencionados en el capítulo anterior, busca también la combinación de éstos con los derechos específicos por ser indígenas. Así, en su art. 2-b, dice que los Gobiernos deben asumir una “acción coordinada y sistemática” con medidas que:

“promuevan la plena efectividad de los derechos sociales, económicos y culturales de esos pueblos, respetando su identidad social y cultural, sus costumbres y tradiciones, y sus instituciones.”

Más adelante, a lo largo del Convenio, se van precisando estos derechos. Por ejemplo, el reconocimiento y protección de sus valores y prácticas sociales, culturales, religiosas y espirituales (art. 5), decidir y controlar su propio desarrollo (art. 7), su derecho consuetudinario y el derecho de conservar costumbres e instituciones propias (art. 8), su relación con las tierras o territorios que ocupan o utilizan de alguna manera, con los valores espirituales que se les asocian y los recursos naturales allí existentes (art. 13-15), etc.

Pero el organismo internacional que ha afrontado esta temática más ampliamente es la UNESCO, ya desde el Decenio de la Descolonización, en los años 60. Así su Declaración Solemne sobre los principios de la Cooperación Cultural Internacional dice.

“Toda cultura tiene una dignidad y un valor que deben ser respetados y protegidos.

Todo pueblo tiene el derecho y el deber de desarrollar su cultura.”

Hay que enfatizar el carácter amplio y holístico de su concepto de cultura. Así la definió la misma UNESCO en su Conferencia Mundial de México (1982):

“La cultura... puede considerarse... como el conjunto de los rasgos distintivos, espirituales y materiales, intelectuales y afectivos que caracterizan una sociedad o grupo social. Ella engloba, además de las artes y las letras, los modos de vida, los derechos fundamentales al ser humano, los sistemas de valores, las tradiciones y las creencias.”

Como puede verse, esta definición, retomada en su reciente Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural (UNESCO 2001), abarca, a igual que hicimos aquí al principio de este trabajo, toda la actividad humana y, dentro de ella, subraya el rol que juega para identificar a diversos grupos sociales. En este mismo sentido la misma Declaración hace las siguientes constataciones:

“La cultura se encuentra en el centro de los debates contemporáneos sobre la identidad, la cohesión social y el desarrollo de una economía basada en el saber”.

“El respeto de la diversidad de las culturas, el diálogo y la cooperación, en un clima de confianza y de entendimiento mutuos, están entre los mejores garantes de la paz y seguridad internacionales”.

De considerandos como las anteriores formula más adelante, entre otros, los dos siguientes principios rectores:

“La diversidad cultural, patrimonio común de la humanidad. ...Se manifiesta en la originalidad y la pluralidad de identidades que caracterizan los grupos y las sociedades que componen la humanidad... Es, para el género humano, tan necesaria como la diversidad biológica para los organismos vivos. Debe ser reconocida y consolidada en beneficio de las generaciones presentes y futuras. (Art. 1).

Los derechos humanos, garantes de la diversidad cultural. La defensa de la diversidad cultural es un imperativo ético, inseparable del respeto de la dignidad de la persona humana. Ella supone el compromiso de respetar los derechos humanos y las libertades fundamentales, en particular los derechos de las personas que pertenecen a minorías y los de los pueblos autóctonos. Nadie puede invocar la diversidad cultural para vulnerar los derechos humanos garantizados por el derecho internacional, ni para limitar su alcance. (Art. 4)

En el documento previo, elaborado por la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo (UNESCO 1997), presidida por el peruano Javier Pérez de Cuéllar y que sirvió de base para la Declaración que comentamos, aparecían ya de forma aún más dialéctica y contrapunteada los dos principios arriba mencionados, a los que la Comisión llama el principio de la *universalidad* y el principio del *pluralismo* (p. 11). El primero, al que alude el art. 4 de la ulterior Declaración, refleja lo que ya hemos discutido en el primer bloque, acerca de los derechos indígenas comunes a todos los seres humanos (ver la sección 5.1). En cambio el del pluralismo, reiterado en el art. 1 de la Declaración, es la base de lo que aquí estamos comentando. Sobre él la Comisión llega a decir:

“La identificación étnica es una reacción normal y saludable ante las presiones de la globalización... ‘Construir la nación’ mediante la homogeneización de todos los grupos no es ni saludable ni viable.”

Pasando a nuestro país, el art. 1 de la Constitución Política actualmente vigente, muy semejante al de otros once países latinoamericanos, es el reconocimiento todavía muy genérico del carácter “multiétnico y pluricultural”; por el estilo normativo de la Carta Magna no debe interpretarse sólo como constatación de una realidad histórica sino también como un criterio ordenador de la Sociedad y el Estado. El art. 171, ya mucho más concreto, se hace también eco de estos avances internacionales, particularmente los del Convenio 179 de la OIT, ratificado por Bolivia en 1991, cuando dice:

“I. Se reconocen, se respetan y protegen en el marco de la Ley, los derechos sociales, económicos y culturales de los pueblos indígenas... especialmente los relativos a sus tierras comunitarias de origen... a su identidad, valores, lenguas, costumbres e instituciones...”

III. Las autoridades naturales de las comunidades indígenas y campesinas podrán ejercer funciones de administración y aplicación de normas propias como solución alternativa de conflictos, en conformidad a sus costumbres y procedimientos, siempre que no sean contrarias a esta Constitución y a las leyes.”

Estudiosos que se han especializado en sistematizar los avances en los derechos indígenas dentro del continente, como Rodolfo Stavenhagen (1988, 2002), Cletus Gregor Barie (2003) y el “Archivo vivo del constitucionalismo vivo de las Américas” de Bartolomé Clavero (2004), muestran que lo mismo ocurre, en los indudables avances de las modificaciones más recientes de otras muchas constituciones latinoamericanas. En mayor o menor grado cada nueva constitución muestra mejoras en esta temática con relación a las precedentes. Pero aparecen también contradicciones, dudas o condicionamientos (como el

vago inciso “que no sean contrarias a las leyes”) que pueden borrar con el codo o reducir buena parte de las nuevas normas a una simple declaración lírica

Todas estas consideraciones muestran la importancia innovadora que representan estos derechos más específicos y únicos de los pueblos indígenas, por lo que les dedicaremos el capítulo 6. Pero antes, en la próxima sección 5.3, nos detendremos a comprender mejor esta relación entre los derechos individuales y colectivos, aflorada ya en los anteriores comentarios.

5.3. Repensando los derechos individuales y colectivos

La Declaración Universal de los Derechos Humanos de las NN. UU. (1948) estuvo muy centrada en contraponer la defensa de los derechos *individuales*, promovida por los países del Primer Mundo occidental, de corte más liberal, frente al enfoque más colectivista y estatal de los países orientales con regímenes socialistas en el llamado Segundo Mundo. Pese a esta limitación aquella Declaración ha resultado también de gran utilidad para los pueblos indígenas, por incorporar el primer bloque de derechos, comunes a todos, al que nos hemos referido en la sección 5.1.

Sin embargo cada vez es más aceptada la existencia de una segunda generación de derechos llamados *colectivos* (distinto de colectivistas) que no se aplican sólo a individuos sino también de manera más genérica a grupos sociales, incluyendo de manera muy particular a los pueblos indígenas²³. Esta diferenciación ya aparece de manera explícita en varias de las citas precedentes, en especial en las del Proyecto de Declaración de las Naciones Unidas.

El punto central a ser subrayado es que no se trata de niveles contrapuestos sino *complementarios*, como complementario y equilibrado suele ser también el permanente contrapunto entre lo individual y lo colectivo en la organización interna de la mayoría de pueblos indígenas. Por eso en varios de los textos arriba citados hay siempre una aclaración en este sentido. Los documentos de UNESCO sobre la diversidad cultural, por ejemplo, han sido muy cuidadosos en combinar el principio del pluralismo cultural (en el que entran también muchos de los derechos colectivos de cada pueblo indígena) y el principio de la universalidad, por el que todo ser humano tiene es igual en dignidad y derechos básicos. Por eso mismo, aclaran que “nadie puede invocar la diversidad cultural para vulnerar los derechos humanos garantizados por el derecho internacional”.

Pero también conviene precisar que en estos casos se trata ante todo de asegurar los derechos y *principios fundamentales*, sobre todo aquellos que están reconocidos a nivel internacional –como dice el art. 8 del Convenio 169 de la OIT– distinguiendo claramente en ellos los aspectos de fondo y los de forma, el espíritu y la letra. Volveremos a este tema en 6.5.

²³ Otros grupos sociales, como agrupaciones gremiales, ocupacionales o productivos pueden tener también sus derechos colectivos. Pero aquí sólo nos ocuparemos del caso indígena. Actualmente se habla incluso de “derechos difusos”, por referirse de forma colectiva a todo el género humano, siendo uno de los más citados el derecho a un medio ambiente sano y sostenible.

Otra cautela a tomar en cuenta es que en los pueblos indígenas prevalece una visión unitaria, integral o –en terminología antropológica– *holística*. Así, las típicas divisiones de las sociedades modernas entre las diversas esferas de derechos (o deberes) civiles, políticos, religiosos, económicos, etc., cada una con sus propias leyes y códigos, es en general algo bastante ajeno a la manera de concebirlo desde la mayoría de los pueblos indígenas. Y entonces, es también más probable que la letra de cada código especializado quede rebalsada en esa visión holística, que más fácilmente refleja la cosmovisión de cada pueblo. Tomando en cuenta esta perspectiva integrada de los pueblos originarios tampoco tiene mucho sentido considerar aparte a un conjunto de derechos por ser “culturales” como si los políticos, sociales o económicos ya no lo fueran. Todo ello es parte de un determinado mundo cultural.

Veamos el caso del derecho a la vida y –podríamos añadir– a la buena muerte, que es también concebida como tránsito a nuevas formas de vida. Si en alguna caminata colectiva de un pueblo nómada alguien enferma gravemente y ya no puede seguir el ritmo de la marcha general, es posible que tanto él como el resto del grupo convengan en despedirse con todo cariño en un punto del recorrido para que el enfermo acabe de morir sin los suyos pero protegido por los espíritus dueños de aquel rincón del bosque, mientras los demás siguen su marcha de sobrevivencia. En algunas partes del mundo andino existe también la costumbre de ajustar una cinta o cordel en el cuello del moribundo para que efectivamente muera; o si “no puede acabar de morir” se piden bendiciones especiales para este fin e incluso se lo empieza a llorar como muerto antes de que haya expirado. ¿Qué será más cercano al derecho universal por la vida? ¿Estas prácticas asociadas a creencias y tradiciones locales o la tendencia cuando no la legislación para no desconectar los tubos que mantienen artificialmente con vida a un enfermo terminal?

Esta permanente dialéctica entre la tendencia de llegar a generalizaciones con validez universal y la pluralidad de concepciones y prácticas asociadas a determinados grupos culturales locales parece implicar que los estados deben también tomar cartas en el asunto tomando en cuenta ambos polos. Entramos así en lo que Zegada (en este mismo volumen) llama “el trilema Estado / ciudadanía (individual) / comunidad (colectivo)”.

Lo que tal vez cabe añadir es que, una vez el Estado y el Derecho Internacional reconocen también esos derechos colectivos de cada pueblo indígena, el término “ciudadanía” ya no se debe restringir a sólo el polo de los derechos individuales que subrayan más el principio de la universalidad.

Coincidimos con Bello (2004: 14-17) cuando resalta que surge así un concepto de “ciudadanía ampliada”, una “ciudadanía étnica distinta de las ‘otras’ ciudadanías” con “nuevas formas de representación plurales y diversas”. En este sentido pensamos que podemos también hablar de una complementaria “ciudadanía grupal” de cada pueblo originario que es parte constituyente del mismo Estado y sujeto de derechos colectivos que resaltan más el principio del pluralismo. El punto de enlace entre ambos sería que, en cierta medida, puede considerarse a los derechos colectivos como una ampliación para todo el grupo cultural indígena de lo que ya decía el art. 1º de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, de 1948: “Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos”.

Con estas aclaraciones por delante, ya podemos pasar a señalar cuáles son los derechos más específicos de los diversos pueblos indígenas como diferentes.

6. El reconocimiento y desarrollo de la propia especificidad

Este fue el gran tema relegado y positivamente eludido por la República desde su creación. Salvo por referencias a las comunidades, después de la Guerra del Chaco, sólo empezó a plantearse más a fondo a partir de los años 80, como fruto de las presiones internas y externas ya explicadas en 4.2.

Aquí lo abordaremos desde diversas perspectivas. El primer acápite (6.1) es el más general, sobre las garantías constitucionales. Le siguen otros tres (6.2 a 6.4) muy encadenados entre sí, que desarrollan los instrumentos privilegiados para poder poner en práctica estas garantías. Los demás (6.5 a 6.7, con sus subacápites) tocan aspectos más específicos y sectoriales. El número total de acápites es algo arbitrario, pues ciertos temas podrían desglosarse internamente o fusionarse. Pero esperamos haber tomado en cuenta lo más fundamental. En muchos casos el tratamiento es bastante sintético –casi telegráfico– concentrándonos sólo en determinados aspectos, por las limitaciones de espacio y porque muchos de estos temas son ya objeto de otros estudios más específicos, a los que se hace referencia.

Aun cuando nuestro punto de énfasis aquí es siempre la defensa y fortalecimiento de lo propio, en las reflexiones que siguen mantendremos a la vez una perspectiva intercultural que permita combinar dialécticamente este bloque de derechos a ser distintos (5.2) con el de las aspiraciones y discriminación que los pueblos indígenas sufren también en los derechos comunes a todo ser humano (5.1). De esta forma vamos contemplando las dos caras de la moneda: el fortalecimiento y desarrollo de lo propio y específico de cada pueblo indígena originario; y el hecho de que éste ocurre siempre en un permanente diálogo con los demás para el mutuo enriquecimiento de todos y la construcción conjunta de una sociedad mayor pluri- y a la vez interétnica e intercultural.

Hay que tomar también en cuenta que, como explicamos en el capítulo 3, no todos los que se reconocen indígenas viven esta condición de la misma manera. Hay toda una gama de situaciones y muchos de los derechos aquí mencionados se vivirán y sentirán de manera distinta. No es, por ejemplo, lo mismo seguir viviendo en una comunidad rural dentro del territorio tradicional histórico con todo su ambiente geográfico y humano lleno de connotaciones culturales o haberse trasladado ya definitivamente a una gran ciudad o incluso al extranjero, donde convergen y conviven gentes de muchos orígenes en un contexto bastante nuevo para muchos de ellos. Tampoco es igual la cohesión social y cultural de aquellos que mantienen y usan a diario su propia lengua o aquellos que ya la han perdido como individuos o incluso como pueblo. En los siguientes acápites plantearemos los derechos pensando ante todo en los “principales analogados”, es decir, aquellos sectores que dentro de cada pueblo originario mantienen con mayor solidez su propio modo de ser en sus propios territorios. Recién en el capítulo final añadiremos algunos criterios y consideraciones sobre cómo enfocar estos mismos derechos dentro de la gama diferenciada de situaciones y condiciones étnico lingüísticas de cada pueblo.

6.1. Garantías constitucionales

Los cambios introducidos en el art. 1 y sobre todo en el art. 171 de nuestra Constitución Política del Estado en 1994 son la base de las principales garantías constitucionales a favor de la especificidad de los pueblos indígenas en Bolivia. Tienen los alcances mencionados en 5.2 pero también sus limitaciones. La del art. 1, que es el gran preámbulo para toda la Carta Magna, tiene el gran riesgo de quedarse en una gran declaración poco operativa tanto en nuestra temática como en las que ya incluía desde antes, como el carácter soberano y democrático del país. Así ocurre también en los otros estados latinoamericanos que han incorporado textos semejantes. El art. 171 es mucho más concreto y, de hecho, ha llevado ya a incorporar cambios en otras varias leyes como la de Participación Popular, la Reforma Educativa y la Ley INRA.

El énfasis en las “tierras comunitarias *de origen*”, en el art. 171, supone también cierto reconocimiento de la preexistencia “originaria” de estos pueblos, anterior a la misma creación de Estado, una de las razones por las que tienen ciertos derechos adquiridos únicos. Tal reconocimiento ha sido utilizado también el propio Estado, en ciertas demandas, al aceptar como válidos documentos coloniales anteriores a la República, cuyos argumentos a veces se remontan también a situaciones previas a la Colonia..

Junto a estos méritos, la principal limitación de este art. 171, es su ubicación secundaria dentro de la CPE, con las restricciones que ello implica. Así lo expresa el constitucionalista Clavero (2005: 140-142),:

“Derecho indígena y justicia agraria se reconocen en el mismo Título III, Régimen agrario y campesino, que pertenece a su vez a la Parte III, Regímenes especiales. Ni derecho indígena ni justicia agraria comparecen en lo que puede entonces considerarse el Régimen general de la Constitución. Si no se hace otra previsión, como no la hay, lo especial queda naturalmente sujeto a la lógica de lo general... Queda ahora constitucionalmente lo indígena como especialidad respecto a especialidades y no sólo a generalidad. Se incrusta dentro de un régimen especial precedente que todavía lo postergaba –el de la reforma agraria– y cuyos principios no se revisan. La indígena resulta excepción de la excepción, una excepción redoblada. Hay entonces más continuidad que cambio.”

Además, con esta forma de inserción lógica, los cada vez más numerosos indígenas urbanos quedan también al margen del panorama constitucional y su imagen y propuesta inicial del país multiétnico y pluricultural resulta muy diluida.

Los derechos indígenas, por su propia naturaleza y también por la realidad demográfica de un país como Bolivia, claramente trascienden la ubicación y temática agraria. Deberían estar señalados en un lugar prominente y de alcance general de la CPE y enunciarse en forma de derechos, preferentemente como un listado claro y explicitando que éstos son ya de aplicación directa e inmediata, sin necesitar mediaciones previas de leyes interpretativas ni reglamentaciones. (Ver el art. 18 de la CPE del Ecuador y Valcarce 2005: 21-34).

6.2. Personería jurídica colectiva

Este derecho viene a ser un primer corolario operativo para que se puedan aplicar las garantías más generales. La legislación boliviana ya reconoce y aplica esta personería colectiva a dos tipos de unidades y organizaciones locales indígenas.

El primer tipo son las “organizaciones territoriales de base” (OTB). Esta expresión, popularizada por la Ley de Participación Popular de 1994, es un nombre genérico aplicable a cualquier organización de base tradicional (sea indígena, campesina y/o barrial) con tal que tenga un referente territorial. Se establece que su personería debe ser otorgada de forma casi automática por la correspondiente prefectura cuando se constata que efectivamente existe ese tipo de organización territorial.

El celo de los pueblos originarios y otros por asegurar su propia identidad se vio en el temor inicial de que las OTB fueran un nuevo tipo de organización creada por el gobierno y no simplemente de un nombre genérico para referirse a toda la variedad de organizaciones preexistentes con tal que tuvieran ese componente territorial.

Se superó este primer escollo. Pero, con relación a nuestra temática, se tropezó con otro problema operativo irresuelto en el reglamento y formularios para el registro de estas OTB. En efecto, éstos plantean la *falsa disyuntiva* de registrarse *o* como “campesinas” *o* como “indígenas”²⁴, cuando en realidad en muchos casos una misma OTB tiene ambas características: su gente y organización tiene una identidad histórica indígena (guaraní, aymara, etc.) pero en términos ocupacionales son campesinos. Por otra parte, esta personería territorial puede ser fácilmente identificada como indígena en el área rural. Pero en la mayoría de las OTB urbanas, correspondientes a juntas vecinales de barrios o zonas, ya resulta poco viable plantear la identidad indígena en términos territoriales, por la mezcla poblacional allí existente.

El segundo tipo de personería colectiva es el de los títulos de propiedad colectiva sobre los territorios indígenas, conseguida tras una larga lucha de las organizaciones indígenas campesinas (ver 4.2). La Ley INRA de 1996 los reconoció como un nuevo tipo de propiedad agraria, aunque los denominó tierras comunitarias de origen (TCO), utilizando el mismo eufemismo adoptado ya por el art. 171 de la CPE. Hay cierta relación entre esta figura jurídica y la anterior, por cuanto, para proceder a la titulación de las TCO se suele tomar en cuenta la existencia de personería jurídica como OTB.

Tras las mencionadas dudas iniciales, ambas innovaciones han sido vistas por los pueblos indígenas como nuevos logros que efectivamente los benefician. Por ejemplo, algunos dirigentes que inicialmente se unían al coro de quienes rechazaban en bloque todo el paquete de leyes aprobadas en torno a 1994-96 como las “leyes malditas del Banco Mundial”, empezaron a matizar y distinguir casos y situaciones y llegaron incluso a llamar “ley bendita” siquiera a la de participación popular. Quienes más bien se han opuesto han sido algunas autoridades estatales no indígenas de tierras bajas que se resistían a otorgar la personería jurídica como OTB, precisamente para obstaculizar que los pueblos indígenas de su jurisdicción lograran consolidar y sanear sus territorios como TCO (ver infra 6.4).

Estos son ya buenos pasos en la dirección correcta, a partir de los que se puede seguir avanzando. En el caso de las OTB’s, por ejemplo, es incluso posible asociarse para lograr una personería colectiva sobre grupos y territorios más amplios. Algunas organizaciones indígenas han planteado también demandas de TCO sobre territorios mucho más amplios

²⁴ Ver la diferenciación entre ambas en el art. 1 del Decreto Supremo 23858 del 9-9-94, que reglamenta las OTB.

que una simple comunidad, con una manifiesta intención de ir reconstruyendo su territorio ancestral.

Sin embargo, tal como está planteada actualmente la problemática indígena en la actual Constitución Política, estas personerías parecen aplicarse sólo al ámbito rural y no queda muy claro que, a través de ellas, muchos de los derechos específicos de los pueblos indígenas sean realmente *colectivos* en el sentido explicado ya en 5.3. La futura Asamblea Constituyente deberá afirmarlo de manera mucho más explícita, como lo hace, por ejemplo, la nueva Constitución del Ecuador (art. 84).

El camino jurídico para ello es otorgar personería jurídica colectiva a unidades indígenas cada vez más amplias, sea con éstas u otras figuras jurídicas. Habrá que definir en cada caso cuál debe ser el sujeto colectivo exacto de dicha personería, tomando en cuenta el tamaño y la cohesión del grupo en cuestión. Puede coincidir o no con las figuras ya existentes de OTB y TCO, puede ser genérica para cada pueblo originario o diferenciada para cada sector geográfico dentro de los pueblos más expandidos y dispersos, o aplicarse más bien a sus organizaciones de distintos niveles.

Además queda pendiente la manera cómo deberá afrontarse el caso de los cada vez más numerosos e incluso mayoritarios originarios establecidos ya en ciudades pluriculturales, desde las que unos mantienen vínculos estables con sus lugares y territorios de origen pero otros muchos ya los han perdido sin dejar por ello de ser y sentirse aymaras, chiquitanos o miembros de algún pueblo originario (ver la sección 7.1).

Un siguiente paso será cómo acreditar quiénes pertenecen legalmente a esta personería colectiva. En 2004 el Ministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios sondeó la posibilidad de instaurar incluso una especie de carnet indígena. Algunos sondeos realizados señalaron sin embargo que los tiempos no estaban todavía maduros para ello, en parte por no quedar aún clara la diferencia entre este tipo de identificación y la que otorga el carnet de identidad nacional común a todos los ciudadanos. Influyó también en algunos el temor de que tal tipo de identificación pudiera ser usada por otros más bien en perjuicio de los propios indígenas, dada la persistencia de esquemas discriminatorios.

6.3. Autonomía relativa

Este derecho, conocido también como el de la libre determinación, ha sido reclamado por prácticamente todos los movimientos indígenas latinoamericanos. Es fundamental y matriz, por cuanto engloba y estructura a casi todos los demás derechos específicos.

Uno de los movimientos indígenas que últimamente más ha elaborado este concepto es el de Chiapas y, a partir de él, otros movimientos y analistas de México (ver, por ejemplo, Díaz-Polanco y Sánchez 2002). Se lo explicita ya desde el primero de los compromisos firmados entre los zapatistas y el gobierno mexicano en los llamados Acuerdos de San Andrés:

“1. Reconocer a los pueblos indígenas en la Constitución general.... El derecho a la libre determinación se ejercerá en un marco constitucional de autonomía asegurando la unidad nacional. Podrán, en consecuencia, decidir su forma de gobierno interna y sus maneras de organizarse política, social, económica y culturalmente. El marco constitucional de autonomía permitirá alcanzar la efectividad de los derechos sociales, económicos, culturales y políticos con respeto a su identidad.”

Más adelante, al establecer los principios de esta nueva relación con el Estado, se precisa aún más este concepto:

“5. Libre determinación. El Estado respetará el ejercicio de la libre determinación de los pueblos indígenas en cada uno de los ámbitos y niveles en que harán valer y practicarán su autonomía diferenciada, sin menoscabo de la soberanía nacional y dentro del nuevo marco normativo para los pueblos indígenas. Esto implica respetar sus identidades, culturas y formas de organización social. Respetará asimismo las capacidades de los pueblos y comunidades indígenas para determinar sus propios desarrollos. Y en tanto se respeten el interés nacional y público, los distintos niveles de gobierno e instituciones del Estado mexicano no intervendrán unilateralmente en los asuntos y decisiones de los pueblos y comunidades indígenas, en sus organizaciones y formas de representación, y en sus estrategias vigentes de aprovechamiento de los recursos naturales.”²⁵

Sin pretender entrar a fondo a ver las implicaciones y operatividad de propuestas como éstas en el caso boliviano, sólo señalaremos algunos puntos relevantes.

El primero es que se trata claramente de una autonomía *relativa* “sin menoscabo de la soberanía nacional”. No tiene, en la práctica, mucho fundamento el reiterado temor de algunos políticos que en ese tipo de autonomías temen descubrir una amenaza contra la unidad del Estado o la creación de “estados dentro del Estado”. En realidad, donde se han logrado avances de los pueblos indígenas en esta dirección éstos nunca han desembocado en procesos de escisión. Todos los analistas coinciden en que no hay ningún riesgo real de que así suceda, más allá de algunas exageraciones individuales y meramente retóricas. La cuestión indígena en América Latina es muy distinta de las posiciones y guerras étnicas en Europa y Cercano Oriente, e incluso también de las de los nuevos estados de África. Aquí los pueblos indígenas sólo reclaman poder seguir siendo ellos pero no ponen en tela de juicio –salvo en esas exageraciones retóricas– que ello debe ocurrir dentro de estados más amplios compartidos con otros.

En segundo lugar, hay que hacer una clara distinción entre los alcances reales de propuestas autonómicas como éstas, que vienen de las bases indígenas, y otras surgidas de las elites, muchas veces emergentes, que controlan y monopolizan el poder regional y pretenden hacerlo todavía más.

En años recientes estas últimas han adquirido mucha fuerza en Bolivia, particularmente en las regiones de Santa Cruz y Tarija donde ahora se concentran los recursos más ricos del país. Es un caso más de lo que ha pasado también en otras latitudes como el Norte y Sur de Estados Unidos, el Norte de Irlanda, los industrializados países vasco y catalán en España, Guayaquil en Ecuador, etc. y de lo que ocurrió también en Bolivia en la guerra federal de 1899 entre Sucre y La Paz. Cuando la demanda de autonomía parte de esta situación de creciente poder económico, es más fácil que incluya el interés de utilizar su mayor riqueza

²⁵ Ver www.ezln.org/san_andres/. La literatura sobre autonomía indígena es inmensa no sólo en México sino en toda América Latina pero aquí no podemos entrar en ella. Para complementar la evolución de estos acuerdos de San Andrés, en Chiapas, ya es conocido que el mismo gobierno mexicano que los había firmado después los desconoció. Más tarde, tras el ascenso de Fox a la presidencia, los zapatistas hicieron una larga marcha por varios estados que culminó con una presentación ante el Parlamento insistiendo en el cumplimiento de aquellos acuerdos. Pero éste los siguió desconociendo y promulgó más bien una ley indígena que ni siquiera reconocía principios del Convenio 169 de la OIT, ratificado por México desde el principio. En vista de ello, los zapatistas hicieron un giro, llamado Los Caracoles, por el que han estado formando de forma pacífica municipios autónomos dentro de su área de influencia, en general con buena aceptación de la población local.

para sí, sin compartirla, y de ahí se puede desembocar o en un mayor control de ellos sobre todo el país o, en algún caso, también en intentos separatistas.

En cambio, en el caso de las autonomías indígenas se trata simplemente de un esfuerzo de sobrevivencia. No querer ya sentirse “extranjeros en su propia tierra”. Viene a ser una respuesta estructural al grito: “¡Déjennos seguir siendo lo que somos!”, “¡No nos obliguen a dejar de ser nosotros mismos para llegar a ser ciudadanos!” Pero, al mismo tiempo, por su propia situación de debilidad frente al conjunto del país, saben también que no pueden vivir aparte. Su modelo de autonomía tampoco es el aislamiento de las “reservas indias” de algunos países anglosajones. Más bien sueñan en la conformación de un verdadero país pluricultural o un estado a la vez plurinacional y unitario.

Si este es el principal reclamo, es también obvio que esta autonomía indígena puede variar mucho de un pueblo a otro, según su tamaño y sus formas reales de inserción dentro de la sociedad global. Es, por ejemplo, muy distinta la situación de pueblos minoritarios muy concentrados en su propio territorio al de otros mayoritarios como los andinos que viven sobre un área rural y urbana mucho más amplia. En este último caso, lo más viable es empezar por autonomías más locales, sin que ello sea óbice para que –con la experiencia acumulada– puedan irse ampliando a niveles superiores, como los equivalentes a municipio indígena y, de ahí, a mancomunidades municipales.

Los actuales debates sobre si, en vísperas de la Asamblea Constituyente, deben definirse circunscripciones electorales especiales para los pueblos indígenas y cómo deben ser sus mecanismos de elección, pueden entenderse mejor también desde esta misma óptica de la autonomía relativa de estos pueblos, sobre todo con miras a que la anunciada Asamblea pueda diseñar futuras jurisdicciones administrativas que tomen más en cuenta este derecho indígena con todas sus implicaciones²⁶. En el otro extremo, tenemos también áreas en que varios pueblos originarios conviven incluso en las mismas comunidades y allí la autonomía puede ser multiétnica, como ocurre ya con algunas TCO de Beni y Pando²⁷.

6.4. Territorio

El acceso jurídicamente asegurado a un territorio indígena o –como dice la actual legislación boliviana– a una TCO, facilita enormemente el ejercicio de la autonomía. Si el acceso a tierra para cultivar es un derecho individual o colectivo aplicable a cualquiera que viva de sus actividades agropecuarias, sea o no indígena, el acceso y seguridad de un territorio es un derecho claramente colectivo más propio de pueblos indígenas. Tener *tierra* se refiere sólo a un medio de producción. En cambio el concepto de *territorio* es mucho más amplio, como muestra el siguiente listado de sus atributos e implicaciones:

- Un área geográfica relativamente amplia y bien delimitada.

²⁶ Sobre el tema más coyuntural de si es o no oportuno tal cambio en las previstas elecciones de de constituyentes, ver Albó (2005).

²⁷ Ver también el volumen de **OJO** Alvaro García Linera sobre autonomías, en esta misma colección.

- Los diversos recursos que allí se encuentran: tierra, agua y otros recursos renovables o no, tanto en la capa del suelo como en el subsuelo (por ejemplo, minerales) y en el sobrevuelo (por ejemplo, bosques).
- El grupo humano que la habita y de él vive tiene por ello ciertos derechos, muy particularmente sobre los diversos recursos que allí se encuentran, aunque pueden ser diferenciados según el tipo de habitante y de recurso.
- Uno de estos derechos es la propiedad colectiva sobre el territorio o por lo menos el control colectivo del grupo y sus autoridades sobre el usufructo de sus recursos.
- Existe, por tanto, una jurisdicción coincidente con dicho territorio y un orden jurídico y administrativo interno, con sus autoridades y otras formas organizativas.

El territorio propio, desde la pequeña comunidad hasta un espacio geográfico mucho más amplio, cumple además un rol fundamental en la consolidación y reproducción social de la identidad y realización cultural del grupo y de cada uno que lo compone. Es el lugar privilegiado de referencia para las actividades vinculadas con el modo de ser propio del grupo, desde las rutinas diarias de la sobrevivencia y convivencia hasta los eventos especiales como asambleas, celebraciones e incluso el retorno periódico –casi como una peregrinación llena de recuerdos e intercambios– de quienes viven ya en otras partes. Con frecuencia hay además creencias, lugares sagrados y actividades rituales directamente asociadas a este mismo territorio y a sus límites.

En Convenio 169 de la OIT subraya y describe este derecho de los pueblos indígenas a un territorio (art. 13 a 18, con la aclaración del art. 13-2) y en él se ha inspirado también el art. 171 de la CPE boliviana de 1994. La subsiguiente Ley INRA de 1996 es todavía más precisa sobre este tema. Para empezar, al describir las garantías constitucionales sobre el régimen de tenencia de la tierra, aclara, por primera vez en la legislación boliviana, que

“la denominación de tierras comunitarias de origen comprende el concepto de territorio indígena de conformidad a la definición establecida en la parte II del Convenio 169 de la OIT” (art. 3-III).

En el art. 41 de la misma ley, la TCO se define efectivamente con las características propias de un territorio:

“Las Tierras Comunitarias de Origen son los espacios geográficos que constituyen el hábitat de los pueblos y comunidades indígenas y originarias, a las cuales han tenido tradicionalmente acceso y donde mantienen y desarrollan sus propias formas de organización económica, social y cultural, de modo que aseguran su sobrevivencia y desarrollo. Son inalienables, irreversibles, colectivas, compuestas por comunidades o mancomunidades, inembargables e imprescriptibles.”²⁸

Como ya dijimos a propósito de la personería colectiva (6.2) esta legislación sobre las TCO, combinada con la de las OTB (que llevan también la palabra “territorial”) son una base excelente para avanzar en el derecho indígena a sus territorios.

²⁸ Sin embargo el art. 59 señala que las TCO, a igual que otras formas de propiedad de los pequeños productores, “podrán ser expropiadas por las [siguientes] causas de utilidad pública... la conservación y protección de la biodiversidad [y] ...la realización de obras de interés público”. La forma elíptica en que se redactó este artículo ya hace sospechar que tenía sus segundas intenciones. Estas aparecieron pronto en el Código Minero, aprobado apenas cinco meses después sin mayor consulta a los pueblos indígenas. Sus art. 59 y 60 definen que las concesiones mineras privadas pueden expropiar tierras para sus instalaciones sin requerir siquiera declaratoria previa de necesidad y utilidad pública. Sus referencias iniciales al art. 171 de la CPE y al Convenio 169 de la OIT (art. 15) no parecen ser muy operacionales.

Dado que ya existe un estudio específico sobre tierra y territorio, dentro de esta colección²⁹, sólo enfatizaremos tres tareas en que debemos seguir profundizando tanto en la nueva Constitución como en la lucha cotidiana de los pueblos indígenas.

1. Hay que dar un rango mucho más central al concepto de territorio indígena dentro los derechos colectivos de los pueblos, en la parte inicial de la CPE, sin restringirlo a su actual ubicación en el régimen agrario de la CPE o como forma de propiedad agraria en la Ley INRA.
2. Hay que distinguir también más claramente, dentro del concepto de territorio, entre el rol que cumple el pueblo originario y su organización dentro de la *jurisdicción* territorial (elemento esencial) y el de la *propiedad* colectiva sobre dicho territorio (elemento no esencial).
3. Hay que trabajar más los niveles superiores hasta los que se pueden ampliar los derechos territoriales de un pueblo indígena desde esta perspectiva.

La primera tarea no necesita mayor aclaración teórica, más allá de lo explicado en 6.1. Pero su implementación será fundamental y a la vez difícil sobre todo por sus implicaciones en todo el tema colateral del ordenamiento administrativo del Estado. Ya se ha visto todo el debate sobre si deben modificarse o no las actuales circinscripciones electorales para elegir a los constituyentes.

En cuanto a la segunda tarea, el hecho de que además se tenga la *propiedad* sobre el territorio, como en los títulos colectivos de TCO, puede ser ciertamente una ventaja adicional y, por tanto, es deseable allí donde se vea posible. Pero no debe considerarse como una condición sine qua non para que un espacio geográfico pueda ser definido como territorio. De hecho en todos los países existen territorios claramente delimitados por sus fronteras jurisdiccionales y sus autoridades, sin necesidad de incluir además la propiedad. Así ocurre desde el territorio del Estado nacional hasta el de los municipios. De igual manera hay muchas comunidades andinas, incluidas aquellas que se reconstruyeron a partir de las exhaciendas, en las que puede ser difícil conseguir la propiedad colectiva pero sí tienen la característica de territorio y, por tanto, deberían ser legalmente reconocidas como tales. Aunque los comunarios tengan allí parcelas familiares de propiedad privada, persiste una jurisdicción comunal que tiene facultad decisoria de última instancia para decidir sobre herencias, transferencias y conflictos intracomunales, autorización o no de transferencias a terceros (indígenas o no), uso de tierras abandonadas, expulsión por mala conducta, etc.

En cuanto a la tercera tarea, hasta ahora el Estado ha sido minimista. Es por ejemplo muy limitante que en las actuales previsiones de la Ley de Participación Popular el nivel más alto de jurisdicción indígena al que se pueda aspirar sea apenas una simple subdivisión administrativa dentro del municipio, llamada “distrito indígena” y cuya creación queda totalmente al arbitrio del alcalde. De hecho existen en el país muchos municipios que ya podrían llamarse “indígenas” por tener una alta mayoría de esta condición, incluso por encima del 90%. Pero sólo lo son *de facto* y deben regirse por una normativa parecida a la de municipios más complejos como las ciudades de La Paz, El Alto o Santa Cruz.

²⁹ La bibliografía sobre el saneamiento y titulación de las TCO ya es muy abundante y ahora empieza a complementarse con la de su gestión. Ver, por ejemplo, el *Atlas de territorios indígenas* (Martínez, ed. 2000), Terceros (2004) y **OJO** el volumen de Sergio Delgado en esta misma colección.

Es indispensable que además sean también municipios indígenas *de iure* y que, con ello, en su funcionamiento interno se acepte tomar en cuenta los usos y costumbres del pueblo originario que lo compone. En ellos será comprensible que al mismo tiempo se deban también incorporar ciertas medidas administrativas generales para todos ellos, por cuanto manejan recursos del Estado y forman parte de planes más generales. Pero tendrán también mecanismos y normas propias de funcionamiento, deliberación o renovación de sus autoridades. De hecho existe ya una elaborada propuesta conjunta de modificación de la Ley Orgánica de Municipales (CIDOB, CSUTCB y CSCB 1998) en este sentido. Su art. 1 dice así:

“El municipio indígena, campesino originario es una unidad socio-cultural, política, territorial, histórica, económica, productiva y ambiental diferenciada, cuyos habitantes constituyen uno varios pueblos indígenas y/o comunidades campesinas originarias³⁰ organizados según sus usos, costumbres y normas.”

Algunos teóricos cuestionan la oportunidad de esta tercera tarea con el argumento de que cualquier instancia administrativa estatal, incluida la municipal, debería ser uniforme y étnicamente neutra para poder cobijar por igual a cualquier tipo de ciudadanos al margen de sus identidades culturales. No vemos razones teóricas definitivas para ello, en un país como el nuestro que tiene distribuciones geográficas bastante definidas de sus diversos pueblos originarios; y, en cambio, constatamos dificultades prácticas para implementarlo. Quienes lo proponen suelen pertenecer al grupo cultural dominante y tal vez no han podido ponderar la gravedad de este mismo problema en el hecho de que hasta ahora todos los municipios han sido identificados, diseñados y normados exclusivamente en función de la cultura hispano criolla dominante, sin considerar la existencia de grandes sectores e incluso una altísima mayoría indígena. Con esta experiencia lo más probable es que la pretendida neutralidad étnica seguiría siendo en la práctica la continuación de este monopolio de la cultura dominante.

Otra cosa es que, con una u otra identidad étnica, cualquier municipio desarrolle sus normas internas con apertura a los que son cultural y étnicamente distintos y que, por tanto, se desarrollen localmente ciertas formas de sincretismo político pero con mayor o menor predominancia de una u otra cultura. También es posible concebir municipios indígenas pluriétnicos por cuanto en ellos coinciden diversos pueblos, como ocurre ya en el caso de algunas TCO de Beni y Pando.

Por otra parte, existen ya experiencias de municipios indígenas, según sus usos y costumbres, en varias partes de América Latina. Según la Constitución de Colombia (surgida de la Asamblea Constituyente de 1991) los resguardos (nombre local de los territorios indígenas) pueden ser equiparados a este nivel (art. 329 y 357); y a partir de la Constitución Política del Estado de Oaxaca, México, reformada en 1995, sus municipios o ayuntamientos, de tamaño muy variable, tienen actualmente la facultad de definir si quieren regirse según sus usos y costumbres o más bien de acuerdo a la legislación general, con el resultado de que el 72% de ellos optó por la primera alternativa (Velásquez 1999).

Insistimos en esta ampliación del concepto de territorio indígena al ámbito municipal por ser el más viable en lo inmediato. Pero nuestro énfasis en este nivel no debe tampoco

³⁰ El uso de estos varios nombres refleja las diferentes connotaciones y preferencias que tiene cada uno de ellos según la región del país (ver la sección 1.2).

interpretarse como el techo territorial máximo al que puede llegar un pueblo indígena. Cabe también asociarse a niveles superiores, en la medida que sigan compartiendo esta misma condición étnica. Pero en términos operativos parece siempre más sabio y prudente ir avanzando de lo chico a lo grande que empezar la casa por el tejado, con peligro de que todo se derrumbe de golpe por falta de experiencia previa acumulada.

Dentro de esta temática general del reconocimiento constitucional del territorio de los pueblos originarios, con todo lo que ello implica de reconocimiento de cada pueblo originario como persona jurídica colectiva, de su autonomía, sus organizaciones, sistema jurídico, forma de vida, etc., queda pendiente la situación y derechos de los numerosos indígenas que ya se han establecido establemente en fuera de su territorio en las grandes ciudades o incluso en el exterior. Lo discutiremos en el capítulo 7, después de haber repasado el conjunto de los derechos específicos.

6.5. Derecho indígena

Se suele llamar genéricamente derecho *consuetudinario* a las normas y criterios no escritos pero utilizados regularmente por cada pueblo como fruto de su larga experiencia en la toma de decisiones y la resolución de sus conflictos de convivencia. En principio puede darse tanto en pueblos indígenas como en otros. Pero aquí nos concentramos en el primer caso, al que también se lo llama *derecho indígena*. La capacidad de poderlo utilizar legalmente es otro de los componentes de este bloque de derechos específicos de los pueblos indígenas.

Dentro del enfoque unitario y holístico (ver 5.3) propio de los pueblos indígenas, el derecho comunitario abarca y cruza todos los ámbitos de la convivencia humana. Al no estar escrito, salvo en elaboraciones y estudios posteriores interpretativos, tiene mucha más flexibilidad que el llamado derecho positivo, en que todo está codificado y normado. Si bien ello podría dar lugar a abusos, esta flexibilidad le da más bien una mayor agilidad y cercanía para adaptarse a viejas y nuevas situaciones, además de bajar de manera notable el costo y el tiempo requerido para tomar resoluciones. Por estas circunstancias, la administración de este derecho no suele ser responsabilidad de sólo especialistas sino de las autoridades tradicionales habituales, a veces de carácter rotativo, seguidas y acompañadas muy de cerca por la propia asamblea comunitaria. Son también distintas las sanciones, en las que, salvo casos extremos, prevalece el esfuerzo por recuperar al delincuente para la comunidad.

Hay tantos derechos consuetudinarios como pueblos y culturas diferenciadas aunque aparecen sin dudas convergencias en sus formas de resolución, como las hay también entre estas fuentes alternativas de derecho y las normas escritas y reglamentadas del derecho positivo. Pero el hecho mismo de que ambas fuentes jurídicas sigan presentes en la vida cotidiana, muy particularmente en la de los pueblos indígenas y otros grupos étnicos diferenciados, hace inevitable debatir la validez o de todos ellos o de sólo el derecho positivo. Cada vez son más los que se definen por la validez de una y otra fuente, de modo que existen ya, dentro de las ciencias jurídicas, especialidades llamadas pluralismo jurídico

o legal o también antropología jurídica o legal, en las que convergen sobre todo juristas y antropólogos³¹.

La CPE de Bolivia, a igual que el Convenio 169 de la OIT (art. 8 y 9) y las constituciones de otros varios países de América Latina, reconoce ya la existencia de esta fuente alternativa de derecho indígena en su art. 171. Sin embargo en todos estos cuerpos legislativos aparece siempre un *caveat* que hace referencia a la necesidad de poder compatibilizar este derecho consuetudinario con el positivo. En el art. 171 de la CPE boliviana se dice: “siempre que no sean contrarias a esta Constitución y las leyes”. El riesgo operativo es entonces que se trate sólo de una concesión en el papel, o de sólo “un decreto de papel mojado”, como suelen quejarse las organizaciones populares.

En este punto el diálogo de las autoridades y funcionarios del área judicial con las organizaciones y pueblos originarios no siempre resulta fácil. Los primeros suelen apelar a que de alguna manera el uso de este derecho indígena consuetudinario debe subordinarse a las prescripciones del derecho positivo y quedar específicamente normado por éste. Los pueblos originarios se quejan de que, en la práctica, el resultado es casi siempre que jueces y abogados apoyan más bien a sus bandos contrarios. Muchos togados, que sólo suelen conocer lo indígena a través de las noticias sensacionalistas de la prensa, asocian casi automáticamente el derecho consuetudinario con linchamiento y muerte. Los comunarios a su vez ven en el juez (y la policía) a buscadores de coimas que dirimen a favor de sus iguales o de quienes les pagan más. El debate teórico viene entonces siempre muy empañado por las experiencias prácticas.

Hay de todos modos nuevos avances en la dirección correcta. Los primeros vinieron por parte del nuevo Ministerio (hoy Viceministerio) de Justicia, establecido en 1993 y muy interesado en reformar y agilizar la administración de la justicia. Junto con temas más internos como el de los jueces de paz, los juicios orales o la incorporación de los jurados no especialistas en leyes (como en el sistema sajón), surgió rápidamente la necesidad de considerar también la aceptación de la “justicia comunitaria”. Se realizaron estudios de caso y teóricos y, a partir de ellos, se elaboró un anteproyecto de ley (Ministerio de Justicia y Derechos Humanos 1997). Lamentablemente todo quedó en nada (salvo una breve referencia al tema en el nuevo Código Penal), debido sobre todo a la inestabilidad de los funcionarios, hasta que, a partir de 2003, el tema fue retomado con mucha participación de autoridades judiciales de alto nivel (Poder Judicial 2003).

Sigue con todo pendiente la plasmación de estos esfuerzos en los instrumentos legales y en los estrados judiciales. Pero por lo menos se ha creado conciencia de esta temática, que ya es parte de la agenda pública y no podrá soslayarse en la Asamblea Constituyente. Con miras a estas tareas pendientes, resaltaremos los siguientes criterios y temas:

1. Se trata de derecho indígena, no sólo de justicia comunitaria.
2. Su relación con el derecho positivo no debe ser ni de plena subordinación ni de plena autonomía sino de coordinación.
3. Para ello hay que enfatizar más los principios que los detalles procedimentales.

³¹ El XII Congreso internacional dedicado a esta temática se celebró cabalmente en Arica, Chile (Castro, ed. 2000). A ello se dedica red por internet y página web llamada *Alternet*. Ver también IIDH (1999).

4. Hay que tomar en cuenta que con frecuencia no se trata de formas puras en una u otra fuente de derecho sino de formas sincréticas que se inspiran en ambas fuentes.

El primer punto está relacionado con la visión holística mencionada más arriba y descrita en 5.3. Los avances hechos desde la discusión del art. 171 en la CPE hasta los estudios del Ministerio de Justicia y la Judicatura se fijan sobre todo en la administración de la justicia, con énfasis en lo penal. Pero en realidad el derecho consuetudinario indígena se refiere a todo el ordenamiento normativo sin hacer ese tipo de distinciones del derecho positivo. Además de la justicia comunitaria está toda la normativa agraria sobre el acceso a la tierra u otros recursos, la problemática de la familia en referencia a conflictos conyugales, herencias, etc., los mecanismos de nombramientos de autoridades, etc. Más aún, en todo ello, puede entrar también el mundo de creencias, por ejemplo, en relación a males debidos a hechizos o desgracias particulares o comunales derivadas de no cumplir alguna obligación social o ritual.

Los tres siguientes puntos se refieren a las relaciones e interacciones entre las dos fuentes de derecho: la/s indígena/s y la positiva. En efecto, todo este campo de la normativa sobre la convivencia humana es uno de los más fecundos para relaciones y soluciones interculturales.

El punto 2 da el criterio de partida: coordinación entre las dos fuentes sin imposición de una sobre la otra. La herencia colonial está siempre muy presente en todo el sistema normativo, tan ligado al ejercicio del poder. Por su formación y práctica, las autoridades y los profesionales del sistema judicial siempre tratarán de interpretar los hechos e imponer criterios en base a su propia cultura jurídica de raíces europeas. Su presunción de partida suele ser también que en realidad sólo hay un único sistema jurídico –el suyo– en función del cual se debe interpretar todo lo demás. En el campo indígena, en cambio, prevalece más bien la idea de que se consigue más justicia prescindiendo de ese sistema foráneo, que les cuesta mucho dinero y tiempo para lograr muy poco, aunque en principio están más abiertos a la idea de que ambos sistemas valen. Cuando tienen acceso a influencias, conflictos muy serios o un gran enojo están más dispuestos a gastar más en el sistema oficial. Frente a este mutuo desconocimiento o a la imposición del sistema dominante sobre el indígena, hay que hacer un esfuerzo nada fácil para lograr una relación de coordinación. Es más fácil decirlo que practicarlo, pero no sería poco que los documentos ya lo dijeran. Implica y explicita mejor la aceptación del principio del pluralismo jurídico que, de hecho, ya está en el art. 171-III cuando habla de “solución alternativa de conflictos”.

Una vez aceptado el principio del pluralismo jurídico, en punto 3 señala, como criterio clave para acercar más las dos fuentes de derecho, algo que ya se insinuó en 5.3: lo que hay que salvar ante todo es el espíritu y no la letra de la ley. Y ello se logra mejor recurriendo principios fundamentales enfatizando en ellos los aspectos de fondo y no los de forma. En esta línea, la formulación del *caveat* en el Convenio 169 de la OIT es más genérica que la de la CPE boliviana y, por lo mismo, es también más abierta: “siempre que éstas no sean incompatibles con los derechos fundamentales definidos por el sistema jurídico nacional ni con los derechos humanos internacionalmente reconocidos”.

Apelar en esos casos a la letra y al detalle de leyes específicas que se han elaborado sin participación de los propios pueblos indígenas, podría vulnerar esos mismos principios. Ha sido, por ejemplo, objeto de grandes discusiones en Colombia el debate conocido como “la

tutela del fuste”, por referirse a una consulta sobre si una sanción en forma de latigazos, tan común en muchos pueblos originarios³², vulnera o no el derecho universal contra la tortura; al final, el propio tribunal constitucional de ese país decidió que, en el contexto de estos pueblos, no se trata de tortura propiamente dicha sino de una sanción moral que facilita la recuperación del acusado (Sánchez 1999: 396-397). Se puede igualmente preguntar si, desde la perspectiva indígena será automáticamente mejor una larga permanencia en la cárcel que, por ejemplo, esos chicotazos o incluso la expulsión de la comunidad por un grave delito (ver el art. 10-2 del Convenio 169 de la OIT)..

Finalmente el punto 4 subraya que en realidad lo más corriente es que ya se entreveren las dos fuentes de derecho en la práctica cotidiana de muchos pueblos originarios. Los estudios de caso del Ministerio de Justicia (1999) lo muestran abundantemente, muy en particular en el caso quechua de Tapacarí, Cochabamba (vol. 3) y el de zonas urbanas marginales de Cochabamba y El Alto (vol. 4). Pero aparece también en otros casos como los esfuerzos de codificación escrita de los usos y costumbres los guaraní del Izoceño, en que autocensuran algunas de sus prácticas tradicionales (vol. 2). Parece que ello no se debe sólo a que en una situación neocolonial asimétrica siempre son más las influencias del sistema positivo dominante sobre el sistema consuetudinario que viceversa. Muestra al mismo tiempo la mayor flexibilidad que el derecho indígena consuetudinario tiene para reaccionar rápidamente ante nuevas situaciones. Es un rasgo que siempre hay que tomar en cuenta en ese permanente diálogo intercultural y del que debería aprender también el derecho positivo, mucho más rígido y seguro de “su” verdad.

Una advertencia final. No todo lo que en los medios aparece como “usos y costumbres” o como “justicia comunitaria” lo es. Los casos siempre más difundidos en los medios, por su tono sensacionalista y por tanto lucrativo, es el de muertes sobre todo por linchamiento. Claramente un linchamiento ni es derecho indígena ni lo es tampoco consuetudinario ni indígena. El nombre proviene del inglés, más precisamente de un juez sureño de Estados Unidos, y el concepto se refiere a una acción multitudinaria y espontánea debida más bien a la ausencia de un sistema legal funcional. Por eso mismo en Bolivia y en América Latina los linchamientos ocurren sobre todo en periferias urbanas o en regiones muy afectadas por la guerra (Castillo 2000).

Hay sin duda casos muy graves que la justicia comunitaria llega a sancionar con pena de muerte, con lo que se puede generar un conflicto con convenios sobre derechos humanos y, por tanto, deben ser ponderados a fondo en el articulado de una ley sobre derecho indígena. Pero no faltan tampoco casos de crasos asesinatos que simplemente se intentaron disfrazar de justicia comunitaria para eludir el juicio³³. Otro ejemplo cuestionable es el de la guerra crónica entre los ayllus Layme, Qaqachaka y otros, que ha causado numerosas muertes en ambos bandos, algunas llenas de sedicia. Dentro de esos ayllus se practica ciertamente la

³² Allí y también en Bolivia. Ver, por ejemplo, el uso de “guasca y cuero de bayo” entre los mojeños en Flores (2004).

³³ Un caso claro es el asesinato de un ex alcalde de Ayoayo, por conflictos entre campesinos y concejales en el manejo de los recursos de la alcaldía. En realidad fue secuestrado por sus contrincantes en una calle de La Paz, asesinado en privado y después quemado y colgado en la plaza del pueblo. Poco antes ocurrió un caso comparable en Ilave, Puno, Perú, en el que al parecer confluyó un conflicto entre las tres divisiones de este municipio, componentes de justicia comunitaria aymara y quizás también de linchamiento.

justicia comunitaria con bastante aceptación. Pero este conflicto y otros semejantes, por linderos y otras causas, han ocurrido más bien entre ayllus mayores, a un nivel superior en el que ahora ya no funciona el derecho indígena ni llega tampoco la justicia ordinaria (Albó 2002a: 62-69; Fernández 2000: 231-326; Fernández et al., eds. 2001).

La abundante prensa que tienen sucesos como estos, sin información de lo que es o no es realmente el derecho indígena, han sin duda dificultado avanzar en el reconocimiento práctico de lo que es un derecho indudable de los pueblos originarios. Pero no deberían servir de máscara para archivar esta tarea pendiente.

6.6. Idioma

Dentro de los numerosos rasgos culturales a los que cada pueblo originario tiene derechos muy específicos, tratamos por separado el caso de su idioma por una razón externa y otra más interna. La externa es el hecho de que en muchos censos se ha usado y sigue usando el conocimiento del idioma indígena como el principal indicador objetivo de etnicidad (ver capítulo 3). La interna y más profunda es que cuando se mantiene y usa habitualmente el idioma originario, éste es efectivamente uno de los rasgos identificadores más poderosos. Veámoslo.

El idioma propio viene a ser la enciclopedia viva de toda la cultura porque codifica todos sus elementos y porque su estructura semántica nos introduce incluso a la cosmovisión de cada pueblo. Es también el instrumento regular de comunicación e intercambios entre los miembros del mismo grupo cultural. Además, el mero hecho de utilizarlo marca ya una identidad común con los propios y diferenciadora con los extraños. El mismo término *idioma* tiene en su raíz griega *-idios* 'propio' – una referencia directa a la identidad, a la *idiosincracia* única de cada pueblo.

De manera complementaria, el aprendizaje de otros idiomas es también una de las primeras y principales ventanas de apertura a los otros distintos, que permite ampliar la percepción pluralista del contorno y del mundo. Es un instrumento privilegiado para empezar a contruir interculturalidad. Por eso se dice a veces que quien sabe una lengua es una persona, si sabe dos equivale a dos personas... si sabe cinco vale por cinco personas. Con esa capacidad, puede convivir con uno, dos o cinco pueblos y culturas distintas.

Por estas razones las diversas enumeraciones de los derechos específicos de los pueblos indígenas –y, para el caso, también de otros pueblos no indígenas con su propio idioma– subrayan casi siempre el derecho al uso, desarrollo y transmisión de su lengua.

El documento actual más elaborado sobre esta temática es la Declaración Universal de Derechos Lingüísticos, fruto de una Conferencia Mundial realizada en Barcelona (junio de 1996), bajo los auspicios del programa LINGUAPAX del Centro UNESCO Cataluña. La Participaron sobre todo representantes de instituciones no gubernamentales, incluyendo 14 de siete países latinoamericanos³⁴. Dos conceptos centrales de este documento, muy ligados al de territorio, son los de *comunidad lingüística* y de *grupo lingüístico*:

³⁴ Bolivia estuvo representada por la APG e ILCA.

“Comunidad lingüística: toda sociedad humana que, asentada históricamente en un espacio territorial determinado, reconocido o no, se autoidentifica como pueblo y ha desarrollado una lengua común, como medio de comunicación natural y de cohesión cultural entre sus miembros”.

“Grupo lingüístico: toda colectividad humana que comparte una misma lengua y que está asentada en el espacio territorial de otra comunidad lingüística, pero sin una historicidad equivalente, como sucede en... inmigrados, refugiados, deportados o los miembros de las diásporas.”

Unos y otros tienen el derecho al uso de su lengua en privado y en público pero, a la vez, deben reconocer el derecho particular que tiene cada comunidad lingüística dentro de su territorio, por lo que, si ahí se establece gente de otros grupos lingüísticos, debe buscarse

“una socialización adicional de estas personas de modo que puedan conservar sus características culturales de origen pero compartan con la sociedad que los acoge las referencias, los valores y los comportamientos suficientes para permitir un funcionamiento social global sin más dificultades que las de los miembros de la comunidad receptora. [En cambio] la asimilación... no debe ser en ningún caso forzada o inducida, sino el resultado de una opción plenamente libre”. (Art. 4).

“Los derechos de todas las comunidades lingüísticas son iguales e independientes de la consideración jurídica o política de lenguas oficiales, regionales o minoritarias... Esta Declaración excluye que una lengua pueda ser considerada propia de un territorio únicamente por el hecho de ser oficial de Estado o por tener tradición de ser utilizada [allí]... como lengua administrativa o de ciertas actividades culturales.” (Art. 5 y 6).

La UNESCO, que ya fue pionera en reclamar el uso de las lenguas vernáculas en la educación, ya en 1948, sigue arguyendo vigorosamente sobre el peso específico del idioma en la identidad y el desarrollo de las culturas, como desarrollo de toda la humanidad. Dice, por ejemplo, la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo de la UNESCO (1997: 39):

“El lenguaje de un pueblo es quizás su atributo cultural más significativo... Por su naturaleza las lenguas resumen toda la problemática de la pluralidad –cada lengua hablada en el mundo representa un modo único de concebir la experiencia humana y el mundo mismo–. La política lingüística, sin embargo, ...aún es utilizada como instrumento de dominación, fragmentación y asimilación. No es pues sorprendente que entre los primeros derechos reclamados por las minorías se encuentre la reivindicación de su lengua... desde el reconocimiento oficial y legal..., su enseñanza y uso en la escuela y otras instituciones, hasta su utilización en los medios de comunicación de masas.”

Otra habría sido la historia sociocultural de nuestros países neocoloniales si se hubiera tomado en cuenta todo lo anterior. Aquí nos fijaremos sólo en la aplicación de los tres puntos finales de la cita precedente al caso boliviano, empezando por el del uso de la lengua en la escuela, que es donde Bolivia más ha avanzado.

Escuela y educación

Con la Ley 1565 de Reforma Educativa de 1994 Bolivia se propuso avances superiores a los otros países en la introducción de las lenguas indígenas dentro de su sistema escolar. En su art. 1º esta Reforma afirma ya que una de las “bases fundamentales” de todo el sistema educativo nacional es que debe ser “intercultural bilingüe, porque asume la heterogeneidad socio-cultural del país en un ambiente de respeto entre todos los bolivianos, hombres y mujeres”. Más adelante, distingue dos modalidades de aprendizaje: una bilingüe “en lengua nacional originaria como primera lengua y castellano como segunda”, para quienes tienen una lengua materna indígena; y otra monolingüe, “en lengua castellana con aprendizaje de alguna lengua nacional originaria” para los demás. Se pretende que los primeros tengan un pleno manejo y desarrollo en ambas lenguas. Pero también los de lengua materna castellana deberían adquirir cierto conocimiento de una lengua originaria, semejante al que se pretende, por ejemplo, del inglés.

La Reforma, por tanto, respeta plenamente el derecho lingüístico de los niños indígenas y además busca una sociedad *bilingüe* abierta al otro en ambas direcciones. En el ámbito lingüístico es este el paso inicial hacia la interculturalidad. El aprendizaje del castellano por parte de los pueblos indígenas es ya una necesidad muy sentida por ellos para relacionarse mejor con el resto de la sociedad y aumentar sus oportunidades laborales. Suele ser incluso lo que más se espera del sistema escolar, con la diferencia de que ahora ya se puede hacer sin que ello implique pérdida de la propia lengua. En cambio el aprendizaje de la lengua indígena del contorno, por parte de los monolingües castellanos, necesita todavía mucha motivación.

En la práctica se han logrado avances significativos sobre todo en el fomento inicial de la lengua materna de los niños indígenas del sector rural y, más lentamente, en su acceso al castellano (Albó 2004). Pero hay más retrasos en el desarrollo simultáneo de ambas lenguas más allá de los primeros años y no se ha avanzado nada en el aprendizaje de una lengua originaria de los monolingües en castellano. Es también débil el progreso en la creación de actitudes realmente interculturales en todo el sistema.

Hemos desarrollado ya en detalle esta problemática con propuestas de políticas específicas de políticas en Albó (2002) y Albó y Anaya (2004), por lo que aquí no es necesario abundar más en este tema.

Oficialización

Como dice la Declaración Universal arriba citada, el carácter “oficial” de una lengua no es el *origen* de los derechos lingüísticos, pues éstos existen ya desde siempre. Pero tal reconocimiento público puede facilitar su cumplimiento. En rigor el carácter oficial de una lengua implica el acceso y uso regular de ella en todas las actividades y documentos públicos del Estado. Implica también su uso, cuando debe atenderse a quienes la hablan, en las oficinas y reparticiones públicas, e los hospitales, en juicios y audiencias, en los medios de comunicación, en la señalización y avisos escritos y orales, etc. En la práctica, sin embargo, la declaratoria inicial de lengua oficial puede ser sólo el principio de un proceso más o menos largo, de acuerdo a la situación y recursos disponibles y –por supuesto– a la voluntad política de ejecutar lo ya oficializado.

En este punto, Bolivia está todavía muy retrasada. En la última edición del *Compendio de Legislación Indígena* (agosto 2005) sólo figuran referencias indirectas o sectoriales al tema pero ninguna declaración formal de oficialización. En el pasado ha habido varios proyectos fallidos en esta dirección y el de 1992 llegó a ser aprobado en la Cámara de Diputados pero de ahí no pasó nada. Lo único hasta ahora logrado es el Decreto Supremo 25894 (por tanto, sin rango de ley) del 11-XI- 2000, cuyo art. 1º “reconoce como idiomas oficiales”, al menos dentro de sus territorios, a las 33 lenguas indígenas que entonces se consideraba que existían en el país, aparte del castellano que sigue siendo oficial para todo el país. Pero, al nivel operativo, el castellano sigue siendo el único que ejerce este rol. En los otros sólo se ha avanzado en su mayor aceptación cuando se usa públicamente y en propuestas de alfabetos oficiales para bastantes de ellos, aunque después se sigan escribiendo de mil formas incluso en los documentos y mapas oficiales. Actualmente se está trabajando intensamente en un proyecto de ley (ya no sólo decreto) de los derechos lingüísticos, en el que se incluye de nuevo la oficialización de todas las lenguas, su declaratoria de patrimonio intangible y una serie de disposiciones más detalladas, que

toman en cuenta la Declaración universal de 1996, para que se norme plenamente este derecho de los pueblos indígenas.

De cara a la implementación operativa de estos principios uno de los campos en los que debería incidirse más es que, parte de la calificación y puntaje para cargos públicos y privados sea la capacidad de comunicarse en las lenguas indígenas de su contorno cultural. Cuando la calificación lingüística redunde también en ventajas laborales se habrá dado un paso práctico muy importante para que el respeto por la lengua de la población no sea sólo retórico sino también real. Lamentablemente, pese a varias disposiciones en esta línea, esta meta no se ha logrado implementar todavía ni siquiera en el Ministerio de Educación para la asignación de docentes y administrativos.

Medios de Comunicación Social

Muchos insisten más en la inclusión de las lenguas originarias en la escuela –objetivo sin duda importante– que en los medios de comunicación. Pero con frecuencia estos últimos pueden jugar también un rol igualmente clave, o tal vez incluso mayor, con miras no sólo al reconocimiento público de los idiomas indígenas y de otros aspectos de las culturas locales subalternas, sino también para facilitar la comunicación intercultural y plurilingüe entre los diversos pueblos que constituyen la sociedad mayor.

Bolivia tiene ya una buena tradición, muy anterior a la educación intercultural bilingüe, de apertura de la radio a las lenguas originarias, sobre todo al quechua y al aymara, en particular a través de su red ERBOL (Educación Radiofónica de Bolivia), parte de la red latinoamericana ALER. Pero sus 30 emisoras, que incluyen las principales de alcance regional, no son ni mucho menos las únicas con este enfoque. Hay otras redes menores y en las últimas décadas han empezado a proliferar también las pequeñas radios comunales en manos de operadores indígenas, del municipio o de las mismas organizaciones originarias. En todas ellas prolifera el uso de sus lenguas propias y es bastante común el acceso de la audiencia también a los micrófonos. Con ello, han pasado a ser también un poderoso instrumento de cohesión social.

Estos avances son un excelente punto de partida puesto que en nuestro país la radio sigue siendo hasta ahora el más difundido de los medios de comunicación en los sectores populares y, con frecuencia, el único que llega realmente al área rural, con la ventaja de que tiene un costo mucho menor tanto para los usuarios como para los inversionistas, cubre mayores distancias, haya o no caminos o electricidad, y no exige mediaciones como la escritura ni grandes calificaciones en sus operadores.

Seguimos, en cambio, muy débiles en el uso intercultural y plurilingüe de la TV, muy difundida ya sobre todo en las áreas urbanas, y la prensa diaria. Hay pequeñas iniciativas en ambos ámbitos e incluso en el del Internet, pero que quedan muy por debajo del potencial de estos medios. Si en la radio se está logrando ya una presencia significativa de las lenguas y culturas más locales y regionales, en esos otros medios parece imponerse cada vez más la presencia globalizadora desde la perspectiva de los sectores económica y socialmente más poderosos. Pero, en realidad el derecho al uso equitativo de la lengua propia se aplica también a todos ellos, como dice la Declaración Universal de los derechos lingüísticos:

“Toda comunidad lingüística tiene el derecho a disponer de todos los medios humanos y materiales necesarios para asegurar el grado deseado de presencia de su lengua y de autoexpresión cultural en

los medios de comunicación de su territorio... [y] de recibir, a través de los medios de comunicación, un conocimiento profundo de su patrimonio cultural... Todas las lenguas y culturas de las comunidades lingüísticas³⁵ deben recibir un trato equitativo y no discriminatorio en los contenidos de los medios de comunicación de todo el mundo.” (Art. 36-38).

Hay que asegurar, también en todos estos medios de comunicación social, el uso de las lenguas y otras expresiones culturales de su área de cobertura tanto para comunicarse eficazmente con quienes las usen habitualmente como para fortalecer en el conjunto de la población la conciencia de ser parte de un país y región pluricultural y plurilingüe. Tanto a los niveles locales como a los globales, hay que reconocer con la UNESCO (1997: 189-191) que “las ondas hertzianas y el espacio forman parte del espacio global común, es decir, son un bien colectivo que pertenece a toda la humanidad” y no a sólo a unos pocos que tengan el dinero y el poder para manipularlo de acuerdo a sus intereses.

6.7. Cosmovisión

Una larga serie de derechos indígenas pueden subsumirse en el derecho de mantener y desarrollar su propia cosmovisión. La lengua, el derecho indígena y el ejercicio de la propia autonomía –que aquí hemos tratado por separado– tienen también mucho que ver con la cosmovisión, siempre en diálogo intercultural con otras. Lo mismo ocurre en prácticamente todos los ámbitos de la vida social y cultural. Enumeremos siquiera algunos de ellos, aunque aquí no podamos desarrollarlos en detalle:

Educación propia

El uso de la lengua propia en la educación refleja sólo una de las múltiples facetas de la cosmovisión que debe tomarse en cuenta en los procesos educativos. Más aún, en aquellos pueblos originarios que ya han perdido la lengua (sobre todo entre las minorías étnicas de las tierras bajas), ya no tiene mucho sentido intentar recuperarla, salvo sólo a un nivel simbólico –como refuerzo de la identidad, en determinados nombres de actividades, objetos, etc. y en algunas frases hechas– o como una tarea de rescate académico de este patrimonio de la humanidad. Pero si ya se perdió la lengua siempre hay otros aspectos culturales con fuertes referentes simbólicos que vienen a ocupar ese importante rol identificador que en otras culturas ocupa el idioma. Pueden entrar ahí, por ejemplo, determinados rituales y creencias, las formas de organización, los cantos y bailes, ciertos rasgos de la indumentaria, referentes en el paisaje del propio territorio, los festivales, los cuentos y relatos míticos, los consejos transmitidos de padres a hijos, etc. Es entonces fundamental que todo ello sea muy tenido en cuenta en el sistema educativo desde los primeros años.

En realidad, cuando se habla de educación *intercultural* (y bilingüe) de los pueblos originarios, el primer polo de esta interculturalidad es siempre el refuerzo de la propia identidad, que es la más amenazada dentro y fuera del sistema educativo. Con ello se cumple una múltiple función: la didáctica, de partir siempre de lo que los alumnos ya saben y practican en su casa y comunidad; la psicosocial, de adquirir confianza en sí mismos

³⁵ Pensamos que se debería añadir: y de los grupos lingüísticos desplazados fuera de su territorio.

como individuos y como grupo; y la política, de ir construyendo el país pluricultural propuesto en el art. 1 de la CPE.

Desde estas premisas todos los ámbitos culturales son pertinentes dentro del proceso educativo de los niños y, para ello, la participación activa de los padres, autoridades y otras personalidades comunales en este proceso educativo es más importante que la del propio docente, llegado con frecuencia de otra parte. Asimismo las diversas actividades cotidianas y las celebraciones comunales pasan entonces a ser también momentos formativos fuertes dentro del proceso, tanto o más que el trabajo en el aula.

Sólo en la medida que este primer polo está suficientemente consolidado adquiere pleno sentido abrirse también a otros pueblos y culturas, incluida la cosmovisión de los sectores dominantes, para dialogar con ellas e ir ampliando horizontes sin pérdida ni rechazo de las propias raíces. De hacerlo sin esta consolidación previa o simultánea de lo propio, el riesgo de alienarse es mucho mayor.

Visto desde esta perspectiva deberíamos modificar algo la metáfora utilizada por la Reforma Educativa al distinguir entre el *tronco* común y las *ramas* diversificadas. En realidad el punto de partida son las propias *raíces*, que son distintas de un pueblo a otro y que después a lo largo del proceso educativo intercultural van encontrándose y entrelazándose en un tronco común, pero sin que se diluyan esas identidades diferenciadas. Por eso en los *frutos* finales del proceso existen también elementos diferenciados, propios de cada pueblo y otros comunes para todos ellos. De esta forma el rol central de la escuela ya no es “civilizar”, como se solía decir, sino apoyar el proceso de desarrollo y apertura de los niños en lo propio y lo ajeno.

Salud

En el aprendizaje y cuidados propios de este ámbito hay muchos aspectos técnicos comunes o aplicables a muchas culturas, como la limpieza, el acceso al agua pura, el abrigo y a la vez la ventilación, la protección contra las plagas, etc. Más aún, cuando cualquier pueblo vive la experiencia gratificante de haber sido curado mediante la aplicación de remedios provenientes de otras partes (sean inyecciones, acupuntura o lo que sea) no siente mayor rechazo a estas innovaciones.

Pero hay también otros muchos rasgos desarrollados desde la propia cultura, tanto en la elaboración y aplicación de remedios locales como en el vasto campo de creencias y rituales que acompañan las prácticas de sanación. Es sobre todo en estos últimos donde más aparece la cosmovisión, con todos sus aspectos reforzadores de la identidad³⁶.

³⁶ Ver, por ejemplo, la serie *Salud de los pueblos indígenas* de la Organización Panamericana de la Salud (OPS) 1994-1998, en particular el vol. 14: “Incorporación del enfoque intercultural de la salud en la formación y desarrollo de los recursos humanos”, 1998. El esfuerzo más notable realizado en Bolivia son los Postgrados en Salud Intercultural Willaquna, de la Universidad Tomás Frías y el Hospital Daniel Bracamonte de Potosí, en 2001-2002 y 2005-2006.

Religión

La mayor concentración de la propia cosmovisión suele darse en el ámbito religioso, de alto valor simbólico para interpretar y dar un sentido global a toda la realidad tangible e intangible de un pueblo tanto en el ámbito de creencias como en el desarrollo de una ética, espiritualidad y motivación profunda. Por eso mismo la destrucción o debilitamiento de la propia religión en los primeros tiempos de la Colonia es vista por muchos como uno de los factores que más influyó en debilitar la resistencia de muchos pueblos indígenas frente a la invasión y conquista, igualmente violenta. Su sustitución por el cristianismo fue el brazo ideológico que acabó por hacer aceptable y hasta deseable lo que inicialmente se impuso por la fuerza. La buena intención de muchos misioneros, que con ello pensaban combatir y extirpar la idolatría para anunciar la buena nueva de la verdadera religión cristiana puede explicar su proceder y hasta la heroica abnegación de algunos de ellos. Pero en este campo de creencias tomadas por sagradas el riesgo de un etnocentrismo intolerante suele ser mayor que en otros.

Una vez más, transcurridos cinco siglos, las gama de situaciones reales es mucho más compleja pues la mayoría de los indígenas sienten ya que su condición cristiana –llena, claro está, de elementos sincréticos– es ahora vista muchas veces como parte de su propio modo de ser. Más aún, numerosos indígenas siguen convirtiéndose a nuevas iglesias y cultos, cristianos o no, sin dejar por ello de sentirse indígenas y desarrollando en ellas otras modalidades de sincretismo. Para unos y otros el camino ya no es volver a la situación religiosa precolonial sino partir de esas sus experiencias actuales, con lo que tienen de ancestral y de innovado, con una amplia gama de variación interna dentro de cada pueblo, desde fuertes intolerancias en uno u otro sentido hasta otras actitudes más abiertas y sensibles a esta diversidad de experiencias³⁷. Dentro de esta última corriente, más intercultural, una de las expresiones más significativas en toda América Latina es la llamada *teología india* o, quizás más exactamente, *teologías indias* (López 2000).

Desarrollo con identidad

El campo del desarrollo ha estado largo tiempo en el otro extremo de la gama, pues en él apenas se ha tomado en cuenta la cosmovisión indígena. En general sigue muy marcado por el enfoque economicista y eficientista de las instituciones públicas y privadas, internacionales y nacionales, que lo promueven a través de proyectos y programas planificados en detalle fijando y exigiendo metas siempre ascendientes a ser ejecutadas en tiempos muy precisos para seguir apoyando con recursos. Las campañas internacionales de lucha contra la pobreza también se suelen concebir dentro de este esquema. Pero, ¿será este un modelo realmente universal?

Cada vez son más las voces que lo cuestionan. En una primera fase se empezó a reconocer que, incluso dentro de este esquema, debía tomarse en cuenta la variedad de situaciones culturales para lograr aceptación y mejores resultados. De ahí poco a poco se ha avanzado hacia el llamado *desarrollo humano*, incorporado desde 1990 en los informes periódicos del PNUD por influencia de Samartya Sen. El informe ya varias veces citado de

³⁷ En Marzal (coord. 1992) puede vislumbrarse esta diversidad en los pueblos quechua, aymara y guaraní de Perú, Bolivia y Paraguay.

la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo (UNESCO 1997: 15) da un paso más al adoptar la segunda de las alternativas propuestas por Marshall Sahlins, uno de sus autores:

“¿Es la cultura un aspecto o un instrumento del desarrollo, entendido en el sentido de progreso material, o es el objetivo y la finalidad del desarrollo, entendido en el sentido de realización de la vida humana bajo sus múltiples formas y en su totalidad?”

De ahí, surge inevitablemente la conclusión de que el modelo de desarrollo ni puede ser sólo economicista ni menos único. La última edición mundial del Informe sobre Desarrollo Humano del PNUD (2004) recoge plenamente esta preocupación:

“La democracia y el crecimiento equitativo no son suficientes para acoger las crecientes demandas de inclusión social y de respeto por la etnia, la religión y la lengua materna. También se requieren políticas multiculturales que reconozcan las diferencias, defiendan la diversidad y propicien la libertad cultural a fin de permitir que todos tengan la opción de comunicarse en su propia lengua, practicar su religión y participar en la formación de su cultura, es decir, que todos tengamos la libertad de escoger quiénes somos.” (Resumen en <http://hdr.undp.org/reports/global/2004>).

En síntesis, a partir de la evolución del mismo concepto internacional de desarrollo, hemos venido a parar en los mismos temas desarrollados más arriba en este capítulo.

En el Estado boliviano este giro ha sido reconocido siquiera en el papel, al menos desde 1997, cuando el entonces Viceministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios (VAIPO) adoptó el lema “desarrollo como identidad”, utilizado también por otras instancias internacionales de apoyo a los pueblos indígenas.

Sin embargo no es nada clara la manera de volcar esta frase en propuestas concretas de desarrollo indígena ni cómo incorporar en ellas un enfoque intercultural capaz de combinar la propia experiencia y los aportes desde otras culturas sin pérdida de la identidad y protagonismo de cada pueblo. En los ámbitos más materiales y pragmáticos del desarrollo hay siempre un permanente juego entre las experiencias locales acumuladas y otras innovaciones técnicas que pueden llegar de cualquier parte y que, si resultan útiles, se adoptan sin mayor problema sin preocuparse de sus orígenes. La gama de ambas puede ir desde las obras de infraestructura hasta aspectos muy prácticos de la vida cotidiana, como la vivienda y subsistencia, el transporte, las herramientas, la escritura o la comunicación, incluyendo también novedades como la TV, los celulares, la computación o Internet.

La identidad en el desarrollo no suele ponerse en el rechazo o aceptación de estas experiencias previas o innovaciones prácticas sino más bien en su objetivo final y en otro conjunto de elementos presentes en todo el proceso, ricos en referentes simbólicos y expresivos. Tanto aquellos elementos prácticos como éstos apuntan al bienestar y la convivencia entre todos y así se logra plenamente la finalidad del desarrollo que –como decía Sahlins– es “la realización de la vida humana bajo sus múltiples formas y en su totalidad”.

En esta perspectiva, mencionemos siquiera dos pistas de la identidad cultural que debe tener todo desarrollo:

- *Suma qamaña*, convivir bien. Este es el concepto que el “militante-pensador” Simón Yampara (et al. 2000) y otros aymaras consideran hoy como el más apropiado para contraponer a lo que en el primer mundo suele llamarse desarrollo o progreso. Su sentido central ya no está en la acumulación creciente de riquezas, menos aún si ésta beneficia sólo a unos pocos, sino en una concepción más humana, social y estable

de convivir en armonía con los demás y con toda la naturaleza de modo que *todos* vivamos bien y no unos mejor a costa del resto. El que lo logra es *qamiri*, ya no en el sentido occidental de ‘rico’ sino en el andino de vivir bien consigo mismo, con todos y con todo.

Aunque expresada aquí en aymara, esta concepción –que implica sostenibilidad y equidad dentro de una visión holística– puede encontrarse también en otros muchos pueblos indígenas. Supone todo un conjunto de valores de moderación, solidaridad y reciprocidad no sólo entre los seres humanos sino también con todo el cosmos.

- Manejo y control del propio *patrimonio*. El patrimonio de un pueblo viene a ser la recapitulación de todo lo que éste ha aprendido, producido y compartido a lo largo de los años y los siglos. Es su realización como pueblo, sobre la que sigue construyendo su desarrollo futuro, en intercambio enriquecedor con otros muchos.

Los pueblos indígenas sienten cada vez más la necesidad de defender y manejar ellos mismos su propio patrimonio, en su sentido más amplio, frente al enfoque liberal, mercantil y competitivo con el que los más poderosos se lo va arrebatando con la excusa de mayor eficiencia y rendimientos o simplemente por la ley del más fuerte. El actual concepto occidental de propiedad material e intelectual, no refleja muy bien la visión original de estos pueblos, más abiertos a compartir entre todos. Pero ellos lo han tenido que adoptar también como un derecho colectivo propio tanto en el caso de sus bienes materiales, incluido todo el territorio del que viven y en el que conviven, comparten y celebran, como en el de las “patentes” de propiedad intelectual que de la noche a la mañana otros registran a nivel internacional en asuntos tan originarios y comunes como plantas, alimentos y medicinas de uso local, tejidos ancestrales y tantas otras producciones culturales que acaban en colecciones particulares o museos del Primer Mundo.

Esta defensa del propio patrimonio no es para gozarlo sólo ellos de manera excluyente sino simplemente para evitar que otros se lo quiten definitivamente para sólo ellos, desde su otra visión acumuladora.

7. Rol indígena en la transformación del Estado y la Nación

Hasta aquí llega nuestra enumeración de los principales derechos indígenas. No es una lista cerrada por cuanto muchos de estos derechos podrían haber sido agrupados o desglosados de otra manera. Pero esperamos haber tocado los más relevantes.

Como ya dijimos en 5.3, los hemos pensado sobre todo desde sus “principales analogados”, es decir aquellos sectores que dentro de cada pueblo originario mantienen con mayor solidez su propio modo de ser, lo cual suele ocurrir además en sus propios territorios. Pero nos queda por dilucidar hasta qué punto todos estos derechos se aplican también a tantos otros que siendo y sintiéndose indígenas viven ya en otras situaciones como las descritas en el capítulo 3. En la primera parte de este último capítulo nos fijaremos en cómo se reclaman y aplican los derechos indígenas en esta amplia gama de situaciones y, de ahí, en la segunda parte, sacaremos conclusiones más generales sobre el rol que corresponde a los pueblos originarios en la transformación de todo el país.

7.1. Derechos indígenas en diversas situaciones

Los principales indicadores diferenciadores incluidos en el Censo 2001 y analizados en la sección 3.2 tienen que ver con la conciencia de pertenencia, el mantenimiento o no de la lengua originaria y el acceso o no al castellano, con lo que ello sugiere de una mayor o menor exposición a la cultura criolla dominante. Tras estos indicadores del censo está el influjo de otros factores más causativos, entre los que sobresale el nacimiento y permanencia en sus comunidades y territorios originarios o el establecimiento permanente o incluso el nacimiento en otras partes, en particular en las grandes ciudades. Hay también cambios muy significativos de acuerdo a la edad y la generación, sobre todo en estos indígenas urbanos. Repasemos las principales situaciones resultantes de estos factores y veamos cómo los derechos indígenas se aplican en ellas.

No hay duda sobre la pertinencia de todos los derechos explicados hasta aquí cuando se aplican en las pequeñas comunidades y territorios rurales, principal instancia de reproducción de la propia tradición y cultura. Lo más que puede ocurrir, sobre todo en varios grupos indígenas del oriente, es que ya hayan perdido su lengua. Pero incluso entonces, cuando retoman su conciencia étnica, suelen hacer esfuerzos de recuperación siquiera simbólica de parte de ella para mejor marcar su identidad diferente.

Estos derechos siguen siendo también pertinentes para otros indígenas que viven en pueblos y ciudades intermedias que son y funcionan como el centro natural, organizativo y administrativo de un conjunto de comunidades del mismo grupo étnico. Hay incluso buenas razones para plantear que muchos de esos centros intermedios en realidad deberían ser parte –y parte central– del territorio (o *marka*, en el área andina) en que están insertos. Por eso mismo se reclama con frecuencia la figura jurídica de municipio indígena.

Hay también bastantes indígenas que, establecidos ya en ciudades mayores y lugares más distantes, siguen manteniendo ciertos derechos territoriales y quizás también un segundo domicilio en las comunidades de origen³⁸. Por esos vínculos e intereses las visitan con cierta regularidad, hacen intercambios de bienes y favores con sus parientes y paisanos e incluso pueden estar dispuestos a pagar cuotas, desempeñar cargos, ser prestes y cumplir otros servicios en la comunidad. Aunque puede haber diferencias de un grupo indígena a otro, lo más típico –al menos en la región andina– es que los ausentes mantienen su derecho a tierra en el lugar de origen en la medida que cumplan allí sus obligaciones comunales como cuotas, trabajos o cargos.

Posiblemente forman también parte de las organizaciones y actividades urbanas de los “residentes”³⁹ provenientes de un mismo lugar en el campo. La principal diferencia de todos ellos con relación a los comunarios que siguen en el campo es su mayor exposición a la cultura dominante, lo que les va moldeando hábitos y estilos de vida distintos. Pero mientras mantengan sus intereses en la comunidad y cumplan allí sus obligaciones, seguirán también reclamando los mismos derechos que los demás. La ciudad viene a ser

³⁸ Lamentablemente hasta ahora los censos no han registrado este dato que en algunas ciudades y regiones puede ser muy significativo.

³⁹ Así se llama a los comunarios instalados ya en las ciudades.

entonces para ellos como un nuevo “piso socioecológico”⁴⁰ junto a los demás que puedan tener en sus lugares de origen y/o en colonización.

En áreas de colonización suelen reproducirse en cierta medida los mecanismos de las regiones de origen en cuanto a la relación entre el cumplimiento de obligaciones comunales locales y el mantenimiento del derecho interno a un lote de tierra en la colonia, pero con cierta flexibilidad por los diversos lugares de origen, la mayor movilidad geográfica y –con ello– la existencia de un mercado de tierras más abierto. En alguna manera la Ley INRA de 1996 se hizo eco de ese trasfondo al retomar el sentido comunitario de estos nuevos asentamientos a los que, en algunos casos, incluso se les ha reconocido el título de TCO.

El cambio más fuerte se da en quienes tras establecerse en las ciudades mayores o en otros lugares distantes, incluso fuera del país, pierden ya estos vínculos con sus lugares de origen. Mayor es todavía el cambio en los residentes de segunda y tercera generación, nacidos y criados ya en la ciudad. Ellos ya no pueden considerarse parte del territorio originario que, a lo más, pasa a ser sólo un referente simbólico, quizás incluso un lugar de peregrinación o visita ocasional con motivo de la fiesta patronal. Pero ya no viven en él ni de él ni son tampoco parte de la misma organización originaria. Si ya no tienen derecho a tierra en el lugar de origen tampoco se preocuparán por cumplir allí obligaciones comunales o, al revés, saben que al no cumplir ya allí esas obligaciones, se arriesgan a que la comunidad disponga de esas tierras prescindiendo de ellos.

Pero el punto es que, aun perdiendo o rompiendo esos vínculos con su territorio originario muchos de estos residentes urbanos siguen sintiéndose miembros del mismo pueblo originario. ¿Qué pasa entonces con los derechos y obligaciones de los indígenas asentados del todo y posiblemente nacidos ya en las ciudades o en otras partes sin vínculos formales con sus lugares y territorios de origen? Posiblemente muchos de las nuevas generaciones han perdido también la lengua, bastantes costumbres y –de ahí– una parte de ellos ya niegan ser miembros de un pueblo originario. Pero lo que aquí nos interesan son otros muchos siguen manifestándose leales a su identidad aymara, guaraní, etc. por las razones que sea (ascendencia, ciertas costumbres o creencias adaptadas ya a su nueva situación, etc.). Están, por tanto, en el nivel 4 o quizás 5 de la escala CEL analizada en la sección 3.2.

Pensamos que, en la medida que ellos decidan mantener esta lealtad, cuyas razones y raíces sociales, culturales e históricas son indudables, no hay ninguna razón definitiva de orden semántico ni social, político ni estatal para que otros decidan negársela. De lo contrario, caeríamos en discriminaciones semejantes a las de las “reservas indígenas” de algunos países anglosajones. Más aún, la mayoría de estas ciudades están de hecho asentadas dentro de lo que fue parte del territorio histórico de sus mismos pueblos y, en la región andina, ellos siguen constituyendo la mayoría de la población urbana, aunque ahí están ya mucho más entreverados física, social y culturalmente con gente de otros orígenes. No es tampoco raro que algunos de los líderes e intelectuales orgánicos de los movimientos indígenas provengan de este sector.

⁴⁰ Nombre adaptado de los estudios de Murra (1972) sobre el acceso múltiple de los pueblos andinos a diversos y a veces distantes nichos o pisos ecológicos para asegurar su subsistencia y bienestar.

En estas circunstancias parece que, aparte de los derechos comunes a todo ciudadano, el derecho específicamente indígena y colectivo más fundamental que se aplica también a ellos es el de unas garantías constitucionales generales como las que hemos postulado en 6.1, extendidas al conjunto del Estado y ya no reducidas a lo que Clavero llamaba una “excepción redoblada” incrustada dentro del régimen agrario. Tales garantías incluyen sin duda el derecho a seguir siendo lo que siempre fueron en términos de su autoidentificación y de su cosmovisión, sin que el hecho circunstancial de estar ahora en un habitat urbano implique inevitablemente que deben renunciar a su identidad profunda. Si, en el ámbito internacional, este derecho se reconoce también para los inmigrantes provenientes de otros países y latitudes, con mayor razón debe estar en el corazón del sistema jurídico de un país multiétnico y pluricultural como el nuestro.

Este principio tiene obvias implicaciones para el ordenamiento de toda la vida pública y de instituciones como el sistema escolar, de salud o judicial, el rango oficial de las lenguas originarias, su incorporación en la educación urbana y su uso público en oficinas y en los medios de comunicación, el pluralismo religioso, etc. Plantea de nuevo la oportunidad de otorgar o no un documento jurídico, distinto del carnet de identidad común para todos los ciudadanos, que permita a cualquier miembro de un determinado pueblo indígena originario acreditarse como tal, ya no en un contexto de potencial discriminación sino para poder exigir los derechos específicos derivados de esta condición (ver 6.2).

La gran diferencia, con relación a los que en páginas anteriores ya hemos analizado pensando sobre todo en el “principal analogado” de los pueblos indígenas, es que son esos sectores indígenas urbanos los que experimentan mayores transformaciones internas como resultado de las intensas y cotidianas situaciones y relaciones interculturales en que se desenvuelven. Se aculturán e “interculturán” pero sin dejar por ello de sentirse miembros de uno u otro pueblo originario. Por tanto esos sus derechos como miembros de un pueblo originario no deben ser interpretados de una manera estática ni esencialista, a partir de sólo lo que ocurre en las situaciones y territorios rurales, por mucho que estos sigan siendo el “principal analogado” y un punto clave de referencia histórica y cultural.

En cambio, en estas ciudades multiétnicas y pluriculturales resulta difícil viabilizar la figura de territorio indígena y, por lo mismo, demarcar áreas geográficas dentro de las que se extienda una autonomía y jurisdicción propia. Pero esta dificultad sería exactamente la misma si se pretendiera caracterizar a estas ciudades o a ciertas áreas dentro de ellas como territorios no indígenas. Uno de los rasgos más fundamentales de estas aglomeraciones urbanas es que tienen un carácter pluricultural y que, por tanto, deben desarrollar una forma de vida y normativa intercultural capaz de articular permanentemente las lógicas y normativas indígenas y no indígenas. Es precisamente allí donde, en cualquier ámbito, se juega más a fondo el futuro político de una Bolivia multiétnica y pluricultural.

7.2. Hacia un nuevo país pluri- e intercultural

Esta situación, mucho más compleja que la de los territorios indígenas rurales, nos lleva necesariamente a un planteamiento global a nivel de país y Estado e incluso más allá⁴¹.

⁴¹ Resulta falaz que en algunas definiciones de indígena se especifique su ubicación en un determinado territorio estatal boliviano, chileno, etc. El estar en uno u otro territorio nacional pesa, pero con

Precisamente por ello son sobre todo los pueblos originarios los que más reclaman una Asamblea Constituyente para refundar el país desde unas bases más reales, sólidas e inclusivas. Pero aquí no podemos abundar en este tema, que ya es objeto del trabajo de Luis Tapia en este mismo volumen⁴² y que deberá seguir siendo objeto de muchos más debates. Sólo señalaremos algunas pistas muy preliminares.

Lo mínimo que siempre habrá que considerar en cualquier situación urbana y rural, haya o no Constituyente, es el contexto cultural indígena (distinto en cada pueblo) y/o no indígena en la resolución de conflictos o malentendidos de cualquier tipo (jurídicos, penales, religiosos, lingüísticos, etc.). Ello debe hacerse con un criterio de *reciprocidad equitativa*: lo que se acepta y exige que los indígenas respeten para con los no indígenas que estén dentro del territorio indígena, deberá también aceptarse para los indígenas fuera de su territorio y exigirse de los no indígenas para con ellos. Pero aun ese mínimo supone ya todo un cambio estructural con relación a lo que fue y sigue siendo un Estado neocolonial.

Al nivel operativo todo resulta inevitablemente complejo por el sincretismo político y jurídico que existe ya en la mente de cada uno, indígena o no. Empezó con los tres siglos de colonia y sigue actuando de manera permanente, con fórmulas y tiempos distintos según el tema, lugar y nivel en que nos movamos. Algunos lo llamarán tal vez una nueva realidad “mestiza”, pero ello conlleva el riesgo de difuminar los dos polos dialécticos de los que parten y a los que siguen refiriéndose estos sincretismos y el riesgo de sucumbir una vez más en la consabida imagen de un país unificado como mestizo pero que en realidad sólo es la culminación del largo proceso colonizador (Sanjinés 2005). Tampoco parece que la fórmula contrapuesta “indianizar al *q’ara*” permita, más allá de su indudable fuerza motivadora y provocadora –según quien la oiga–, pueda dar cuenta de la complejidad de partida y, por lo mismo, de la solución de llegada⁴³. Unos terceros esparcirán esta gama de variaciones por un mundo “pluri-multi”⁴⁴ atomizado, con el riesgo de pulverizar el sentido de identidades étnicas mantenidas en medio de esas diferencias. Nosotros preferimos seguirlo viendo como parte del proceso largo y complejo de ir construyendo un país realmente *pluriétnico* e *intercultural*.

Ante esta realidad, llegar a delinear a fondo este tipo de país sólo será posible con la *participación activa* de todos los implicados. Volviendo a nuestra distinción central entre los derechos indígenas comunes a los de todos los ciudadanos y los más propios y específicos de los pueblos indígenas, es obvio que estos últimos tienen también el mismo

frecuencia no es un criterio definitivo dados los numerosos casos en que un mismo pueblo está y muchas veces transita constantemente de un lado a otras de las fronteras nacionales. Nos tenemos que preguntar ya –como se lo hacen ahora los pueblos minoritarios en la nueva Europa– bajo qué nuevo ordenamiento una América Latina más articulada, que minimice sus fronteras o llegue incluso a formar una especie de confederación, las demandas de autonomía de los pueblos indígenas recibirán un mejor trato (al eliminar esas barreras) sin quedar más bien barridas por ese mayor poder supraestatal.

⁴² Ver también el esbozo de una sugerente propuesta de síntesis intercultural en diversos ámbitos de la vida pública, en el capítulo 8 de Medina (2000: 317-328).

⁴³ Fórmula de Felipe Quispe, fundador del MIP. Ver los números de *Pulso* (La Paz) en octubre 2000. Ambas posiciones son discutidas en los capítulos 3 y 4 de Javier Sanjinés (2005).

⁴⁴ Término acuñado por Carlos Toranzo (1993).

derecho que todos los demás de tener una participación plena y equitativa en las diversas instancias del poder político. Lógrese ello por el voto directo o a través de cuoteos y circunscripciones especiales (ver 3.3), esta equidad en la representación viene a ser además la condición de posibilidad necesaria pero no siempre suficiente para que en el ejercicio del poder se tomen también realmente en cuenta sus demás derechos más específicos.

BIBLIOGRAFÍA

- Albó, Xavier. 1999. "Diversidad cultural, étnica y lingüística". En Fernando Campero P. coord. *Bolivia en el siglo XX*, La Paz: Harvard Club de Bolivia, pp. 451-482.
- , comp. 1999. *Ojotas en el poder local*. La Paz: CIPCA y PADEM.
- . 2002a. *Pueblos indios en la política*. La Paz: CIPCA y Plural.
- . 2002b. "La nueva correlación campesino-indígena en el Parlamento". *Artículo Primero* (CEJIS, Santa Cruz) 11: 9-24.
- . 2002c. *Educando en la diferencia. Hacia unas políticas interculturales y lingüísticas para el sistema educativo*. La Paz: Ministerio de Educación, UNICEF y CIPCA.
- . 2005. "¿Quiénes y cuántos los constituyentes?" *Cuarto Intermedio* 74-75 (Número doble especial sobre la Asamblea Constituyente): 50-73.
- y Josep M. Barnadas. 1990. *La cara india y campesina de nuestra historia*. La Paz: UNITAS y CIPCA. (3ª edición ampliada).
- y Amalia Anaya. 2004. *Niños alegres, libres, expresivos. La audacia de la educación intercultural bilingüe en Bolivia*. La Paz: UNICEF y CIPCA. 2ªed.
- y Víctor Quispe. 2004. *¿Quiénes son indígenas en los gobiernos municipales?* La Paz: CIPCA y Plural.
- Alcoreza, Carmen y Xavier Albó. 1979. *1978: el nuevo campesinado ante el fraude*. La Paz: CIPCA.
- Arnold, Denise. 2004. *Pueblos indígenas y originarios de Bolivia. Hacia su soberanía y legitimidad electoral*. La Paz: Corte Nacional Electoral, Cuaderno de Diálogo y Deliberación, 4.
- Arze, René D. 1987. *Guerra y conflictos sociales: El caso rural boliviano durante la campaña del Chaco*. La Paz: Centro de Estudios sobre la Realidad Económica y Social.
- Basta. Testimonios*. 1982. Cusco: Centro Las Casas y Sindicato de trabajadoras del hogar.
- Barie, Cletus Gregor. 2003. *Pueblos indígenas y derechos constitucionales en América Latina: un panorama*. Quito: Abya Yala, con apoyos del Instituto Indigenista Interamericano, Comisión Nacional de Desarrollo de los Pueblos Indígenas (México) y el Programa Pueblos Indígenas y Desarrollo Sostenible del Fideicomiso Noruego en el Banco Mundial. 2ª edición actualizada y aumentada. (Hay también una versión digitalizada de 2004, hecha con el apoyo adicional de la GTZ).
- Barragán, Rossana. 1990. *Espacio urbano y dinámica étnica. La Paz en el siglo XIX*. La Paz: Instituto de Historia Social Boliviana.
- Bello, Alvaro. 2004. *Etnicidad y ciudadanía en América Latina. La acción colectiva de los pueblos indígenas*. Santiago de Chile: Naciones Unidas y CEPAL.
- Bolivia. Instituto Nacional de Estadística (o equivalente). Publicaciones oficiales de los censos de 1900, 1950, 1976 y 2001.
- Bolivia. Constitución Política y leyes. Ver MAIPO 2005.
- Calderón, Fernando y Carlos Toranzo, coord. 1996. *La seguridad humana en Bolivia. Percepciones políticas, sociales y económicas de los bolivianos de hoy*. La Paz: PRONAGOB, PNUD y el ILDIS.
- Castillo Claudett, Eduardo. 2000. "La justicia en los tiempos de la ira: linchamientos populares urbanos en América Latina". En Milka Castro, ed., vol. I, pp. 153-163.
- Castro Lucic, Milka, ed. 2000. *Derecho consuetudinario y pluralismo legal: desafíos del tercer milenio*. Santiago: Universidad de Chile y Universidad de Tarapacá. XII Congreso Internacional de la Comisión de Derecho Consuetudinario y Pluralismo Legal, Unión Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas.

- Choque, Roberto. 1992. "La escuela indigenal: La Paz (1905-1938)". En Cárdenas, Víctor Hugo et al. *Educación indígena: ciudadanía o colonización*. La Paz: Aruwiyiri, pp. 9-40.
- CIDOB, CSUTCB, CSCB. 1998. "Hacia el municipio indígena campesino. Propuesta modificación de la Ley Orgánica de Municipalidades". Santa Cruz, 6 de enero de 1998. (MS).
- Clavero, Bartolomé. 2004. "Archivo vivo de constitucionalismo indígena de las Américas". En <http://alertanet.org> editado por Raquel Yrigoyen. Última actualización, 07 octubre 2004.
- . 2005. "¿En qué quedará el derecho indígena?". *Cuarto Intermedio* 74-75 (Número doble especial sobre la Asamblea Constituyente): 124-146. (Resumen de una ponencia más amplia presentada en el Segundo Seminario Internacional de Derecho Agraria, bajo los auspicios de la Judicatura Agraria; Tarija 26-29 de mayo 2004).
- Colombia. Constitución Política del Estado. Ver Barie 2003.
- Condori, Ana María. 1984. *Nayan uñatawi. Mi despertar*. La Paz: Hisbol, Taller de historia y participación de la mujer.
- Cordero, Carlos. 2005. *La representación en la Asamblea Constituyente. Estudio del sistema electoral*. La Paz: Corte Nacional Electoral, Cuaderno de Análisis e Investigación 6.
- CSUTCB. 1984. *Ley agraria fundamental*. Aprobada en el Congreso Nacional de Cochabamba del 12 al 20 de enero de 1984. (Ver además comentarios anexos al borrador de trabajo de setiembre 1983).
- "Declaración Universal de Derechos Lingüísticos". 1996. Barcelona: LINGUAPAX, Centro UNESCO Cataluña y otras 90 instituciones.
- Delaunay, Daniel. 2005. "Análisis individual y contextual en la identificación de los pueblos indígenas". En Seminario Internacional de CEPAL/CELADE, Fondo Indígena, CRD y UNFPA, *Pueblos indígenas y afrodescendientes de América Latina y Caribe: relevancia y pertinencia de la información sociodemográfica para políticas y programas*. Santiago de Chile. En www.eclac.cl/celade.
- Delgado, Sergio. 2005. *OJO Territorios indígenas*. La Paz: Corte Nacional Electoral.
- Demelas, Danièle. 1980. *Nationalisme sans nation? La Bolivie aux XX -XX siècles*. Paris: CNRS.
- Díaz-Polanco, Héctor y Consuelo Sánchez. 2002. *México diverso: el debate por la autonomía*. México: Siglo XXI.
- Ecuador. Constitución Política del Estado. Ver Barie 2003.
- EZLN y Gobierno Mexicano. 1996. "Acuerdos de San Andrés". En www.ezln.org/san_andres/
- Fanon, Franz. 1963. *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fernández, Marcelo. 2000. *La ley del ayllu: práctica de jach'a justicia y jisk'a justicia (justicia mayor y justicia menor) en la comunidades aymaras*. La Paz: PIEB.
- , Carmen B. Loza y Yamila Gutiérrez, eds. 2001. *Historia y memoria de la ch'axwa*. La Paz: Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, COSUDE.
- Flores, Elba. 2004. "La justicia comunitaria un verdadero sistema". En Poder Judicial, *Justicia comunitaria en los pueblos originarios de Bolivia*. Sucre: Instituto de la Judicatura, pp.115-130.
- Fondo Indígena. 2005. *El avance de las declaraciones sobre derechos de los pueblos indígenas de la ONU y OEA y el estado actual de ratificación del Convenio 169 de la OIT en la región*. La Paz: Fondo Indígena [para el desarrollo de los pueblos indígenas de América Latina y el Caribe] y Agencia Española de Cooperación Internacional.
- Freire, Paulo. 1970. *Pedagogía del oprimido*. Montevideo: Tierra Nueva.
- García Linera, Álvaro. 2005. *OJO Autonomías*. La Paz: Corte Nacional Electoral.
- Gill, Leslie. 1995. *Dependencias precarias: clase, género y servicio doméstico*. La Paz: ACDI y COTESU.

- INE, UNFPA y VAI. 2003. *Bolivia: características sociodemográficas de la población indígena*. Bajo la coordinación y responsabilidad de Víctor Meza e Isidro Ramírez. La Paz: INE.
- Instituto Interamericano de Derechos Humanos. 1999. *Memoria II Seminario internacional sobre administración de justicia y pueblos originarios*. San José, Costa Rica: IIDH, con apoyos del Banco Mundial, OIT y ASDI.
- Leary, Virginia. 1999. *La utilización del Convenio N° 169 de la OIT para proteger los derechos de los pueblos indígenas*. San José, Costa Rica: Instituto Interamericano de Derechos Humanos.
- López, Eleazar. 2000. *Teología india: antología*. Cochabamba: Verbo Divino.
- Marshall, Gordon. 1998. *Dictionary of sociology*. Oxford and New York: Oxford University Press. 2ª ed.
- Martínez, José A., ed. 2000. *Atlas. Territorios indígenas en Bolivia. Situación de las tierras comunitarias de origen (TCOs) y proceso de titulación*. La Paz: CIDOB y CPTI más otros diez patrocinadores.
- Marzal, Manuel M., coord. 1992. *Rostros indios de Dios*. La Paz: CIPCA, Hisbol y UCB.
- Ministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios [MAIPO]. 2005. *Compendio de legislación indígena*. La Paz: MAIPO. 2ª ed. actualizada.
- Ministerio de Justicia y Derechos Humanos. 1999. *Justicia comunitaria*. La Paz: Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, Banco Mundial. (10 volúmenes; el último incluye el Anteproyecto de justicia comunitaria).
- Molina B., Ramiro, Xavier Albó, Milenka Figueroa et al. En prensa. *Gama étnica y lingüística de la población en Bolivia*. La Paz: Sistema de Naciones en Bolivia. (Un volumen impreso más 2 CDs).
- Morris, H. S. "Grupos étnicos". En *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*. 1977. Madrid: Aguilar, vol. V, pp. 253-258.
- Murra, John V. 1972. "El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas". En John V. Murra, ed. *Visita de la provincia de León de Huánuco (1562)*. Huánuco: Universidad Hermilio Valdizán, t. 2, pp. 429-476.
- Naciones Unidas. 1994. "Proyecto de Declaración de las NN. UU. sobre los Derechos de las Poblaciones Indígenas". En www.unhchr.ch/spanish/html/racism/indileaflet5_sp.doc
- OIT. 1989. "Convenio 169 de la OIT, sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes". Ginebra: OIT. (Reproducido en MAIPO 2005).
- OPS. 1998. *Incorporación del enfoque intercultural de la salud en la formación y desarrollo de los recursos humanos*. Washington: Organización Panamericana de la Salud, vol. 14 de la serie *Salud de los pueblos indígenas*.
- PNUD. 2004. *Informe sobre desarrollo humano 2004. La libertad cultural en el mundo diverso de hoy*. Ginebra: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.
- Poder Judicial, Instituto de la Judicatura. 2004. *Justicia comunitaria en los pueblos originarios de Bolivia*. Sucre: Instituto de la Judicatura.
- PRONAGOB, PNUD, ILDIS. 1996.
- Quintana, Juan Ramón. 1998. *Soldados y ciudadanos. Un estudio crítico sobre el servicio militar obligatorio en Bolivia*. La Paz: PIEB.
- Rivera, Silvia. 1993. "La raíz: colonizadores y colonizados", en Xavier Albó y Raúl Barrios, coord. 1993, *Violencias encubiertas en Bolivia*, La Paz: CIPCA y Aruwiwiri.
- Sanjinés, Javier. 2005. *El espejismo del mestizaje*. La Paz: IFEA, Embajada de Francia y PIEB.
- Sánchez, Esther. 1999. "La tutela como medio de transformación de las relaciones estado-pueblos indígenas en Colombia". En Willem Assies, Gemma van den Haar y André Hoekema, eds. *El reto de la diversidad*. Zamora, México: El Colegio de Michoacán, pp. 381-412.

- Schkolnik, Susana y Fabiana Del Popolo. 2005. "Los censos y pueblos indígenas: una metodología regional en los censos de América Latina". En Seminario Internacional de CEPAL/CELADE, Fondo Indígena, CRD y UNFPA, *Pueblos indígenas y afrodescendientes de América Latina y Caribe: relevancia y pertinencia de la información sociodemográfica para políticas y programas*. Santiago de Chile. En www.eclac.cl/celade.
- Seligson, Mitchell A. 2001. *La cultura política de la democracia en Bolivia: 1999, 2000*. La Paz: UCB, Encuestas y Estudios, USAID.
- , Daniel Moreno y Vivian Schwarz. 2005. *Auditoría de la democracia: Informe Bolivia 2004*. La Paz: UCB, Encuestas y Estudios, USAID.
- Stavenhagen, Rodolfo. 1988. *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina*. México: Instituto Interamericano de Derechos Humanos y El Colegio de México.
- . 2002. "Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas, Sr. Rodolfo Stavenhagen, presentado de conformidad con la Resolución 2001/57 de la Comisión." Ginebra: Consejo Económico y Social, Comisión de Derechos Humanos. (ECN4/2002/97).
- Terceros, Elva. 2004. *De la utopía indígena al desencanto. Reconocimiento estatal de los derechos territoriales indígenas*. Santa Cruz: CEJIS.
- Theodorson, George and Achilles Theodorson. 1970. *Modern Dictionary of Sociology*. New York: Thomas & Crowell.
- Toranzo, Carlos, comp. 1993. *Lo pluri-multi o el reino de la diversidad*. La Paz: ILDIS. Ver también el suplemento "Bolivia: país pluri-multi" en *Presencia* (La Paz), 6 de agosto 1993.
- UNESCO. 1997. *Nuestra diversidad creativa. Informe de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo*. Madrid: Ediciones UNESCO y Fundación Santa María.
- . 2001. "Declaración universal sobre la diversidad cultural". París: UNESCO.
- Valcarce, Carla. 2005. *Una Constitución Política para todos. El tratamiento de los derechos campesinos e indígenas en la nueva Constitución*. La Paz: Apostamos por Bolivia, Asociación para la Ciudadanía ACLO, Centro Gregoria Apaza, CIPCA, Fundación TIERRA.
- Velásquez Cepeda, María Cristina. 1999. "Fronteras de gobernabilidad municipal en Oaxaca, México: El reconocimiento jurídico de los 'usos y costumbres' en la renovación de los ayuntamientos indígenas". En Willem Assies, Gemma van den Haar y André Hoekema, eds. *El reto de la diversidad*. Zamora, México: El Colegio de Michoacán, pp. 289-313.
- Yampara, Simón, Roberto Choque y Mario Torres. 2001. *Aymar ayllunakasan qamawipa = Los aymaras: búsqueda de la qamaña del ayllu andino*. La Paz: CADA (Pacha n° 6).

ANEXO 1. Pertenencia a pueblos originarios por circunscripciones

ANEXO 2. Condición étnico lingüística [CEL] por pueblos originarios y circunscripciones