



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE POSGRADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

**CONCIENCIA DE IDENTIDAD Y DERECHOS COLECTIVOS
DE LOS ZAPOTECAS Y AYMARAS, DESDE SUS PENSAMIENTOS**

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

PRESENTA:

IVÁN ISMAEL ESCOTO MORA

TUTOR:

DR. MIGUEL HERNÁNDEZ DÍAZ
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Ciudad Universitaria, Ciudad de México, junio de 2020.



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AGRADECIMIENTOS

Esta tesis no habría sido posible sin el apoyo del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, que financió el proyecto de investigación a lo largo de dos años (2017-2019), y de la Universidad Nacional Autónoma de México que me dotó de importantes recursos para el trabajo de campo realizado en San Lorenzo Texmelucan, Oaxaca.

Mi más profunda gratitud a la familia Martínez, Sr. Félix, Sra. Paulina y Elia, que me abrieron las puertas de su hogar en San Lorenzo Texmelucan y me pusieron en contacto con los miembros de la comunidad *rixhquei*.

Agradezco también a Carmen López Echeverría, por su orientación y apoyo durante el trabajo de campo en Oaxaca. A Luis Claros Terán, por su guía durante la estancia de investigación en la Universidad Mayor de San Andrés y a Martha Bohorques, por ser mi primer contacto y enlace en Bolivia. Además, a Aldo Hernández Vela por su apoyo en la revisión y transcripción de audios.

A mis compañeras y compañeros del Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos, de quienes aprendí a lo largo de las discusiones en los seminarios y a mis profesoras y profesores, especialmente al Dr. Miguel Hernández Díaz, quien con absoluta generosidad me dirigió a lo largo del proceso de investigación, así como a mis lectores: Dr. Mario Magallón, Dr. Horacio Cerutti, Dr. Arturo Vilchis, Dr. Lucio Oliver, por sus pertinentes observaciones.

Muchas gracias a todas y todos los que de mil formas me ayudaron a culminar este trabajo.

*Para Elizabeth Mora Angli, mamá, y para mis
sobrinos André y Aleksei.*

CONTENIDO

Introducción.....	6
CAPÍTULO PRIMERO	
LA IDENTIDAD COMO REPRESENTACIÓN DEL PENSAMIENTO ZAPOTECA Y AYMARA.....	15
I. Proyección cultural y simbólica de la identidad.....	17
1. La identidad como proyección de la cultura.....	17
2. Construcción simbólica del pensamiento zapoteca y aymara	24
a) El pensamiento zapoteca.....	28
b) El pensamiento aymara	30
II. Conciencia de identidad.....	42
Una conciencia ética desde el pensamiento de los pueblos originarios.....	46
III. La identidad como derecho a un existir colectivo.....	47
1. Identidad y reconocimiento.....	47
2. La identidad cultural como derecho colectivo.....	48
CAPÍTULO SEGUNDO	
CARACTERIZACIÓN JURÍDICO-POLÍTICA Y CULTURAL DE LA CONCIENCIA DE IDENTIDAD.....	52
I. Derechos colectivos de los pueblos originarios en el sistema de derecho internacional.....	57
1. Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT).....	58
2. Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas.....	62
3. Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.....	67
4. Protocolo de Nagoya Sobre Acceso a los Recursos Genéticos y Participación Justa y Equitativa en los Beneficios que se Deriven de su Utilización al Convenio sobre la Diversidad Biológica.....	71
II. Derechos colectivos en Bolivia y México.....	73
1. Bolivia.....	79
A) Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia.....	80
Lo indígena originario campesino y el Estado Plurinacional.....	83
B. Ley 031 de Autonomía.....	88
C. Estatuto de Totorá Marka.....	94
D. Estatuto autonómico Raqaypampa.....	97
2. México.....	101
A) Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.....	102
B. Ley del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas.....	105
C. Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas.....	106
D. Constitución de Oaxaca.....	108
E. Ley de Derechos de los Pueblos.....	110

III. LA REALIDAD CONCRETA PARA LOS PUEBLOS ORIGINARIOS.....	112
1. UN ACERCAMIENTO ETNOGRÁFICO A SAN LORENZO TEXMELUCAN.....	112
2. UN ACERCAMIENTO ETNOGRÁFICO A LA PAZ Y A ORURO.....	122
A) LA PAZ.....	122
B. ORURO.....	128
EL CARNAVAL DE ORURO.....	130
C. RITUALIDAD Y CELEBRACIÓN COMO NÚCLEOS IDENTITARIOS.....	133

CAPÍTULO TERCERO

LA RELACIÓN SIMBÓLICA ENTRE LA IDENTIDAD Y LA CONFIGURACIÓN DE DERECHOS COLECTIVOS.....	135
---	-----

I. El doble filo del reconocimiento identitario.....	136
II. Lo identitario cultural y lo identitario jurídico: dos formas de representación de lo social.....	141
III. El reconocimiento como una expresión del poder simbólico.....	148

Conclusiones.....	153
-------------------	-----

Bibliografía.....	161
-------------------	-----

ANEXO DE ENTREVISTAS.....	166
---------------------------	-----

I. Caso Bolivia.....	166
Informante: Luis Tapia.....	166
Informante: Carlos Macusaya Cruz.....	175
Informante: Gonzalo Vargas Rivas.....	192
Informante: Adolfo Mendoza Leigue.....	200
Informante: Clemente Salazar.....	225
Informante: María Eugenia Choque Quispe.....	227
Informante: Juan Aguirre.....	235

II. Caso Oaxaca.....	238
Informantes: Michelle Marcial Martínez y Alejo Bautista Pérez.....	238
Informante: Félix Martínez.....	244
Informante: Moisés Ezequiel Cervantes Díaz.....	259

ANEXO FOTOGRÁFICO.....	262
------------------------	-----

I. Caso Bolivia.....	263
II. Caso Oaxaca.....	268

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo se titula “Conciencia de identidad y derechos colectivos de los zapotecas y aymaras, desde sus pensamientos”. La investigación parte del interés por preguntar qué implica la identidad de los zapotecas y aymaras, y cómo ésta se traduce en derechos colectivos reconocidos por el Estado.

La pregunta por la identidad tiene un sentido doble que se tratará de problematizar a lo largo de esta investigación. En un primer ámbito de significación, la identidad se caracterizará como expresión de las manifestaciones sociales. En el caso de los pueblos de estudio esta caracterización se encuentra ligada al sentido de comunidad. La idea de comunidad aparece como un ámbito de significación en el que se presentan posicionamientos éticos y políticos propios de sus formas de relación y concepciones del mundo, esta particularidad se explicará a través de la aproximación etnográfica a los zapotecas de San Lorenzo Texmelucan en la Sierra Sur de Oaxaca y a los aymaras en las poblaciones de Sajama y Tomarapi, en Oruro y de El Alto y Copacabana, en La Paz.

En un segundo ámbito de significación se presentará la “identidad” como un espacio de clasificación configurado por el Estado, lo que se traduce en la expresión del “reconocimiento”. En este trabajo se intentará mostrar cómo la idea de “reconocimiento” aparece como una categoría de control y dominación que permite la reproducción simbólica del poder estatal.

Debe señalarse que, aun cuando la idea de la comunidad no es exclusiva de los pueblos originarios de América Latina, sí se puede afirmar: 1) que esta manera de entendimiento del mundo y configuración del pensamiento se expresa de forma viva y cotidiana en los pueblos originarios; 2) que esta forma fundamental de organización y configuración del pensamiento es opuesta a la prevaleciente en el sistema mundo occidental caracterizado por el individualismo y por la idea de consumo y acumulación personal.

La idea de individualismo presente en el sistema mundo occidental no será desarrollada en esta investigación, sin embargo, sí se menciona como una de las características opuestas al pensamiento de los pueblos originarios, ejemplificados en los casos zapotecas y aymaras, en los que la comunidad constituye el eje central de sentido y configuración de las relaciones sociales, como se puede observar, por ejemplo, en los actos de celebración en los cuales la figura del *tequio* (para los zapotecas) y el *ayni* (para los aymaras) se vuelve fundamental en la organización, festejo y el goce comunitario.

En este trabajo se sostendrá que, para los pueblos de estudio, el sentido de identidad se finca en la noción de comunidad, y, por tanto, la identidad es una construcción social a través de la cual se representa el mundo y se configuran las relaciones entre los sujetos y la totalidad.

La elección de los pueblos zapotecas y aymaras como unidades de análisis para detonar la reflexión sobre: a) el sentido de la identidad de los pueblos originarios, y b) las implicaciones que ésta tiene en la configuración de derechos colectivos, obedece a diversas razones de índole metodológico que a continuación se refieren.

Los zapotecas de San Lorenzo Texmelucan constituyen una comunidad enclavada en la Sierra Sur de Oaxaca, cuya densidad poblacional es baja, pero caracterizada por su fuerte nivel de conservación de tradiciones y rasgos culturales. En un alto porcentaje, los miembros de la comunidad hablan la lengua materna; las formas de organización social y participación política se desarrollan bajo los parámetros de sentido comunitario, con asambleas para la toma de decisiones, designación de cargos rotativos de autoridad, sistema interno de solución de controversias con base en las determinaciones del consejo de las autoridades comunales, etcétera.

Esta población, además, pertenece geográficamente al estado de Oaxaca, que dentro de México cuenta con una larga trayectoria en materia legislativa referente a la regulación de los derechos de los pueblos originarios, por lo que se estimó oportuno recuperarla como ejemplo para el desarrollo de la investigación.

Asimismo, considerando que San Lorenzo Texmelucan es una comunidad de habla prioritariamente zapoteca y de difícil acceso dados los conflictos interétnicos que sostienen con algunas comunidades vecinas y con el propio gobierno central del Oaxaca, la determinación para aproximarnos a esta población estuvo influenciada por la cercanía establecida con la familia Martínez, el señor Félix, la señora Paulina y su hija mayor Elia, quienes fungieron como informantes principales y puente de vinculación con otros miembros de la comunidad.

Por otra parte, la elección de los aymaras obedeció a la importancia de este grupo étnico en términos políticos y demográficos dentro de Bolivia. Los aymaras constituyen el mayor bloque poblacional después de los quechuas y uno de los de mayor influencia política durante el periodo 2006-2019, que coincidió con la victoria del Movimiento Al Socialismo como fracción política, el ascenso de Evo Morales a la Presidencia del país, y el impulso histórico de una legislación acompañada de políticas públicas tendientes a la reivindicación de los derechos de los pueblos originarios en Bolivia; todas estas circunstancias, pese a las críticas que puedan establecerse a lo largo del presente trabajo, constituyeron un cambio en las condiciones de vida de los pueblos originarios. Estos cambios, tras el golpe de Estado de noviembre de 2019, corren peligro de retrotraerse a un escenario de violencia y discriminación al amparo del gobierno interino conducido por la senadora, autoproclamada presidenta, Jeanine Añez Chávez, quien ha tenido expresiones como la siguiente:

“Sueño con una Bolivia libre de ritos satánico indígenas, la ciudad no es para los indios, que se vayan al altiplano o al Chaco!!”.¹

La identidad es tomada en el presente trabajo como unidad de análisis para establecer el significado de los derechos colectivos de los pueblos originarios, considerando que, en términos legales, la identidad y su reconocimiento estatal aparecen como criterios fundamentales para *determinar* y clasificar a “los grupos a los que se aplican” o no estos derechos.

En este trabajo se criticará la función de los derechos colectivos de los pueblos originarios como un espacio de clasificación y de control que, si bien concede ciertos “reconocimientos”, estos están condicionados, por un lado, a la subordinación de los pueblos al orden legal diseñado por los gobiernos centrales y, por otra parte, a la inviolabilidad de los intereses económicos y políticos de los Estados (‘pluri’)nacionales, los cuales en ningún caso podrían comprometerse con motivo del reconocimiento de los derechos “autonómicos” de los pueblos, lo que nos llevará a posicionarlos como derechos ficticios (efecto ficcionalizante del derecho para legitimar el poder simbólico del Estado).

No se sostiene, sin embargo, que los derechos colectivos ni su reconocimiento sea innecesario, al contrario, lo que se tratará de posicionar es la urgencia de *otro* tipo de derechos, de *otro* tipo de reconocimiento, concebido y estructurado a partir del pensamiento de los propios pueblos originarios, es decir, que responda a sus formas de organización y de entendimiento del mundo, pero, sobre todo, que no esté supeditado a los intereses y limitaciones de los gobiernos centrales, los cuales históricamente los han marginado e incorporado funcionalmente, muestra de ello es la narrativa presente en los documentos legales estudiados en el capítulo segundo de esta investigación.

Para lograr el objetivo de revisar críticamente el sentido de la identidad y sus implicaciones respecto de la configuración de derechos colectivos de los pueblos estudiados, se empleará una metodología cruzada. Por un lado, la revisión de literatura especializada respecto de las concepciones culturales del pensamiento zapoteca y aymara; por otro lado, una aproximación etnográfica a los pueblos identificados como casos de estudio para destacar en ellos las características de sus expresiones de organización y manifestaciones culturales, de las cuales se desprende el sentido de comunidad como eje de entendimiento del mundo, establecimiento de relaciones sociales y configuración de la idea de pertenencia.

¹ Véase “Los trinos discriminatorios que la presidenta de Bolivia borró: llamaba «pobre indio» a Evo”, *Mundo*, La Paz, 15 de noviembre de 2019, disponible en: <https://www.pulzo.com/mundo/trinos-borrados-presidenta-bolivia-jeanine-anez-PP799948>.

Además, se realizará un estudio de derecho comparado entre la legislación internacional, la de Bolivia y la de México, para analizar las narrativas legales en las que se establece la conciencia de identidad como condicionante para el reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos.

Este análisis cruzado nos dará los insumos que en el capítulo tercero del trabajo se emplearán para exponer críticamente el sentido de las categorías: “conciencia de identidad” y derechos colectivos, configuradas bajo la premisa del “reconocimiento”.

El capítulo primero de la investigación se titula “La conciencia de identidad como representación del pensamiento zapoteca y aymara”. En este capítulo se realizará una reflexión en torno a la identidad como sentido de pertenencia construido a partir de las expresiones culturales derivadas de los vínculos sociales que se desarrollan en las comunidades.

La *identidad* será presentada como puente de unión entre el sujeto colectivo cognoscente y la comunidad dentro de la cual se explica el mundo a través de los símbolos, lo que nos permitirá sostener que en la identidad se configura un sentido de pertenencia, pero también un espacio de significación.

Este primer capítulo se subdivide en dos apartados. En el primero de ellos titulado “La identidad como proyección de la cultura” se tratará de mostrar que la cultura contiene los símbolos que expresan el horizonte de significación a partir de los cuales se construye: 1) la conciencia de pertenencia; 2) un proyecto común de vida; 3) un ámbito de significación marcado por la centralidad de lo comunitario.

En el segundo apartado, “Construcción simbólica del pensamiento zapoteca y aymara”, se presentan algunos rasgos característicos del pensamiento zapoteca y aymara que expresan una dimensión ética y política sustentada en las ideas de: solidaridad; participación colectiva en la toma de decisiones; organización comunitaria para la realización de actos celebratorios; así como configuración de un sentido colectivo para la comprensión del mundo.

El segundo subcapítulo se titula “Conciencia de identidad” en el que se presenta la distinción entre “conciencia identitaria”, entendida como representación simbólica del poder estatal, y la idea de conciencia desde la perspectiva cultural propia de los pueblos originarios, la cual posee una carga ético-política visible en el desarrollo de relaciones sociales solidarias y de participación horizontal al interior de las comunidades.

En el tercer subcapítulo, “La identidad como derecho a un existir colectivo”, se presenta la identidad como un espacio vital que se articula a partir de la experiencia originada

dentro de las comunidades. Además, se sostendrá que en la medida que el “reconocimiento legal” se configure a partir de las determinaciones del poder central y al margen de la participación de los pueblos, será un reconocimiento carente de legitimidad y eficacia.

Así, el reconocimiento legal será caracterizado como una función ficcionalizante del derecho que por una parte, se muestra preocupado por las condiciones de exclusión, la reivindicación de los pueblos, el reconocimiento de su capacidad autonómica para la toma de decisiones y el respeto a sus formas de vida; pero por otro lado, indiferente, dispuesto a limitar el ejercicio de derechos y a someter a los pueblos al orden institucional.

En este subcapítulo se presenta la idea de la identidad como derecho a la existencia en términos de la experiencia y formas de manifestación expresadas por las propias comunidades, en función de sus tradiciones y dinámicas sociales internas. Asimismo, se cuestiona la configuración de una idea de identidad que se conceptualice artificialmente desde los centros de poder, pues en este caso, la identidad (y su reconocimiento) implica la cancelación de las condiciones que permiten a los pueblos expresar su existencia en términos de la autonomía y el ejercicio de sus derechos ancestrales, anteriores a la imposición del poder estatal.

El capítulo segundo, “Caracterización jurídico-política y cultural de la conciencia de identidad”, presenta una muestra de instrumentos legales a través de los cuales se establece la definición de lo “indígena” bajo la idea del reconocimiento, lo que permitirá revisar críticamente el concepto hacia la sección final de este trabajo.

Es importante en este punto hacer mención que la recolección y análisis de documentos legales fue realizada dentro del periodo agosto 2018 a noviembre 2019, lo cual implica el cruce con un fenómeno inesperado durante la investigación: el golpe de Estado ocurrido en Bolivia en noviembre de 2019.

A partir del golpe, el sistema legal construido en torno al Estado Plurinacional Bolivariano puede ser sujeto de modificación o incluso de cancelación a partir de un nuevo proyecto impuesto por el Ejército, pero disfrazado de legítimo bajo los ropajes de la transición democrática. Al momento de escribir estas líneas introductorias, no parece haber claridad política ni jurídica respecto del futuro de Bolivia, aunque expresiones fuertes de represión amparadas en el Decreto Supremo 4078 (que exime de toda responsabilidad penal a las Fuerzas Armadas para establecer el orden) dan un adelanto del posible retorno a un

escenario de violencia y exclusión en el que, una vez más, podrían colocarse los pueblos originarios del país andino.

El escenario actual boliviano presenta una nueva correlación de fuerzas que imponen un proyecto político y jurídico en el que el papel de los pueblos originarios —se puede adelantar— será muy distinto del que ocuparon en el periodo 2006-2019, a menos que se logre oponer resistencia suficiente por parte de los grupos “indígena originario campesinos” organizados. A pesar de que la evaluación de datos correspondientes a esta sección se realizó (originalmente) con anterioridad al golpe de Estado, en una segunda revisión se ha tratado de actualizar incorporando algunos aspectos políticos de reciente fecha, los cuales se estima son importantes para completar el análisis de la problemática desarrollada en la presente investigación.

Por otra parte, debe mencionarse que, a la par del análisis de documentos legales, se presenta una aproximación etnográfica a las prácticas cotidianas y ritos de celebración de los zapotecas y aymaras, derivada del trabajo de campo realizado en San Lorenzo Texmelucan, Sierra Sur de Oaxaca, así como en las ciudades de La Paz y Oruro, en Bolivia.

La intención general de este capítulo es contrastar la caracterización legal de la identidad de los pueblos originarios con el sentido de identidad configurado a partir de la experiencia de vida cotidiana. El resultado que se presenta es una contraposición que será debatida en el capítulo tercero de la tesis bajo la crítica a la categoría del “reconocimiento”.

Sin embargo, en este apartado se presentan datos que permiten anticipar que el reconocimiento identitario configurado legalmente se traduce en una concepción vertical expresada en la “conciencia de identidad”, la cual reafirma la estructura del Estado como entidad de control y clasificación a la que los pueblos originarios deben someterse. Esta forma de reconocimiento jerárquico se opone a la idea de identidad viva, producto de un marco de relaciones orientados por la *idea de comunidad* que constituye a su vez un horizonte de sentido, es decir, un ámbito de representación del mundo a través del “nosotros”, identificable —por señalar algunos ejemplos— para los zapotecas de San Lorenzo Texmelucan en el *rixhquei* y para los aymaras en el *ayllu*, que es un sistema organizativo también conocido —como señala Xavier Albó— como *jatha*,² que significa “semilla”, es

² Albó, Xavier, *Quechuas y aymaras*, La Paz, Ministerio de Desarrollo Sostenible y Planificación, Viceministerio de Asuntos Indígenas, PNUD, 1998, p. 20.

decir, el nosotros es semilla, fundamento, ámbito referencial de significación en el que adquiere sentido el mundo.

El capítulo segundo se titula “Caracterización jurídico-política y cultural de la conciencia de identidad”, aquí la intención es presentar una descripción de la identidad a partir de la institucionalización normativa, para después colocarla frente a la configuración de lo identitario construido desde la representación de los zapotecas y aymaras como manifestación de sus prácticas culturales, ritos de celebración y forma de organización comunitaria.

El objetivo en este capítulo es mostrar cómo lo identitario se construye a partir del marco de relaciones sociales vigentes dentro de una comunidad, mientras que la conceptualización jurídica aparece como una expresión del poder político que reproduce la estructura de dominación del Estado, lo que se aprecia en la dinámica de subordinación implícita en la idea del “reconocimiento”, que es tenido legalmente como fundamento de la concesión de derechos colectivos en favor de los pueblos originarios.

El capítulo está dividido en dos grandes secciones. En la primera se realiza un estudio de la documentación legal, de los organismos internacionales, así como de México y de Bolivia (hasta 2019). Aquí se realiza un recorrido por las disposiciones normativas vigentes desde la década de los ochenta, con la entrada en vigor del Convenio 169 de la OIT, hasta los instrumentos nacionales que han definido la idea de conciencia de identidad (caso México) y autonomía de los pueblos “indígena originario campesino” (caso Bolivia).

Los subtítulos de esta sección son: “Derechos colectivos de los pueblos originarios en el sistema de derecho internacional”, en el que se repasa críticamente el contenido del Convenio 169, la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos Indígenas, la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas y el Protocolo de Nagoya Sobre Acceso a los Recursos Genéticos y Participación Justa y Equitativa en los Beneficios que se Deriven de su Utilización al Convenio sobre la Diversidad Biológica. Las principales críticas que se realizarán son, por un lado, la legitimación de estos instrumentos diseñados desde la centralidad de los Estados representados por gobiernos en los que poca o ninguna injerencia tienen los pueblos originarios y, por otra parte, la construcción narrativa de estos instrumentos que reproduce la verticalidad estructurante del Estado.

Posteriormente, en el apartado titulado “Derechos colectivos en Bolivia y México”, se revisa el sistema constitucional de ambas naciones y las legislaciones que permiten entender lo identitario, lo originario, lo “indígena” y lo autonómico desde la óptica del reconocimiento estatal. La revisión realizada abrirá la puerta para pensar críticamente la idea de identidad.

La otra parte del capítulo segundo se titula “La realidad concreta para los pueblos originarios”; en ella se presenta un acercamiento etnográfico a los pueblos zapotecas y aymaras a partir de la investigación de campo realizada en la Sierra Sur de Oaxaca y las ciudades de La Paz y Oruro, en Bolivia.

Los acercamientos etnográficos presentados nos permitirán posicionar la idea de la cultura como espacio tridimensional de producción: material, relacional y simbólica, sobre la que se construye la identidad a partir de un horizonte de significación de lo comunitario. Este planteamiento será la base para cuestionar el sentido del “reconocimiento de la identidad” como espacio de reproducción del poder simbólico del Estado, en la parte final de la tesis.

El capítulo tercero de la investigación, “La relación simbólica entre la identidad y la configuración de los derechos colectivos”, analiza la representación de lo “simbólico”³ en vinculación con la concepción bourdiana del poder. El objetivo central es develar la idea de reconocimiento (sobre la que se construye el sistema de derechos colectivos de los pueblos originarios) como un espacio de clasificación y dominación que reproduce la estructura del poder jerárquico del Estado.

Se intentará mostrar que al estar condicionados los derechos de los pueblos originarios al sometimiento legal, la eficacia de éstos queda supeditada a la priorización del Estado central por defender la “unidad nacional” y la “integridad del territorio”.

Como contra partida al discurso de dominación, al que se inscribe la idea jerárquica de reconocimiento, se hará referencia a un reconocimiento democrático que permita definir sus términos y alcances en función del pensamiento propio de los pueblos originarios.

Esta sección está dividida en tres apartados que cierran con la conclusión general del trabajo. La primera sección se titula “El doble filo del reconocimiento identitario” en la que

³ Véase Bourdieu, P., *Sobre el Estado: cursos en el Collège de France (1989-1992)*, Barcelona, Anagrama, 2014.

se problematiza sobre el tema del reconocimiento como ámbito de dominación clasificatoria del Estado, pero también, como posible espacio de reivindicación de los pueblos originarios, a partir de la apropiación del discurso institucional y su re-significación para la defensa de sus intereses, aunque se trate de una defensa limitada que implica la validación del poder estatal.

En la segunda sección, “Lo identitario cultural y lo identitario jurídico: dos formas de representación de lo social”, se mostrará cómo la representación de la identidad adquiere un sentido desde el paradigma de lo comunitario-social, distinto que el conformado desde la óptica de lo jurídico definido jerárquicamente. Se problematizará respecto de la apropiación significativa derivada de un paradigma y otro, empleando como ejemplo una caracterización de la identidad a través de lo cultural manifiesto en las expresiones de celebración.

La sección final, “El reconocimiento como una expresión del poder simbólico”, mostrará los resultados del análisis de las disposiciones legales que definen al “reconocimiento” como fundamento de los derechos colectivos. A propósito de este análisis se discutirá la idea de “autoridad” como “creencia-justificante” del poder del Estado para conceder, limitar o negar derechos a los pueblos originarios. Sobre la idea de “creencia” se caracterizará el sentido simbólico del poder del Estado.

CAPÍTULO PRIMERO
LA IDENTIDAD COMO REPRESENTACIÓN
DEL PENSAMIENTO ZAPOTECA Y AYMARA

En esta sección de la investigación se realizará una reflexión en torno a la identidad como sentido de pertenencia, construido a partir de las expresiones culturales, consecuencia de los vínculos sociales desarrollados en forma comunitaria.

La identidad como “sentido” es entendida en este trabajo desde un enfoque perceptual que se conecta directamente con la manera de entender, sentir y expresar la relación entre la subjetividad y el mundo que le rodea. Por ello, se presenta a la identidad como una expresión del pensamiento colectivo que se traduce en prácticas específicas dotadas de un significado epistémico, ético y político.

Si se acepta que la identidad constituye un sentido de pertenencia, es posible sostener que se trata de una pertenencia no sólo vinculada a un rasgo cultural o a un territorio, sino a todo un sistema de comprensión del mundo. La identidad es pues el puente de unión entre el sujeto colectivo cognoscente y la comunidad dentro de la cual adquieren sentido los símbolos de significación del mundo. Esta es la hipótesis afirmada en el presente trabajo: la identidad es un sentido de pertenencia, fundamentalmente, a una comunidad de significación.

Por tal motivo, resulta relevante pensar en la identidad como representación del pensamiento, pues con ello se quiere subrayar la relación de pertenencia de los sujetos que integran una comunidad, al ámbito de validación del pensamiento (es decir, la comunidad misma).

El problema de pensar la identidad de los pueblos originarios como fundamento constitutivo de derechos colectivos implica identificar en qué consiste esa identidad y, reconocer que ésta es producto de un marco de relaciones situado espacial, temporal y culturalmente.

La idea de la identidad como un puente entre la subjetividad que piensa el mundo y el espacio que hace comprensible el pensamiento expresado por esa subjetividad, nos permite identificar que el sentido del pensamiento, y la caracterización de la identidad, no es sino el

resultado de relaciones sociales específicas, esto querría decir que no se puede configurar el significado del pensamiento o el sentido de la identidad fuera de la comunidad de significación dentro de la cual se produce. La imposibilidad de una configuración de significados exterior a la comunidad de sentido será la base sobre la que se sostendrá, hacia el final de esta investigación, una crítica a la idea de “reconocimiento” de los pueblos originarios y a la constitución de derechos definidos desde el exterior de las comunidades originarias.

La ‘identidad’ es caracterizada en términos de una configuración simbólica a través de la cual se manifiesta el sentido de pertenencia a una cultura común, a un proyecto de vida común, a un territorio común.

La identidad se manifiesta en diversos símbolos culturales que adquieren sentido al interior de una comunidad, pero, al mismo tiempo, que dotan a la comunidad de referentes a través de los cuales se interpreta el mundo y se construyen las relaciones subjetivas (individuales y colectivas). Por ello resulta necesario, por un lado, analizar la identidad en su relación con la cultura, por el otro, pensar en la identidad como espacio de reproducción de la existencia de los pueblos (y en este sentido, *derecho colectivo* fundamental) y, finalmente, como un enfoque de interpretación a través del cual los símbolos adquieren significado para convertirse en representaciones de una ‘identidad propia’.

Así, en el presente capítulo se analizará la identidad como una proyección simbólica de la cultura, la identidad como un derecho colectivo vital de los pueblos indígenas (vinculado a la reproducción de su existencia), y la identidad como matriz de expresión epistémica dentro de dos culturas: la zapoteca y la aymara.

Por un lado, se realiza un trabajo de inmersión en la Sierra Sur de Oaxaca para realizar observación de campo y trabajo etnográfico en San Lorenzo Texmelucan, pues ahí reside una comunidad zapoteca que ha preservado en un porcentaje importante su lengua originaria y, aún cuando se observan aquí diversas expresiones del intercambio cultural o mestizaje, al ser una población pequeña, en términos de densidad poblacional, conservan muchas prácticas de organización social en las que se hace presente la idea de comunidad como eje de

comprensión del mundo, rasgo que se distingue claramente de la visión individualista que, en muchas ocasiones resulta frecuente en las sociedades occidentalizadas.⁴

Por otro lado, se propone la observación de la realidad de Oruro, Bolivia, en función de que en esta localidad se sitúa una concentración importante de aymaras, que coinciden territorialmente con otras culturas, como son los urus chipaya, y aún cuando estos últimos no son sujetos de estudio en este trabajo, se mencionarán tangencialmente por su importancia e influencia cultural. Asimismo, al igual que en Oaxaca, en esta demarcación se reconocen diversas lenguas, como la aymara, puquina y quechua, lo que apunta no sólo a la diversidad cultural, sino a la pluralidad en la construcción de imaginarios identitarios. Pero, fundamentalmente se observa entre los pueblos aymaras de Oruro el mismo rasgo de relación comunitario que se observa en San Lorenzo Texmelucan.

Tanto San Lorenzo como las poblaciones visitadas en Oruro y La Paz presentan rasgos comunes que nos permiten afirmar la hipótesis de que la identidad constituye un vínculo de pertenencia a una comunidad de sentido producido socialmente. Ambas culturas se encuentran situadas en espacios fuertemente expuestos a diversas culturas vecinas, dadas sus características geográficas y las dinámicas migratorias en las que se encuentran inmersos, a pesar de ello y del intercambio de significados con la cultura occidental (es decir, la cultura producida a partir del discurso mediático dominante) conservan fuertemente el sentido de pertenencia a sus formas de pensamiento originario, expresados en modos comunitarios de organización, de comprensión de relaciones sociales y de celebración, lo cual nos permitió seleccionarlas como casos de estudio.

I. PROYECCIÓN CULTURAL Y SIMBÓLICA DE LA IDENTIDAD

1. *La identidad como proyección de la cultura*

Una de las primeras aproximaciones académicas a la noción de cultura aparece en “Primitive culture” (Tylor, Edward Burnett, 1871): “la cultura o civilización en sentido etnográfico amplio es aquel *todo* complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral,

⁴ La investigación de campo se realizará a través de la aplicación de técnicas cualitativas de análisis: observación participante y entrevista.

el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridas por el hombre en cuanto miembros de la sociedad”.⁵

Por su parte, Franz Boas proyecta una concepción de ‘cultura’ atenta a las diferencias y a la multiplicidad, fundando su análisis en el ‘particularismo histórico’, es decir, la cultura configurada en torno a condiciones *medioambientales, psicológicas y conexiones históricas*. En estos tres ámbitos el ‘territorio’ adquiere un significado relevante como símbolo representativo de la identidad.

Se trata pues de pensar la cultura en atención a los símbolos que expresan el horizonte de sentido de un pueblo, en torno a los cuales se construye la conciencia de pertenencia y se conforma un proyecto común.⁶ Este enfoque, basado en la interpretación simbólica, posibilita el análisis a partir de las relaciones *intersubjetivas*, contextualizadas en un espacio determinado y ubicadas dentro de una temporalidad específica. Así, podría entenderse la ‘cultura’ como una “telaraña de significados o más precisamente, como estructuras de significación socialmente establecida”.⁷

Es decir, la significación de la cultura recae sobre los símbolos construidos en medio de relaciones sociales⁸ dentro de las cuales los símbolos adquieren una significación contextualizada. De este modo, pensar la cultura como horizonte o ámbito de sentido implica pasar de lo descriptivo a lo interpretativo dentro de un espacio socialmente determinado.

Villoro señala que la “identidad de un objeto está constituida por las notas que lo singularizan frente a los demás objetos, y las que permanecen en él mientras sea el mismo

⁵ Cfr. Citado por Giménez, Gilberto, “La concepción simbólica de la cultura”, *Teoría y análisis de la cultura*, México, Conaculta, 2005.

⁶ En estos elementos se identifican los rasgos *subjetivos* fundacionales de la ‘nación’ como construcción cultural: “No todas las teorías sobre nación y nacionalismo parten de la idea de una nación preexistente y objetivamente identificable. Un enfoque diferente sostiene, en esencia, que no es una serie de rasgos objetivos lo que define a una nación, sino más bien la conciencia subjetiva que de ella tienen sus supuestos miembros. Así, la nación se convierte en expresión de una conciencia común; en la *voluntad* común de ser una nación, y no al revés”. Cfr. Stavenhagen, Rodolfo, *La cuestión étnica*, México, El Colegio de México, 2001, p. 49

⁷ Giménez, Gilberto, *op. cit.*

⁸ Cfr. Echeverría, Bolívar, “Lo político en la política”, Quito, *Ensayos políticos*, Ministerio de Coordinación de la Política y Gobiernos Autónomos Descentralizados, 2011, pp. 169-180.

objeto”.⁹ La identidad cultural en un contexto histórico-espacial específico constituye una singularización que se transforma, aunque permanezcan elementos de significación sobre los que se construye el sentido de identidad, por ejemplo, la relación con el territorio, la lengua o las tradiciones. A partir de la construcción identitaria entendida como horizonte de sentido, lugar de pertenencia y configuración de proyectos comunes vinculados a un territorio, surge la concepción de ‘nación’ en su dimensión cultural.

La idea de ‘nación’ no siempre estuvo ligada al Estado, por tanto, no implicaba necesariamente ‘soberanía política’: “Muchas ‘naciones’ podían coexistir bajo el mismo imperio o reino sin más vínculo político entre ellas que el vasallaje a un soberano”.¹⁰ Visto así, parece clara la distinción entre nación étnico-cultural y nación político-jurídica, pero, en todo caso, ¿de dónde surge la cohesión en esas naciones? En este punto la idea de identidad aparece como un significado relevante, no sólo en términos epistémicos sino también políticos.

La pregunta por el significado de la identidad podría estudiarse a través de las características identificadas por Villoro en torno a la ‘nación’: 1) comunidad de cultura, 2) conciencia de pertenencia, 3) proyecto común y 4) relación con el territorio.¹¹ Pensar lo identitario como espacio de significación y horizonte de sentido nos podría llevar a reconocer en la idea de la nación un lugar de materialización, afirmación y reproducción de la identidad. Si se piensa en la idea de ‘nación’ en términos culturales y no sólo político-jurídicos, estas características permiten ampliar los alcances de lo que se entiende por ‘nación’ y los sujetos que se asumen como propios de una nación determinada.

Es posible que las características identificadas por Villoro no estén presentes en todos los casos, se pueden combinar o modificar en función de las diversidades culturales presentes dentro de una misma cultura. Sin embargo, consideramos que son útiles para pensar en la complejidad de lo identitario como horizonte de sentido comunitario.

En algunas comunidades zapotecas de la Sierra Sur de Oaxaca, como es el caso de San Lorenzo Texmelucan (8 mil 323 habitantes),¹² coexisten núcleos poblacionales o parajes

⁹ Villoro, Luis, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós-UNAM, 1998, p. 63.

¹⁰ *Ibidem*, p. 13.

¹¹ *Idem*.

¹² Sedesol, 2015, disponible en: http://diariooficial.gob.mx/SEDESOL/2017/Oaxaca_229.pdf.

que participan de la religión católica, como es el caso de Río Nube, integrada por 321 habitantes (todos católicos), pero otros núcleos poblacionales que participan de la religión evangélica, como es el caso de El Arador, de mil 533 habitantes, de los cuales el 25% se asume cristiano-evangélico.¹³ En estas poblaciones podría no existir la misma visión religiosa, o no en términos exactamente iguales, pero la comunidad se encuentra cohesionada por el sentido de pertenencia expresado en términos de lo lingüístico y de lo territorial, y más allá de esto, en el *sentido de pertenencia* a una *comunidad de sentido* caracterizada principalmente por la centralidad de la comunidad como principio de organización de la vida social. De este modo, la defensa por su territorio es también la defensa de su identidad como pueblo, como se puede observar del estudio sobre el conflicto de *Agua fría*.

El conflicto surge entre las comunidades de la Sierra Sur que inició a finales del siglo XIX, pero se recrudeció en el siglo XX,¹⁴ hasta que en 1998 intervino la Comisión Nacional de Derechos Humanos y la Suprema Corte de Justicia de la Nación. El diferendo sobre la propiedad de la tierra enfrentó a San Lorenzo Texmelucan y Teojomulco.

En entrevistas de campo se encontró que los pobladores de Teojomulco se reconocen como propietarios originales de las tierras en disputa, incluso se asumen como un pueblo más civilizado y con “más derechos”, lo que se traduce, según su testimonio, en el hecho de que todos hablan español. Por su parte, en San Lorenzo Texmelucan se descalifica a los pobladores de Teojomulco porque son un “pueblo nuevo”, no son “originarios” y “ni siquiera hablan zapoteco”.

Ante estas realidades complejas, parece que se puede afirmar, con Villoro, que las demarcaciones culturales son difusas, se superponen e incluso contraponen, son vagas imprecisas y cambiantes. No obstante: “No podríamos identificar ninguna nación si no admitiéramos la existencia de una cultura común, propia de la mayoría de sus miembros, que constituye el cemento mismo que los une en una totalidad más amplia”.¹⁵

¹³ City population, disponible en: https://www.citypopulation.de/php/mexico-oaxaca_d.php?cityid=202290002.

¹⁴ Bailón Corres, Moisés Jaime, *Masacre de Agua Fría, Oaxaca. ¿Etnocidio y genocidio estatal o autogenocidio comunitario?*, México, CNDH, 2004.

¹⁵ Villoro, Luis, *op. cit.*, p. 14.

En la nación aparecen formas de vida compartidas y razones de validez para justificar las creencias comunes. Una nación es un “ámbito compartido de cultura [...] Toda nación se ve a sí misma como una continuidad en el tiempo. Un individuo pertenece a una nación en la medida en que se integra en ese continuo”.¹⁶ Esa pertenencia al ‘continuo’ se trata de una pertenencia atomizada, de ahí que sea imposible referir una idea uniforme de estados-nacionales, como si todos los miembros que constituyen una ‘macro nación’ institucionalizada compartiera una *razón cultural común*.

Para Villoro la identidad no se vincula a la relación sanguínea o al menos no en forma exclusiva, sino al sentido de pertenencia derivado incluso de la auto-adscripción: “asumir una forma de vida, incorporarse a una cultura, hacer suya una historia colectiva. No son la sangre ni la raza o el lugar de nacimiento los signos de pertenencia; tampoco la adscripción política, sino la integración a una identidad cultural”.¹⁷ Si esto es así, el tema de la identidad y la configuración del sentido de nación se complejiza, pues la determinación de pertenencia se abre más allá del reconocimiento político-jurídico. En el caso del Estado-nación mexicano, según el artículo 2º de la Constitución, los derechos de los “pueblos indígenas” se determinarán en función de su “conciencia de identidad”, pero al no existir parámetros definitivos para la caracterización legal de la ‘identidad’, el reconocimiento del propio Estado se ve obstruido en cuanto a los efectos garantizados en beneficio de los intereses de los pueblos, pero resulta eficaz para reproducir y afirmar el poder simbólico del Estado.¹⁸

La ‘cultura es continuidad’, es tradición, pero también proyecto, elección de fines y valores que dan sentido a la acción colectiva. La identidad como núcleo cohesionador de la nación no parece ser una noción monolítica sino una construcción en movimiento, por tanto, su definición y actualización aparece como la consecuencia del tránsito de los pueblos en la historia.

La pertenencia identitaria se construye dentro de una espacialidad, por ello parece imposible pensar en la ‘identidad’ fuera de la comunidad o fuera de un territorio, entendido no sólo en sentido físico sino también cultural. Un pueblo configura sus tradiciones,

¹⁶ *Idem*.

¹⁷ *Ibidem*, p. 15.

¹⁸ La idea de poder simbólico se recupera de Bourdieu y será materia de análisis en el capítulo tres de esta investigación.

desarrolla su lengua, sus prácticas religiosas, etcétera, dentro de un contexto espacial y temporal. Así, el territorio, como espacio para la reproducción de la cultura, juega un papel importante para la conservación del sentido identitario: “La nación es una continuidad en el tiempo, pero también en el espacio. Sus parámetros de referencia son, a la vez, un origen y un proyecto futuro [de este modo] la relación con el territorio también puede ser simbólica”.¹⁹

Ahora bien, en qué medida el Estado-nacional logra incorporar a las distintas naciones que coexisten dentro de un espacio territorial, en contextos pluriculturales; ¿en qué medida la concepción de un sólo Estado, una sola nación, una sola visión de desarrollo y proyecto civilizatorio, implica el exterminio de todo lo que quede fuera de la visión dominante del Estado-nacional?, y, más aún, ¿quiénes son los agentes que deciden los términos de semejante visión? En el fondo, podría observarse que, en la medida que la visión dominante del Estado-nacional invisibiliza o silencia la diversidad cultural, se configuran espacios de exclusión y de exterminio de la vida. Así, la defensa por la diversidad identitaria dentro de espacios pluriculturales tendría que ser leída, según nuestra hipótesis, como la defensa por el derecho a la vida: a existir y establecer relaciones dentro del horizonte cultural propio a cada nación.

Parece interesante observar, en el caso mexicano, cómo se reconoce la composición pluricultural de la nación, es decir del Estado-nación, pero, el reconocimiento de los pueblos queda limitado a la determinación de la conciencia de identidad, sin que quede preciso el sentido de ésta: “La conciencia de identidad indígena deberá ser el criterio fundamental para determinar a quiénes se aplican las disposiciones sobre los pueblos indígenas”, pero, ¿qué debe entenderse por identidad en el contexto pluricultural identificado en la propia Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, en el artículo 2º? La legislación no parece dar una respuesta clara, como se mostrará en el capítulo segundo de esta investigación.

Por otra parte, se reconoce el derecho de los pueblos indígenas a elegir a sus representantes y autoridades, pero se condiciona este derecho al respeto de las leyes del Estado-nacional y su soberanía. Lo que, en este caso, parece abrir la posibilidad a la construcción de una narrativa legal en la que, en realidad, no existe reconocimiento de los

¹⁹ *Idem.*

derechos indígenas, fuera de los límites que desde la centralidad del Estado-nación quedan definidos.

Lo étnico aparece como categoría relevante en la interrelación de distintos grupos de raíces culturales diferentes, ubicadas dentro de un mismo espacio. Esta interrelación posibilita la adscripción de una etnicidad a un grupo y, por otro lado, la afirmación de la singularidad de un núcleo poblacional. Esta singularidad es el elemento que será objeto de negación en el contexto de los Estados-nación que hacen de la homogeneidad el centro de cohesión nacional.

En oposición al proyecto de Estado-nación aparece el Estado plural como reconocimiento del derecho a la diferencia de los pueblos y las minorías. Se trata de la conformación de un Estado sostenido sobre la base de una aparente democracia participativa, aunque, se afirma que es aparente, pues, en el fondo reafirma la estructura jerarquizante del Estado, dentro de la cual, los pueblos, para ser reconocidos en sus derechos, deben someterse al imperio del gobierno central, según aparece en la legislación boliviana²⁰ y mexicana.

Entender la identidad implica hacer referencia a la construcción de los imaginarios culturales presentes en un espacio, es decir, hacer referencia a eso que constituye el centro gravitacional de la ‘comunidad’ y en cuyo horizonte se forja el sentido de pertenencia en relación con un territorio. Referir al territorio no es sólo aludir al espacio físico que ocupa una población, sino al espacio que posibilita la reproducción de la cultura y, más aún, la vida. Así, el territorio adquiere una connotación relevante en términos del derecho colectivo de los pueblos, vinculado al derecho sobre el *territorio ancestral*,²¹ como lo refiere Catherine Walsh y Juan García:

[...] lo ancestral como relación con los antepasados; un mandato de los mayores que se cumple y transmite, porque refuerza el sentimiento de la pertenencia colectiva. Aplicado a los

²⁰ Cuando hacemos referencia en esta tesis al Estado Plurinacional, nos referimos específicamente a Bolivia. La estructura jerarquizante del estado, contraria al aparente discurso democratizador, se mostrará en el capítulo segundo de esta investigación, especialmente a partir de la lectura de la Constitución del Estado Plurinacional y de la Ley 035 que regula la constitución de las autonomías de los pueblos “indígena originario campesino”.

²¹ Cfr. García, Juan y Walsh, Catherine, “Derechos, territorio ancestral u el pueblo afroesmeraldeño”, *¿Estado constitucional de derechos? Informe sobre derechos humanos Ecuador 20009*, Ecuador, Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador, Ediciones Abya-Yala, 2009.

territorios colectivos, lo ancestral tiene que ver con la ocupación cultural continua de un entorno físico, un espacio por la reproducción y control social, espiritual y cultural [...] visto de esta manera, el derecho ancestral al territorio se construye por la necesidad de garantizar nuestra permanencia y nuestro futuro como pueblo culturalmente distinto [...].²²

Si bien los autores estudian el caso de los pueblos afrodescendientes al configurar la categoría de ‘territorio ancestral’, parece oportuno traer a cuenta esta noción para completar la identificación que realiza Villoro respecto de la nación como espacio cultural y vincularla con la noción de derechos colectivos de los pueblos, lo cual se traduce en el reconocimiento del derecho de los pueblos a existir desde su singularidad y con ello, a defender su memoria histórica que es una memoria materializada en la lengua, las tradiciones, la religiosidad, pero también la territorialidad física. La ‘identidad’ vista como ‘derecho-humano-colectivo’ de los pueblos adquiere de este modo un sentido defensivo frente a la ‘desterritorialización, es decir: “la pérdida del derecho ancestral y el desconocimiento y negación del Estado del derecho jurídico, del reconocimiento legal para vivir en los espacios territoriales”²³ en los que se configura el sentido simbólico del pensamiento.

2. Construcción simbólica del pensamiento zapoteca y aymara

Existe un sentido que constituye el pensamiento de los pueblos indígenas. Este sentido está vinculado a la concepción de una ética y una política que puede expresarse como principio de complementariedad/dualidad, pero que, finalmente, representa la base para la construcción de una visión del mundo sobre la cual se constituye la identidad con profunda conciencia histórica y acentuada dimensión social. Para los pueblos originarios la identidad está relacionada estrechamente con su forma de entender al ser humano en relación con la totalidad cósmica y social. En este sentido, se manifiesta la construcción de un sistema filosófico que desarrolla tanto la concepción del individuo como de lo comunitario/social.²⁴

²² *Ibidem*, pp. 346-347.

²³ *Ibidem*, p. 353.

²⁴ León Portilla, Miguel, *Filosofía náhuatl estudiada desde sus fuentes*, 3a. ed., México, UNAM, 1966, pp. 233 y 248.

La concepción aymara expresa la idea de lo comunitario como eje de entendimiento del mundo a través, por ejemplo, del concepto de *pacha* (estar en el tiempo) o de *suma qamaña* (vivir bien), el *ayllu* (forma de organización comunitaria, familia extensa) o el *ayni* (forma de cooperación comunitaria semejante en su finalidad al *tequio* presente en la cultura zapoteca).²⁵

En los pueblos zapotecas y aymaras existe un marcado sentido de comunidad a través del cual se configuran los paradigmas de significado e interpretación del mundo, mediante relaciones ‘intersubjetivas’, es decir, relaciones que constituyen el fundamento y fin último de la comunidad y del lugar del ser humano dentro del cosmos.

El sentido de comunidad quizá podría ser explicado en términos de lo que Zea denomina ‘conciencia de relación’, la cual se establece entre los hombres y los pueblos: “relación que no puede seguir siendo la del dominio [...]”.²⁶ Se trata de relaciones ‘intersubjetivas’ que colocan como núcleo un sentido fuerte de solidaridad que se expresa desde la narrativa de los pueblos originarios en principios éticos como el *ayni* o el *tequio*, y se materializa especialmente en los ritos de celebración.

Con la confección de categorías complejas que permiten explicar las relaciones intersubjetivas en estructuras familiares o cósmicas, queda evidenciada, al menos en alguna forma, la elaborada estructuración de la lógica de los pueblos originarios que, no por ser distinta quizá a la lógica occidental, carezca de validez o deba ser reducida al campo de la barbarie, lo antiguo o lo primitivo.²⁷

²⁵ Debe precisarse que tanto el *ayni* es algo más complejo que una forma de cooperación solidaria, constituye un principio ético de relación caracterizado por la asimetría y referenciado con aspectos tanto de trabajo como de gozo en el que se comparte con la comunidad fuera de las lógicas de contraprestación proporcionada propias, por ejemplo, del derecho romano (*do ut est* o *quid pro quo*).

²⁶ Zea, Leopoldo, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2015, p. 77.

²⁷ Sobre el tema de barbárico o primitivo como adjetivo atribuido con frecuencia a los pueblos originarios, obsérvese como el propio Convenio 169 de la OIT, al referirse a los sujetos de aplicación del derecho, alude a los “pueblos tribales” (artículo 1º). Por “tribal”, el *Diccionario de la Academia de la Lengua Española* establece como definición, que se trata de *agrupaciones antiguas, grupos sociales primitivos* y conjunto de personas “especialmente las pandillas juveniles violentas”, es decir, la carga conceptual de lo tribal empleada en el Convenio muestra, en nuestra opinión, la visión con la que se construye el derecho aplicable a los llamados “pueblos indígenas”.

En todo caso cabría cuestionar: ¿qué es lo bárbaro?, ¿quiénes son los bárbaros? Señala Zea que los bárbaros son vistos desde “cierta óptica” como los inadaptados, los no armónicos, los que aparecen como una estridencia frente al canon.²⁸

Esta perspectiva que funda la exclusión sobre la ‘inferiorización’ del ‘otro-barbarizado’ aparece opuesta, al menos en una primera mirada, a la visión de los pueblos originarios, que en la cosmología andina y en la zapoteca, por señalar dos ejemplos, colocan en el centro de sus sistemas ‘filosóficos sociales’ al principio de *complementariedad*, representado en la cultura aymara bajo la concepción dual *chacha warmi* (hombre-mujer). La dualidad propia del pensamiento de los pueblos originarios, en el caso zapoteca se hace presente en muchos modos, pero es de especial relevancia el que se desprende de la concepción de lo *muxe* como principio de dualidad y complementación institucionalizado socialmente en la representación de un tercer género que enriquece a lo tradicionalmente concebido como masculino y/o femenino.²⁹

La idea de la complementariedad es lo que probablemente permitió a las civilizaciones prehispánicas, incluidas las militarmente hegemónicas, enriquecerse con la tradición artística, cultural y tecnológica de las naciones dominantes, así, por ejemplo, en el mundo mexica existía una profunda conciencia de la sofisticación de la civilización tolteca, por ello, los tlamatime tenían especial interés en aprender de sus conocimientos; en el mismo sentido, el imperio Inca recogió los saberes de la civilización Tiahuanaco para fortalecer sus propias instituciones. Sobre el caso mexica, los sabios nahuas refieren a los toltecas en los siguientes términos: “Los toltecas eran sabios, sus obras todas eran buenas, todas rectas, todas bien planeadas, todas maravillosas [...]”.³⁰

²⁸ “[...] para los griegos bárbaro era el que no hablaba bien griego. Por ello los *no griegos* eran entes marginales cuya humanidad estaba en entre dicho. Menos hombres por no expresarse correctamente en un lenguaje que no era el propio. Y por lo mismo, entes que podían ser sometidos al orden e intereses de los exclusivos dueños [...]”. Véase Zea, Leopoldo, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, cit., p. 75.

²⁹ Sobre las dimensiones simbólicas de lo *muxe* véase Suárez, Águeda Gómez, “Dimensiones simbólicas sobre el sistema sexo/género entre los indígenas zapotecas del Istmo de Tehuantepec (México)”, *Gazeta de Antropología*, núm. 22, 2006.

³⁰ *Informantes de Sahagún, Códice Matritense*, Real Academia de la Historia, fol. 175 citado por León Portilla, Miguel, *Filosofía náhuatl estudiada desde sus fuentes*, cit., p. 306.

En *Los Coloquios* (1524), documento que recoge el diálogo entre los tlamatime y los primeros doce evangelizadores de la conquista, los sabios nahuas señalan: “Y ahora, nosotros ¿destruiremos la antigua regla de vida? ¿La de los chichimecas, de los toltecas, de los acolhuas, de los teoantecas?”.³¹ Es decir, al cuestionarse y negarse a destruir las civilizaciones previas, los tlamatime hacen visible su sentido de conciencia y reconocimiento. Incluso la visión de las “guerras floridas” es un elemento que permite apreciar el sentido de respeto por todos los pueblos, pues a través de esta práctica se obtenía sangre para ofrecer tributo a Huitzilopochtli, pero, en todo caso, no debe leerse ésta como una simple expropiación de la vida, sino como un espacio de lucha en que se sacrifica a los que hayan sido vencidos heroicamente en la contienda. El objetivo de la guerra era alimentar al Sol que, al final, permite la subsistencia del universo es decir, de “todos los hijos del Sol”, expresión en la que también se observa un principio de integración en el que el sacrificio constituye una manifestación de la concepción comunal/complementaria del universo.

En esta lógica de relación, la marginación no tiene sentido porque todos son reconocidos como hijos del mismo seno: el Sol.³² En cambio, en la concepción clásica europea del mundo (que sería recuperada por los conquistadores del siglo XVI) la marginalización del ‘sujeto-otro’ estaba fundada en el presupuesto de la existencia de pueblos dominantes y pueblos destinados a ser dominados debido a su estado bárbarico.

Para los imperios europeos la dominación tiene una justificante ontológica, pues al barbarizar al sujeto ‘diferenciado’, se legitima su explotación y de ser necesario, su exterminio. En los imperios anteriores a la conquista, la dominación tenía un sentido cósmico religioso, el cual no justificaba su existencia en la marginalización o inferiorización, sino en la necesidad de dar continuidad al universo.³³

³¹ *Ibidem*, p. 132.

³² *Ibidem*, p. 254.

³³ Zea, Leopoldo, *op. cit.*, p. 252.

A) *El pensamiento zapoteca*

Según el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, el nombre zapoteca proviene del náhuatl *tzapotécatl*, que significa “pueblo del zapote”; sin embargo, los zapotecos de Texmelucan se auto nombran *rixhquei* [riʃkei], es decir: palabra nuestra.

Texmelucan también es una palabra náhuatl que puede traducirse como “lugar enmagueyado y pedregoso”. La nomenclatura de San Lorenzo Texmelucan, al igual que la de muchos pueblos en Oaxaca, revela un proceso de doble dominación, la del imperio mexica y la del español. Pese a todo, la cultura, expresada fundamentalmente en la lengua, el vestido y el sentido de pertenencia al territorio, permite observar los rasgos de singularidad identitaria de los pobladores de la localidad.

En una reseña histórica elaborada por los propios pobladores de San Lorenzo Texmelucan se refiere: “se cuenta oralmente que el pueblo tuvo su origen de unos migrantes zapotecos que viajaron desde la cuna ancestral de Zaachila en busca de nuevas tierras por las constantes guerras que había con los vecinos mixtecos”.³⁴

Oaxaca es un Estado en el que residen 18 grupos étnicos, y tan sólo el zapoteco presenta 14 variantes lingüísticas en cuatro regiones: Valles Centrales, Sierra Norte, Sierra Sur e Istmo de Tehuantepec.

Dadas estas características no existe, como señala Barabas, “una única cosmovisión indígena actual en Oaxaca [...] hay diferentes cosmovisiones, pertenecientes a cada una de las culturas locales”;³⁵ sin embargo, sí existen elementos comunes que constituyen el ‘núcleo duro’ o matriz persistente en la cosmovisión zapoteca.

Para Barabas, la cosmovisión de un pueblo implica el conjunto de “creencias y explicaciones sobre el universo y el lugar de la humanidad en relación con él”,³⁶ lo cual incluye la religión y las expresiones culturales sociales y políticas que expresan esas explicaciones o manera de ver y entender la “realidad”.

³⁴ *Reseña histórica de la iglesia evangélica presbiteriana en San Lorenzo Texmelucan y sus agencias municipales, en su trigésimo aniversario*, 28 de mayo de 2011.

³⁵ Barabas, Alicia, “Cosmovisión y entidades territoriales”, *Dones, dueños y santos. Ensayos sobre religiones en Oaxaca*, 2a. ed., México, Miguel Ángel Porrúa, 2017, p. 25.

³⁶ *Ibidem*, pp. 26 y 27.

Hacer referencia al pensamiento zapoteca y aymara exige pensar en términos de la cosmovisión de estos pueblos. Para Alicia Barabas, la cosmovisión hace referencia a las creencias y explicaciones de las culturas sobre el universo y al lugar de los sujetos en relación con él.³⁷ Se trata de la manera en que los pueblos se explican a sí mismo y construyen sus relaciones con el mundo, la sociedad que integran, así, como el pensamiento que les caracteriza.

El pensamiento de los pueblos zapotecas y aymaras parte de una lógica de relación entre los sujetos y la totalidad. La principal característica podría ser la concepción misma del sujeto y su participación dentro de la forma de organización comunitaria.

Entre los zapotecas de Texmelucan y en las comunidades aymaras de Oruro, la participación política es directa. A través de asambleas, se hace presente una construcción comunitaria del sujeto político.

La idea de adultez y, con ello, la posibilidad de participar en la toma de decisiones de la comunidad depende de la integración del núcleo familiar. Entre los aymaras no se puede ser persona autoridad (*jaqi runa*) si no se ha contraído matrimonio. Asimismo, entre los zapotecas de Texmelucan ocurre lo mismo, para ser autoridad o desempeñarse como mayordomo (cargo social y religioso) es necesario estar unido en matrimonio. Tal requisito se vincula a la visión de familia-comunidad que prevalece sobre lo individual. En los pueblos estudiados se piensa siempre en términos de la comunidad, lo que en último caso constituye una extensión de la familia.

Familia, ancestros, comunidad son elementos constitutivos del pensamiento de los pueblos zapoteca y aymara, tanto de los fundamentos para su explicación en el mundo como de la construcción de sus relaciones sociales.³⁸

La veneración de los muertos en la celebración de “Todos Santos”, tanto en Bolivia como en México, es también un ejemplo de la ritualidad que se construye a partir del reconocimiento de la familia como eje de continuación de la existencia social, en la que la priorización de la comunidad se manifiesta en los actos políticos y religiosos.³⁹

³⁷ Barabas, Alicia, “Cosmovisión y entidades territoriales”, *Dones, dueños y santos. Ensayos sobre religiones en Oaxaca*, 2a. ed., México, Miguel Ángel Porrúa, 2017, p. 26 y 27.

³⁸ *Ibidem*, p. 29.

³⁹ *Ibidem*, p. 31.

Los ancestros son protectores, guías, hombres que orientan la acción. Esta manera de pensar la ‘subjetividad’ a partir de la ascendencia de los antepasados que habitan en las montañas, en la tierra y en el supra mundo, es también una manera de construir las relaciones desde el enfoque de lo familiar-comunitario que trasciende todas las dimensiones de la existencia: lo social, lo político, lo cósmico.

En la sierra Mazateca, la curación de los enfermos está supeditada a la reconciliación de éstos con sus ancestros simbolizados por “Dones” que habitan la naturaleza, así el acto de la reconciliación está relacionado con la visita a los lugares que habitan los “Dones”.

Para curar el “espanto” se prepara una mesa de altar (*mizha*) en la casa del enfermo, esta mesa está consagrada a Jchún Majé (la entidad femenina del agua). La mesa representa el cosmos y está orientada hacia el este, flanqueada por dos arcos, uno simboliza la entrada al cielo, el otro al mundo de los muertos. Durante estados alterados de conciencia, producidos con la utilización de hongos y hierbas “el chamán y el enfermo visitan los lugares donde moran los Dueños, buscando aquél, dónde se quedó atrapado el espíritu del enfermo. Una vez hallado se reza a los Dueños y a los Santos, pidiéndoles que suelten al enfermo a cambio de una ofrenda, siguiendo las indicaciones dadas por el ofendido Dueño”.⁴⁰

Al igual que en la tradición aymara, para los diversos pueblos radicados en Oaxaca, incluidos los zapotecos, los entes de la naturaleza, considerados sagrados, son concebidos como figuras duales, seres ambivalentes, dadores de protección y castigo. Así, la visión del mundo es siempre percibida en términos de dualidad, lo que constituye otra característica del pensamiento aymara que coincide con el pensamiento zapoteca.

En los pueblos estudiados para esta investigación se observa cómo lo sagrado, simbolizado, por ejemplo, en los elementos de la naturaleza y en los ancestros fallecidos, se traduce en acciones de organización social que apuntan a la consolidación de lo familiar-comunitario como núcleo de sentido y significación del mundo.

B) *El pensamiento aymara*

Los aymaras aparecen después de la decadencia de Tiwanaku (también se dice Tiahuanaco), aproximadamente en el 1200 d. C. Los *qulla*, hablantes del *jaq'i aru* (habla

⁴⁰ *Ibidem*, p. 40.

humana) eran uno de los pueblos que constituían el Qullasuyu, región vinculada a la cultura Tiwanakota. El cambio del nominativo lingüístico *jaq'i aru* por aymara se debe a los jesuitas, que aprendieron a hablar el *jaq'i uru* de un grupo de habitantes de una provincia llamada Aymara, por esta relación los jesuitas identificaron a los habitantes de la localidad y a su lengua como aymara.⁴¹

El origen de los aymaras se remite al mito de Wiracocha, y aunque éste no es aceptado de manera universal ni homogénea, debe decirse que es frecuentemente referido por la tradición oral. Para algunos, no es Wiracocha el creador de la humanidad, sino Pachamama, a través de Wiracocha: “El supremo creador se manifiesta a través de la Pachamama; por lo que se puede decir que la madre tierra es la que da vida al hombre andino. Ella recibe devociones, ritos y oraciones [...] el culto a la Pachamama trasciende hasta Wiracocha”.⁴²

En el pensamiento aymara, como ya se ha mencionado, existe una concepción de fuerzas creadoras de las que se desprende el principio de complementariedad. De este principio deriva una perspectiva filosófica, ética y política. Se trata de fuerzas que se complementan y trascienden en el resultado de su unión. La idea de la trascendencia metafísica está presente en el significado de la palabra Pacha, una de las más importantes de la cultura qulla-aymara para explicar el mundo: “[Pacha] es un término con múltiples significados, según la tradición de los lingüistas hace sólo referencia a espacio tiempo, pero para el Qulla-aymara [...] implica una forma de vida, una forma de entender el universo que supera el tiempo y el espacio, el aquí y el ahora. La Pacha [*pa*, dos, *chama*, fuerza] no sólo sería tiempo y espacio, es la capacidad de participar activamente en el universo, unirse y estar en él”.⁴³

En la idea de complementariedad está inmersa también la idea/acción participativa. Los qulla-aymara llevan siempre sus reflexiones filosóficas al campo de la praxis política y social, lo que se refleja en su concepción de *ayllus* y *markas*. Es decir, el sentido cosmológico de la creación, y su noción de participación, complementación, comunión, tiene lecturas y

⁴¹ Teijeiro, José, *La rebelión permanente. Crisis de identidad y persistencia étnico-cultural aymara en Bolivia*, La Paz, 2007, p. 70.

⁴² *Ibidem*, p. 78.

⁴³ *Ibidem*, pp. 79 y 80.

aplicaciones prácticas en el escenario de la vida cotidiana. Según el mito de creación, Wiracocha:

[...] crea la primera humanidad y la destruye por el agua. Después de un tiempo de oscuridad hace que emerjan en la isla Titikaka [...] La preocupación de la gente andina por el agua es evidenciada en el hecho de que sus dioses creadores o fueron asociados con el agua o fueron directamente identificados como tal: Q'on, el dios sin huesos que corta el camino a través de las montañas hacia la costa y da alimentos al pueblo es ciertamente el Agua. Tanto el Sol como el Agua son considerados como fuerzas fertilizadoras que dan vida al universo; [Wiracocha] no es ni sol ni agua, sino la fuerza vital que impregna a ambos [...].⁴⁴

En la complementariedad y la participación de la cosmología aymara es posible fincar la conciencia histórica y política que desde tiempos de Tupac Katari y Bartolina hasta la actualidad hacen que el pueblo aymara sea un pueblo altamente organizado y participativo políticamente hablando.

Para José Tejeiro (2007), existen fundamentos étnico-cosmo-mitológicos que sustentan a nivel simbólico el sentido del ser de la sociedad aymara contemporánea. Esos elementos constituyen el contenido de su epistemología, de su ética y en los términos más amplios, de su racionalidad. Estos fundamentos son: la Pachamama, los achachilas, lo social y lo “a-social”, la interpretación del tiempo y el espacio, el culto a los antepasados, el sentido de los ejidos y el taypi-tinku.⁴⁵

Pachamama es una fuerza telúrica: “tierra que unida a la fuerza del cismo forma la existencia. Por su don de crear la Pachamama se identifica con la madre”, así la presencia femenina tiene una relevancia cósmica en la comprensión aymara, presencia que a nivel social se traduce en el principio “chacha warmi” como centro de la organización comunitaria y política.

⁴⁴ Greslou citado por Tejeiro, *ibidem*, p.79.

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 84 y ss.

Es importante recalcar que para los aymaras el vínculo con Pachamama es de reproducción, de existencia y de acción. Se trata de una relación sustentada en la “reciprocidad y el equilibrio”,⁴⁶ lo que se manifiesta a través de la ritualidad.

En los ritos se alimenta a la Pachamama, y estos ritos se materializan en actos de celebración, que son actos de “agradecimiento por el beneficio de la vida”, pero también se manifiestan mediante la conmemoración de los ancestros y “en la práctica de una vida armoniosa que debe existir a nivel familiar y comunitario”.⁴⁷

Por otra parte, achachilas es un término aymara relacionado con la figura del anciano venerable, el abuelo, pero también con los espíritus vinculados con “accidentes geográficos: cerros, cuevas, ríos, lagos, peñas, etcétera, que, de acuerdo con la tradición oral, gozan de alma y velan por el bien del pueblo”.⁴⁸ Dentro de este elenco de naturaleza dotada de energía vital, los cerros aparecen como figuras protagónicas para el imaginario aymara, y en los cerros radican los espíritus de los ancestros.

La relación construida entre los pueblos y los ‘entes’ de la naturaleza adquiere un sentido distinto entre los pueblos originarios, pues estos ‘entes’ son sujetos divinizados a los que hay que guardar respeto. Alrededor del Sajama (Oruro) existen varias comunidades que hoy se abren al turismo para ofrecer una experiencia que mezcla la religiosidad, la tradición y la aventura. Las comunidades se han apropiado de su espacio para ofrecer por sí un turismo alternativo de alta demanda entre el público europeo, apoyados por el Estado, que ha declarado a Sajama una reserva natural. Sin embargo, independientemente de la explotación comercial de los símbolos culturales, la ritualidad sigue conservando una presencia definitoria, así como el sentido de respeto a la naturaleza.

No es posible emprender ninguna expedición al Sajama sin la anuencia de los achachilas. Ángel, un habitante de Tomarapi (comunidad fincada a las faldas de Sajama), comenta que un día una pareja de extranjeros intentó ascender sola, sin guía y sin consultar a la comunidad: “la pareja nunca volvió a ser vista...”.

Los achachilas son poderosos protectores del pueblo, pero, como todo en el universo aymara, están constituidos de bondad y de maldad; así, pueden volverse peligrosos ante la

⁴⁶ *Ibidem*, p. 85.

⁴⁷ Llanque citado por Teijeiro, *idem*.

⁴⁸ *Idem*.

indiferencia de la gente “que no realiza oportunamente las ofrendas o ch'allas”, sin éstas, los achachilas pueden levantarse furiosos en forma de tormentas.⁴⁹

Lo social en el mundo aymara tanto como en el zapoteca detenta una dimensión espiritual, la cual, por otra parte, está conectada a las fuerzas creativas y destructivas que requieren permanecer en equilibrio. Los actos de celebración dotan de equilibrio al universo, en términos religiosos, pero también, permiten la conservación de los lazos comunitarios que hacen posible la subsistencia del pueblo en términos de organización y de reproducción del sentido de pertenencia identitaria.

Para los aymaras el culto a los antepasados se entiende a través del *nayra paha aru*, que es “lo tradicional, lo antiguo y por lo tanto lo vivido y quienes lo han vivido”.⁵⁰ *Nayra* significa pasado, *Pacha* es el espacio tiempo, la fuerza creadora, la posibilidad de conjuntar las fuerzas que producen vida; *aru* significa palabra. Pensar en el *Nayra Pacha Aru* implica pensar en términos de una gran complejidad y abstracción desde la cual los aymaras configuran el sentido del mundo. Con base en esta concepción, lo vivido re-vive, el ejercicio de recordar (*amta*) a los ancestros es un acto de reconocimiento de la tradición que vive, trasciende el tiempo y materializa la idea de comunidad-pertenencia desde el seno de lo familiar.⁵¹

Los elementos de la cosmología aymara contienen principios éticos y políticos que son recuperados para la organización de las comunidades, la tradición, la memoria y la conciencia de pertenencia.

En la cultura aymara el *ayni* simboliza una manera de relacionarse dentro del *ayllu* (familia extensa/sociedad), este tipo de relación no sólo es cooperativa o solidaria, sino de absoluta entrega. En darse al otro incluso más allá de lo posible aparece una manera de celebrar la vida, entender el mundo construir la realidad.

La Guelaguetza zapoteca es también un acto de donación, como el *ayni*, en el que el principio de reciprocidad social queda trascendido. No se trata de devolver un favor, sino de vivir con la referencia fuerte de un yo-comunitario.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 87.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 90.

⁵¹ Choque Quispe, María Eugenia, “Procesos de construcción intercultural en Bolivia”, en Fernando Carrión y Brigitta Villaronga (comp.), *Descentralizar un derrotero a seguir*, Quito, Flacso, 2008, pp. 220 y 221.

El sentido de comunidad está ligado al de pertenencia. A partir de este lugar se construyen relaciones éticas y políticas en las que la conciencia de familia, pueblo, nación se vuelve fundamental. Así, el individuo es siempre plural y se encuentra vinculado a una totalidad compleja en la que la naturaleza se encuentra incluida.

La conciencia de comunidad está indisolublemente ligada a la estructuración de un ‘nosotros’ social e incluso cósmico. Para los zapotecos de Texmelucan *riidz shcye*⁵² significa palabra nuestra, *shcye* es nuestro, pero también es zapoteco (entendido como pueblo/cultura) y lugar geográfico (entendido como Texmelucan).

Los zapotecos de Texmelucan se refieren a su pueblo simplemente como *shcye*,⁵³ decir: *Li za schye* significa María fue a Texmelucan, pero literalmente significaría María fue a lo nuestro, es decir, el lugar, la tierra, aparece como una construcción espacial de referencia colectiva.⁵⁴

En el mundo aymara lo colectivo es constitutivo, incluso, de la idea de persona, entendida como ‘sujeto-plural’ de validación social:

[...] en la cultura aymara nadie, ni hombre ni mujer, adquieren estatus de persona adulta y plena socialmente, si es que no han sido reunidos por la sociedad en pareja, completando la unidad de la ‘persona social’ [...] *Jaqui* es la persona social que prevalece sobre el individuo,

⁵² Se ha escrito *riidz shcye*, por ser la ortografía que utiliza la comunidad de San Lorenzo Texmelucan, como se muestra, por ejemplo, en *El nuevo testamento con salmos y proverbios zapoteco de Texmelucan*, editado por American Bible society, 1960, no obstante la referencia del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, que utiliza la ortografía: *rixhquei*.

⁵³ Dos documentos recogen el trabajo de campo que por más de siete años realizaron los lingüistas norteamericanos Charles H. Speck y Jane McMartin de Speck. Véase Speck, C. H., “The Existential Use of Positional Verbs in Texmelucan Zapotec”, en Lillehaugen, Brook Danielle y Sonnenschein, Aaron Huey (eds.), *Expressing Location in Zapotec*, Muenchen, LINCOM Studies in Native American Linguistics, 2012, y McMartin de Speck, Jane, *Leyendo y escribiendo el zapoteco de San Lorenzo Texmelucan*, México, Instituto Lingüístico de Verano, 1986.

⁵⁴ La expresión y explicación fue obtenida a partir del trabajo de campo realizado en San Lorenzo Texmelucan y la serie de entrevistas realizadas a Elia Martínez, pobladora de la comunidad, en agosto de 2018.

la pareja de esposos conforma *jaqui runa, chacha warmi*, [la idea de persona queda] establecida en la unidad social y colectiva [...].⁵⁵

La representación del mundo a través de la idea de lo colectivo permite identificar un horizonte de sentido que pasa por lo ‘afectivo-relacional’, antes que por lo racional individualizado. El universo, al igual que las relaciones familiares y sociales, es concebido para los zapotecas y aymaras como un sistema de relaciones que se configura a partir de lazos afectivos identitarios, así, la comunidad es familia (*ayllu* para los aymaras), de igual manera, la relación de las comunidades con el universo también es familiar.

En aymara *Pacha* es tierra, pero también madre, además, significa espacio y tiempo, un espacio y tiempo sacralizado en el que la reproducción de la vida es posible, *pacha* es “hogar, tapa, madre. La *Pacha* mama representa el tiempo de las personas, las gentes que hacen historia. Tiempo del espacio y espacio abstraído por la gente cuya existencia pasa por la conciencia: conciencia de ser *jaqui* (persona social) y conciencia de estar aquí (*aka pacha, aka thaksa*)”.⁵⁶

Thakhi es camino que lleva a la *qamaña* (buen vivir), a este estado sólo es posible llegar en comunidad con la familia y con el universo, por eso se venera a la *Pacha* mama y a *Inti/Willka*, pero también a *Supaya*, las energías de los que no es *lupi* (“calor del sol que abraza al mundo para ofrecerle vida”),⁵⁷ sino a lo que representa la oscuridad y la muerte.

Es decir, la construcción de sentido en los pueblos indígenas es una construcción de relaciones colectivas en las que la naturaleza ocupa un lugar central como sujeto posibilitador de la vida. Lo que señala Hernández para la cultura quechua, podría ser recuperado para la cultura aymara y zapoteca:

⁵⁵ Choque Quispe, María Eugenia, “La participación de la mujer indígena en el contexto de la asamblea constituyente”, *Reformas constitucionales y equidad de género: informe final. Seminario internacional*, Santiago CEPAL, 2006, 2 y 3.

⁵⁶ Choque Quispe, María Eugenia, “Procesos de construcción intercultural en Bolivia”, en Fernando Carrión y Brigitta Villaronga (comps.), *Descentralizar: un derrotero a seguir*, Quito, Flacso, 2008, p. 222.

⁵⁷ Hernández Díaz, Miguel, *El concepto de hombre y el ser absoluto en las culturas Maya, Náhuatl y Quechua-Aymara*, tesis que para obtener el grado de Doctorado en Filosofía, tutor principal Luis Villoro Toranzo, UNAM, 2013, p. 70.

[la mujer y el hombre] utilizan la razón con el corazón, que funciona mejor en la acción de pensar. Por ejemplo, la razón debe ser sensibilizada para ver la naturaleza, el color de las plantas, el movimiento del aire, el nacimiento del Sol por las mañanas y ver las cosechas siempre positivas. Para hablar de las cosas es con la razón y el corazón, con el buen sentido de trabajar y comunicarse con la naturaleza, un trato común a través de pensar las cosas en el entorno”.⁵⁸

Esta ‘razón corazonada’ es explicable a través del difrasismo: *in xóchitl, in cuicatl*, que aparece dentro de la filosofía náhuatl como un principio epistemológico, estético y ético, que podría recuperarse para entender la visión metafórica, cósmica y complementaria del mundo zapoteca y aymara. La flor es un símbolo de la virtud, de la verdad, de lo que es recto y nutre en una relación directa con el todo, el otro, la comunidad a la que se pertenece.

La conciencia de identidad implica sentido de pertenencia comunitaria a un espacio geográfico y simbólico en el que se construye el significado del mundo y la manera de relacionarse con él.

La identidad está inscrita en un horizonte significativo cuyos referentes constituyen la idea de sentido cultural, político, epistémico y ético para los pueblos. Sin embargo, no sería posible afirmar que la identidad es algo homogéneo o inmodificable, más bien habría que decir, según nos parece, que se va construyendo y reconstruyendo al interior de las comunidades a partir de sus usos cotidianos, desde ellos y sus marcos de relación propios, que con el tiempo se transforman en tradiciones.⁵⁹

Las tradiciones se reconstruyen, también, a partir de las influencias exteriores que se asumen o se apropian, para resignificarlas y adaptarlas a la visión interior de los pueblos. Así se observa en la reconfiguración de la vestimenta tradicional en el caso zapoteca de San Lorenzo Texmelucan o de los ritos religiosos en las comunidades aymaras urbanas, proletarizadas e incorporadas a la industria minera, como ocurre en el caso de Oruro.

En la vestimenta de las mujeres de San Lorenzo Texmelucan, por señalar un caso, se observa el uso del mandil. Aunque realicen las mismas actividades, sólo las mujeres mayores lo portan como símbolo de autoridad adquirida al mismo tiempo que la adultez y la

⁵⁸ *Ibidem*, p. 64.

⁵⁹ León Portilla, Miguel, *op. cit.*, p. 280.

maternidad. En lo cotidiano, van descalzas, aunque para andar distancias largas utilizan zapatos planos, tipo *flats* de plástico, mayormente en color negro. Los hombres utilizan huarache cruzado o zapato tipo mocasines, en algunos casos, los más jóvenes también usan zapato deportivo. Las mujeres más jóvenes sustituyen el rebozo por sudaderas de manga y capucha tipo *hoodies*. Destaca la transformación de atuendo tradicional en poco tiempo, de los setenta para la actualidad, el traje tradicional de la mujer pasó de la falda floreada y la blusa de manta bordada, al vestido tableado de una pieza con aplicaciones de encaje y telas traídas del exterior.

El vestido es un símbolo que manifiesta la identidad, pero esa identidad no es monolítica, se transforma e incorpora elementos de la modernidad exterior, los cuales son apropiados y definidos por la comunidad como propios. Así, aparecen mezclados símbolos de la cultura occidental externa y símbolos internos que se adaptan y adoptan según la interpretación de la comunidad. Las *hoodies* de sierre al frente usadas por las mujeres en San Lorenzo Texmelucan sustituyen al rebozo, pero son portadas como un rebozo en tanto que se colocan solo sobre la cabeza, sin introducir los brazos dentro de las mangas y, en todos los casos observados, las *hoodies* se utilizan sobre el vestido tradicional.

En el Altiplano boliviano, integrado por Oruro y La Paz, los ritos se nutren del sentido significativo aymara y quechua. En esta región tiene lugar la danza de la ‘Morenada’,⁶⁰ que coloca como personaje central al hombre de color. Existen muchas versiones sobre la expresión simbólica de la danza, pero lo que coincide siempre es la forma de organización familiar-comunitaria de los preparativos de la danza y la preparación de la celebración en torno a ella. Las adecuaciones, modificaciones o incorporaciones culturales son siempre producto de una estrecha relación social que determina desde el interior de la comunidad lo que constituye el significado de los rituales de festejo y los significados que a estos se atribuyen. En este sentido propio de carácter comunitario es en el que se localiza, según la hipótesis del presente trabajo, el núcleo significativo del pensamiento zapoteca y aymara, sobre el que se construye la idea de pertenencia identitaria.

Podríamos decir junto con Estermann (2006) que los pueblos zapotecas y aymaras conciben el mundo a través de sus lógicas: “si no tomamos el término ‘lógica’ en un sentido

⁶⁰ Es importante mencionar que, aunque la Morenada no es aymara, sino mestiza, sí permite ejemplificar los elementos de apropiación y adaptación de las tradiciones y rituales impuestos a las formas de pensamiento local.

técnico y greco-céntrico, sino como un vocablo que indica la estructura básica de un cierto pensamiento” es posible identificar en esta lógica-otra, una estructura de validez para la representación del mundo. Se trata de racionalidades de profundidad ético-política que giran en torno a la idea de lo comunitario como núcleo de organización social.⁶¹

Es posible hacer referencia a una lógica de los pueblos originarios, pues existe dentro de su pensamiento una estructura de normalización o ideal regulativo a partir del cual entran en juego sus categorías significativas de las que se desprende un sentido ético y político. Estermann señala, a propósito de la estructura lógica del pensamiento andino, la existencia de cuatro principios que están presentes en la cosmología de los pueblos y constituyen directrices fundamentales de la conformación de las comunidades.⁶²

Los principios a través de los cuales se explica la racionalidad andina son, según Estermann: relacionalidad, correspondencia, complementariedad y reciprocidad.

La relacionalidad implica que “todo está de una u otra manera relacionado (vinculado, conectado) con todo [...] la unidad básica no es el ‘ente’ sustancial, sino la relación [...] es en la estructura relacional que los entes particulares se constituyen entes [...] en la filosofía andina lo concreto es la concreción (*con + crescere*) de la realidad a través de la relacionalidad integral [...] los ‘entes’ son ‘concretos’, en la medida en que realmente son ‘concrecidos’, o sea, interrelacionados”.⁶³

El principio de relacionalidad se observa en dos niveles, por un lado, la idea de comunidad en los pueblos indígenas, a partir de la cual se estructura la vida social y cósmica. La comunidad está conformada por estrechas redes familiares que se expanden a partir de la conformación de vínculos religiosos como el matrimonio y el compadrazgo, incluso la naturaleza se incorpora como parte de estas redes familiares, en las que la religiosidad también cobra relevancia, el sol, las montañas, la tierra, las estrellas, el agua, son entidades dotadas de energía vital que se relacionan con la vida cotidiana. En San Lorenzo Texmelucan la celebración del patrono del pueblo tiene vinculación con la continuación de los ciclos de

⁶¹ Estermann, Josef, *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*, ISEAT, La Paz, 2006, p. 125.

⁶² Comunidades entendidas dentro del pensamiento andino en dos sentidos: naciones locales *jiwasitawjaki*, “nosotritos”, o naciones globales, *jiwasawjaki*, nosotros extenso que integra a todos los pueblos, etnias y nacionalidades, en el caso boliviano dentro del Estado plurinacional.

⁶³ Estermann, Josef, *op. cit.*, p. 126.

siembra y la llegada de las lluvias en agosto, así, al mismo tiempo se festeja al patrono y a la tierra.

La participación de la comunidad en la fiesta es la expresión popular del tributo colectivo en el que se celebra para invocar beneficios en favor de la población. Aunque el rito hoy está estrechamente relacionado con la tradición católica, aún los evangélicos participan si han sido llamados por la autoridad.

El Carnaval de Oruro tiene efectos simbólicos análogos, la fiesta aparece como expresión de la ‘relacionalidad’ que cohesiona a los sujetos con el cosmos. mujeres y hombres, naturaleza y divinidad, todo queda enlazado en el acto de celebración.

El principio de correspondencia “incluye nexos causales de tipo cualitativo, simbólico, celebrativo, ritual y afectivo”.⁶⁴ No se trata de un principio de causalidad sino de la expresión simbólica de la relacionalidad a nivel cósmico-religioso, pero concretizada en las relaciones sociales de la comunidad.⁶⁵

El principio de complementariedad señala Estermann, “es la especificación de los principios de correspondencia y relacionalidad. Ningún ‘ente’ y ninguna acción existe ‘monádicamente’, sino siempre en coexistencia con su complemento específico. Este ‘complemento’ (*con + plenus*) es el elemento que recién ‘hace pleno’ o ‘completo’ al elemento correspondiente [...]”.⁶⁶ Es decir, para la cultura aymara, la ‘realidad’ se entiende siempre a través de sus complementos.

En una asamblea del Movimiento Al Socialismo, el ex senador Adolfo Mendoza comenta La Ley de Organizaciones Políticas. En ese contexto, hace referencia de la influencia del principio *chacha warmi* (hombre mujer) de la tradición aymara, en la construcción de la democracia paritaria y la ‘despatriarcalización’ del Estado Plurinacional. Adolfo Mendoza recuerda el debate sobre la conformación de la Asamblea constituyente:

[...] estaban discutiendo cuántos escaños iba a haber... Y entonces decían: ¿Cuántos escaños vamos a tener a nivel nacional?... Y ahí es donde salen cuatro senadoras [...] Isaac Ávalos les pregunta: —¿Y ustedes hermanas Bartolinas qué opinan, pues? [...]

⁶⁴ *Ibidem*, p. 138.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 138.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 139.

Entonces dicen: —Mira hermano, si son 16 con la propuesta inicial de CONAMAQ, ¡va! Si son 32, ¡va! Ya también. Si son 64, también. Si son 128, también. Si son 130, también. No nos hacemos problema por el número mientras 50% sean mujeres todo está perfecto [...] De ahí sale lo del principio de paridad, del principio chacha warmi, de la voz de las mujeres [...].⁶⁷

La complementariedad aparece como principio ético y político, como explicación y fundamento de las relaciones sociales y el vínculo con la naturaleza. En el sentido de complementariedad los entes que se unen no son opuestos sino dimensiones que fundamentan la totalidad.

El principio de reciprocidad es probablemente el que mejor caracteriza el sentido de comunidad en los pueblos indígenas. Sobre él señala Estermann: “El principio de correspondencia se expresa a nivel pragmático y ético como principio de reciprocidad: a cada acto corresponde como contribución complementaria un acto recíproco. Este principio no sólo rige en las interrelaciones humanas (entre personas o grupos), sino en cada tipo de interacción, sea esta intra-humano o entre ser humano y naturaleza, sea entre ser humano y lo divino [...]”.⁶⁸

La reciprocidad explica relaciones sociales y de subsistencia tales como el *tequio* en el mundo zapoteca, en el que los pobladores colaboran en favor de la comunidad o de una familia en particular, como se ve en el caso de los casamientos en San Lorenzo Texmelucan, en donde la comunidad ayuda a la nueva familia a construir la casa o a la reparación del templo. La figura de la mayordomía en la celebración de las fiestas patronales o las festividades de Todos Santos, tanto en la tradición zapoteca como en la aymara, dan cuenta de ello.

Frente a la pregunta: ¿cuál es el contenido del horizonte de significación de los pueblos originarios?, quizá podría decirse que, independientemente de las singularidades culturales que cada grupo étnico posee y las variantes que aparecen al interior de distintos grupos de una misma etnia existen algunos elementos característicos sobre los que es posible perfilar una racionalidad particular a través de la cual se explica, representa y entiende el

⁶⁷ Entrevista realizada el 11 de septiembre de 2018, La Paz, Bolivia.

⁶⁸ Estermann, Josef, *op. cit.*, p. 145.

mundo. Estos elementos de racionalidad interpretativa parecen estar fundados en el sentido de ‘conciencia comunitaria’, la cual se manifiesta a través del *schye* (nosotros) zapoteco de Texmelucan, el *ayllu* (familia extensa aymara); o bien, en la idea de reciprocidad y construcción de redes de apoyo comunitario, como es el caso del *tequio* o del *ayni*.

Es en este explicarse en relación con la comunidad e incluso *entenderse como comunidad*, que el sentido del mundo adquiere una significación particular, en la cual la familia y los ritos celebratorios son fundamentales para la supervivencia económica, social e incluso cósmica.

En zapoteco de Texmelucan decir: “Él es una persona de San Lorenzo Texmelucan” se diría: /ju re tub mbekj ʃkjɛj (schye)/.⁶⁹ Esta oración se traduciría literalmente como: “Él ahí una persona nosotros (Texmelucan); es decir: él es un “nosotros”. Del mismo modo, el concepto *jaqui runa* es una expresión que apunta a la ‘nosotridad’ social, se es *nosotros* a partir de que la comunidad ha reconocido la unión de una pareja, entonces, se puede participar en la vida social y política de la comunidad.

Este *ser* siempre en *relación* permite construir un tipo de entendimiento del mundo desde la conciencia de pertenencia y, por tanto, desde el respeto, un tipo de respeto análogo al de una familia extendida que incluye a los padrinos, ahijados, parientes políticos e incluso a la naturaleza con todos sus componentes. En la configuración de esa existencia en relación, aparece una ética comunitaria y un sentido de conciencia en el que la idea de identidad adquiere significados específicos al interior de cada grupo social.

II. CONCIENCIA DE IDENTIDAD

Antes de iniciar la reflexión en torno a la conciencia de identidad estableceremos dos precisiones. La primera referente a la “conciencia de identidad indígena”, esta categoría ha sido establecida en el derecho internacional como criterio de análisis para determinar el reconocimiento y aplicación de derechos colectivos en favor de los pueblos originarios.

La segunda, referente al término “indígena”. A pesar de que en los documentos legales a nivel internacional y en las disposiciones normativas de México y Bolivia se hace

⁶⁹ Speck, C. H., “The Existential Use of Positional Verbs in Texmelucan Zapotec”, *cit.*, p. 242. Speck hace aquí uso de los símbolos fonéticos para representar las palabras, por ello *schye* aparece como /ʃkjɛj/.

referencia al lo indígena, nosotros preferimos utilizar el término “originario” pese a las discusiones académicas que se suscitan a su alrededor.⁷⁰

Consideramos que la denominación “indígena” corresponde, por un lado, a un error histórico que refuerza la visión colonial de dominación, sustentada en el acto de invasión iniciado en 1492 y que se pretendió legitimar a partir del supuesto derecho Papal sobre los territorios del mundo (principio *orbis terrarum*),⁷¹ lo cual constituye una impostura epistemológica y jurídica; por otra parte, el término refuerza la idea de inferioridad de los pueblos que son sometidos a la tutela del Estado y, para ser reconocidos, tienen que acatar las directrices definidas por los gobiernos que les han despojado históricamente de sus derechos.

Se prefiere el uso del concepto “originario”, pues aun cuando los procesos de aculturación, hibridación o mestizaje hagan difícil en ocasiones establecer el significado de esta categoría, es posible aludir a través de ella a los pueblos existentes con anterioridad al proceso de conquista. Se entenderá a los pueblos⁷² originarios como los herederos de los rasgos de aquellos pueblos que a pesar de los procesos de mestizaje siguen afirmando su cultura, no obstante los asedios, los desplazamientos forzados, la marginación y la exclusión.

Ahora bien, si la “conciencia de identidad” es el criterio fundamental de aplicación de los derechos colectivos en favor de los pueblos originarios, resulta relevante establecer su significado y alcance, ya en este punto aparece la hermenéutica como parte de la problemática vinculada a la aclaración teórico conceptual y, además, a la configuración de un saber práctico que orienta la acción de los Estados frente a su relación con los pueblos.

Uno de los problemas centrales se vuelve entonces definir qué es la conciencia. Para Gadamer la conciencia tiene una doble dimensión histórica y ética. La *conciencia histórica*

⁷⁰ Ribeiro, Darcy, “La civilización emergente”, Nueva Sociedad, núm.73, julio- agosto de 1984.

⁷¹ Véase O’Gorman, Edmundo, *La invención de América*, 4a. ed. México, FCE, 2016.

⁷² La palabra pueblo es plurívoca, en esta investigación tendrá por lo menos dos significados, por un lado, un grupo humano con rasgos culturales comunes; por otro, un ámbito geográfico, independientemente de las demarcaciones políticas reconocidas por el Estado, es el espacio en el que se afirma y reproduce la cultura de un grupo humano. La comunidad se distingue del pueblo porque ésta es un horizonte de sentido a través del cual se organiza y establecen las formas de relación social y comprensión del mundo al interior del del pueblo. Así, la comunidad es una forma de organización y al mismo tiempo un código de significación, el pueblo es un espacio de identificación geográfico y cultural.

[...] caracteriza al hombre contemporáneo, es un privilegio, quizá incluso una carga que, como tal, no ha sido impuesta a ninguna de las generaciones anteriores.

La conciencia que tenemos actualmente de la historia es fundamentalmente diferente de la manera en que otras veces el pasado aparecía a un pueblo o a una época. Entendemos por conciencia histórica el privilegio del hombre moderno de tener plenamente conciencia de la historicidad de todo presente y de la relatividad de todas las opiniones.⁷³

Es decir, la conciencia histórica según Gadamer está vinculada a una temporalidad, a un momento al que se llega por privilegio, lo que implica una responsabilidad o carga y que, fundamentalmente está vinculado con la capacidad de ejercer la razón críticamente, fuera de las ataduras del mito. Pero ¿es realmente esta caracterización propia de una época, de un momento de ‘madurez’ o incluso de una ‘civilización’ específica?

Si se considera que la conciencia es un privilegio de la ‘modernidad’, ¿en qué medida están excluidos los llamados “pueblos indígenas”?, o bien, el uso de la “conciencia” como categoría fundante del derecho a “ser reconocido”, ¿en qué medida implica la exigencia de que los pueblos se incorporen a la “modernidad” definida desde la centralidad del Estado? En todo caso, ¿qué implica la “conciencia” a la que se refiere el derecho internacional?

En esta investigación sostenemos que la “conciencia de identidad indígena”, en los términos planteados por la legislación internacional y la nacional, de México y Bolivia, es fundamentalmente conciencia de subordinación al poder central del Estado. Dada la narrativa jurídica vigente, si los pueblos originarios no son conscientes de su estatus subordinado en la estructura jerárquica definida por el Estado nacional o plurinacional, no pueden ejercer sus derechos ni su autonomía.

Así, la conciencia de identidad se transforma en una validación de la subordinación. Se trata de una aceptación forzada del rol de sujeto dominado, que permite la reproducción simbólica del poder estatal, lo cual se desarrollará en la tercera parte de este trabajo.

La idea de modernidad como parte del desarrollo histórico generador de conciencia parece reproducirse en términos prácticos en la legislación (obsérvese el inciso *b* del artículo

⁷³ Gadamer, Hans-Georg, *El problema de la conciencia histórica*, trad. de Agustín Domingo Moratalla, 3a. ed., Madrid, Tecnos, 2007., p. 41.

1º del Convenio 169 de la OIT). La conciencia en los términos planteados tanto por Gadamer como por la legislación vigente en materia de pueblos originarios parece excluir a todo lo ocurrido con anterioridad al acto de invasión de 1492, cuando se establece una relación entre la conciencia y la modernidad o, mejor dicho, la “conciencia” y la “subordinación” al Estado.

Si los pueblos originarios actuales son una continuidad histórico-cultural de los pueblos invadidos durante el siglo XV, ¿quedan excluidos de la modernidad y por tanto de la conciencia? Y, si *no* son conscientes de su historicidad y de su identidad, ¿podrían ser excluidos de la posibilidad de beneficiarse de sus derechos colectivos por no encontrarse dentro de la hipótesis legal de aplicación?

No es tema de esta investigación definir el sentido de la “modernidad”, pero sí nos valemos de la conceptualización de Gadamer para plantear, al menos a nivel de hipótesis, que la construcción de la categoría de “conciencia de identidad” al igual que la de “conciencia histórica” supone una jerarquización o clasificación del mundo en función de criterios de poder: los que son conscientes y los que no son conscientes quedan reconocidos, o no, por un sujeto que ejerce su poder simbólico de clasificación, fundado en la “creencia” de la validez legal. En Gadamer esta validez es epistémica, por tanto, el sujeto clasificador tiene legitimidad dado su grado de “desarrollo” civilizatorio. En el Estado, la legitimación es jurídica en función del sistema legal que se ha definido como válido.

Entender la “conciencia histórica” y la “conciencia de identidad” en sentido análogo, nos permite afirmar que en la conceptualización de la conciencia desde el exterior de las comunidades clasificadas como “conscientes” o “no conscientes” existe un acto de dominación simbólica. Los que no son conscientes, en el sentido definido por el sujeto que ejerce el poder clasificador, quedan excluidos de la “modernidad”, es decir, de la “civilización”; por tanto son excluidos de la posibilidad de ejercer sus derechos colectivos, en consecuencia, se les coloca como sujetos de tutela.

El establecimiento de la conciencia como “criterio fundamental” para determinar a qué grupos se concede o no el goce de sus derechos es el núcleo central de la crítica que se realiza en esta investigación al concepto de “conciencia de identidad indígena” y a la idea del “reconocimiento”, las cuales se caracterizan como actos de dominación que perpetúan y reproducen la subordinación de los pueblos originarios al orden jerárquico del poder del Estado.

Una conciencia ética desde el pensamiento de los pueblos originarios

Hemos planteado hasta ahora la idea de “conciencia” como construcción simbólica de clasificación definida por el poder del Estado, pero ¿podríamos aproximarnos a un sentido de “conciencia” configurado desde el pensamiento de los pueblos originarios?

A partir de algunos elementos observados en el caso de los pueblos zapotecos y aymaras establecemos como hipótesis que existe un sentido de conciencia ético-política distinta a la “conciencia” clasificatoria articulada por el poder estatal. Se trata de una conciencia con sentido ético, es decir, un planteamiento que refiere de manera práctica al desarrollo de relaciones sociales solidarias y de participación política horizontal.

La conciencia desde el pensamiento de los pueblos originarios, por lo que se pudo observar en el caso zapoteca y aymara, que es al que nos referimos ahora, no es una conciencia clasificatoria sino ética, que se vincula a una epistemología solidaria, con referentes significativos y modelos de orientación práxica propios.

Los pueblos zapotecas y aymaras interpretan la naturaleza y todo lo que en ella habita como entidades sagradas, a partir de esta interpretación establecen criterios para la configuración de una racionalidad-ética propia. La relación con la totalidad adquiere dimensiones de profundo respeto que cruzan el orden religioso, social y político. Los pueblos, en su relación con la naturaleza, se organizan desde el respeto y consideración al todo comunitario, lo cual es radicalmente opuesto a la idea de clasificación realizada desde la jerarquía que ejercen los sujetos que detentan el poder. En los pueblos zapotecas y aymaras el poder de organización es comunitario-familiar de carácter rotativo y solidario, lo cual se puede apreciar en los rituales de celebración y toma de decisiones comunitarias.

Para los pueblos originarios la conciencia ética está vinculada al trabajo comunitario y al compromiso asumido como un sentimiento de solidaridad. La interpretación de un tipo de conciencia como ésta podría realizarse a través del análisis de lo que ocurre en la comunidad y en el marco de relaciones construidas al interior de la comunidad, lo que se abordará con mayor detalle en el siguiente capítulo, a partir del análisis de las entrevistas de campo realizadas en San Lorenzo Texmelucan, Oaxaca así como en Oruro y La Paz, Bolivia, de las que se desprende un factor coincidente: el sentido comunitario como espacio de

significación de relaciones identitarias en las que aparece la conciencia de pertenencia como una conciencia de colaboración y ayuda mutua.

III. LA IDENTIDAD COMO DERECHO A UN EXISTIR COLECTIVO

1. *Identidad y reconocimiento*

En la lógica del Estado, la identidad está vinculada al problema del reconocimiento de los pueblos para caracterizarse y diferenciarse respecto de otros, así como al respeto de sus derechos para desarrollar una forma singular de existencia y, de igual modo, a la satisfacción de necesidades en función de sus horizontes de sentido propios.⁷⁴ Este reconocimiento se vuelve conflictivo si se piensa en los alcances de la categoría ‘pueblo’, pues ésta no sólo posee un sentido cultural, sino jurídico y político. La identidad es también un derecho que se articula con la idea de autonomía, lo cual ubica a este concepto en una posición de tensión frente al Estado nacional:

[...] el reconocimiento de esta escala de identidad [identidad-pueblo] tiene repercusiones jurídico-políticas en el derecho internacional y en el ámbito interno de los Estados-nación. Dado que los dos pactos internacionales de derechos humanos —el de Derechos Económicos, Sociales y Culturales y el de Derechos Civiles y Políticos, que son tratados multilaterales adoptados por la Asamblea General de la Organización de Naciones Unidas (ONU) en 1966 y refrendados por 157 Estados— indican que *todos* los pueblos “tienen el derecho de libre determinación” [...].⁷⁵

Un *pueblo* reconocido internacionalmente sería un sujeto de derecho facultado para determinar su organización política, económica y jurídica con base en sus criterios culturales y sociales. En esta lógica, podría pensarse que si los pueblos indígenas son *pueblos*

⁷⁴ “En la medida en que los nuevos Estados-nación territoriales y el proceso de modernización han sido incapaces de satisfacer las necesidades de identidad de numerosas poblaciones, la etnicidad se ha convertido nuevamente en un punto focal de organización y movilización para los pueblos y grupos que luchan por obtener el reconocimiento, la igualdad o sus libertades humanas fundamentales”. Véase Stavenhagen, Rodolfo, *Conflictos, etnias y Estado nacional*, México, UNESCO, 2007, p. 14.

⁷⁵ Díaz-Polanco, Héctor, *La diversidad cultural y la autonomía*, México-España, Nostra, 2009, p. 14.

(jurídicamente constituidos) estarían facultados legalmente para auto determinarse, al amparo de la legislación internacional; ello pondría en riesgo la articulación de los Estados-nacionales como México u otros Estados de la región latinoamericana que, si bien reconocen los derechos de los ‘pueblos indígenas’, no conceden prerrogativas que vulneren la “unidad” del Estado nacional o comprometan los intereses económicos de la macro-nación.

El Convenio 169 de la OIT ha clarificado el sentido de “pueblos indígenas” para cancelar la posibilidad de interpretación analógica de estos, como sujetos de derecho colectivo en términos de lo que se entendería como “pueblo-Estado-nación”. Así, los ‘pueblos indígenas’ no tienen posibilidad de ser considerados en los términos de representación y autodeterminación que tienen los Estados-nación, sino, en todo caso, tienen posibilidad legal de ser reconocidos como sujetos de derecho en los términos limitados que defina el Estado-nacional o plurinacional (para el caso boliviano), siempre que se sometan puntualmente a la soberanía del gobierno central, lo que será materia de discusión en el segundo capítulo de esta investigación.

Al final, el debate sobre la “conciencia de identidad” y el reconocimiento de derechos a los pueblos originarios se reduce ya no a la reivindicación de los pueblos y restitución de los bienes materiales, culturales y jurídicos de los que han sido históricamente despojados, sino al alcance de los derechos que los gobiernos estén dispuestos a ceder o no en perjuicio de sus propios intereses centrales, como una concesión unilateral que refuerza el sentido de la colonialidad del poder.⁷⁶

2. La identidad cultural como derecho colectivo

Pensar en la identidad cultural como derecho colectivo implica reflexionar en torno a la identidad como afirmación de lo singular diverso y sus posibilidades de expresión sin limitaciones. El fenómeno de la globalización, que en una primera mirada podría advertirse como un proceso de homogenización atentatorio contra la diversidad cultural de los pueblos originarios no es el mayor peligro al que están expuestos los pueblos en términos de la

⁷⁶ Véase Stavenhagen, Rodolfo, *Los pueblos indígenas y sus derechos*, México, UNESCO, 2007, p. 166.

aculturación, sino la instrumentalización (*etnofagia*), apropiación y monetización de la identidad cultural de los pueblos, legitimada por el poder simbólico del Estado.⁷⁷

El impulso del desarrollo desde los pueblos, sus epistemologías y saberes propios, adquiere un sentido perverso desde el discurso clasificatorio del Estado, si se le piensa en términos de la instrumentalización. Surgen así proyectos jurídico-políticos que reconocen la pluralidad étnica pero no hacen sino reproducir, desde el enfoque étnico, la explotación. Se trata de proyectos que piensan en términos del etno-desarrollo, pero a través de éste validan una dinámica de apropiación *etnofágica* que posibilita la fetichización de lo étnico como producto culturalmente explotable.

La diversidad étnica y la identidad cultural de los pueblos indígenas que puede mercantilizarse se estimula, pero cuando se contrapone a los intereses del Estado-nacional se anula o neutraliza a través del sistema jurídico nacional e internacional.

Es decir, no se trata de la cancelación o exterminio de una cultura para imponer otra, sino afirmar la libertad y el derecho del ‘otro’ para ser diferente, en la medida que, desde su diferencia, pueda ser apropiado, explotado y mercantilizado. En este contexto aparece la diversidad étnica y cultural como un valor de cambio resignificado en el discurso gubernamental, esta re-significación permite la transformación (apropiación) de la diversidad, la autonomía y la libertad en un espacio reproductor del sistema de dominación del Estado.

Stavenhagen⁷⁸ subraya, respecto a la “protección de derechos” de los pueblos, la importancia de la espacialidad territorial y su vinculación con la identidad, elementos que tendrían que estar vinculados eficazmente al derecho a la consulta y la participación política simétrica; sin embargo, como se verá en el siguiente capítulo, el discurso legal aparece constantemente como un espacio de reforzamiento del poder simbólico del Estado que limita o exceptúa su acción en todo cuanto ponga en peligro la llamada “unidad” nacional o plurinacional (según sea el caso), lo que nos da pauta a clasificar al derecho colectivo de los pueblos originarios, configurado en los términos que se presentan en la actualidad, como un derecho ficticio.

⁷⁷ Díaz-Polanco, Héctor, *El laberinto de la identidad*, México UNAM, 2006, p. 14.

⁷⁸ Cfr. Stavenhagen, Rodolfo, *Los pueblos indígenas y sus derechos*, cit.

El derecho a la autodeterminación constituye, quizá, uno de los rasgos más importantes que los derechos de los pueblos indígenas tendrían que garantizar. El reconocimiento y ejercicio de la autodeterminación corresponde al reconocimiento de un sujeto jurídico colectivo identificado como ‘pueblo’. El conflicto político que surge al paso es que el reconocimiento del sujeto de derecho colectivo (pueblo originario), conlleva afectaciones al interés del sujeto político Estado-nacional.

La identidad cultural es un horizonte de sentido que se construye a partir de las relaciones colectivas significadas por un pueblo. Dentro de un pueblo los símbolos detentan una connotación “comunitaria” en dos dimensiones: 1) son “comunes” a sus integrantes y 2) adquieren sentido dentro de la “comunidad”.

El horizonte de sentido común es el resultado de una ‘continuidad histórica’ que permite construir el significado de la identidad a partir de la diferencia. En el caso de los pueblos originarios, el sentido de diferencia significa, por el lado de la perspectiva de dominación, la reproducción de los mecanismos de exclusión y explotación; pero desde la perspectiva de los pueblos, el reconocimiento de la diferencia aparece como un mecanismo de resistencia que afirma una identidad distinta a la impuesta por medio de la violencia.

La identidad de los pueblos originarios, configurada desde el pensamiento de los propios pueblos constituye un símbolo de oposición frente al poder clasificatorio del Estado y, al mismo tiempo, un espacio para la preservación, el desarrollo y la transmisión de significados y valores culturales fundados en una “existencia continuada”. La defensa de esta experiencia permite, a su vez, la reproducción de la cultura. La lucha por la identidad cultural de los pueblos es, así, una lucha por la existencia.⁷⁹

Si la configuración y significación de las identidades de los pueblos indígenas es colectiva, su defensa y ejercicio lo es también. Este ejercicio, como refiere el artículo 8º de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, es un derecho fundamental a la existencia que implica: “no ser sometidos a procesos de asimilación forzada ni a la destrucción”, es decir, se trata de un derecho coetáneo al derecho a la vida, en el sentido que adquiere al referirse a la continuación de un *proyecto común*.⁸⁰

⁷⁹ Cfr. Martínez Cobo citado por Guerrero Guerrero, Ana Luisa, *Filosofía y pueblos indígenas*, México, UNAM, 2016, pp. 49 y 50.

⁸⁰ Guerrero Guerrero, Ana Luisa, *op. cit.*, p. 53.

La idea de proyecto de vida común como elemento constitutivo de la nación, en el sentido cultural al que alude Villoro, es un elemento a través del cual es posible explicar la condición colectiva de los derechos de los pueblos indígenas.

La identidad cultural constituye un derecho a la existencia como un bien universal, específicamente a la existencia de los pueblos.⁸¹ La identidad cultural es un complejo constructo simbólico que representa el imaginario u horizonte de sentido de los pueblos. Este imaginario se configura a partir de símbolos que condensan el sentido de pertenencia de una comunidad. El territorio es uno de los elementos de mayor importancia para la conformación del sentido de identidad pues es en él donde se produce la significación de los símbolos, es decir, es ahí donde adquieren sentido y donde se transmiten o modifican en función de las determinaciones de la propia comunidad.

La identidad cultural es un horizonte de sentido al que se adscriben los integrantes de una comunidad y que la comunidad determina para sí. Pensar en la identidad como un derecho implica pensar en la posibilidad de una comunidad para establecer sus propios parámetros de sentido, a través de los cuales establece la manera como se representa el mundo y define las relaciones intersubjetivas al interior de su propia comunidad. Por ello, la caracterización del sentido de “conciencia de identidad” y la idea del “reconocimiento” como parámetros constitutivos de derechos, establecidos desde la centralidad del Estado, representan, en nuestra opinión, actos de control. La idea de “reconocimiento de la autonomía” de los pueblos originarios o, en todo caso, la instrumentalización del sentido de reconocimiento como espacio de reproducción del poder del Estado, nos permite identificar al derecho colectivo de los pueblos originarios, planteado desde el lugar de la dominación, como un derecho con efectos ficcionalizantes. Se desarrollará esta idea en el siguiente capítulo.

⁸¹ Fornet-Betancourt, Raúl, “Prólogo”, en Salas Astrain, Ricardo, *Ética intercultural*, Quito, Abya-Yala, 2006, p. 9.

CAPÍTULO SEGUNDO

CARACTERIZACIÓN JURÍDICO-POLÍTICA Y CULTURAL DE LA CONCIENCIA DE IDENTIDAD

Después de casi 500 años, pensar en una separación entre lo llamado ‘indígena’ y lo ‘mestizo’ sería difícil. En los ritos de los pueblos aparece una cultura infiltrada por el mestizaje. Por señalar un ejemplo del pensamiento tzeltal, se podría comentar el caso de la agonía del cuerpo antes de la muerte. Se piensa que el *ch’ulel* (alma) sale para vagar y, entonces, se reza con el objetivo de evitar que ésta convenza a otras almas para que la acompañen y con ello mueran otros cuerpos. Entonces, se reza y la oración hace que el *ch’uel* atraviese el mundo de los muertos a través de la cruz del templo Cancúc.⁸²

Lo ‘indígena’ y lo mestizo son dos dimensiones de un ‘yo’ que se penetra y se escinde incesantemente. Se trata de una escisión que “reside en el propio espíritu”,⁸³ es decir, se localiza en el núcleo de la concepción cultural identitaria de los pueblos.

En el espíritu de nuestra-América hay una lucha entre los ascendentes de los pueblos originarios y los mestizos que a veces se encuentra en tensión, a veces se sobreponen unos a otros y en ocasiones se complementan.

Durante el trabajo de campo realizado en la Sierra Sur de Oaxaca se recogieron testimonios que señalaron que, en la escuela o en escenarios exteriores a las poblaciones originarias, hablar zapoteco no es bien visto, por ello comentaron algunos padres de familia que prefieren abstenerse de enseñar la lengua originaria a sus hijos. Por otra parte, en las comunidades pertenecientes a San Lorenzo Texmelucan, lo mestizo es identificado como parte de la memoria histórica de explotación y despojo. Así, se rechaza y niega la herencia hispánica que ha sido incorporada y adaptada a las prácticas tradicionales. Ello es claro en el caso de los ritos religiosos de celebración patronal, en la incorporación de elementos europeos en los trajes tradicionales o, bien, en la preparación de alimentos.

⁸² Pitarch, Ramón Pedro, *Ch’ulel: una etnografía de las almas tzeltales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 52.

⁸³ Villoro, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, El Colegio de México, 1950, p. 255.

El mestizo asume como propio el “yo occidental”; por otro lado, los pueblos originarios se apropian y resignifican algunos aspectos de la cultura occidental y los vuelven parte de su singularidad identitaria. Esta apropiación, resignificación y metabolización de la cultura exógena es parte de un proceso de afirmación de la conciencia. Se trata de una conciencia de resistencia que no deja de recordar los actos de violencia y marginalización provenientes de Occidente, es decir, del mundo hispánico en el momento de la invasión colonial y de la imposición del sistema económico mundial vigente que presiona constantemente para apoderarse de los territorios ancestrales de los pueblos.

La apropiación realizada por pueblos respecto de algunos aspectos del discurso occidental podría tener por objetivo —según nuestra interpretación— garantizar la supervivencia sin perder la identidad, se trata pues de un estado de resistencia y de afirmación y, en último caso, de un profundo sentido de conciencia caracterizado en un doble aspecto, por un lado, de lo que es propio, lo que deriva del pasado ancestral y se vuelve vigente en la práctica cultural cotidiana; por otro lado, conciencia de la exclusión que legitima el reclamo histórico de los pueblos frente a los siglos acumulados de explotación y despojo.

El reconocimiento de los derechos colectivos no es gratuito ni una generosa concesión del discurso dominante, sino producto de la lucha compleja, pero que puede fácilmente ser neutralizada por el Estado a través de mecanismos institucionales, los cuales terminan por diluir las posibilidades reales de los pueblos para ejercer plenamente sus derechos. Se trata de la construcción de un ‘derecho aparente’, un performance de ocultamiento que facilita la continuación de las prácticas de exclusión.

Los derechos colectivos de los pueblos originarios —en nuestra opinión— para ser eficaces tendrían que partir del reconocimiento real de las condiciones de desigualdad y, así, su reconocimiento constituiría un primer momento de reivindicación de las deudas históricas contraídas a partir del despojo. Pero, en un segundo momento de la reivindicación, tendría que plantearse la desaparición de derechos especiales o, dicho de otro modo, tendría que desaparecer la violencia especialmente desplegada en contra de los pueblos.

Si no existieran violencias especiales ejercidas en contra de los pueblos originarios, no habría derechos especiales que se avocaran a contrarrestar la violencia. Para ello, tendría que suscitarse un escenario de transformación de los paradigmas de sentido y decolonización de las estructuras de poder.

La llamada ‘vulnerabilidad’ que se tutela por el Estado es una vulnerabilidad producida, impulsada o tolerada por el Estado, lo que hace necesario, a la par que la constitución de derechos compensatorios, la reconfiguración del sistema que hace posible la violencia y es origen de ésta. ¿En qué medida la existencia del derecho presupone la violencia?, y, ¿En qué medida el Estado que promulga el derecho es el generador de la violencia que justifica la existencia de ese derecho? Pareciera que el Estado, al mismo tiempo que es origen del problema, pretende ser parte de la solución.

Si el reconocimiento de la identidad es un acto constitutivo de derechos, habría que definir cómo se integra la identidad y qué tipos de derechos constituye. A partir de lo establecido en el capítulo precedente se puede afirmar ahora que la identidad tiene un sustrato ético-político, es decir, se trata de un horizonte de sentido que determina las relaciones intersubjetivas y los paradigmas de interpretación de la totalidad.

En un primer momento, dada la redacción de la legislación internacional vigente, podría parecer que la identidad implica sólo el reconocimiento de derechos vinculados con la cultura de los pueblos expresados a través de la diversidad cultural, lingüística, religiosa, etcétera. Sin embargo, si se entiende la identidad como un espacio de existencia relacionado con el derecho sobre el territorio y la participación efectiva en las políticas de Estado, entonces surge un problema para el discurso dominante, pues la identidad queda conectada a la concepción de territorialidad. Se trataría en este segundo caso de articular un sentido de identidad que reconoce la relación de los sujetos con el espacio ancestral que han habitado, en donde la lengua, el pensamiento y la comunión con lo divino se encarna en el bosque, el río, la montaña las estrellas, etcétera. La epistemología, la ética, la teología de los pueblos podría enmarcarse en la noción de una filosofía de la materialidad en la que el territorio físico y metafísico son indivisibles. El reconocimiento de esta circunstancia implica el reconocimiento de los derechos patrimoniales de los pueblos sobre los territorios que habitan y es ahí donde sus derechos colisionan con los intereses del capital trasnacional, que se sirve de los recursos donde se localizan las comunidades para obtener las materias primas que le permiten engrosar ampliamente sus ganancias.

De este modo, pese a la complejidad que represente, la identidad requiere ser caracterizada, no sólo con fines antropológicos, sino ético-políticos, porque es lugar de donde

parte la reivindicación y defensa de las culturas, así como de los derechos patrimoniales sobre los territorios ancestrales.

Para Porfirio Tintaya, investigador boliviano, la identidad es un proceso de territorialización y desterritorialización, un entrecruce cultural que se constituye en la experiencia de fronteras.⁸⁴ Sin embargo, sería importante señalar que esta perspectiva, al identificar la identidad como un “incesante entrecruce”, diluye las posibilidades de reivindicación de derechos originarios a pueblos cultural e históricamente singularizados.

En todo caso, a pesar de la condición “híbrida”, “mestizada” o “dinámica” de la identidad, expresada en ciertos aspectos culturales y prácticos, nosotros sostenemos que existe un núcleo ético que es el cimiento de la identidad y que fundamenta prácticas determinadas, formas relacionales específicas así como representaciones particulares. Es este núcleo sobre el que se construye el sentido de conciencia del que tendría que derivar el reconocimiento jurídico vinculado a los derechos colectivos de los pueblos originarios.

Si no existiera este núcleo, no podría sostenerse la idea de conciencia y el derecho que recae en la “conciencia de identidad”; negar el núcleo o afirmar simplemente que la identidad es producto de una “hibridación” o “proceso de mestizaje” implica concebir homogéneamente al ser humano, lo cual, simplemente, no corresponde con la realidad observable ni con el ejercicio de la libertad.

Los pueblos son diversos y en lo cotidiano afirman su identidad. Así, se expresan vitalmente los zapotecas de Texmelucan o los aymaras de Oruro. La lengua, las tradiciones, las costumbres gastronómicas, etcétera, distinguen a un pueblo de otro, aunque exista como elemento común el “sentido ético” marcado por la centralidad de lo comunitario como forma de establecimiento de relaciones y paradigma de comprensión. Se trata de un sentido de pertenencia que se manifiesta en los actos sagrados y políticos, en los ritos de celebración y en la cotidianidad. Se sabe que “se es parte de un lugar” porque ahí tuvo origen la comunidad de los ancestros.

El vínculo con la familia es el hilo conductor de los lazos comunitarios y el sentido identitario de pertenencia que se traduce en la conciencia que sustenta los derechos de la

⁸⁴ Tintaya Condori, Porfirio, *Construcción de la identidad aymara. En Janq'u Qala y San José de Qala*, tesis doctoral, Dra. Maya Lorena Pérez Ruiz (tutora), La Paz, Universidad Mayor de San Andrés, Posgrado en Ciencias del Desarrollo, 2007, p.72.

comunidad sobre lo que tradicionalmente se reconoce como propio y, lo que se reconoce como arrebatado por las fuerzas externas a la comunidad.

Ahora bien, pareciera que en tiempos de la globalidad es difícil hablar de ‘identidad originaria’ y menos aún de patrimonio territorial primigenio. Es difícil porque en tiempos actuales todo está a disposición del capital, su influjo cultural y económico, esencialmente homogenizante. Sin embargo, es posible encontrar, en el diálogo con los pobladores de las comunidades, espacios de afirmación que constituyen los territorios existenciales de una singularidad que se niega a ser absorbida por el discurso dominante y sus justificaciones de ‘desarrollo civilizatorio’.

Existen espacios identitarios de afirmación, adaptación y resignificación que permiten conservar, pese a la avalancha del discurso dominante, un fundamento nuclear identitario.

Siguiendo a Ricoeur, el núcleo ético-ontológico⁸⁵ (que en esta investigación se caracteriza más bien como ético-político) se refiere a “actitudes concretas frente a la vida” es un horizonte de sentido que, más allá de los procesos de hibridación, se sostiene como contenido fundante de la identidad. Se trata de un horizonte respecto de la manera de construir las relaciones humanas y la manera de interpretar al mundo desde un lugar específico (distinto) de enunciación. En el caso de los pueblos, este lugar de enunciación es comunitario y permanece vivo en la medida en que la comunidad lo recrea cotidianamente.

Lo que se ha querido señalar con la recuperación de este concepto (núcleo ético ontológico), es que resulta posible hablar de una identidad originaria porque se trata de un ámbito que constituye el espacio existencial de los pueblos, en el que se afirma y reproduce su cultura con características específicas que corresponden a la particular manera de actuar, pensar y relacionarse. Se trata de características nucleares que permanecen a pesar del diálogo y vinculaciones con el discurso global. La conciencia de esta identidad es el fundamento de los derechos colectivos que, por un lado, tendrían que reivindicar los derechos

⁸⁵ Construcción retomada de Ricoeur, aunque él se refiere al “núcleo ético-mítico” y otros como Enrique Dussel al “núcleo ético-ontológico” constitutivo de un horizonte de sentido que revela el pensamiento de un pueblo, sin aludir a las diferencias de ‘superioridad’ o ‘inferioridad’ cultural que podrían leerse a través de la idea del ‘mito’. Véase Ricoeur, Paul, “Civilización universal y culturas nacionales”, *Ética y cultura*, Buenos Aires, Prometeo, 2010, p. 49.

sobre la diversidad cultural, pero, además, los derechos patrimoniales de los pueblos sobre sus territorios ancestrales, pues en ellos se sintetiza su visión del mundo y las posibilidades materiales para la continuación de su vida.

I. DERECHOS COLECTIVOS DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS EN EL SISTEMA DE DERECHO INTERNACIONAL

Desde la emisión del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, surgió un interés internacional por establecer un marco normativo de regulación de los derechos de los pueblos originarios. ¿Qué motivó este interés? Quizá poco se ha reflexionado en esta pregunta, sin embargo, llama la atención que la “necesidad” de “reconocimiento” y “protección” coincida con el surgimiento del neoliberalismo entre las décadas de 1970 y 1980.

El neoliberalismo global, en su caracterización más general, coloca en el centro la necesidad de servirse de las nuevas dinámicas globales para garantizar la reproducción del capital a través de la ampliación de consumidores. Esta expansión supone, a la vez, la identificación y explotación de mayor cantidad de recursos para lograr así el incremento en la producción de bienes que, finalmente, serán colocados dentro del mercado mundial.

Siguiendo esta línea argumentativa podríamos decir que los derechos de los pueblos originarios tenían una doble intención: por un lado, colocar en el escenario de la discusión política, económica y jurídica, los reclamos de los grupos étnicos y con ello, dar aparente atención a sus demandas ancestrales, pero, por otra parte, construir una estructura de legitimación para la explotación de sus tierras y los recursos que contienen, con el objetivo de satisfacer las nuevas exigencias de producción a escala global, eludiendo así, los cuestionamientos que desde la perspectiva de los derechos humanos y las políticas de desarrollo sustentable pudieran surgir (cabe mencionar que la preocupación por la sustentabilidad ambiental es un tema que también surgió en los ochentas, según se aprecia en el Informe Brundtland, 1987).

En el presente apartado se entenderán los derechos colectivos desde una doble vertiente:

- a) Como un *sistema institucionalizado para la protección de los derechos* de los pueblos originarios, reconocidos estos como grupos sociales minoritarios, identificables por sus rasgos culturales, su sentido de pertenencia, su vinculación a espacios territoriales específicos (aunque en ocasiones fraccionados o discontinuos), su posesión de proyectos y herencias identitarias comunes, y, por encontrarse inmersos en condiciones de marginación y exclusión, producidas históricamente y reproducidas en la actualidad por los sistemas económicos y políticos vigentes.
- b) Como una construcción discursiva de mistificación que permite, por un lado, mostrar una aparente preocupación por los pueblos y, por otra parte, *legitimar la continuación de los procesos de explotación y despojo*.

En las siguientes secciones se analizará el sentido jurídico de los derechos colectivos de los pueblos en cuatro instrumentos internacionales: 1) Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT); 2) Declaración de los Derechos de los Pueblos; 3) Declaración Americana de los Derechos Indígenas y 4) Protocolo de Nagoya. Este análisis nos permitirá posicionar la idea de los derechos colectivos de los pueblos originarios como espacios “legitimados” de la reproducción simbólica del poder estatal, caracterizados por la construcción de la idea de “legitimación” del poder clasificador del Estado a partir de la que se sostienen prácticas de despojo bajo la “creencia” del “interés nacional”.

1. *Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT)*

El Convenio surge el 27 de junio de 1989. Tiene como antecedentes la Recomendación sobre Pueblos Indígenas y Tribales de 1957, la Declaración Universal de Derechos Humanos, el Pacto Internacional de Derechos Económicos, el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y los diversos instrumentos referentes a la no discriminación.

Es interesante observar cómo tienen en común todas estas disposiciones un elemento: la verticalidad. En ninguno de estos casos los pueblos originarios fueron protagonistas, ello se afirma porque se trata de normas de derecho internacional que pactan los Estados a través de sus presidentes, ministros o jefes de gobierno, pero no a través de los representantes de los pueblos originarios. En el mejor de los casos, estos líderes fueron asesorados por

“expertos” educados en universidades prestigiosas pero alejadas de la realidad cotidiana de las comunidades.

Así se configura el Convenio 169, como una expresión más de la colonialidad que se apropia el derecho de inventar al otro ‘salvaje’, el otro ‘tribal’, el otro que ‘no puede hablar por su propia voz’ y necesita ser definido por los ‘científicos sociales’ y tutelado por los gobiernos que, por un lado, ‘reconocen’ las aspiraciones de los pueblos originarios para asumir el control de sus propias instituciones y formas de vida y, por otro, observan que los pueblos “no pueden gozar de los derechos humanos fundamentales en el mismo grado que el resto de la población en los Estados en donde viven”.⁸⁶

Se reconoce y se observa, pero nunca se cuestionan las causas que han impedido que los pueblos tomen el control sobre sus instituciones y formas de vida sin ser marginados o exterminados en el intento, no se hace un alto para pensar en el interés que se beneficia al cancelar los derechos de los pueblos originarios.

El Convenio hace referencia a las condiciones de exclusión reconocidas en el decurso de la historia, pero, al mismo tiempo, encuentra la manera de neutralizar el legítimo reclamo de los pueblos para garantizar la soberanía del Estado nacional. Por ejemplo, el artículo 1 *b* del Convenio señala que los pueblos “indígenas” son descendientes de los pueblos que enfrentaron la conquista, como si sólo la conquista hubiera colocado a los pueblos en situación de vulnerabilidad. Ni una línea se dedica a las políticas de los Estados nacionales, que se ponen al servicio de los intereses económicos transnacionales para dar continuidad a las condiciones que facilitan la explotación, la exclusión y si es necesario, el exterminio de los pueblos y sus líderes.⁸⁷

En el inciso 2 del artículo 1º se precisa que la *conciencia de identidad indígena* será “un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones”

⁸⁶ Véase proemio del *Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales, Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*, edición especial, Lima, OIT, 2014, pp. 16 y 17.

⁸⁷ El Centro Mexicano de Derecho Ambiental detectó que, en 2018, al menos 48 líderes indígenas fueron atacados por su labor en defensa de los derechos ambientales de sus comunidades, de los cuales 21 fueron asesinados, cifra que se adiciona a los 29 casos de homicidio por la misma causa ocurridos en 2017, *cfr.* Leyva Hernández, Alejandra *et al.*, *Informe sobre la situación de las personas defensoras de los derechos humanos ambientales*, México, Centro Mexicano de Derecho Ambiental, 2019.

del Convenio. Este criterio, retomado por la legislación mexicana (y de igual modo en la boliviana bajo la idea de la constitución de pueblos “indígena originario campesino”) es en el que empieza a complejizarse la problemática: ¿qué debe entenderse por conciencia?, ¿están considerados los procesos de apropiación, adaptación y reconfiguración cultural?, ¿quién define y califica el grado de apego a la ‘conciencia’?, ¿estarán considerados los pueblos en la tarea de evaluación del ‘grado de apego’? Estas son preguntas que no quedan respondidas y en la ambigüedad abren el espacio para la toma arbitraria de decisiones por parte de los Estados nacionales (o “pluri” nacionales), que pueden definir verticalmente los casos de aplicación o no de los derechos de los pueblos.

Otro elemento grave para considerar es el referido en el inciso 3 del mismo artículo, pues en él se constituye un importante candado para el ejercicio de los derechos de los pueblos, este candado bloquea las posibilidades de los pueblos para ejercer derechos patrimoniales y culturales sobre sus territorios ancestrales.

El artículo 1º inciso 3 precisa que el sentido de ‘pueblo’ conferido a las comunidades indígenas no será entendido con el carácter jurídico reconocido al concepto de “pueblo” en términos del derecho internacional, por lo que podremos sostener que la personalidad y derechos reconocidos a los pueblos originarios en realidad se trata de un reconocimiento ficticio o aparente. El Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos de Naciones Unidas (1966) establece en su artículo 1º que “todos los pueblos tienen derecho a su libre autodeterminación” y, en el 2º se precisa que, para el logro de sus fines, “pueden disponer libremente de sus riquezas y recursos naturales”.

Es este el tema central de lo que en este trabajo se denomina *ficcionalización del derecho de los pueblos originarios*,⁸⁸ pues el tipo de derecho que es reconocido en el ámbito internacional a los “pueblos-Nación” para ejercer su soberanía, es el derecho que se ha bloqueado a los pueblos originarios en el Convenio 169. La autodeterminación de los pueblos originarios, dentro del derecho internacional, aparece como una mutilación al derecho soberano de los pueblos-Nación, entendidos estos últimos como sujetos colectivos

⁸⁸ En este trabajo se entiende la idea de la *ficcionalización* como el conjunto de instituciones constituidas dentro del discurso del derecho pero que pueden ser reconocidas como parte del imaginario mundo del “deber ser”, que carece de correspondencia respecto de la realidad material observable en la sociedad.

conformantes de una nación, para definir su gobierno, formas de organización y ejercer efectivamente su participación política dentro del Estado.

El Convenio reconoce, al menos en el discurso, la urgencia de ‘garantizar’ la participación de los pueblos en la toma de decisiones de los gobiernos estatales en los que se encuentren sus territorios, sin embargo, esta participación es ficticia en tanto existan asimetrías pronunciadas entre la realidad material de las comunidades originarias y los centros de decisión política de los Estados.

Un mecanismo previsto por el Convenio 169 para garantizar la participación de los pueblos en la toma de decisiones respecto de temas que afecten sus intereses es la “consulta previa e informada” prevista en el artículo 6º; esta consulta tiene por objeto que los pueblos participen en la misma medida y con las mismas posibilidades que el resto de los sectores de la población, pero, dadas las diferencias diametrales entre las realidades urbanas de los centros decisores y las realidades periféricas de las comunidades, así como la falta de información en la lengua materna de los pueblos, ¿cómo sería posible garantizar que la participación se dé en las mismas circunstancias?

En teoría, según la redacción del Convenio, la consulta debe ser previa a la toma de decisiones, los pueblos deben tener información suficiente sobre las implicaciones de las decisiones sobre sus comunidades y, de conformidad con la narrativa del Convenio, deben ser de ‘buena fe’. No se precisa qué se debe entender por buena fe, quizá se refiera a la confianza que las comunidades deben tener sobre la legalidad de la realización de las consultas, sobre su intención democrática y sobre la producción del mayor beneficio poblacional. Se pide confianza a los pueblos que históricamente han sido despojados, a los que son sistemáticamente marginados y que, ahora, derivado de una ficción del derecho, son ‘aparentemente’ tomados en consideración a través de “decisiones consensuadas”.

Cabría preguntar si la lógica de la “democracia” y la participación mediante la “consulta a los pueblos” son categorías compatibles. Por ejemplo: si se pregunta a los habitantes de una región sobre la implantación de una termoeléctrica, y la comunidad originaria, con minoría poblacional, rechaza el proyecto, pero el resto de los habitantes de las zonas urbanas ‘modernizadas’ lo aprueban, ¿es posible afirmar en este caso hipotético que la

decisión se tomó de común acuerdo, en términos democráticos?⁸⁹ En este trabajo se responde negativamente. Un proceso semejante da muestra de lo que podríamos denominar la *insolvencia ética de la democracia*, la cual es una de las expresiones de la *ficcionalización del derecho*.

La problemática identificada bajo la categoría *ficcionalización del derecho* se ejemplifica en la figura de la “consulta previa e informada”, lo que es visible y frecuente en los casos de desplazamiento territorial, en los que simplemente no hay consulta y se ejecutan por la fuerza, bien sea a través de grupos armados (criminales, paramilitares o militares), a través de asedio de grupos industriales (mineros, por mencionar un caso reiterado), en función de determinaciones gubernamentales de corte político o judicial o, bien, a través de consultas resueltas “democráticamente” pero sin considerar los factores de la diversidad cultural, la accesibilidad de información ni la densidad poblacional entre las comunidades.

*2. Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas*⁹⁰

La Declaración presenta un importante avance respecto del reconocimiento planteado en el Convenio 169 de la OIT sobre derechos a los pueblos originarios, desde luego, la diferencia temporal es un agente que interviene en la toma de perspectiva, para el 2007, fecha de aparición de la Declaración, han pasado 18 años de la emisión del Convenio y en el inter, una gran cantidad de movimientos sociales y políticos que lograron posicionar la problemática del despojo de los pueblos originarios dentro de la agenda internacional: la celebración de las elecciones generales de Sudáfrica en 1994, las acciones directas emprendidas por la Coordinadora Arauco-Malleco en defensa de los territorios ancestrales mapuche y el movimiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en México, son ejemplos relevantes que podrían señalarse ocurridos en la década de los noventa.

⁸⁹ Caso hipotético inspirado en la consulta sobre el Proyecto Integral Morelos y la termoeléctrica Huexca, México, febrero de 2019.

⁹⁰ Resolución aprobada por la Asamblea General, 13 de septiembre de 2007. Véase Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales, Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, *cit.*

En esta Declaración se advierte un interés específico en la desarticulación de las ideas fundantes de la colonialidad: la diferencia, el racismo, la priorización del poder central y soberano de los Estados. Se afirma la igualdad de todos los pueblos y sus derechos a la autodeterminación, la posesión plena de sus territorios y los recursos naturales que éstos concentran.

Por desgracia, se trata de una declaración de *buena fe*, no vinculante para los gobiernos y que, desde luego, no ha estado exenta de feroces críticas, especialmente enderezadas desde las hegemonías angloparlantes. Por ejemplo, cabría mencionar que Canadá señaló, en un primer momento, que la Declaración era incompatible con su derecho interno, pues, consideraban, no era posible reconocer la existencia de un sistema legal paralelo al Estado. La crítica recae específicamente sobre el artículo 19 del instrumento internacional.

El artículo referido alude a la necesidad de considerar a los pueblos en la toma de decisiones que afecten sus intereses, consideración que debería realizarse (al menos en la teoría) a través de las instituciones de los propios pueblos. La resistencia era la misma desde el debate sostenido por De las Casas y Sepúlveda: no era posible considerarles porque estaban fuera de los “cánones de la racionalidad” occidental.

Canadá ha ido cambiando su postura sobre los pueblos originarios, hasta que en 2016 se comprometió a apoyar por completo la Declaración sin calificaciones o excepciones,⁹¹ sin embargo, subsiste una pregunta: ¿cómo hacer que la implementación de la Declaración sea efectiva?, es decir, que no quede inmersa dentro de las dinámicas internacionales de ficcionalización del derecho.

El artículo 3º de la Declaración establece un elemento que es prioritario —según me lo parece— para la promoción efectiva de las libertades de los pueblos, se trata del

⁹¹ “In November 2010, Canada issued a Statement of Support endorsing the principles of the United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples. In November 2015, the Prime Minister of Canada asked the Minister of Indigenous and Northern Affairs and other ministers, in the mandate letters, to implement the declaration. In May 2016, the Minister of Indigenous and Northern Affairs announced Canada is now a full supporter, without qualification, of the declaration”. Véase Indigenous and Northern Affairs Canada, “United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples”, disponible en: <http://www.aadnc-aandc.gc.ca/eng/1309374407406/1309374458958>, consultado el 13 de julio de 2019.

establecimiento de un principio de autodeterminación política, económica, social y cultural, lo cual se complementa con el compromiso (hipotético) de los Estados para no someter a los pueblos a procesos de “asimilación forzada” (artículo 8°).

Resulta curiosa la referencia a la noción de asimilación forzada, como si de alguna manera otro tipo de asimilación fuera posible, quizá una inducida a través de los medios de educación formales e informales, impulsada desde el bombardeo mediático, devoradora de las conciencias a partir de la afirmación de un modelo de vida basado en el paradigma del “desarrollo moderno”, el incremento de las capacidades de consumo y la alineación a las exigencias de los mercados internacionales.

Con todo y sus avances, la Declaración parece dejar siempre abierta la posibilidad para materializar legalmente el despojo bajo la idea del interés superior del Estado-nación. Esto se entiende mejor al observar con atención la narrativa del artículo 10 de la Declaración, el cual señala que no es posible ninguna forma de desplazamiento o traslado de los pueblos sin su “consentimiento libre”, “pleno” e “informado”, mediando además acuerdo sobre la indemnización que corresponda a las molestias inferidas y siempre que sea posible el retorno a los territorios originarios.

Pero, ¿es posible establecer un acuerdo entre dos partes diametralmente distintas? La historia contemporánea nos ha enseñado que, cuando los intereses de las transnacionales y las élites del poder no logran llegar a consensos, arrebatan y, si es necesario, por la fuerza arrancan los “consentimientos”, pactando contratos leoninos de magros o nulos beneficios para las comunidades despojadas. Un ejemplo podría encontrarse en La Ventosa, Oaxaca, o los desplazamientos forzosos que si bien no pueden ser atribuidos formalmente a grupos empresariales o políticos, sí son relegados al hemisferio de la impunidad y el olvido por el gobierno. Otro ejemplo es el caso de las mujeres triquis en San Juan Copala: ¿qué indemnización podría otorgárseles?, ¿cómo restituir las afectaciones de la violencia o la desaparición de símbolos fundamentales para la cultura de los pueblos? Sobre todo, dadas las condiciones asimétricas entre los “interlocutores”.⁹²

Stavenhagen señala que la Declaración se configuró dentro de un espacio de diálogo en que por primera vez se dio voz a los pueblos y no sólo a los expertos y gobernantes. Así,

⁹² Marinis, Natalia de, “Despojo, materialidad y afectos: la experiencia del desplazamiento forzado entre mujeres triquis”, *Desacatos*, núm. 53, 2017.

luego de intensas discusiones, su redacción aparece como una manifestación de desagravio para los pueblos y un mapa de acción para la elaboración de políticas que permitan fortalecer los derechos humanos de los pueblos en su dimensión colectiva e individual.⁹³ Pero ¿cómo lograr que esta pretensión sea algo más que parte de una retórica vaciada de sentido?

Dos problemas graves se identifican en el horizonte: el primero, referente a la manera en que los Estados nacionales hacen efectivo en sus jurisdicciones locales los principios consignados en la Declaración; el segundo, referente al hecho de que la Declaración es una manifestación de buena voluntad, por lo tanto, su aplicación no es vinculante en términos jurídicos, como sí lo sería una convención o un tratado. Además de estos aspectos identificados por Stavenhagen, podríamos agregar una consideración sobre la participación efectiva de los pueblos como sujetos políticos dentro de los Estados Nacionales a los que pertenecen y, lo que resulta más complejo aún, la participación como sujetos políticos con legitimación para actuar dentro de los territorios fraccionados por fronteras internacionales. Si la participación de los pueblos dentro de los Estados nacionales donde se encuentran radicados es compleja, ¿cómo podrán intervenir en el diseño de políticas en defensa de sus derechos dentro de espacios territoriales extendidos que trascienden las fronteras políticas?

Pareciera que la ausencia de herramientas jurídicas para garantizar la obligatoriedad de la Declaración hace que su redacción sea tan espectacular como ficticia, al menos en puntos como el referente a la fracción 1 del artículo 36: “Los pueblos indígenas, en particular los que están divididos por fronteras internacionales, tienen derecho a mantener y desarrollar los contactos, las relaciones y la cooperación, incluidas las actividades de carácter espiritual, cultural, político, económico y social, con sus propios miembros así como con otros pueblos a través de las fronteras”. Es decir, ¿cómo lograr que la “participación” a la que se refiere el artículo 18 de la Declaración, la cual es de por sí difícil en el ámbito local en el que residen los pueblos, pueda garantizarse en el escenario internacional dentro del marco de relaciones multilaterales?

Para Stavenhagen el dilema se debe resolver por la vía institucional, es decir, la aplicación de la Declaración fortalecida con legislación interna e internacional impulsada debido al enorme peso moral que reviste al instrumento, en virtud de su amplia aceptación

⁹³ Stavenhagen, Rodolfo, “Cómo hacer que la Declaración de los Derechos Indígenas sea efectiva”, *Revista IIDH*, vol. 52, 2010, p. 146.

(en un primer momento 143 naciones suscribieron la Declaración). Además, el hecho de que las resoluciones de los tribunales internacionales y nacionales adopten sus principios como aspectos fundantes de sus criterios jurisdiccionales es también un aspecto que beneficia su observancia.⁹⁴ Aunque es necesario decir que el fortalecimiento de la aplicación de la Declaración a través de instrumentos paralelos de apuntalamiento requiere de la gestación de ambientes en los que las voluntades políticas se sumen y, por otro lado, que se impulse la *participación directa* de los pueblos y sus representantes (elegidos en términos del artículo 18 de la Declaración) en todas las esferas de gobierno dentro de los Estados nacionales, lo que no ha ocurrido, salvo el caso del Estado Plurinacional Boliviano e incluso ahí con sus claro oscuros, derivados de la reproducción interna de prácticas hegemónicas vinculadas a los grupos de poder, en ese caso, aymara.

En medio de estas realidades complejas en las que se enfrentan intereses internacionales y locales que reproducen relaciones de dominación y exclusión, el derecho colectivo de los pueblos tendría que ser una herramienta de defensa de las singularidades propias de las distintas culturas originarias.

Stavenhagen propone una serie de principios que podrían orientar la configuración de los derechos colectivos de los pueblos. Destaco los siguientes: *a) la construcción endógena* de los derechos como la posibilidad de que éstos sean narrados desde las voces, perspectivas y necesidades de los propios pueblos, sin el filtro ni la legitimación de los gobiernos centrales que aun hoy son los encargados de determinar cuándo los pueblos pueden ser reconocidos como indígenas y los parámetros que han de cumplirse para validar la noción de conciencia identitaria; *b) la participación eficaz* como garantía de que los pueblos puedan intervenir directamente en la construcción de políticas públicas y toma de decisiones de Estado, no sólo de los temas que “afecten sus derechos” sino en todos los aspectos de la vida política, económica y social de los países de los que formen parte; *c) la posibilidad de participar en la configuración de un derecho socialmente sensible*, que corresponda a las necesidades de los propios pueblos, de conformidad con sus horizontes de sentido y significación; *d) la auto*

⁹⁴ En el proceso judicial *Cal y otros vs. el Fiscal General de Belice y otros*, la Corte Suprema de Belice aplicó la Declaración como fundamento para la resolución de las demandas radicadas en los expedientes 171 y 172 de 2007, Conteh CJ (Corte Suprema de Belice). Véase Stavenhagen, Rodolfo, “Cómo hacer que la Declaración de los Derechos Indígenas sea efectiva”, *cit.*, p. 151 en la nota 9.

sostenibilidad, como la posibilidad de que el derecho impulse el desarrollo de los pueblos con base en sus propias determinaciones y en consideración a sus propios criterios culturales.⁹⁵

3. Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas

Esta declaración ‘reconoce’ a los pueblos como parte “integral” de las Américas y se ‘preocupa’ por las injusticias históricas que han sufrido los pueblos originarios. En el corpus del texto se identifica a los pueblos como sociedades originarias y se propone a la Declaración como un instrumento legal para “hacer efectivos” sus derechos.

Se trata de una disposición normativa de 2016, emitida por el pleno de la Organización de los Estados Americanos (OEA), pero ¿más allá de las palabras qué queda? Pareciera que se trata sólo de un museo de sombras, apariencia de una realidad que sigue siendo excluyente. Un ejemplo: En 1999 la OEA inicia las actividades tendientes a la elaboración de un proyecto de declaración, así se constituyen diversos equipos de trabajo, el grupo “Encargado de Elaborar el Proyecto de Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas” fue encabezado por el embajador Diego Pary, representante Permanente de Bolivia, quien fungió como presidente.⁹⁶

Diego Pary⁹⁷ se reivindica como indígena quechua, estudió en la prestigiosa Universidad Mayor Real y Pontificia de San Francisco Xavier de Chuquisaca, en la ciudad de Sucre, en la Universidad Carlos III de Madrid, en la Universidad de Barcelona y en la Universidad Andina Simón Bolívar. Sin duda, se trata de un importante intelectual boliviano, experto en temas indígenas, pero ¿qué representación tenía para hacer valer su voz en nombre de los intereses de “todos” los pueblos originarios, cuyos destinos estaban siendo discutidos

⁹⁵ Stavenhagen, Rodolfo, “Cómo hacer que la Declaración de los Derechos Indígenas sea efectiva”, *cit.*, p. 168.

⁹⁶ Información sobre el Grupo de Trabajo Encargado de Elaborar el Proyecto de Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, Comisión de Asuntos Jurídicos y Políticos, del Consejo Permanente de la OEA, disponible en: <http://www.oas.org/consejo/sp/cajp/Indigenas%20autoridades.asp>, consultado el 16 de agosto de 2019.

⁹⁷ Véase el perfil biográfico de las autoridades del Ministerio de Relaciones Exteriores de Bolivia, disponible en: <http://www.cancilleria.gob.bo/webmre/pagina/1871>, consultado el 16 de agosto de 2019.

por las élites políticas, académicas y diplomáticas de la región?, ¿quién habló en nombre de los múltiples pueblos mayas, o de los yaquis, de los pueblos amerindios de la etnia micmac en la hoy región del Canadá o de los diversos pueblos amazónicos que, sin la presencia política y mediática de los aymaras o de los quechuas, parecen invisibles incluso en Bolivia? ¿Quién representó el interés de los pueblos que se encuentran enclavados en las montañas más recónditas y que no contaban con un diplomático que hablara su lengua en las mesas de discusión?

La declaración alude al reconocimiento de los pueblos originarios, *pueblos testimonio*⁹⁸ (para usar la taxonomía de Ribeiro) que no fueron asimilados a pesar de la invasión de 1492, sin embargo, esos pueblos, sin ser eliminados, son declarados implícitamente inexistentes a través de procesos de exclusión, que parecen no estar advertidos dentro de la conformación de instrumentos internacionales. Ante la necesidad de reconocer la diversidad cultural de los pueblos en su más amplia expresión, tendría que considerarse la construcción de mecanismos de participación y representación de mayor alcance. Sin embargo, éste no es un tema considerado en la metodología de constitución de instrumentos internacionales y, desde luego, tampoco es un tema tratado dentro de su corpus normativo, según se aprecia en los documentos internacionales analizados para esta tesis, correspondientes a los años 1989, 2007 y 2016.

La Declaración hace alusión a la *auto identificación* como criterio de clasificación de los sujetos a quienes les son aplicables las disposiciones previstas dentro de su corpus normativo. Aquí, a diferencia de la Convención 169 que utiliza la categoría “conciencia”, se emplea la voz *auto identificación*; éste parece un criterio mucho más claro y fácil de caracterizar debido a que no depende de criterios externos de validación adicionales a la afirmación del sujeto “auto identificado”, sin embargo, puede ser igualmente pantanoso, no sólo porque abre la posibilidad a todas las variables, incluso aquellas que, desde la idea de la autoafirmación, despliegan formas de apropiación y despojo. Por otra parte, surgen diversas problemáticas relacionadas con la eficacia del derecho mediante la intervención del Estado: ¿a quién?, ¿cómo?, ¿con base en qué criterios se garantizará el derecho de los pueblos?, sobre todo en situaciones de conflicto interétnico.

⁹⁸ Véase Ribeiro, Darcy, “La civilización emergente”, *Nueva Sociedad*, núm.73, julio- agosto de 1984, el autor presenta la taxonomía en *Las Américas y la Civilización*.

Cabe destacar la contradicción existente en la propia Declaración que, en su artículo III, reconoce la autodeterminación de los pueblos, sin embargo, el artículo IV precisa que esta autodeterminación queda acotada a la supremacía de los Estados y sus instituciones. Así, “ningún acto de auto determinación” podrá ser legitimado si pone en crisis la “integridad territorial y política” de los Estados-nación,⁹⁹ lo que se puede caracterizar una vez más en una ficcionalización del derecho que, en apariencia, ‘reconoce’, se ‘preocupa’, ‘afirma’, pero que discursivamente presenta candados para garantizar las estructuras de dominación y exclusión que históricamente han confinado a los pueblos a circunstancias de despojo sostenido. Lo que permite pensar que será imposible el reconocimiento eficaz de los derechos sin la ampliación participativa de los pueblos en la toma de decisiones políticas y el diseño de disposiciones normativas (locales e internacionales), además de un reconocimiento pleno de sus derechos patrimoniales respecto de los territorios originarios.

Junto con la protección del territorio, la del patrimonio cultural, natural y los saberes ancestrales son áreas de despojo reiterado, ejecutado en perjuicio de los pueblos. Aunque la Declaración plantea el reconocimiento y el derecho a su protección, lo cierto es que se trata de aspectos que, dadas las nuevas condiciones económicas globales, no dependen sólo de los Estados y los pueblos originarios, sino de la colaboración de los Estados a nivel internacional y del compromiso de las corporaciones transnacionales que, desde la industria de la moda, la farmacéutica, la agrícola, la minera y todas las otras que se fundan en los procesos de extractivismo, hacen del despojo un acto normalizado sobre el que se erigen sus procesos productivos y de acumulación. Aspectos que, igualmente, pasan inadvertidos por los tratados

⁹⁹ Pareciera existir, una contradicción discursiva entre el planteamiento de la sección quinta de la Declaración intitulada Derechos Sociales, Económicos y de Propiedad en la que se reconocen las “formas tradicionales de propiedad y supervivencia cultural” a través del “derecho a tierras, territorios y recursos” (artículo XXV), y, por otro lado, el artículo IV que plantea un “nada” muy amplio para indicar que cualquier ‘reconocimiento’ quedará limitado a la prioritaria salvaguarda de la integridad del Estado-nacional: “Nada de lo contenido en la presente Declaración se interpretará en el sentido de que confiere a un Estado, pueblo, grupo o persona derecho alguno a participar en una actividad o realizar un acto contrarios a la Carta de la Organización de los Estados Americanos y a la Carta de las Naciones Unidas, ni se entenderá en el sentido de que autoriza o alienta acción alguna encaminada a quebrantar o menoscabar, total o parcialmente, la integridad territorial o la unidad política de Estados soberanos e independientes”.

que hasta ahora se han referido, y que son los “pilares” de los derechos colectivos de los pueblos originarios.

El artículo XXVIII de la Declaración se refiere a la “Protección del Patrimonio Cultural y de la Propiedad Intelectual”, sin embargo, la problemática de la propiedad intelectual de los pueblos originarios se presenta como un aspecto en el que intervienen no sólo dos sujetos: el Estado y el creador individual. La ausencia de un tercer sujeto comunitario como principal destinatario del despojo intelectual constituye el elemento que hace ineficaz, a nuestro punto de vista, la narrativa del artículo referido.

La ficcionalización del derecho entendida como la construcción de un discurso aparente que por un lado afirma las prerrogativas y mecanismos de protección de los pueblos y, por el otro, se muestra inocuo en el escenario de lo real, parece una constante. Un ejemplo se encuentra en la redacción del artículo XXIX de la Declaración referente al “derecho al desarrollo”. El artículo hace de la ‘participación’ de los pueblos un derecho, en todo lo que se refiere a la elaboración de políticas y planes gubernamentales, sin embargo, es peculiar que: *a)* no existe una política estatal, por lo menos en el caso mexicano y boliviano, de traducción de los instrumentos internacionales a la totalidad de lenguas que representan a los pueblos de sus territorios, *b)* los Estados no han garantizado la participación ampliada de los pueblos, al menos así se ha observado en Bolivia y en México, en donde existen comunidades que no cuentan con representación en los órganos de decisión política o, peor aún, ni siquiera cuentan con vías de comunicación que faciliten la movilidad de los lugares de localización a los centro de poder del Estado.

La ficcionalización aparece no sólo como un discurso de doble vínculo, sino, concretamente, como un ‘dispositivo’ de gestión del control y la dominación del Estado. Se trata de una serie de mecanismos que, ante los reclamos, responden con dos rostros, en el primero se comprometen, declaran, reconocen, se hacen conscientes; en el segundo, contienen, limitan, recortan los derechos de los pueblos, para asegurar la unidad del Estado, la integración del territorio y, más que todo, la conservación del poder.

El ejemplo se encuentra en la caracterización del “consentimiento previo e informado”. Por lo que hace a este punto, a propósito del artículo XXIII de la Declaración, Colombia señaló que la idea de consentimiento no debe entenderse como un veto y, por otro, que su obtención debe ser interpretada como un espacio de diálogo para la “obtención de

consentimiento”, es decir, al final la voluntad de los pueblos queda restringida¹⁰⁰ y se hace del derecho al desarrollo y de la consulta previa e informada un dispositivo para la gestión de conflictos, para que los pueblos puedan “participar” en los procesos de toma de decisión, aunque sus apreciaciones no sean determinantes.

4. Protocolo de Nagoya Sobre Acceso a los Recursos Genéticos y Participación Justa y Equitativa en los Beneficios que se Deriven de su Utilización al Convenio sobre la Diversidad Biológica

El Protocolo (2014) tiene como antecedentes al Convenio sobre la Diversidad Biológica (1992). El Protocolo reconoce la importancia de los recursos naturales para la subsistencia y la importancia del acceso equitativo al patrimonio biocultural de la humanidad para la reproducción de la vida. Además, hace afirmaciones importantes:

1. Manifestación de conciencia sobre la propiedad originaria de parte importante de los recursos biogénéticos de la Tierra. El protocolo señala: “Conscientes de que el derecho a identificar a los titulares legítimos de los conocimientos tradicionales

¹⁰⁰ Las consideraciones de Colombia sobre este punto son ilustrativas pues, de manera expresa o tácita, son la línea que han seguido los gobiernos en la implementación del derecho de los pueblos, especialmente por lo que hace a la obtención del *consentimiento libre, previo e informado*: “El Estado de Colombia se aparta del consenso respecto del artículo XXIII, numeral 2, de la Declaración de los Pueblos indígenas de la OEA, que se refiere a las consultas para obtener el consentimiento previo, libre e informado de las comunidades indígenas antes de adoptar y aplicar medidas legislativas o administrativas que los afecten, a fin de obtener su consentimiento libre, previo e informado. Lo anterior, considerando que el ordenamiento jurídico colombiano, define el derecho de consulta previa de estas comunidades, de acuerdo con el Convenio No. 169 de la OIT. Es así que, la Corte Constitucional Colombiana, establece que el proceso de consulta debe llevarse a cabo «con miras a alcanzar un acuerdo o lograr el consentimiento de las comunidades indígenas acerca de las medidas legislativas propuestas». Es importante aclarar que lo dicho *no se traduce en un poder de veto de las comunidades étnicas a las medidas que las afecten directamente* según el cual no pueden adoptarse sin su consentimiento, significa que, ante el desacuerdo se deben presentar «fórmulas de concertación o acuerdo con la comunidad». Asimismo, el Comité de Expertos de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), ha establecido que la consulta previa, no implica un derecho a vetar decisiones estatales, sino que es un mecanismo idóneo para que los pueblos indígenas y tribales tengan el derecho a expresarse y a influenciar en el proceso de toma de decisiones” (cursivas agregadas). Véase nota 3 sobre artículo XXIII de la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de 14 de junio de 2016.

asociados a recursos genéticos dentro de sus comunidades corresponde a las comunidades indígenas y locales”.

2. Reconocimiento de la propiedad intelectual de los pueblos sobre los procesos para el uso sustentable del patrimonio biocultural en su posesión: “Reconociendo además las circunstancias únicas en que los países poseen conocimientos tradicionales asociados a recursos genéticos, ya sea orales, documentados o de alguna otra forma, reflejando una rica herencia cultural pertinente para la conservación y utilización sostenible de la diversidad biológica”.

Estos dos elementos resultan relevantes para impulsar el desarrollo y garantizar la autodeterminación de los pueblos, sin embargo, es compleja su interpretación frente a los candados que establece la propia Declaración, en función de la necesidad de sostener el interés superior de los Estados-nacionales, como se señala en el artículo IV de la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.

En este mismo sentido asimétrico aparece la narrativa del protocolo en lo que se puede identificar como el “retorno al centro” para efecto de definir el contenido de la norma y decidir, en última instancia, los criterios de aplicación. Obsérvese el contenido del artículo 6° del Protocolo. En este numeral, por un lado, se afirma el derecho soberano de los Estados-nación para determinar con base en su legislación, los parámetros del usufructo o disposición de los recursos naturales y sólo en el caso de que los pueblos tengan un “derecho establecido”, se les solicitará su “consentimiento fundado previo”.

Pero ¿quién define, reconoce y concede la legitimación de los sujetos de derecho?, ¿quién evalúa que el consentimiento haya sido expresado legalmente en términos de lo ‘debidamente fundado’?, ¿quién y cómo caracteriza la secuela procesal para obtener el consentimiento previo?, ¿quién establece los parámetros para evaluar que se aporte a los pueblos la información suficiente para emitir su consentimiento de manera informada? La respuesta en todos los casos es el Estado-nacional y sus poderes centrales que, aun cuando puedan ser controvertidos judicialmente en los tribunales locales e internacionales, esto no garantiza la participación libre y equitativa en los procesos de decisión sobre la explotación de recursos, debido a las asimetrías económicas y las diferencias culturales entre los pueblos

afectados y las reglas jurisdiccionales diseñadas a partir de un horizonte de significaciones absolutamente ajeno.

La asimetría económica en las condiciones materiales de vida presentes en los pueblos respecto de las realidades urbanas centrales desde donde se diseñan las políticas de desarrollo y explotación de recursos, aunada al fenómeno del *retorno al centro* en la determinación final de las normas que regulan la explotación y administración de beneficios derivados de los recursos naturales hacen que los dispositivos internacionales analizados aparezcan como parte de un sistema de derecho internacional ficcionalizado que sólo podría revertirse transformando la dinámica de relación entre las partes interactuantes (pueblos originarios—Estados-nacionales—corporaciones extractivas). La reversión implicaría, entre otras cosas, conceder a los pueblos, junto al derecho de ejercer su consentimiento previo, el derecho de vetar todo proceso de extracción, explotación y comercialización de bienes naturales y culturales sobre los que detenten posesión originaria, posesión que, por otra parte, no podría estar sujeta a la calificación cualitativa de los Estados-nacionales.

II. DERECHOS COLECTIVOS EN BOLIVIA Y MÉXICO

En el capítulo anterior se realizó un breve repaso por algunos de los ordenamientos normativos de mayor relevancia en el terreno del derecho internacional referentes al tema de los derechos colectivos de los pueblos originarios. Sin embargo, sobre la lectura realizada de los documentos, se plantó una crítica a la eficacia del derecho y al lugar desde donde éste se construye. De este modo es posible plantear preguntas como: ¿cuál es el discurso que recogen los instrumentos internacionales?, ¿quiénes logran plasmar sus reclamos e intereses en la narrativa que desarrollan?, ¿desde qué lugar se tejen las categorías que fundan su contenido?

El ‘reconocimiento’, la ‘conciencia de identidad’, la ‘propiedad ancestral’, el ‘derecho a la consulta’ son conceptos que sobrevuelan el lenguaje del “derecho colectivo de los pueblos originarios” o como se reitera en las disposiciones internacionales: los derechos de los “pueblos indígenas”.

Ante estos conceptos, la problemática que se plantea es, en buena medida, la que presenta de Sousa Santos bajo la idea de “Estado-común-ilusión”. El derecho “reconocido” de los pueblos originarios es un derecho mutilado, cuidadoso de no afectar los intereses

privados, convertidos legalmente en políticas públicas que no tienen reparo en materializar cualquier tipo de despojo en nombre del progreso y el desarrollo del modelo económico imperante.¹⁰¹

Frente a la realidad de este Estado ilusión, que incorpora ‘algunas’ demandas de los pueblos originarios para dejar intocado lo sustancial,¹⁰² y frente a la existencia de un derecho que se vuelve ficticio al incumplir, bajo sus propias reglas, las propuestas garantistas que parece ofertar, resulta necesario pensar en la “refundación del Estado” y sus leyes, incorporando otras voces en el discurso, para así contemplar los reclamos de los pueblos originarios, sobre los que se habla como se habla de un paisaje lejano, el cual no siempre se está dispuesto a visitar.

En este capítulo se intentará reflexionar en el tipo de refundación planteada en los casos de estudio. En México, una refundación de carácter constitucional, podríamos decir: meramente ‘semántica’, derivada de un proceso social iniciado en 1994, el cual culminó con la reforma al artículo 2º de la Constitución Política del Estado; a pesar de ello, la realidad social no se modificó ni las reformas satisficieron los reclamos de los pueblos originarios. Desde entonces las resistencias han continuado y la tensión entre el gobierno y los pueblos se hace patente en diversos modos: conflictos, alzamientos, encarcelamientos, asesinatos o, lo más común, la confinación al olvido.

El caso boliviano es distinto, pues los movimientos políticos que podríamos identificar desde la Revolución de 1952 hasta el giro derivado del proceso electoral de 2006 se tradujeron en la fundación del Estado Plurinacional de Bolivia, el cual, debe decirse, ha quedado interrumpido por el golpe de Estado perpetrado contra el gobierno de Evo Morales en noviembre de 2019. No obstante, cabría preguntar, frente a la catástrofe político-humanitaria que representa la imposición de un gobierno militar: ¿qué implicó la refundación

¹⁰¹ Véase Sousa Santos, Boaventura de, *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del sur*, Bogotá, Plural, 2010, pp. 284 y ss.

¹⁰² Por ejemplo: derechos patrimoniales sobre territorios ancestrales, mecanismos de participación efectiva y simétrica en la toma de decisiones de estado, el reconocimiento pleno del derecho de autodeterminación de los pueblos originarios y, con ello, la existencia de los estados plurinacionales. Sin embargo, estos derechos, sustanciales son siempre los que resultan limitados por el ficticio derecho protector de los pueblos.

del Estado propuesta en el periodo 2006-2019?, ¿realmente se refundó algo?, ¿cuál es la vida de los pueblos originarios de Bolivia tras el ‘cambio’?

Durante la práctica de campo realizada en los meses de septiembre a noviembre de 2018 se recogieron algunos testimonios encontrados en la ciudad de La Paz y de Oruro. La información obtenida mostraba la existencia de un cambio en las dinámicas sociales y económicas. Uno de los informantes señaló que los aymaras, antes, no podían ni siquiera utilizar los mismos asientos en el transporte público que los mestizos o acudir a las mismas universidades lo que durante el periodo 2006-2019 se presentó de manera distinta, con la incorporación de nuevas dinámicas sociales, de corte incluyente y respetuoso de la cultura de los pueblos originarios.¹⁰³

En 2018, se encontró en La Paz y Oruro que las mujeres y los hombres aymaras ocupaban posiciones políticas, cargos de gobierno o en la judicatura, que desarrollaban actividades empresariales de gran éxito por el volumen comercial de sus negociaciones. Una mujer en el mercado nos dijo: “hoy nadie se atrevería a decirnos algo, pero antes con frecuencia la gente en la calle nos insultaba”.

Sin embargo, en medio de este cambio, también se escuchaban voces ocultas y prácticas matizadamente violentas. Escuché de una dueña de departamentos en el barrio de Sopocachi, que en la Universidad Católica (la universidad tradicionalmente identificada con las élites económicas) ya van demasiados aymaras y que por eso se fundó la Universidad Privada de Bolivia.

Pero más allá de estas expresiones, también habría que observar que, ante las nuevas configuraciones sociales y económicas que parecen favorecer a ciertos grupos étnicos (principalmente aymaras y quechuas), otros, como los ubicados en la zona de la Amazonía o

¹⁰³ Luego del golpe de Estado, la situación de Bolivia, sobre todo para los pueblos originarios parece distinta, Wara Godot Ruiz, una de las informantes a la que tuvimos acceso durante nuestra estancia de investigación en La Paz publicó en sus redes sociales el 18 de noviembre el siguiente testimonio: “Acaban de gasificar la vigilia de los campesinos en los alrededores de plaza Murillo. La mayoría estaba durmiendo, y algunas mujeres estaban acompañadas de sus hijos. Pasamos dos veces por ahí y todos estaban tranquilos, algunos pijchando, dispuestos a aguantar el frío por dormir en la intemperie. Mientras subíamos a San Francisco, vimos a policías y militares tenderles una emboscada. Los han perseguido y han seguido disparando gases hasta alejarlos de todo el casco central. No les han pedido que dejen el espacio de manera pacífica. Cómo el peor acto de canallería, les han tendido una trampa. Esta violencia no es democracia”.

el Chaco boliviano son generalmente relegados tanto en la toma de decisiones como en la implementación de políticas de Estado. En estas regiones es donde ha encontrado mayor oposición el proyecto de autonomías derivado de las reformas de 2006, pues los pueblos consideran que no existen condiciones para garantizar su participación en el diseño de estatutos autonómicos que finalmente tienen que ser validados por el gobierno central.

La problemática de la participación simétrica y la creación de grupos de poder, incluso después de refundado el Estado, nos permite seguir reflexionando varias preguntas: ¿quién define el contenido de las leyes?, ¿cómo se constituye el sujeto de derecho al que van dirigidas éstas?, ¿cómo se garantiza su implementación eficaz?, especialmente ahora, después del golpe de Estado de 2019, ¿cuál será el nuevo horizonte de sentido que contendrán las leyes que surjan al amparo del nuevo gobierno?

Tanto en los instrumentos internacionales como en los locales se hace referencia a lo “indígena” y a la “conciencia de lo indígena” como presupuesto para la identificación de sujetos de derecho, que, en este caso, son sujetos colectivos. Pero, el concepto “indígena” así como la idea de “conciencia” revisten una amplia ambigüedad. Esto se hace claro si se piensa en las diversas posturas sobre la interpretación del concepto.

Si lo “indígena” está vinculado a la idea de ocupación originaria de un territorio, cabría preguntar cuál es la interpretación que ha de darse a la idea de tal ocupación frente al desarrollo histórico que supone la realización de procesos de movilidad, intercambio y transformación de los espacios.¹⁰⁴

Si lo “indígena” debe entenderse como continuidad histórico-cultural entre los grupos originarios y sus descendientes, qué consideración tendríamos que realizar respecto del concepto frente a los procesos de aculturación o mestizaje cultural.

Quizá el problema de mayor calado es el hecho de que lo “indígena” quiere ser definido desde la exterioridad de los pueblos y explicada como una “comunidad imaginaria e impuesta desde arriba y desde afuera”.¹⁰⁵

¹⁰⁴ Para realizar el análisis crítico del sentido de lo “indígena” se utilizó el texto Stavenhagen, Rodolfo, “Los derechos indígenas: algunos problemas conceptuales”, *Etnopolíticas y racismo. Conflictividad y desafíos interculturales en América Latina*, en Zambrano, Carlos Vladimir (coord.), Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2005.

¹⁰⁵ *Ibidem*, pp. 131 y 132.

Sería importante, frente al reconocimiento de la existencia una amplia diversidad de pueblos integrados a los Estados nacionales, acudir a ellos para establecer en cada caso cómo se explican a sí mismos, cuáles son sus necesidades, qué reclamos tienen y, a partir de ello, trabajar en políticas públicas y en acciones que respondan a estas necesidades.

La crítica que en este trabajo se hace a la ficcionalización del derecho es que, por un lado, define desde la centralidad qué es lo “indígena”, cuáles son sus problemáticas y cómo han de enfrentarse. Esta idea de centralidad podría caracterizarse como la preeminencia del discurso dominante que incluso puede provenir de grupos étnicos mayoritarios, como en el caso boliviano.

Dicho esto, a manera de preámbulo, se presenta a continuación una revisión de las normas constitucionales y legislación secundaria de México y Bolivia, para observar la manera en que se ha enfrentado la problemática de la protección de los derechos de los pueblos originarios.

Es necesario subrayar que, para esta sección, la recolección de datos y el análisis de estos, fue realizada entre agosto de 2018 y noviembre de 2019, es decir, con anterioridad al golpe de Estado que sufrió el gobierno encabezado por Evo Morales en Bolivia.

El domingo 10 de noviembre Williams Kaliman Romero, en su carácter de alto mando de las Fuerzas armadas de Bolivia, solicitó a Evo que renunciara a su cargo.¹⁰⁶ María Eugenia Choque, presidenta del Órgano Electoral de Bolivia, y una de las principales informantes de la presente investigación, fue detenida por el Ejército.

El 11 de noviembre la senadora Jeanine Áñez, apoyada por el Ejército, se autoproclama presidenta de Bolivia. Luis Fernando Camacho, presidente del Comité Cívico de Santa Cruz, señaló que con el derrocamiento de Evo regresaba la biblia al palacio de gobierno,¹⁰⁷ lo cual nos hace suponer el cambio de horizontes de significación en la

¹⁰⁶ “«Luego de analizar la situación conflictiva interna, pedimos al presidente del Estado que renuncie a su mandato presidencial permitiendo la pacificación y el mantenimiento de la estabilidad, por el bien de nuestra Bolivia», dijo el general Kaliman ante la prensa”, véase “Evo Morales renuncia forzado por la presión del Ejército de Bolivia; México rechaza la operación militar”, *Animal Político*, 10 de noviembre de 2019, disponible en: <https://www.animalpolitico.com/2019/11/evo-morales-renuncia-presion-militar/>.

¹⁰⁷ “[...] el presidente del Comité Cívico de Santa Cruz, Luis Fernando Camacho, señalado por Morales como uno de los protagonistas del golpe. «Vamos a devolverle la Biblia al Palacio Quemado», dijo en más de una oportunidad ese dirigente, quien coordinó varias protestas contra el Gobierno socialista”, véase “¿Quién es

construcción del sistema jurídico de Bolivia, con las correspondientes consecuencias para los pueblos originarios. Circula en redes sociales una captura de pantalla respecto de un tuit de Áñez en el que expresa su aversión a las culturas originarias¹⁰⁸ y, aun cuando la veracidad de éste se encuentra cuestionada, lo cierto es que la suma de acontecimientos políticos y sociales parecen indicar que se avecina un retorno a las dinámicas sociales legalizadas, a través de las cuales los pueblos originarios serán sujetos a nuevos procesos de exclusión recrudescida. Por lo pronto, los actos de represión social ya son visibles, el 15 de noviembre se emite el Decreto Supremo 4078, que establece la exención de responsabilidad penal de las Fuerzas Armadas para realizar operativos de “restablecimiento del orden interno y estabilidad pública” del Estado (artículo 3°).¹⁰⁹

Evo Morales y García Linera son recibidos en México el 12 de noviembre con el carácter de exiliados políticos, en medio de una complicada negociación consular. El 19 de noviembre, la autoproclamada presidenta Áñez envía un proyecto de ley convocando a comicios.

En la presente sección se analizan algunas disposiciones legales que se estimaron relevantes en torno al problema central de esta investigación: el reconocimiento de la identidad y su carácter de fundamento de los derechos colectivos de los pueblos. Sin embargo, dadas las condiciones sociales y políticas que prevalecen en Bolivia, es muy probable que estos dispositivos legales sufran importantes cambios o bien, sean abrogados.

Para el caso de Bolivia se estudiaron los siguientes documentos: Constitución del Estado Plurinacional de Bolivia, que constituye un referente legal e histórico en materia de reconocimiento de los derechos de los pueblos, la Ley 031 de autonomía, derivada de la

Jeanine Áñez, la senadora que se autoproclamó presidenta de Bolivia?”, RT Noticias, 13 de noviembre de 2019, disponible en: <https://actualidad.rt.com/actualidad/333562-quien-es-jeanine-anez-presideta-autoproclamada>.

¹⁰⁸ “Una de las capturas que más ha sido compartida es la de un supuesto tuit del 14 de abril de 2013 en el que Áñez habría manifestado: «Sueño con una Bolivia libre de ritos satánico indígenas, la ciudad no es para los indios que se vayan al altiplano o al Chaco». Pero no hay registro de esta publicación”, véase “Los tuits racistas que borró Jeanine Áñez”, Tiempo Noticias, 14 de noviembre de 2019, disponible en: <https://www.tiempoar.com.ar/nota/salen-a-la-luz-tuits-racistas-de-jeanine-anez>.

¹⁰⁹ Véase Eyzaguirre, Aldo, “El Gobierno de Bolivia emite un decreto que autoriza a los militares el uso de la fuerza en manifestaciones violentas”, Defensa Noticias, 18 de noviembre de 2019, disponible en: <https://www.defensa.com/bolivia/gobierno-bolivia-emite-decreto-autoriza-militares-uso-fuerza>.

constitución y centro de la recomposición política del Estado, el Estatuto autonómico Raqaypampa y el de Estatuto de Totoramarca: el primero de ellos aprobado y en operación y el segundo rechazado por la comunidad.

En el caso de México, se analizan los siguientes documentos legales: La Constitución federal, Ley del instituto Nacional de los Pueblos Indígenas, Ley General de derechos lingüísticos de los Pueblos indígenas, la Constitución de Oaxaca y la Ley de derechos de Oaxaca. La revisión de la legislación federal en el caso mexicano es importante debido a que el trabajo de campo se realizó en una comunidad ubicada en Oaxaca y dada la estructura jerárquica de la legislación mexicana, se coloca a la Constitución federal como referente principal de la normatividad en materia de derechos de los pueblos originarios.

1. Bolivia

En el presente apartado se realizará una revisión de cuatro documentos legales a través de los cuales se reflexionará, por un lado, en el sentido jurídico de “pueblo originario campesino”, como la categoría análoga a “conciencia de identidad indígena” que en la legislación internacional y mexicana queda registrada como condicionante del reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos originarios. Se reitera que estas disposiciones legales estuvieron vigentes durante el periodo de la recolección de datos para esta investigación (agosto 2018-noviembre 2019).

Primeramente, se hará una lectura de la Constitución Política del Estado Plurinacional Boliviano, debido a que el sistema normativo de este país, al igual que el de México, está construido sobre una noción jerarquizada del derecho que implica la reserva exclusiva de facultades para el gobierno central y las posibilidades residuales de los gobiernos locales y municipales (incluidos los municipios autónomos indígena campesino originarios) para determinar su vida política y normativa.

En este sentido, la constitución del Estado-plurinacional es el marco al que deben circunscribirse todos los lineamientos previstos sobre la materia de derechos de los pueblos y el contenido de los Estatutos autonómicos con base en lo dispuesto en la Ley 031 que regula la conformación de autonomías prevista en el orden constitucional.

El segundo documento legal que será estudiado es la Ley 031 debido a que, por un lado, regula la constitución de autonomías y, por otro, su lectura nos permitirá realizar una

reflexión crítica respecto de las posibilidades reales sobre el ejercicio de derechos que gozan los pueblos. Especialmente se realizará una confrontación entre el discurso constitucional y el contenido de la ley, para analizar finalmente a través de dos casos (Totora Marka y Rayqapampa) el sentido, alcance y limitaciones de la “autodeterminación” que reconoce el Estado en favor de los pueblos.

La selección de los estatutos de Totora Marka y Rayqapampa para esta sección, como unidades de análisis, obedece a los contrastes entre las poblaciones de las que derivaron, pues estos podrían ser de utilidad para plantear interrogantes en torno a la eficacia del “reconocimiento” legalmente establecido y del sentido mismo de la “plurinacionalidad”.

Los estatutos de Totora Marka y Rayqapampa representan dos casos distintos, el primero, un estatuto rechazado en referéndum por el pueblo, el segundo aprobado; el primero derivado de la votación de un pueblo aymara (grupo étnico de adscripción del presidente del Estado-plurinacional), el segundo pueblo perteneciente al distrito-bastión político de apoyo del gobierno de Evo Morales (Cochabamba). ¿Por qué un estatuto fue rechazado por decisión popular y el otro no?, ¿por qué ha encontrado oposición entre los pueblos *indígena originario campesinos* la figura de “autonomía”, si esta se anunció como la medida idónea para reivindicar sus derechos? Estas interrogantes serán una guía para orientar la reflexión sobre los derechos colectivos de los pueblos en el contexto boliviano.

A) *Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia*

Tras una elección derivada de intensas movilizaciones sociales, Evo Morales asume la presidencia de Bolivia el 22 de enero de 2006. Fue señalado como el primer presidente indígena, sindicalista y cocalero en ganar por una mayoría absoluta las elecciones presidenciales. El 6 de agosto de 2006 se convocó a una Asamblea constituyente de la que derivó la nueva Constitución y el Estado Plurinacional de Bolivia. La Constitución entró en vigor el 7 de febrero de 2009, luego de ser aprobada por referéndum popular con una participación de más del 90% de la población.¹¹⁰

¹¹⁰ Véase Santos Villarreal, Gabriel Mario, *Referéndum Constitucional de Bolivia 2009*, México, Servicios de Investigación y Análisis, Subdirección de Política Exterior, Centro de Documentación, Información y Análisis, Cámara de Diputados LX Legislatura, 2009.

A la convocatoria realizada acudieron 3 millones 891 mil 316 ciudadanos; dieron seguimiento al proceso 300 observadores internacionales de la ONU, UNASUR, la Unión Europea, etcétera. La Organización de Estados Americanos señaló, a través de su representante Raúl Lagos, que no existieron reportes de violencia ni incidentes de violaciones a los principios rectores de los procesos democráticos. El 61.43% de los participantes aprobó el nuevo texto constitucional.¹¹¹

Evo Morales señala como fundamento que justifica la refundación del Estado, y con ello la transformación de la Constitución, el reconocimiento de las profundas condiciones de desigualdad y exclusión existentes.¹¹²

Hacer referencia a un Estado como el boliviano implica considerar las características y necesidades de una población culturalmente diversa, pero también, social y económicamente asimétrica. Señala Morales que los nacidos en Bolivia son originarios de esa tierra, pero distingue dos tipos de “ser-originario”: los *originarios milenarios*, y los *originarios contemporáneos*. Los primeros, constituyentes de una mayoría poblacional numérica, pero excluidos, marginados de los servicios de salud, educación y desarrollo generado con los recursos naturales extraídos de sus tierras, de las que son despojados impunemente. Los segundos, bolivianos mestizos, fundamentalmente occidentalizados y ubicados tradicionalmente en las posiciones de toma de decisión política y económica.

El reconocimiento de estas condiciones de injusticia social no implica la constitución de mecanismos de reversión de las asimetrías que se traduzcan en la configuración de revanchas o nuevas fórmulas de discriminación invertida, sino de generar espacios de real democracia, de real igualdad. Señala Morales: “que todos los originarios bolivianos seamos iguales. Eso estamos buscando, sin racismo, ni discriminación”.¹¹³

Se trata de una búsqueda por la igualdad de oportunidades, una igualdad que cancele los procesos de exclusión y discriminación, pero que al mismo tiempo apunte hacia el

¹¹¹ *Ibidem*, pp. 11 y ss.

¹¹² Véase “Para que nunca más seamos excluidos”, texto que prologa la Constitución del Estado Plurinacional de Bolivia, en la versión editada por el Ministerio de la Presidencia, 2009, disponible en: <http://www.sepdavi.gob.bo/cs/doc/159Bolivia%20Constitucion.pdf>.

¹¹³ *Idem*.

reconocimiento y valoración de la diversidad cultural y étnica, en ese sentido, la transformación pretende ser intercultural y “auténticamente democrática”.

El planteamiento es el de la conformación de un *Estado integral* como medio para contrarrestar el vigente *Estado aparente*: central, mono cultural, excluyente. Señala García Linera que la Constitución de 2009 no sólo es la institucionalización de una nueva correlación de fuerzas sino el planteamiento de un proyecto político-material de superación del Estado aparente.¹¹⁴

La superación del *Estado aparente* sólo puede darse, según el planteamiento de García Linera, a través de la ampliación de la participación política. No se trata, como se dijo antes, de la conformación de nuevos núcleos clasistas, sino de la conformación de una “sociedad-civil ampliada que deviene simultáneamente en una sociedad política” de participación simétrica.¹¹⁵

Ahora bien, que sean las “clases populares” y las “naciones indígenas” las encargadas de conducir la refundación del Estado (según la propuesta de constitucionalismo transformador boliviano) tiene su explicación en la necesidad de considerar nuevos paradigmas de organización social y político, es decir, paradigmas que operen desde la lógica de la socialización y no desde la apropiación de intereses privados como núcleo constitutivo de las políticas públicas.

Quizá, siguiendo a Boaventura de Sousa, podríamos decir que el constitucionalismo transformador planteado por el Estado Plurinacional Boliviano se caracteriza, o al menos ésta es su intención, por ser un constitucionalismo conformado por otras voces, las voces de los sujetos tradicionalmente excluidos del discurso político boliviano. Se trata de un constitucionalismo que incorpora nuevos sujetos de derecho y, sobre todo, un sujeto colectivo invisibilizado hasta antes de 2009 identificado como “indígena originario campesino”. Aunque, la crítica que sigue vigente es la de la continuación de la estructura vertical del Estado que se erige como ente de validación y “reconocimiento” de los pueblos, quienes, al final, deben adscribirse a las disipaciones del gobierno central, siguiendo reglas de operación en las que no necesariamente tuvieron oportunidad de incidir.

¹¹⁴ Véase García Linera, Álvaro, *Del estado aparente al estado integral*, La Paz, Ministerio de Coordinación de la Política, 2010

¹¹⁵ *Idem.*

*Lo indígena originario campesino
y el Estado Plurinacional*

Señala Xavier Albó que, al momento de integrarse la Asamblea Constituyente, destacó la diversidad de su composición: “El 56 por ciento [de los asambleístas constituyentes] se autodefine como miembros de algún pueblo originario: 32 por ciento quechuas, 17 por ciento aymaras y 7 por ciento de otros pueblos”.¹¹⁶

Lo cual resulta relevante, si se considera la pluralidad étnica presente en el territorio boliviano, aunque, por otro lado, la estadística recuerde también las asimetrías existentes en la participación de los grupos étnicos no mayoritarios. En este escenario, mientras los quechuas y aymaras aparecen como grupos “subalternos” dominantes, con las implicaciones que de esto se derivan, es decir, la posibilidad de posicionar de manera privilegiada sus agendas en las discusiones parlamentarias, los grupos étnicos minoritarios (guaraníes, chiquitanos, mojeños, etcétera) son relegados bajo las lógicas de los nuevos grupos dominantes.

La mención sobre la composición de la Asamblea Constituyente nos permite seguir reflexionando en la pregunta sobre qué es lo “indígena” o, como lo establece la Constitución boliviana, “lo indígena originario campesino”, desde qué lugar se enuncia su caracterización, quiénes intervienen en su conceptualización y, en todo caso, qué elementos son considerados para la conformación jurídica de este nuevo sujeto de derecho colectivo.

Es difícil, quizá, lograr que todas las voces estén representadas en el texto constitucional, dadas las reglas de la democracia representativa que implican la sesión de

¹¹⁶ Véase Albó, Xavier, “Censo 2012 en Bolivia: posibilidades y limitaciones con respecto a los pueblos indígenas”, *T'inkazos*, núm. 32, 2012, pp. 33-45.

potestades argumentativas y de discusión en favor de un grupo de legisladores encargados de la redacción del texto constitucional.¹¹⁷

Sin embargo, en el caso boliviano la Constitución fue sometida a referéndum y, aun cuando pudieran cuestionarse las posibilidades de participación simétrica de todos los integrantes de la población, especialmente de los grupos étnicos ubicados en los lugares más alejados de la Amazonía o el Chaco boliviano, lo cierto es que más del 60 por ciento de los participantes al referéndum aprobó el texto.

Con este nivel de aprobación, el texto constitucional incorporó la categoría “indígena originario campesino” como elemento central sobre el cual se establece el reconocimiento de un Estado plurinacional y nuevas dinámicas de relación política entre los sujetos conformantes del Estado.

El artículo 1º de la Constitución incorpora la característica refundadora del Estado boliviano que se reivindica “plurinacional”. Esto implica un reconocimiento particular que define al Estado, al más alto nivel legal, es decir al nivel fundacional, como un conglomerado a la vez plural e integrado, se trata de la configuración de un Estado-(pluri)nacional que se asume democrático, intercultural, descentralizado y autónomo.

La idea de la “democracia” en este Estado (periodo 2006-2019) implica el cuestionamiento de las condiciones asimétricas de participación, especialmente para los pueblos que tradicionalmente han sido excluidos, pero también para otros sujetos marginados como los obreros y los campesinos, asimismo, la incorporación de una perspectiva de interculturalidad en la estructuración de la política de Estado y, en ese sentido, el reconocimiento y participación de las voces silenciadas dentro del antiguo Estado aparente (mono cultural y centralizado). Se trata pues de impulsar la participación en términos de la diversidad étnica, pero también, en términos de otras diversidades (económicas, sociales, políticas, geopolíticas etcétera).

¹¹⁷ Con el golpe de Estado de noviembre de 2019 y la imposición de un grupo claramente contrario al horizonte de sentido de los pueblos originarios, es posible anticipar, también una transformación en las políticas de Estado y el sistema constitucional boliviano, que durante el periodo 2006-2019 tuvo como prioridad no sólo la reivindicación de los pueblos originarios sino la incorporación de su pensamiento, especialmente el del pueblo aymara y quechua, como paradigma de orientación ético-política.

Existe un planteamiento de apertura opuesto a la centralidad que se construye en torno a la idea de las autonomías, sin embargo, la crítica más severa de los pueblos frente a este reconocimiento autonómico es que, al final persiste una dependencia normativamente creada respecto de las posibilidades reales de gestión autonómica frente al gobierno central, controlado en el periodo 2006-2019 por los grupos cocaleros aymaras cercanos a la administración de Evo Morales. A pesar de esta crítica, la Constitución del Estado Plurinacional Boliviano hace una serie de afirmaciones trascendentes en el artículo 2º de su cuerpo normativo:¹¹⁸

- Más allá de la diversidad étnica, con sus implicaciones culturales, lingüísticas, y geográficas, se reconoce a los pueblos originarios como preexistentes al proceso de invasión colonial, es decir, más allá de los porcentajes de conservación cultural, los procesos de aculturación, mestizaje o los desplazamientos territoriales, el factor que identifica a los pueblos es su preexistencia al momento de la Colonia. En este sentido, su reconocimiento es una compensación frente un acto de despojo histórico.
- Se evita precisar con nombre a todas las etnias existentes y se les nombra en abstracto como “naciones y pueblos indígena originario campesinos”, lo que permite eludir las problemáticas derivadas de la omisión, sin embargo, surge la duda sobre la voz ‘campesinos’ y las posibilidades de exclusión sobre los grupos afincados en contextos urbanos cuya actividad económica prioritaria es el comercio de mercaderías o la prestación de servicios, como acontece en los pueblos aymaras de El Alto o de la Isla del Sol.
- En el mismo sentido que la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, se utiliza el vocablo autodeterminación para hacer referencia a los derechos de los pueblos sobre sus sistemas políticos y sus formas de gobierno, pero además, se reconocen sus derechos patrimoniales sobre los territorios de

¹¹⁸ Artículo 2º de la Constitución del Estado Plurinacional de Bolivia: “Dada la existencia precolonial de las naciones y pueblos indígena originario campesinos y su dominio ancestral sobre sus territorios, se garantiza su libre determinación en el marco de la unidad del Estado, que consiste en su derecho a la autonomía, al autogobierno, a su cultura, al reconocimiento de sus instituciones y a la consolidación de sus entidades territoriales, conforme a esta Constitución y la ley”.

ocupación ancestral, lo cual, en definitiva constituye un avance trascendente respecto de lo previsto en el Convenio 169 de la OIT, al hacer de estos derechos un mandato del máximo nivel legal dentro del Estado.

El artículo 3º de la Constitución de Bolivia da cuenta de la intención de construir un Estado integral, aunque protagonizado por los “pueblos milenarios”. Este protagonismo es epistémico, se trata de hacer del pensamiento de los pueblos el fundamento ético-político del Estado, en el cual todas las voces tienen cabida.

El artículo 3º enuncia todos los sujetos que conforman el Estado-plurinacional: pueblos indígenas originario campesinos, comunidades interculturales,¹¹⁹ pueblos afro-bolivianos y poblaciones de áreas urbanas.

Todos los sujetos y grupos están considerados, pero dentro de un marco relacional promovido por el Estado que retoma los principios ético-políticos de los pueblos originarios (artículo 8º).

En estos principios se marca un horizonte de sentido cuya finalidad es el vivir bien (*suma qamaña*) en una tierra sin mal (*ivi maraei*), en la que el trabajo común no sólo aparece como un derecho que dignifica al individuo, sino como un principio posibilitador del buen vivir general, el cual permite afirmar, desde la idea de comunidad, el bienestar universal, un tipo de bienestar que constituye la vida noble (*qhapaqñan*) que se relaciona con la idea de complementariedad, justicia social, armonía y responsabilidad.

Habría que analizar la eficacia político-material de estos principios, sin embargo, el hecho de que los paradigmas de operación del Estado se funden en la ética de los pueblos originarios es un símbolo de la construcción de dinámicas sociales y políticas “otras” en las que las etnias no son sólo sujetos relegados, a los que les es “concedido” desde el exterior el

¹¹⁹ En opinión de Luis Tapia, las comunidades interculturales son comunidades de grupos dominantes colonizadores, durante la administración de Evo Morales, prioritariamente empresarios cocaleros aymaras, que se expanden en territorios cercanos a la Amazonía boliviana. En estos territorios expanden la frontera agrícola y desplazan a otros grupos étnicos, reproduciendo así dinámicas extractivistas que, lejos de promover relaciones interculturales, benefician la exclusión y la concentración económica. “Pluralidad y multiculturalidad en las democracias latinoamericanas”, Conferencia magistral, México, CLACSO-Universidad Iberoamericana, 12 de septiembre de 2019.

reconocimiento de sus derechos, sino que, en todo caso se trata de un intento por conformar un reconocimiento democrático y no jerárquico, es decir, un derecho descolonizado (artículo 9°).

Sin embargo, una de las principales críticas que podríamos establecer al derecho constitucional mexicano y boliviano es el efecto ficcionalizante derivado de la imposibilidad de reconocer plenamente el derecho político y patrimonial de los pueblos originarios sobre sus territorios.

Si bien la Constitución de Bolivia establece la posibilidad de que los pueblos se erijan en autonomías, estas autonomías siguen enfrentando diversas problemáticas, una de ellas es la necesidad de que su conformación depende de la aprobación del gobierno central de los estatutos orgánicos de los pueblos, otra es que no considera la problemática de la fragmentación de los territorios ancestrales a partir de divisiones políticas ajenas a las conformaciones sociales originarias.

El artículo 280 de la Constitución señala que las poblaciones podrán conformar regiones autónomas en los términos previstos por la ley, vía referéndum, con la votación de dos tercios de los miembros del órgano deliberativo departamental.

Pero ¿cómo garantizar la participación representativa de los diversos pueblos originarios, integrantes de una demarcación política territorial? La división territorial (definida desde el Estado-nación) no está organizada en función de la conformación territorial-ancestral de los grupos étnicos, los cuales pueden estar localizados en territorios que trascienden la división municipal, provincial o regional; este fraccionamiento los coloca en una situación de asimetría al momento de tomar decisiones por la vía “democrática” de mayoría, lo que hace pensar que existe un elemento no previsto en el sistema de “reconocimiento autonómico” el cual, al ser definido desde la centralidad estatal, anula las posibilidades de participación eficaz de los grupos étnicos minoritarios y fraccionados a lo largo de distintos territorios políticos.

Otro ejemplo que remite a la idea de retorno a la centralidad, y, en ese sentido, al carácter ficcionalizado del derecho colectivo de los pueblos, es que, frente a la problemática de la fragmentación territorial, dos o más pueblos originarios podrían conformar una autonomía indígena (artículo 291, fracción II), pero, si la conformación de la autonomía indígena campesino originaria afecta los límites de los distritos municipales, los pueblos

originarios y el gobierno municipal deben acordar una nueva delimitación político-territorial a través de un procedimiento seguido ante la Asamblea Legislativa Plurinacional que aprobará los términos de la reorganización previo cumplimiento de los requisitos y condiciones de la ley (artículo 293). Aquí cabría preguntar ¿qué participación tienen los pueblos originarios, sobre todo los grupos étnicos minoritarios, en la composición de la Asamblea y en la definición de los contenidos de las leyes a las que tienen que someterse?

En términos generales, podríamos establecer como gran crítica al sistema constitucional del Estado boliviano el hecho de que el recurso de la centralidad como principio legal excluyente que jerarquiza la participación política y económica, estableciendo así espacios exclusivos del gobierno central en los que las “autonomías” de los pueblos “indígena originario campesino” pierden eficacia, como se aprecia en temas de: recursos naturales estratégicos, hídricos, régimen referente a la biodiversidad, política forestal, producción y distribución de energía, obras públicas de interés central, otorgamiento de personalidad jurídica a organizaciones sociales que desarrollen actividades en más de un Departamento, administración de justicia, etcétera (artículo 298).

B. *Ley 031 de Autonomía*

El artículo 1º de la Ley refiere a la idea de la autodeterminación y señala que ésta queda garantizada a través de la constitución de autonomías, pero, la autodeterminación prevista en la legislación tanto como en la Constitución tiene como límite los intereses del Estado (pluri)nacional que se reserva en exclusiva la potestad para determinar las políticas de Estado, con la intención de salvaguardar la unidad, incluso en perjuicio de la autodeterminación de los pueblos originarios (artículo 1º).

La Ley establece el procedimiento para la constitución de autonomías a través de los estatutos autonómicos¹²⁰ y cartas orgánicas (artículo 2º), sin embargo, este procedimiento

¹²⁰ El artículo 60 de la ley señala: “El estatuto autonómico es la norma institucional básica de las entidades territoriales autónomas [...] que expresa la voluntad de sus habitantes, define sus derechos y deberes, establece las instituciones políticas de las entidades territoriales autónomas, sus competencias, la financiación de éstas, los procedimientos a través de los cuales los órganos de la autonomía desarrollarán sus actividades y *las relaciones con el Estado*”. Cabría preguntar si la idea de “relación” con el Estado no lleva implícita también la

está condicionado en su fase final de aprobación a la validación de los estatutos por parte de la autoridad central a través del procedimiento de “viabilidad gubernativa” (artículo 57), que corre a cargo del Ministerio de Autonomía, el cual contempla la evaluación técnica de los estatutos considerando dos criterios.

El primer criterio es el de ‘organización’, es decir, que la elaboración de los estatutos cuente con representatividad de la mayoría de los pobladores, y el funcionamiento efectivo de una estructura organizacional. Ahora bien, qué implica la representatividad, cómo debe entenderse en territorios que incorporan la presencia de diversos grupos étnicos, cuál es la posibilidad real de los grupos étnicos minoritarios de expresar sus necesidades en el escenario de un proceso democrático que puede excluir legalmente la voluntad de las minorías y, en todo caso, cuáles son los parámetros para determinar la funcionalidad efectiva. Estos aspectos no están considerados por la legislación.

El segundo criterio es el ‘plan territorial, que implica que los pueblos “indígena originario campesinos” cuenten con un plan de desarrollo “integral” que considere los siguientes elementos: “estrategias institucional y financiera para la entidad territorial, en función de garantizar un proceso de fortalecimiento de sus capacidades técnicas y de recursos humanos, la gestión y administración, así como la mejora integral de la calidad de vida de sus habitantes. El plan deberá contemplar la estructura demográfica de la población” (artículo 57 inciso 2).

En este punto cabe cuestionar los requisitos definidos desde la centralidad del Estado-nacional exigidos a los pueblos originarios, que correspondan a categorías conceptuales (propias de la administración pública) ajenas a su marco de relaciones sociales-culturales de los pueblos, lo cual evidencia, según podría interpretarse, la absorción epistémica y cultural que experimentan los pueblos originarios a través de la vía legal, pues, al final, si quieren ejercer su derecho a la autodeterminación, deberán adecuarse a las formas legales, al lenguaje y a las posibilidades de acción definidas desde la centralidad del Estado-nacional, es decir, deberán observar “lealtad institucional” al gobierno central, en los términos que establece el artículo 5º dentro de su catálogo de principios y definiciones.

afirmación de legal de la dominación de los pueblos respecto del poder central, llama la atención que el primer requisito de contenido de los estatutos y cartas orgánicas es la declaración de “sujeción” a la Constitución Política del Estado y las leyes” (artículo 62).

Además, cuando los pueblos “indígena originario campesinos” no logren definir sus cartas o estatutos orgánicos en los términos exigidos en el artículo 52, los derechos que ejercerán serán los establecidos en la Constitución, la Ley 032 y, de manera supletoria, la legislación de los gobiernos locales (artículo 11 fracción II), lo cual constituye un retorno casi obligado al sometimiento de las disposiciones centrales, ante la narrativa prevista en el artículo 52.

A este retorno obligado (dadas las circunstancias materiales de vida en los pueblos y las exigencias técnicas establecidas desde el gobierno central) es lo que denominamos en esta tesis como *ficcionalización del derecho*, es decir, un derecho que aparentemente garantiza la protección de los intereses de los pueblos originarios y revierte las condiciones de vulnerabilidad en la que los Estados-nacionales los han colocado históricamente, pero que, al final, conduce una vez más al sometimiento de las reglas dictadas desde la centralidad dominante.

Para constituirse legalmente las autonomías deben contar con un proyecto de estatuto autonómico o carta orgánica aprobado por el Órgano Electoral Plurinacional (artículo 54); ahora bien, para solicitar esta aprobación, los pueblos deben contar previamente con una declaración de constitucionalidad del proyecto de estatuto o carta orgánica, la cual es expedida por el Tribunal Constitucional Plurinacional (inciso 1, fracción II del artículo 54), y, en caso de que la entidad territorial a la que se circunscribe el pueblo indígena originario no estuviera legalmente reconocida, debe aprobarse previamente en la Asamblea la ley de creación de la unidad territorial correspondiente (inciso 2, fracción II, artículo 54).

Es decir, se presenta la figura del reconocimiento de “autonomías” como la respuesta jurídico-política del Estado Plurinacional de Bolivia para garantizar a los pueblos el ejercicio efectivo de sus derechos colectivos, sin embargo, la complicada reglamentación para la constitución de autonomías y el sistema de aprobación de éstas a partir de criterios y autoridades definidas por el poder central hace que la intención inicial de “reconocimiento” quede diluida o, en todo caso, aparezca como un reconocimiento caracterizado en términos de la subordinación y, en ese sentido, quizá podríamos decir reproducción de las dinámicas de dominación colonial interna, que implican afirmar que todos los reconocimientos y derechos que pudieran tener los pueblos originarios tienen que pasar por filtros y aprobaciones del gobierno central.

Cabe mencionar que en Bolivia: “todos los municipios del país gozan de autonomía” (artículo 49), se trata de una autonomía política anclada en una jerarquización estatal que coloca al gobierno nacional en la cúspide, seguido por los gobiernos departamentales (que también gozan de autonomía) y, al final, los municipales. Además, se reconoce una autonomía regional que aglutina a diversos municipios de un mismo distrito, en función de la voluntad popular y los vínculos identitarios culturales, históricos, económicos, etcétera; finalmente, la autonomía originario campesino indígena.

Si un grupo de autonomías indígena originario campesinas quiere constituirse en una autonomía regional además de las condicionantes antes mencionados debe cumplir con el requisito de continuidad territorial y la previa constitución de todos sus componentes como entidades autónomas (fracción III, artículo 56).

Para que una población se constituya como autonomía indígena originaria se requiere que acredite, antes de iniciar cualquier proceso legal, su “viabilidad gubernativa” y su “base poblacional”. Llamam la atención estas categorías pues, mientras por un lado, a nivel constitucional se reconoce la deuda histórica derivada del proceso de colonización que experimentaron los pueblos, por el otro, para reconocer sus derechos como sujetos colectivos autónomos se somete a los pueblos a un complejo proceso de evaluación y aprobación por parte del gobierno central.

La viabilidad gubernativa implica la expedición de un certificado emitido por el Ministerio de Autonomía, que deriva de una evaluación técnica que obedece a los criterios definidos por el Estado-nacional, caracterizados de la siguiente manera: *a)* organización, lo que implica la existencia de una estructura de operación interna y de distribución de funciones sociales y políticas; *b)* plan territorial, es decir, un programa de desarrollo integral (artículo 57). O sea que, las naciones originarias que se han organizado y sobrevivido por siglos a los procesos de exclusión e incluso exterminio, ahora, en la nueva visión del Estado plurinacional, deben acreditar ante la autoridad central que están organizados y que pueden planear su desarrollo. Cabría preguntar qué significación debe darse al concepto “desarrollo” en los términos previstos por la legislación, los cuales no están precisados.

El criterio de “base poblacional” se define en forma numérica, la autonomía de los pueblos originario campesinos está condicionada a la existencia de una densidad poblacional igual o mayor a 10 mil habitantes, para el caso de pueblos de tierras altas y, en el caso de

pueblos “minoritarios”, la base poblacional debe ser igual o mayor a mil habitantes según el censo “oficial” (artículo 58). Es decir, se aprecia un constante retorno a la centralidad como espacio de validación que impone criterios poblacionales numéricos sin considerar los desplazamientos poblacionales derivados de las condiciones de marginación, persecución o despojo, frecuentes en los territorios originarios. Este criterio numérico sólo se puede flexibilizar de manera extraordinaria a decisión de la autoridad para los casos de los pueblos “minoritarios” y siempre que no se fragmenten los territorios ancestrales (fracción II, artículo 58).

Las principales críticas que podríamos formular hasta este momento a la autonomía legal prevista para garantizar los derechos de autodeterminación de los pueblos indígena originario campesinos son las siguientes: *a)* se trata de una autonomía subordinada a la validación del gobierno central (crítica al principio de la lealtad institucional), *b)* depende de la constitución de un estatuto o carta autonómica que debe de responder a criterios de organización definidos y evaluados con base en paradigmas externos a los pueblos originarios, como son la viabilidad gubernativa, que implica la existencia de una organización operativa que responda a las expectativas del gobierno central a través de su Ministerio de Autonomías, y un plan territorial que promueva el desarrollo con base en los criterios definidos por el gobierno central que, en última instancia es el encargado de decidir los conflictos de intereses a través de sus tribunales constitucionales; *c)* el proceso a través del cual se sigue la conformación de autonomías está dirigido por la autoridad central, con base en las reglas que ésta determina. En estas condiciones, ¿cuál es el espacio real de participación equitativa de los pueblos originarios?, ¿cuáles son las posibilidades de que se reivindiquen sus derechos luego de siglos de exclusión colonial?

Estas críticas podrían explicar el rechazo de 2015 realizado al estatuto autonómico propuesto para la comunidad de Totorá Marka, una localidad aymara ubicada en el distrito de Oruro. En 2015 la población votó en *referéndum* por el “no” en los términos que se propusieron.

En trabajo de campo realizado en septiembre de 2018, se entrevistó a Gonzalo Vargas Rivas, viceministro de Autonomías de Bolivia. Sobre Totorá Marka expresó que el pueblo votó por el no debido a que estaban influenciados por la lógica del capitalismo global, infiltrado a través de las ONG y una falsa apreciación de que la autonomía iba a traducirse

en la extinción de la propiedad privada. En esencia, se mencionó que la negativa estaba fundada en un desconocimiento del sentido y alcance de la “autonomía” según lo previsto en la Constitución y la ley reglamentaria:

[...] a veces, sin conocer le van echando a la autonomía indígena: que no funciona, que demoró, etcétera [...] *no entienden esto que es esencial* [...] y bueno, es el indígena, el alcalde, la alcaldesa que ha hecho campaña contra la autonomía resulta que son ¡indígenas! Sus equipos, su marido, *son indígenas con su poncho, su sombrero, todo, pero [hacen] campaña adversa contra la autonomía*. Claro, y, además, salen a las mesas de comunicación y dicen: “Sí, somos indígenas, pero ya no queremos la autonomía indígena porque es un retorno al pasado”. O sea, tratando de satanizar a la autonomía indígena, que va contra la propiedad privada [...] un discurso que no tenía que ver nada, porque la Constitución Política del Estado ya está generando todo un ámbito jurídico normativo en el que se respeta la propiedad privada [...].¹²¹

Habría que considerar, a propósito del testimonio del informante, si el rechazo de la autonomía en Totora Marka obedece a un proceso de desinformación de la comunidad o, bien, se trata de un posicionamiento crítico frente a lo que en esta tesis se denomina retorno a la centralidad dominante del Estado-(pluri)nacional y ficcionalización del derecho que, contrariamente a lo señalado por el viceministro, no cambia la realidad material por la sola enunciación normativa. Para reflexionar sobre este punto se propone revisar en las siguientes líneas dos estatutos: el rechazado por la comunidad de Totora Marka, Oruro y el de Raqaypampa, en Cochabamba.

¹²¹ Gonzalo Vargas Rivas, viceministro de autonomías, entrevistado, Iván Escoto, Entrevistador, La Paz, Bolivia, 18 septiembre de 2019. Las cursivas añadidas tienen por objetivo identificar algunas afirmaciones que podrían interpretarse como estereotipos que reproducen la concepción incivilizada de los pueblos originarios, en este caso, caracterizados por el propio viceministro de Autonomía del gobierno “progresista” de Evo Morales.

C. Estatuto de Totorá Marka

El estatuto de Totorá Marka es un documento de 2013. Está dividido en cuatro grandes partes: la dimensión¹²² *Ajayu* (en aymara significa alma, espíritu, viveza, energía), referente a las bases de la autonomía originaria; la dimensión *Yatiña* (en aymara significa saber, conocer, aprender, entender) que alude al desarrollo humano, la educación, el deporte, la cultura, la salud y la recreación; la dimensión *Lauraña* (en aymara significa hacer, obrar, ejecutar, perfeccionar habilidades) sobre el desarrollo económico, productivo, el territorio y los recursos y, finalmente, la dimensión *Atiña* (en aymara significa facultad, poder de hacer, fuerza, decisión) sobre la estructura de gobierno.

En el preámbulo del estatuto se recuerda el origen ancestral de Totorá, nombre que alude a la planta que poblaba la laguna en que se fincaron los primeros hombres para fundar la comunidad.

Las dimensiones del estatuto recuerdan los cuatro rumbos del universo hacia donde apunta la cruz del sur andina (Jach'a Qhana). Así, se inicia la narrativa del documento con una fundamentación cosmológica cimentada en el pensamiento aymara.

Sin embargo, en el 2o artículo de la dimensión Ajayu (espíritu) se menciona: “El presente estatuto se basa en la Constitución Política del Estado de Bolivia, el Convenio 169 de la OIT y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Pueblos Indígenas y las leyes nacionales”, así, parece que todo el discurso del preámbulo queda como un relato que enmarca superficialmente la legislación y emplea las voces aymaras sólo como una fachada que al final se incrusta en el contenido de las determinaciones impuestas desde el occidente epistémico.¹²³

En el artículo 4º se afirma la identidad cultural, como en todos los instrumentos legales que hemos analizado, los gobiernos centrales no tienen problema en que se reconozcan los derechos culturales de los pueblos mientras éstos no se traduzcan en derechos

¹²² Las definiciones presentadas en este apartado son extraídas del propio glosario del Estatuto Autonomo Originario de Totorá Marka, La Paz, Tierra Fundación-OXFAM, diciembre de 2013.

¹²³ Cabe mencionar que el Estatuto analizado fue redactado considerando las recomendaciones formuladas por el Tribunal Constitucional Plurinacional. El texto tenía que ser sometido a consulta de Totorá Marka mediante *referéndum*, pero el pueblo decidió no aprobar el contenido en la votación realizada en 2015.

políticos o patrimoniales sobre los bienes y territorios que el Estado-(pluri)nacional se ha arrogado como propios con fundamento en el hecho histórico de la invasión.

Estas primeras líneas provocan curiosidad, ¿quién redactó el texto?, ¿con qué fines?, ¿participó el pueblo aymara de Totora en la construcción del estatuto?, ¿fue un grupo de juristas y políticos alineados con los saberes de occidente, pero distantes de la *yatiña*?

El estatuto señala que la identidad y la cultura del pueblo Totora están fundadas en la Tarqueada (danza tradicional realizada al compás de la tarka, instrumento de viento tradicional andino), la ritualidad en torno a Jallu Pacha (estación de las lluvias), Jisq'a Anata (ceremonia ritual de inicio de la actividad agrícola), Jach'a Anata (día principal de carnaval), Wak'u Alminía (cerro sagrado) y Tutura Phuju (planta tradicional del estanque), así como en la Yisaña (técnica de pigmentación de hilos y textiles), Sawuña (técnica de tejido en cuatro estacas), K'anaña (técnica de elaboración de cordel trenzado de lana) y la arqueología de la Marka, es decir, en el patrimonio cultural-artístico-religioso aymara. Sin embargo, parecen no estar considerados como referentes del estatuto las formas de organización social y político ni de solución de conflictos, tampoco su propiedad ancestral sobre las tierras que ocupan.

Así, todo lo referente a la organización política, la configuración de derechos y posición frente al Estado-(pluri)nacional queda supeditado a los paradigmas epistémicos del gobierno central y, en todo caso, de la occidentalidad asumida como propia por el gobierno central (fracción II, artículo 4º). La dependencia o sometimiento de la organización política de Totora Marka queda reiterada bajo la expresión de “sujeción” de todos los procedimientos del autogobierno a la “unidad e integridad del Estado Plurinacional, en el marco de la Constitución Política del Estado y demás normas vigentes” (artículo 7º), lo que constituye una visión de autonomía coartada en términos de una subordinación insuperable respecto del Estado-(pluri)nacional, que se conceptualiza en la Ley 031 en términos de la idea de “lealtad institucional”.

El artículo 298 de la Constitución de Bolivia señala en la fracción II que el Estado detenta competencias exclusivas para establecer políticas y decidir sobre la disposición de recursos naturales y vías de comunicación.

Todos estos aspectos están relacionados con la configuración de los territorios ancestrales de los pueblos, pero, dada la narrativa del texto constitucional, parecería que su

participación se encuentra excluida en el momento de tomar decisiones sobre la construcción de políticas o disponer de recursos naturales.

Los territorios ancestrales están vinculados con la mitología que explica la creación de una cultura, es decir, “con los relatos que constituyen la parte sustancial del conocimiento” del pueblo sobre su ser y la relación del ser con el espacio en donde la existencia se hace posible (etnoterritorio).¹²⁴ Las políticas de Estado responden a intereses de ‘seguridad nacional, ‘desarrollo económico nacional’, de ‘soberanía’, etcétera, pero, cuando se despoja a los pueblos originarios de la posibilidad de decidir autónomamente sobre sus territorios, se produce un daño grave a las posibilidades de reproducción de su cultura y a sus derechos colectivos.

El Estatuto de Totorá Marka define el significado de la tierra y el territorio como *Alas Pacha* (cielo), *Qhaya Pacha* (espacio), *Aka pacha* (suelo), *Manka Pacha* (subsuelo), y se precisa que “el conjunto de todos estos elementos constituye el hábitat de los pueblos originarios” (fracción I, artículos 52). Sin embargo, la propiedad sobre la sayaña (“espacio territorial, donde se vive, se posee una casa y crianza de animales que sustenta la vivencia”) se queda constreñida a lo establecido en la Ley 031 (fracción V y VI, artículo 52), lo cual implica que, para ser “constitucional”, el Estatuto debe someterse a la centralidad normativa definida por el Estado-nacional, en el que la idea de control y soberanía coartan los derechos ancestrales de los pueblos.¹²⁵

Por otra parte, el artículo 56 del Estatuto señala que la disposición de recursos naturales que afecten a la comunidad será sometida al procedimiento de consulta previa, sin embargo, esta consulta previa también está concebida en términos de lo que determine la Constitución, lo cual deja afuera los asuntos exclusivos del Estado-(pluri)nacional (artículo 298 de la Constitución), es decir, en casos de competencia “exclusiva” del Estado, los pueblos no pueden participar en la toma de decisiones.

Lo anterior nos permite afirmar que, en el Estatuto, las limitaciones derivadas del sometimiento a la Constitución Política del Estado Plurinacional colocan a la comunidad

¹²⁴ Véase Barabas, Alicia, “El pensamiento sobre el territorio en las culturas indígenas de México”, *Ave. Revista de Antropología*, núm. 17, julio-diciembre de 2010.

¹²⁵ Lo que se aprecia, por ejemplo, de la comparación entre la fracción II del artículo 298 de la Constitución política y la fracción II, V y VI del artículo 52 del Estatuto.

aymara de Totorá Marka en un lugar secundario de participación política y de ejercicio de derechos colectivos que hacen imposible el cumplimiento de la intención aparente de garantizar la reivindicación de los pueblos originarios. Visto así, no resulta extraño que el estatuto haya sido rechazado en vía de referéndum por la comunidad en 2015.

Algunos analistas señalaron que la negativa del pueblo totoreño obedece a que la comunidad no estaba bien informada, otros señalaron que la razón estriba en que influencias externas a la comunidad manipularon la voluntad popular, otros más señalaron que los habitantes de Totorá Marka no encontraron elementos que les permitieran reconocer en el gobierno autonómico espacios de mejoramiento de las condiciones materiales de vida.

Sin embargo, otra hipótesis es que el pueblo no identificó que el Estatuto y el sistema constitucional boliviano representara un espacio real para la construcción de una autonomía simétrica frente al Estado nacional y, en ese sentido, el “reconocimiento” articulado legalmente es un reconocimiento jerarquizante y limitado; cabría cuestionar entonces su sentido y posibilidades de transformación de la realidad social, caracterizada por la marginación y exclusión de los pueblos originarios.

D. Estatuto autonómico Raqaypampa

Raqaypampa se localiza en la ciudad de Mizque, en el departamento de Cochabamba. A diferencia de Oruro, Mizque no fue una ciudad minera, sino agrícola y textilera, la de fabricación de tocuyo (paños de alta calidad). Se preserva como parte del patrimonio cultural de creacionismos de trajes tradicionales.¹²⁶

Según información del gobierno autonómico indígena originario campesino, la comunidad se identifica con la cultura aymara de los altos y la quechua, pero también con la cultura chuwis y la moxocoya. En medio de esta pluralidad cultural, el 28 de mayo de 2011, el Congreso Orgánico de Raqaypampa aprueba el Estatuto autonómico, el 17 de junio de

¹²⁶ Gobierno Autónomo Indígena Originario Campesino del Territorio de Raqaypampa, “Nuestra cultura”, disponible en: <https://www.raqaypampa.gob.bo/nuestra-cultura/>, consultado el 6 de octubre de 2019.

2015 obtiene la declaración de constitucionalidad y, finalmente, el 20 de noviembre de 2017 se aprueba por mayoría de votos vía referéndum en la comunidad.¹²⁷

Un primer elemento que llama la atención es que, independientemente de la diversidad étnica del pueblo raqaypampa, el Estatuto define la identidad comunitaria en términos de la adscripción a la cultura quechua, que aparece como hegemónica en la redacción del texto: “Los quechuas del territorio originario de Raqaypampa [...] expresamos nuestro derecho de libre determinación, autonomía y autogobierno en el marco de la unidad del Estado Plurinacional Comunitario” (artículo 1º).¹²⁸

Cabría preguntar cuál es el lugar de los otros grupos étnicos y cómo se articulan las relaciones entre ellos, cuál fue su participación en la redacción del Estatuto y si influyó la voluntad del gobierno central en su aprobación, a propósito de la pertenencia de Raqaypampa a Cochabamba, principal distrito de apoyo social del gobierno de Evo Morales.

No obstante lo anterior, el Estatuto hace referencia a la adopción de principios constitucionales que rigen la vida social y política de la comunidad: plurinacionalidad, interculturalidad, libre determinación, autogobierno autogestión, descolonización, *sumaq kawsay*, responsabilidad con la Pachamama, complementariedad, diversificación de la producción, equidad social y de género, reciprocidad, bien común, redistribución, participación y control social, publicidad y transparencia, experiencia (fracción I, artículo 10).

El estatuto copia casi a la calca las determinaciones de la Constitución Política del Estado Plurinacional, lo que permite cuestionar el nivel de intervención real de la comunidad Raqaypampa en la redacción del texto. Al referirse a la ‘plurinacionalidad’ se alude a la idea de que la comunidad fundamenta su existencia en el “reconocimiento” de diferentes naciones y pueblos, al aludir a la “interculturalidad” reitera la idea de “reconocimiento” de la diversidad cultural, sin embargo la adscripción única, al menos en la redacción estatutaria, a la cultura quechua, parecería contraponerse a estos principios, lo que también permite

¹²⁷ Gobierno Autónomo Indígena Originario Campesino del Territorio de Raqaypampa, “Gaioc Raqaypampa”, disponible en: <https://www.raqaypampa.gob.bo/historia-de-la-aioc-raqaypampa/>, consultado el 6 de octubre de 2019.

¹²⁸ Estatuto de la Autonomía Indígena Originario Campesina de Raqaypampa, declaración de Constitucionalidad núm. 0122/2015, de 17 de junio de 2015.

cuestionar qué tipo de “reconocimiento” es el que se plantea y qué lugar ocupan dentro de éste los pueblos étnicos minoritarios.

Llama la atención, por otra parte, el hecho de que uno de los principios rectores de la organización estatutaria de Raqaypampa sea la descolonización, sobre todo porque se caracteriza como un posicionamiento transformador “de las estructuras que sustentan las relaciones y prácticas de colonialismo interno, de poder, de dominación y de discriminación de los pueblos” (inciso *f*, fracción I, artículo 10).

Lo que sorprende es que a nivel estatutario “el pueblo de Raqaypampa” adopte una postura académica que no es general, sino que constituye sólo una de las múltiples vertientes críticas de la modernidad: ¿por qué asumirse “descoloniales”? ¿cómo define la comunidad las prácticas de “colonialismo interno”, ¿son estas categorías propias de la comunidad de Raqaypampa?, ¿fue decisión del pueblo utilizar el lenguaje de una corriente académica para definir sus principios rectores?, ¿el estatuto representa la voluntad autonómica del pueblo y su pensamiento propio?

No se responderá en el presente trabajo a estas preguntas, pero se dejan planteadas para generar un espacio de reflexión amplio en torno a lo que se debe entender por “conciencia de identidad indígena” y el lugar desde donde este concepto adquiere significación.

Dadas las reglas previstas en la Ley 031, los estatutos originarios están sometidos a un doble proceso de aprobación, por un lado, constitucional, lo que implica que el Tribunal Constitucional debe avalar el apego del documento al contenido legal; por otro lado, material-administrativo, lo que implica que el estatuto debe contener las líneas básicas para establecer el plan de desarrollo y de organización de los pueblos (dictamen de viabilidad expedido por el Viceministerio de Autonomías). En ambos casos, el “reconocimiento” de la autodeterminación de los pueblos originarios depende de la calificación de los poderes centrales, lo cual hace de éste un reconocimiento jerarquizado o subordinado.

En el caso del Estatuto de Rayqapampa, se puede apreciar un disciplinado apego al orden constitucional, en grado tal que extensas partes de la norma del Estado son transcritas en el estatuto, esta subordinación llega al grado de identificar la Constitución del Estado como primer símbolo de la cultura de Rayqapampa, junto con el escudo bandera e himno, al

que sólo se agregan los textiles y bordados de la región (artículo 10), la gran ausencia es, sin embargo, la lengua.

A pesar de afirmarse como un pueblo quechua, el estatuto no refiere a la lengua materna como un símbolo identitario, lo que podría ser contradictorio respecto de la recuperación de los valores y principios quechuas como ejes del sistema organizativo de la autonomía, es decir, si la lengua originaria no es considerada como un símbolo relevante, ¿cómo se recupera el pensamiento ancestral, identificado como principio guía de la organización autonómica?

Pareciera que al final todo, tanto los principios rectores como las posibilidades de organización económica y política, queda limitado por el necesario retorno al discurso central de la Constitución. El retorno limitativo se manifiesta en todos los ámbitos, incluso en el ejercicio del derecho a la consulta previa, pues, aunque el pueblo de Raqaypampa pueda “desarrollar mecanismos de consulta y consentimiento previo” respecto de temas que afecten el hábitat, la territorialidad, el medio ambiente o la cultura (inciso 1, artículo 14), esta consulta no está exenta de las limitaciones que por razones de exclusividad quedan reservadas al gobierno central, en cuyos casos no se prevén herramientas eficaces que permitan a los pueblos bloquear la ejecución de las determinaciones “estratégicas” o de “seguridad” dispuestas por el gobierno central.

Al término de la revisión de los documentos normativos antes referidos respecto del caso boliviano, podría concluirse que existen factores comunes: un sometimiento al orden constitucional, incluido el apego subordinado a las autoridades centrales, un amplio reconocimiento a la diversidad cultural, la historia, la lengua, las tradiciones y el territorio como elemento simbólico cultural, pero, al mismo tiempo, una restricción clara respecto de todo cuanto pueda comprometer los intereses del gobierno central, especialmente en materia de política económica, con todo lo que ello significa para un Estado sostenido financieramente en el extractivismo y la producción de materias primas para industrias extranjeras.

2. México

En el siguiente apartado se realizará un análisis sobre la caracterización normativa del reconocimiento de los pueblos originarios en México. Se iniciará con la Constitución federal debido a la estructura jurídica jerárquica del sistema legal mexicano, lo que implica que todas las disposiciones de derecho vigentes deben atender los lineamientos básicos establecidos en este cuerpo jurídico e incluso abstenerse de rebasar o sobrepasar los espacios jurisdiccionales definidos como “exclusivos” de la federación.

El principio de exclusividad previsto en la Constitución mexicana deriva en la producción del efecto de retorno a la centralidad, en este caso federal, del mismo modo que lo ocurrido para el caso boliviano, es decir, toda autonomía reconocida a los pueblos estará limitada: *i*) a la no contravención de las disposiciones constitucionales; *ii*) a la subordinación de la autoridad federal, específicamente en los aspectos reconocidos como exclusivos de su esfera de competencias y determinaciones; *iii*) a la adhesión irrevocable del pacto de la unión, lo que implica la garantía de que el Estado-nacional no se verá fragmentado ni afectado en sus intereses integradores con motivo del reconocimiento de la “pluriculturalidad”. Cabe mencionar que para México la idea de la plurinacionalidad no se concibe como posible dentro de la estructura del Estado, caracterizado por su condición de federalismo cohesionado en torno a la voluntad de un pueblo “común”, representado por los “Poderes de la Unión”.

Podría cuestionarse el “temor” de una fractura del Estado derivada de la plurinacionalidad, pues el reconocimiento de la diversidad y los derechos autonómicos de los pueblos no se traduce necesariamente en una escisión del Estado, aunque sí exigiría el establecimiento de espacios más amplios de diálogo y negociación, derivados del aumento participativo de los pueblos y las posibilidades reales de frenar las decisiones gubernamentales que de manera tradicional se toman sin mayor consideración a los pueblos o mediante prácticas que neutralizan su oposición. Quizá, más allá del temor a la disolución de la “unidad nacional”, el temor al reconocimiento de la plurinacionalidad en términos simétricos para todos los pueblos se finque en la pérdida de poder en la toma de decisiones y posicionamiento de intereses en la agenda política.

Posterior a la revisión de la Constitución federal, se analizarán dos leyes nacionales: la Ley del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas y la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas, para elaborar una descripción de la manera en que se

operativizan los principios constitucionales sobre la materia de los derechos de los pueblos originarios. Finalmente, se revisará la Constitución de Oaxaca y Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Oaxaca. Esta revisión normativa permitirá obtener elementos de comparación con el caso boliviano, lo que posibilitará la construcción del análisis de sentido respecto de la idea normativa de la “conciencia de identidad indígena”, así como la identificación de sus alcances y limitaciones para la protección de los derechos colectivos de los pueblos originarios.

A) Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos

La nación mexicana se reconoce pluricultural, con base en la existencia de los pueblos originarios. Lo primero sería reflexionar: ¿qué significa la pluriculturalidad? Por su composición etimológica podríamos afirmar que se trata de muchas culturas coincidiendo en un espacio, pero ¿cómo se relacionan todas estas culturas?, ¿por qué algunas tienen facultades para reconocer a otras? Esto no está en cuestión dentro de la constitución, aunque podría ser el centro del problema.

El “reconocimiento” puede ser pensado como un acto de dominación, es decir, de diferenciación colonial en el que unos (los grupos dominantes) definen desde la centralidad institucional las reglas para legitimar el reconocimiento. Dada la narrativa legal actual, los pueblos originarios deben acreditar su “conciencia de identidad” para ejercer sus derechos, pero ¿cómo se caracteriza esta conciencia?, ¿quién la define y con base en qué parámetros?, ¿debería existir una definición de conciencia que funja como criterio de aplicación de derecho?

Si los pueblos definen sus símbolos identitarios con base en sus relaciones sociales al interior y al exterior de la comunidad, ¿por qué debería ser éste un criterio fijo? O, más aún, ¿por qué la conciencia de identidad debería ser un criterio de aplicabilidad de los derechos de los pueblos originarios?

Aún cuando no podría responderse ahora a todas estas preguntas, es necesario hacer notar algunos hechos: 1) existe un grupo que es reconocido por el Estado a través de su Poder Legislativo como un sujeto colectivo históricamente marginado; 2) el Estado que reconoce al sujeto colectivo define las reglas para posibilitar el ejercicio de derechos; 3) si el sujeto

colectivo no cumple con los requisitos del Estado, no podrá ejercer sus derechos; 4) el contenido de los derechos de los sujetos es definido y acotado por el Estado.

Estos elementos permiten pensar en un reconocimiento jerarquizado y mutilado que se podría describir en términos de la ficcionalización del derecho que fue descrita para el caso de Bolivia.

Por otra parte, el artículo 2º de la Constitución Mexicana señala que son comunidades integrantes de un “pueblo indígena” las que “formen una unidad” asentada en un territorio, pero, pensar en términos de “unidad” cultural, por ejemplo, aún dentro de un mismo grupo étnico podría constituir una caracterización esencialista de los pueblos, pues la pluralidad se expresa no sólo al exterior en relación a otros pueblos, sino al interior en función de distintos tipos de relación social, por ejemplo, en San Lorenzo Texmelucan, las comunidades o agencias (El Súchil, El Arador, Río Nube, Palo de Lima, etcétera) Se identifican zapotecas. Pero las prácticas sociales cambian en función de la diversidad religiosa identificable en diferentes vertientes (católicos y evangélicos de distintas denominaciones).

Otro elemento para considerar es el tema de la llamada “unidad territorial” pues los fenómenos de desplazamiento por razones de expulsión impulsada por las industrias extractivistas, el fenómeno migratorio, etcétera, hacen que los territorios ancestrales se vean fragmentados, no por ello cancelándose el sentido de pertenencia identitario. Lo que nos lleva a cuestionar a qué tipo de “unidad” se refiere la Constitución.

Tanto en la Constitución de Bolivia como en la mexicana está presente un principio de sometimiento de los pueblos a la “unidad nacional”. Para el caso mexicano este principio de sometimiento se establece como muro de contención a la libre determinación (párrafo cuarto del artículo 2º de la Constitución). Todos los derechos a la diversidad cultural están garantizados, pero nada que contravenga la constitución o ponga en riesgo el “pacto federal”.

En la narrativa general del artículo 2º pareciera presentarse con insistencia la afirmación de la superioridad del Estado-nacional y el reconocimiento como una “generosa” concesión de su parte. Es decir, los pueblos originarios como sujetos colectivos de derecho no están en igualdad de condiciones para discutir o negociar ningún tema que afecte sus intereses, al igual que en el caso boliviano, todo se reduce a la arbitraria concesión del gobierno central. ¿Cómo entender así la idea de “autodeterminación”?

Los pueblos originarios, según la norma constitucional, tienen derecho a ejercer sus propios sistemas normativos y definir sus procedimientos de elección de autoridades (fracción II y III, inciso A, artículo 2º), lo cual parece funcionar de manera eficiente en el foro interno de las comunidades, pero, cuando los pueblos originarios aspiran a lanzar candidatos para ocupar cargos de autoridad a nivel federal, las diferencias materiales y las asimetrías económicas se hacen presentes.

La campaña de María de Jesús Patricio Martínez (Marichuy) ejemplifica esta realidad, según se apreció en la contienda electoral del 2018 en México. Fue la falta de infraestructura y equipo tecnológico para recolectar las firmas necesarias a efecto de validar su candidatura, lo que imposibilitó que la aspirante pudiera contender en la elección. Es decir, aun cuando el marco constitucional prevé los derechos de participación política para los pueblos originarios, las condiciones materiales de vida en que se encuentran anulan sus posibilidades reales de participación. La ironía aparece en cuanto a que los pueblos, despojados de sus recursos naturales enriquecen a las empresas transnacionales y nacionales, especialmente mineras y productoras de energía, pero para los pueblos poco o nada de esos recursos se alcanza a disfrutar.

Lo anterior nos permite cuestionar dos cosas: 1) qué sentido tiene un reconocimiento jerarquizado, establecido y definido desde la voz del gobierno central,¹²⁹ 2) cuáles son las posibilidades reales para ejercer el derecho a la autodeterminación si no existen condiciones simétricas de interacción entre el gobierno central y los pueblos originarios.

¹²⁹ La fracción IX, inciso B del artículo 2º establece, por señalar un ejemplo, que las autoridades tienen obligación de consultar a los pueblos en el diseño del Plan Nacional de Desarrollo. Sin embargo, en términos prácticos esta consulta es inexistente, no existen mecanismos para garantizar la participación de todos los pueblos que, en su mayoría, se integran por sujetos cuya lengua materna no es el español y que se encuentran ubicados en regiones de difícil acceso. Aún cuando en marzo de 2019 el gobierno federal inauguró un Foro Nacional de consulta para la elaboración del Plan Nacional de Desarrollo, lo cierto es que esta consulta no se preocupó por llegar a todas las comunidades. Nuestros informantes en San Lorenzo Texmelucan nos indicaron que no tuvieron conocimiento de algún acercamiento de las autoridades para solicitar su participación.

B. Ley del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas

Por decreto legal publicado en el *Diario Oficial de la Federación* el 4 de diciembre de 2018 se crea la Ley del Instituto, que es la autoridad a nivel federal sobre cuestiones “indígenas” y referentes a los pueblos “afromexicanos” (artículo 2º). Esta norma les dota a los pueblos de reconocimiento como sujetos colectivos de derecho público (artículo 3º). El Instituto tiene por objeto contribuir a la protección de los pueblos, su “desarrollo integral”, su “cultura” e “identidades”. Llama la atención que en este ordenamiento no se hace referencia a la idea de determinación, a la que sí se hace referencia en la Constitución, aunque aún en ese ordenamiento no se le nombra “autodeterminación” sino como “libre determinación” ejercida dentro del muro de la constitucionalidad.

Al final pareciera que se preserva el mismo sentido de diferenciación colonial y por tanto de subordinación de los pueblos originarios en todas las legislaciones (bolivianas, mexicanas y dispositivos internacionales).

En la Constitución mexicana se “reconoce” a los pueblos originarios, lo que se ratifica en la Ley del Instituto, estableciendo su estatus jurídico como sujetos de derecho colectivo, sin embargo, sujeto subordinado a la “autoridad”, ¿por qué el Instituto es “la autoridad del Poder Ejecutivo Federal en asuntos indígenas”? Entonces, ¿qué papel tienen los pueblos? ¿Por qué no son los pueblos originarios, constituidos en un órgano colegiado, su propia autoridad?, aprovechando el reconocimiento que detentan como “sujetos jurídicos de derecho público”

Es el Instituto quien define las políticas, aprueba los planes, promueve, protege y garantiza (artículo 4º). Parece que las determinaciones son verticales y jerárquicas, dejando como espacio de intervención real para los pueblos el que puede derivar de la “consulta”, el “diálogo”, pero, en términos efectivos no está prevista la participación de los pueblos o sus representantes en la estructura directiva del Instituto.

El Instituto esta integrado orgánicamente de la siguiente manera: “Junta de Gobierno, Dirección General, Consejo Nacional de Pueblos Indígenas, Oficinas de Representación, Centros Coordinadores” (artículo 11).

La Junta de Gobierno está integrado a su vez de la siguiente forma: “titular del Poder Ejecutivo; Secretaría de Gobernación; Hacienda y Crédito Público; Bienestar; Medio Ambiente y Recursos Naturales; Agricultura y Desarrollo Rural; Comunicaciones y

Transportes; Función Pública; Salud; Desarrollo Agrario Territorial y Urbano; Relaciones Exteriores” (artículo 12).

Podría pensarse que el Consejo Nacional de Pueblos Indígenas es el espacio de participación de los pueblos dentro del Instituto, sin embargo, obsérvese la composición según lo previsto en la Ley: “Representantes de los pueblos indígenas y afroamericanos, instituciones académicas y de investigación, organizaciones ‘indígenas’, representantes de poblaciones indígenas residentes en el extranjero, Comisión de asuntos Indígenas del Congreso de la Unión, un representante por cada gobierno de los Estados de la República, Una representación de organismos Internacionales”.

Es clara la predominancia numérica de funcionarios y agentes externos a los pueblos originarios. Se privilegia la participación de “expertos” y “funcionarios” para fungir como autoridad en materia de los pueblos, con lo cual se reproduce, en nuestra opinión, una diferenciación colonial que supone que los pueblos necesitan ser coordinados, reconocidos, organizados y dirigidos por agentes externos con capacidades “civilizatorias”. Pareciera que al final los pueblos “necesitan” seguir siendo “inventados” y definidos desde el exterior.

En esta tesis sostenemos que toda forma de “reconocimiento” y “derecho” enunciado desde el exterior de los pueblos originarios carece de eficacia porque no responde a las necesidades y perspectivas propias de los pueblos, sino a las interpretaciones, concesiones o intereses del Estado estructurante del derecho.

C. Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas

La Ley aparece publicada por primera vez el 13 de marzo de 2003, su última reforma es del 20 junio de 2018. Su objetivo es la protección de las lenguas originarias como patrimonio individual y colectivo de los pueblos.

La lengua aparece como un elemento importante, pues es un espacio en el que se reproduce la cultura y, aunque no es el único, podemos decir que contiene dimensiones relevantes sobre el pensamiento de los pueblos. A través de la lengua se nombra al mundo y con ello se construyen las representaciones y formas de significación.

La reforma constitucional del 2001 implica un amplio reconocimiento de la diversidad cultural de México, pero, especialmente de la diversidad que se traduce en

pensamiento, lenguaje, arte, saberes tradicionales, no así respecto de lo que hace al reconocimiento en términos igualitarios en materia de participación política y toma de decisiones respecto de políticas de Estado.

No obstante, la Ley establece como un elemento de orden público y de interés social la promoción y uso cotidiano de las lenguas “indígenas”, aunque, dentro de esa “cotidianidad” no esté considerada, por ejemplo, la traducción y divulgación de todas las leyes y documentos legales en las lenguas originarias de los pueblos, no están disponibles versiones de las normas del Estado en las 68 lenguas y 364 variantes lingüísticas que registra el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas de México, muchas de ellas en peligro de desaparición, sin que existan políticas claras para promover su defensa y recuperación.

Los pueblos originarios comunican su pensamiento en diversas formas, entre las que destacan las no verbales, cargadas de expresividad estética, como se muestra en la pintura, danza, tejido, orfebrería, etcétera. Estos lenguajes, no considerados lingüísticos, tampoco son susceptibles de protección en términos de los derechos de autor que protegerían bajo circunstancias similares a los “artistas”, lo cual, deja a los creadores y a los pueblos originarios expuestos al despojo a manos de empresarios de la moda, el arte, el diseño, la industria filmica, etcétera, como ocurre con frecuencia.

¿Qué sentido tienen las leyes sin estructuras que faciliten a los pueblos su protección y el ejercicio pleno de sus derechos? Nosotros respondemos a esta pregunta con el silencio, se trata de un derecho ficticio, el cual está coartado para producir resultados eficaces y, por otro lado, ilustra bien el proceso de jerarquización en el que siempre se termina definiendo a los pueblos desde la autoridad central. Por señalar un ejemplo, la definición de “lengua indígena”, que de entrada utiliza un vocablo construido desde la colonialidad: lo “indígena”.

El artículo 2º de la Ley establece que serán “lenguas indígenas” las que poseen “un conjunto ordenado y sistemático de formas orales funcionales y simbólicas de comunicación”. ¿Quién define la sistematicidad y la funcionalidad comunicativa?, ¿cómo y con qué criterios? La respuesta es la misma que se ha presentado frente a otras preguntas: la autoridad central, quien se encarga también de redactar las leyes aplicables.

Esta centralidad que ahora se critica, no sólo es normativa sino fáctica, pues, aunque no se define el español como el idioma oficial en México, lo cierto es que todos los aparatos del gobierno operan en la lógica del español. En este sentido, ¿qué significado detenta el

reconocimiento de la pluriculturalidad? O, bien, ¿cómo se debe entender la expresión: “Las lenguas indígenas que se reconozcan en los términos de la presente Ley y el español son lenguas nacionales por su origen histórico y tendrán la misma validez” (artículo 4º) y, ¿por qué es el gobierno central el que deberá reconocer a través de la ley cuáles son las lenguas válidas? Una vez más se hace presente el proceso de exclusión a través de la centralización de funciones gubernamentales que se disfrazan de democratizadoras mediante el discurso de legalidad.

La exclusión promovida por la asimetría legalmente validada se percibe también en la constitución del Instituto, cuya administración recae en un consejo de mayoría burócrata en la que no está prevista la participación expresa de representantes de los pueblos originarios. A lo más, la Ley menciona que el Instituto contará con un consejo integrado, entre otros, por tres representantes de universidades indígenas, que deberán sumarse a los siete de la administración pública federal, y tres más de instituciones académicas y organizaciones especializadas (artículo 15 y 16).

Ante esta realidad, que parece dejar la defensa de derechos de los pueblos originarios a los “expertos” ajenos a las propias comunidades, es posible afirmar la existencia de un sentido de diferenciación epistémica que implica asumir que los pueblos no pueden intervenir en la toma de decisiones, diseño de políticas y defensa de sus propios derechos, sino a través de la mediación del gobierno central. Puesto así, pareciera que se pretende construir fáctica y normativamente un sujeto colectivo indígena “vulnerable”, que requiere de la “salvación” externa. Así, se reproduce la perspectiva salvífica de la conquista y la construcción de lo que en el siglo XVI se identificó como la teoría del “indio miserable”, es decir, sujetos victimizados que necesitaban ser redimidos por la autoridad, en esa época la Iglesia católica, hoy el Estado-nación.¹³⁰

D. *Constitución de Oaxaca*

La Constitución de Oaxaca establece algunas adiciones a las consideraciones previstas en la Constitución federal. Así, se reconoce la entidad, no sólo como pluricultural,

¹³⁰ Cinill, Caroline, “El indio miserable: nacimiento de la teoría legal en la América colonial del siglo XVI”, *Cuadernos Inter.c.a.mbio sobre Centroamérica y el Caribe*, año 8, núm. 9, 2011, pp. 229-248.

sino como multiétnica y bilingüe, que quizá es relevante para hacer énfasis en la diversidad de pueblos originarios residentes en esta entidad federativa.

La Constitución de Oaxaca fue promulgada en su primera edición el 15 de abril de 1922 y su última reforma es del 31 de diciembre de 2016. Sin embargo, mucho antes que la reforma de 2019 incorporara los derechos de los pueblos afromexicanos en la Constitución Federal, desde 1990 la Constitución de Oaxaca ya reconocía estos derechos, así como los de “los pueblos y comunidades indígenas” (artículo 3°).

Aunque el artículo 1° precisa que todas las personas tendrán garantizados los derechos que otorgan las leyes, es importante el énfasis sobre el derecho de los pueblos originarios respecto de la libertad de expresión y manifestación de ideas (artículo 3°). Ello permite reflexionar en la trascendencia de la manifestación para la lucha y defensa de derechos, más que a través de terceros (expertos, instituciones y organizaciones interesadas), a través de la gestión directa y la organización-movilización política. La revisión de las leyes antes mencionadas nos permite posicionar la idea de la necesidad de generar espacios de mayor participación e intervención directa de los pueblos originarios. Incluso de forma independiente a las posibilidades que pudieran construirse al interior de la institucionalidad de los gobiernos centrales, es decir, a través de mecanismos que hicieran real la idea de la libre autodeterminación, sin que ello implicara la vulneración de la llamada “unidad del Estado-nación”, pero sí la ampliación del sentido de participación democrática.

Pensar en el sentido de la participación democrática ampliada implica, por un lado, establecer espacios de incidencia directa y equitativa en favor de los pueblos originarios, pero por otro, el reconocimiento de su horizonte de sentido y, con ello, de las categorías de significación. En este tema parece un acierto que la Constitución de Oaxaca identifique el tequio como una forma de organización productiva al que tiene que darse una lectura específica, paralela al derecho a la libertad económica en los términos entendidos dentro del discurso occidental. El artículo 12 establece: “Las autoridades de los municipios y comunidades preservarán el tequio como expresión de solidaridad según los usos de cada pueblo y comunidad indígena”. Así, el tequio se incorpora con su sentido comunitario que, por un lado, constituye una obligación, pero, por otro, es un espacio de reproducción de la cultura de los pueblos e incluso un derecho, por las implicaciones de reciprocidad que se cifran en su contenido. Al mismo tiempo, es una forma de contribución al Estado, ello se

desprende la posibilidad de considerar su cumplimiento como el pago de tributo fiscal a la hacienda municipal (artículo 12).¹³¹

En términos generales, la Constitución de Oaxaca constituye un intento importante por reconocer los derechos de los pueblos, aunque en ocasiones este reconocimiento queda sólo en el ámbito de lo enunciativo, como se pudo apreciar, por señalar un ejemplo, en las comunidades que integran el pueblo zapoteca de San Lorenzo Texmelucan, en las que existe una carencia importante de servicios de salud, drenaje, vías de comunicación y escuelas bilingües. En Oaxaca es visible la asimetría económica y política de los pueblos originarios frente a los espacios y grupos de decisión gubernamental, a pesar de que se reconoce enfáticamente la “composición étnica plural”, los “derechos ancestrales” y “la libre determinación de los pueblos” divididos en quince grandes grupos étnicos: “Amuzgos, Cuicatecos, Chatinos, Chinantecos, Chocholtecos, Chontales, Huaves, Ixcatecos, Mazatecos, Mixes, Mixtecos, Nahuas, Triques, Zapotecos y Zoques” (artículo 16).

E. Ley de Derechos de los Pueblos

Esta Ley es reglamentaria del artículo 16 de la Constitución de Oaxaca, en ella se establece como criterio de identificación de los pueblos “indígenas” el sentido de pertenencia histórico, sobre el cual se funda una cultura y formas de relación social previas a la formación del Estado (fracción III, artículo 3º).

Por su parte, se alude a la idea de autonomía, constreñida al orden jurídico estatal, lo que permite reproducir las críticas formuladas respecto de otros ordenamientos en función del grado de participación de los pueblos originarios en la configuración de las leyes que están obligados a cumplir (fracción IV, artículo 3º, así como 8º y 9º).

Un caso que evidencia el vaciamiento de sentido del derecho a la libre determinación de los pueblos producto del sometimiento al gobierno central es el que narra el artículo 15 de

¹³¹ Cabe destacar que el contenido de este artículo data de la reforma del 6 de junio de 1998, lo que se menciona para remarcar los rasgos vanguardistas de la legislación oaxaqueña, aunque ello no implica desconocer las condiciones asimétricas en las condiciones de vida prevalecientes dentro de las comunidades y, tampoco, dejar de observar los actos de asedio y despojo de que son víctimas los pueblos originarios de Oaxaca, como se aprecia en el caso de San Lorenzo Texmelucan, los pueblos triquis de San Juan Copala o los zapotecas de Juchitán.

la Ley, que por un lado prohíbe los desplazamientos y reacomodos territoriales de los pueblos y, por otro, construye una excepción al derecho en términos de la necesidad definida por el “orden público” (artículo 15).

Aunque la Ley prevé un procedimiento para llevar a cabo la excepción, el cual implica la indemnización de los pueblos y su reubicación en territorios “similares”, la disposición legal parece pasar por alto el sentido cultural que el espacio adquiere para la reproducción de la cultura, un sentido que se construye a partir de criterios ancestrales y que no es reemplazable ni susceptible de compensación económica. Esta falta de consideración parece validar una vez más la idea sostenida dentro de este trabajo consistente en que los derechos colectivos de los pueblos son parte de un efecto ficcionalizado del derecho, que no adquirirá un sentido significativo mientras los términos en los que se construyen están definidos unilateralmente por el gobierno, excluyendo o relegando a su mínima expresión a los propios pueblos o sometiéndolos a las determinaciones y mediaciones de las instituciones del Estado, como acontece en el caso de la defensa de los bienes culturales (artículos 21 y 22), reconocimiento de sistemas normativos internos (artículo 30), disposición de recursos naturales (artículo 52), etcétera.

A manera de cierre de sección, convendría señalar que el sentido de “reconocimiento” fundado en la idea de inferiorización reproduce los procesos de exclusión. Un derecho colectivo que reconoce a partir de la superioridad central la diversidad cultural de los pueblos originarios no es eficaz para romper las dinámicas de dominación y condiciones de marginalidad padecidas por algunas comunidades.

El reconocimiento desde la autoridad del Estado aparece como un proceso de absorción que no considera que tal absorción implica asimilar los horizontes culturales construidos por una comunidad, a paradigmas de significación distintos, construidos desde el exterior.

Ante esta crítica al sentido legal de reconocimiento jerarquizante se afirma, con Luis Tapia, la necesidad de “conocer” el pensamiento y las formas de relación de los pueblos, más allá de “reconocerlos”, y, desde este conocimiento, se propone la construcción de espacios de participación equitativos para los pueblos originarios, es decir, espacios donde sea posible para ellos ejercer sus derechos sin la tutela del gobierno central. Este tipo de participación ampliada podría ser la respuesta para superar el reconocimiento jerarquizante, que

actualmente prevalece en el orden legal nacional (de México y Bolivia) e internacional, y, en todo caso, arribar a un tipo diferente de “reconocimiento” abierto, crítico, democrático.

III. LA REALIDAD CONCRETA PARA LOS PUEBLOS ORIGINARIOS

El hecho de hacer referencia a la caracterización de la conciencia de identidad exige pensar en la realidad concreta de los pueblos, y eso nos lleva a pensar en las condiciones sociales, materiales y políticas en las que se desarrolla la vida en términos de lo cotidiano. Así, surgen varias preguntas: ¿qué implica ser y asumirse como aymara o como zapoteca?, ¿cuáles son los desafíos que se han de enfrentar? En los siguientes apartados se tratará de reflexionar en torno a estas preguntas para pensar el sentido de la identidad a partir del testimonio recogido durante el trabajo de campo realizado tanto en la Sierra Sur de Oaxaca como en La Paz y en Oruro, Bolivia.

1. *Un acercamiento etnográfico a San Lorenzo Texmelucan*

San Lorenzo Texmelucan es un municipio de la región conocida como Sierra Sur. Se ubica dentro del distrito de Sola de Vega. El nombre de Texmelucan proviene del náhuatl, significa lugar pedregoso y enmaguado, aunque la población identifica su territorio como *rixhquei* (según la ortografía reconocida por el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas). Elia Martínez, originaria del lugar nos ha mencionado que esa expresión significa: “palabra nuestra”.

San Lorenzo Texmelucan es una población que se reconoce como pueblo originario. De hecho, se distinguen de otros pueblos autonombrándose como “verdaderos pobladores”, a diferencia de los que son originarios de la población vecina Tejomulco, con quien limita al norte en una vecindad que ha estado marcada por diferentes conflictos territoriales. Diversas personas con quienes nos entrevistamos en San Lorenzo Texmelucan nos informaron que los de Tejomulco “son mestizos que llegaron de fuera cuando los

extranjeros se interesaron en las minas”. El señor Félix Martínez señaló: “incluso mira sus apellidos, son todos apellidos de fuera”.¹³²

Al sur limita con Santiago de Minas y al este con Santa María. En la región en que se localiza es posible apreciar la pluriculturalidad dentro de un perímetro de pocos kilómetros de distancia, dentro de los que se conjuntan la cultura zapoteca de Texmelucan, la “mestiza” de Teojomulco y la chatina de Zenzontepec.

En la década de 1990 Santa Cruz y Teojomulco, junto con otras poblaciones del distrito de Sola de Vega, sostuvieron un conflicto sangriento que quedó registrado en el estudio elaborado para la Comisión Nacional de Derechos Humanos por Moisés Jaime Bailón Corres (2004), titulado: “La masacre de Agua Fría, Oaxaca. ¿Etnocidio y genocidio estatal o auto genocidio comunitario?”.

Derivado de los hechos conflictivos (vinculados con la lucha por la posesión del territorio) surgió la necesidad de que interviniera el Estado y, finalmente, como un símbolo de reconciliación, en el año 2000 se fundó un hospital en el camino entre Texmelucan y Teojomulco, el nombre del hospital es La Paz.

Ambas poblaciones se encuentran a escasos 7 kilómetros de distancia, sin embargo, las diferencias entre estas poblaciones son notables. En Teojomulco hay hoteles, fondas (pequeños restaurantes), casas dedicadas a la construcción, a la venta de forraje, dentista, médico, panaderías, incluso un salón de fiestas. Una mujer, dueña de una pequeña mercería nos comenta: “acá ha llegado el desarrollo porque dejamos la lengua zapoteca hace mucho y los profesores se preocuparon porque todos aprendiéramos español”.

En Texmelucan no hay sistema de drenaje, la electrificación y la señal de teléfono sólo llega a la cabecera. Los caminos para llegar a las poblaciones principales Río Nube, Palo de Lima, El Carrizal, El Arador y El Súchil son de terracería.

En el escenario de la cabecera municipal de San Lorenzo Texmelucan destaca la Presidencia, en medio de un campo lodoso rodeado de cerros. Esta es la única edificación de dos pisos, construida de material. Frente al edificio se estacionan los automóviles de las autoridades; cruzando la plaza de tierra se encuentra el mercado, en su interior se distribuyen los productos enviados por la Secretaría de Desarrollo Social (ahora de Bienestar), aunque

¹³² Entrevista, San Lorenzo Texmelucan, Oaxaca 27 de marzo de 2018, Félix Martínez, informante; Iván Escoto, entrevistador.

también hay locales pequeños que venden otros productos, casi todos alimentos o granos para la siembra. Observamos un local atendido por jóvenes que tenían una televisión de generación antigua pero conectada a una consola de video juegos. En el lugar sólo se escucha la lengua local, aunque muchos, sobre todo los jóvenes y los hombres, entienden español y lo hablan.

En el Palacio Municipal pedimos informes para entrevistarnos con las autoridades. Un guardia nos indica que subamos las escaleras y ahí, sobre el pasillo, una señora sentada en una banca de madera tomaba el fresco, tenía un vestido tradicional y estaba descalza. Nos preguntó qué se nos ofrecía, al informarle que teníamos interés en realizar entrevistas para conocer la cultura nos respondió que la acompañáramos a la oficina del Secretario, ella se presentó, era la señora Michelle Marcial Martínez, regidora de ecología.

La informante refiere ser de El Súchil, localidad con una población de 332 habitantes.¹³³ El 52% de la población tiene la educación básica incompleta. Dado su contexto socioeconómico está catalogado como una zona de alta marginación. Michelle Marcial Martínez comenta que realiza un trayecto de dos horas para viajar de su comunidad a la cabecera municipal: “preferiría estar en mi casa cuidando a mis animales y trabajando en el campo pero tengo que cumplir porque me tocó el cargo y hay que cumplir con el pueblo”.¹³⁴

El señor Félix, en otro momento, indicó que los cargos se cumplen con rectitud, no sólo porque son una encomienda del pueblo y hay que responder a la comunidad, sino porque “Dios observa nuestro buen actuar”. El nombramiento de cargos comunitarios detenta un sentido administrativo y ético, este conjunto de representaciones simbólicas es el núcleo significativo de la identidad cultural zapoteca de Texmelucan y posiblemente de todos los pueblos originarios.

El señor Félix nos comparte un largo relato en el que se cuentan los abusos que ha sufrido el pueblo de San Lorenzo Texmelucan y los conflictos generados con sus vecinos de Teojomulco. El problema central es la explotación de minas, de la narración surgen hechos que nos hacen cuestionarnos si es posible que las diferencias sean el resultado de la manipulación y el intervencionismo de las industrias mineras solapadas por el gobierno

¹³³ Según información de CONEVAL, 2010, véase http://www.dof.gob.mx/SEDESOL/Oaxaca_229.pdf.

¹³⁴ Entrevista, San Lorenzo Texmelucan, Oaxaca 27 de marzo de 2018, Michelle Marcial Martínez, informante; Iván Escoto, entrevistador.

federal y local para explotar las riquezas del subsuelo. El señor Félix ha sido uno de los más fuertes opositores a la explotación de las minas, pues sabe que con la llegada de las empresas desaparecerá el pueblo, las familias serán despojadas de sus tierras y con ello, de su forma de subsistencia, la lengua, las tradiciones, todo quedaría sepultado.

En las palabras de Félix Martínez se lee una profunda preocupación, pero, ¿porqué le preocupa tanto? —pregunté—. Su respuesta fue contundente: “éste es mi pueblo, yo soy muy fiel con mi pueblo, lo cuido [...] sigo el ejemplo de mi tío que quiso mucho este pueblo [...] yo quiero mucho a mi pueblo porque veo que hay mucha pobreza [...] no quiero darles los recursos a ellos [las empresas mineras, los extranjeros] porque son de habla española, quieren engañar”.¹³⁵

Tanto Félix como Michelle refieren un sentido ético de compromiso hacia el pueblo, se debe cumplir con el mandato y servir a la comunidad, aunque eso implique sacrificio, se trata de un compromiso trascendental a la idea de voluntad individualizada. Ese aspecto caracteriza al pensamiento zapoteca y, en el mismo sentido, se aprecia en el pensamiento aymara, como se verá en el siguiente apartado.

Todos los cargos implican una función de servicio. Los pobladores refieren: “recibí encargo”, esta expresión puede ser escuchada con frecuencia: “recibí encargo de regidora de ecología”, “recibí encargo de bienes comunales”, recibí encargo de presidente municipal”. Lo que subraya la conciencia de servicio como uno de los pilares de la conciencia comunitaria. Al describir sus funciones Michelle Marcial señala: “Pues nada más nos encargamos de organizar los servicios de limpieza y estar al pendiente cuando alguien necesita la gasolina, ahí echamos la gasolina del carro... *Estamos al pendiente*”.¹³⁶

Al preguntar a Michell cómo se adquiere el encargo explica que es una asignación de la comunidad a través de asamblea:

Sí, de la comunidad. El pueblo lo nombra, bueno, el pueblo [...] Digamos [...] Los ciudadanos [...] Para así seleccionar a las personas que vayan a fungir en un cargo [...] Sí, ya, al final, hacen una Asamblea General y ahí cuentan. Bueno, primero mandan la boleta,

¹³⁵ Entrevista, San Lorenzo Texmelucan, Oaxaca 27 de marzo de 2018, Félix Martínez, informante, *op. cit.*

¹³⁶ Entrevista, San Lorenzo Texmelucan, Oaxaca 27 de marzo de 2018: Michelle Marcial Martínez, informante; Iván Escoto, entrevistador.

¿boleata se le llama?, ¿no? Y ahí registran a las personas de quien vaya como candidatos, ya al final cuentan cuántos votos tienen y así se eligen.¹³⁷

La idea de comunidad se manifiesta en la organización social y política tanto como en las prácticas cotidianas que tienen formas de expresión en la vestimenta, arreglo personal, distribución de tareas. Las mujeres mayores visten de faldas largas y anchas de algodón y blusas (*hupil*, expresión náhuatl comúnmente empleada o *bat*, como se dice en zapoteco de Texmelucan) bordadas, los señores mayores (aunque ahora se ve poco) usan pantalón de manta, las niñas y mujeres jóvenes usan vestidos de una pieza, con aplicaciones de encaje al cuello en corte recto o triangular, las telas son de muchos colores, predomina el morado, el rojo, el azul, todos en tonos encendidos.

Las mujeres usan el cabello largo, las niñas corto, los hombres a veces también lo usan largo con una pequeña trenza que se asoma por detrás del sombrero, accesorio frecuente entre los hombres, como el rebozo entre las mujeres.

En la vestimenta existe también una forma de organización, las mujeres que son madres llevan siempre un delantal, lo que también tiene un significado de autoridad familiar. No se observó que las mujeres jóvenes, es decir, las que no han formado familia, utilicen mandil, aunque desempeñen las mismas actividades que las mujeres mayores.

Entre el desarrollo de encargos de “autoridad” y el desarrollo de encargos familiares no hay distinción, todos son igualmente importantes y todos tienen una implicación comunitaria relevante, a pesar de que algunas tareas benefician a los integrantes de la población en su conjunto y otras a las familias en su fuero interno. Dadas las estrechas relaciones comunitarias, la división entre lo social y lo familiar se diluye. Por ejemplo, las tareas de preparación de tortilla, recolección de leña o el trabajo de campo, podrían corresponder en una primera vista a las actividades estrictamente internas de una familia, sin embargo, en la práctica cotidiana de la socialización, la idea de compartir y colaborar hace que, de un modo o de otro, las actividades familiares —aparentemente privadas— sean extrapoladas hacia el exterior en el acto de compartir.

Desde el enfoque comunitario, el acto de compartir implica la adopción de referentes significativos que trascienden al individuo en una configuración de relaciones de tipo

¹³⁷ *Idem.*

horizontal en el que las tareas no corresponden a una simple asignación de “autoridad”, sino a un compromiso con el “nosotros”, así, los roles de trabajo también se distribuyen colectivamente en beneficio de todos. En El Carrizal, las mujeres se organizan para ir al río durante la semana y realizar actividades de limpieza y recolección de basura, luego se reúnen bajo el sabino (centro de la población) para tomar el fresco a su sombra.

Las relaciones sociales comunitarias, sin embargo, no son impermeables a las dinámicas externas a la comunidad. La vida en San Lorenzo Texmelucan, como en cualquier localidad, también se transforma y adecua según las prácticas cotidianas. El desarrollo de las dinámicas en el contexto educativo da muestra de ello. Los niños acuden a la primaria para aprender español y matemáticas, pero ya fuera de la escuela todos hablan zapoteco de Texmelucan. Las niñas y los niños acuden a la par, a diferencia de hace diez o veinte años, cuando sólo iban los hombres. La asistencia paritaria a la escuela ha permitido que los más jóvenes en su mayoría sean bilingües. Es notable la diferencia respecto de otras generaciones, por ejemplo, las mujeres de treinta años hacia arriba son sólo hablantes de zapoteco.

En el inicio y cierre de los ciclos escolares se realizan fiestas a las que toda la comunidad acude, se baila y se come, todo se realiza en lengua tradicional que impera tanto en el ámbito de lo cotidiano como en los momentos de mayor solemnidad.

Las prácticas cotidianas, como las realizadas por las mujeres en El Carrizal, la preparación de alimentos o la elección de cargos, como se puede observar en los anteriores ejemplos, está cruzada por un sentido comunitario fuerte. Así, también aparece en los actos de celebración, en los que la organización de las actividades festivas se sostiene en formas de organización solidaria que implican compartir, es decir, hacer comunidad.

En el mes de marzo o abril (en el marco de la Semana Santa) se realiza el acto formal de transmisión de la mayordomía, aunque con antelación se designan los mayordomos en un ceremonial en el que intervienen autoridades eclesiásticas y comunitarias. Estos preparativos se realizan con mucha anticipación: “desde un año antes nombran al mayordomo y ese mayordomo realiza las actividades, invita a las personas a sus casas a comer, a cenar, a bailar [...] Todo durante la fiesta”.¹³⁸

¹³⁸ Informante, Alejo Bautista Pérez, secretario municipal, Iván Escoto, entrevistador, San Lorenzo Texmelucan, Oaxaca 27 de marzo de 2018.

Con el bastón de mando se hace la designación. En la ceremonia de transmisión, el mayordomo saliente le entrega cuentas al mayordomo entrante, todo se realiza en lengua de la comunidad. Se entregan los dineros que fueron recolectados en la comunidad y la partida de apoyo municipal, además, se entrega un cofre de madera con la cera blanca que es utilizada para la elaboración de velas encendidas durante los rezos dedicados al patrón, San Lorenzo Mártir. El ceremonial se realiza en el Palacio Municipal, en torno a una mesa larga en la que están reunidas las autoridades.

El ritual inicia con las palabras que dedica el mayordomo saliente agradeciendo el encargo, luego se da la voz al mayordomo entrante que recibe los símbolos de la mayordomía: cera y cofre. Se levanta un acta oficial que firman todos los asistentes, el acta está escrita en español y da cuenta de los recursos que aportará el mayordomo y la comunidad. Al final se bebe mezcal. Todos toman del mismo vaso, una pequeña copa que tiene grabada una cruz cristiana en el fondo. Por cada trago que toman los asistentes el mayordomo entrante debe tomar un trago. El vaso circula entre todos los participantes, se dan varias vueltas hasta que todos están satisfechos.

Anteriormente las mujeres no eran autoridades y por tanto no podían participar de la ceremonia, pero ahora es diferente, beben al unísono que los hombres en virtud del encargo que ocupan, sin embargo, en lo cotidiano, se observa que las mujeres no beben alcohol ni se sientan a la mesa con los hombres durante los momentos en que se toman los alimentos, los niños tampoco son convidados a la mesa de los hombres. Estos cambios y espacios de conservación ejemplifican, a nuestro modo de ver, cómo el sentido de lo identitario se adecúa a las formas definidas por la comunidad, no se trata, sin embargo, de un consenso expreso derivado de algún contrato o asamblea, sino del cambio derivado de los procesos socio-históricos que se asumen como propios al interior de las comunidades.

Luego del ceremonial de transmisión de la mayordomía, los participantes salen del Palacio y se dividen en dos grupos, unas autoridades acudirán a la casa del mayordomo saliente, otras a las del mayordomo entrante. Los contingentes separados acuden caminando en una especie de procesión hasta el lugar donde se ofrecerá la comida: cerdo en salsa, tortillas de comal, agua de frutas, cerveza y mezcal en cantidad. Luego de la comida se reúnen todos en la casa del mayordomo entrante para seguir la convivencia, normalmente habrá baile y se beberá más mezcal. Una fiesta cierra los preparativos para otra fiesta mayor: del 8 al 13

de agosto se festeja a San Lorenzo Mártir, todos los días son de fiesta, excepto el 10, que es el día dedicado al Patrono.

El día 8 se inicia con una calenda, por las noches hay baile, jaripeo y se contratan grupos musicales. Acuden los pobladores de todas las agencias (poblaciones que integran al municipio de San Lorenzo Texmelucan). Las festividades son en la plaza de terracería frente al Palacio Municipal, ahí se construye una gradería circular, en el centro se realizarán las suertes del jaripeo que, en realidad, es un concurso, el ganador se llevará una bolsa constituida con recursos del Municipio. La escuela presta su patio central para el baile.

Es interesante hacer notar que San Lorenzo es una comunidad mayoritariamente católica, pero con un porcentaje creciente de grupos evangélicos. Si bien estos últimos no participan de las actividades de culto, sí de aquellas en las que son asignados como parte de sus encargos, bien sea con el carácter de autoridades, bien sea en el desempeño de tareas comunitarias. Los presidentes municipales deben participar en el nombramiento de mayordomos y asistir las misas consagradas a la celebración del Patrono, aunque no tengan la religión católica por propia y, de igual manera, colaborar en las tareas de saneamiento de la iglesia, si es que les ha tocado ese rol de participación por designación comunitaria.

El problema de la interculturalidad es un tema vigente en la región de la Sierra Sur, vinculado a la posesión de territorios ancestrales. Son conocidos los conflictos entre Villa Sola de Vega, Santo Domingo Teojomulco, Santiago Minas, San Lorenzo Texmelucan y San Pedro el Alto, conflictos que datan de finales de la década de 1950 y que requirieron la intervención de diversas autoridades del Estado y la Federación, como es posible observar en la sentencia de 2012 dictada dentro del expediente 102/97, por el Tribunal Unitario Agrario.

Sin embargo, al interior de San Lorenzo Texmelucan también existieron momentos complicados respecto de la diversidad cultural (en su vertiente religiosa), debido al conflicto que en la década de 1970 y 1980 se suscitó entre católicos y evangélicos. Paulina Martínez nos compartió un texto editado por la comunidad cristiana que da cuenta de ello. El texto se intitula *Reseña histórica de la Iglesia evangélica presbiteriana de San Lorenzo Texmelucan y sus agencias municipales en su XXX aniversario*, de 28 mayo de 2011.

En la actualidad la diversidad religiosa parece bien llevada entre los pobladores, simplemente se establece una línea divisoria entre las actividades correspondientes a las

tareas y cargos comunitarios, y las referentes a la participación de un credo específico: “cumplimos con nuestras obligaciones, pero no acudimos a las fiestas”, señala Félix Martínez.

En un espacio de semejante diversidad cobra relevancia la figura de un sacerdote zapoteca que entiende de las dificultades que implica la pluralidad y las necesidades de promover el diálogo y el respeto. Es el caso de Moisés Ezequiel Cervantes Díaz, párroco encargado de las comunidades. El padre Moi —como lo conoce el pueblo— es zapoteca de la Sierra Juárez, de una comunidad llamada Santo Domingo Yojovi.

El informante confirma lo que en otros espacios hemos escuchado, la celebración, el sentido de colaboración y la idea de comunidad son los ejes que van dando dirección y solidez a la visión de mundo de San Lorenzo Texmelucan. En relación con los preparativos de la fiesta Patronal, señala:

Todos se reúnen para apoyarse y con tiempo empiezan a organizar, pues, la fiesta aquí es el día 10 pero el movimiento empieza desde el 1º de agosto ¿sí? ¿Qué empieza? Pues [...] que bajan la leña, consiguen los animales, todo el movimiento empieza en la casa del mayordomo. Siempre se nombran dos mayordomos para la fiesta, siempre, es una costumbre, pero la que invita a ellos a que acepten la mayordomía es la autoridad municipal. Y aceptan pues los que tienen posibilidades económicas. Aceptan en asumir la mayordomía de la fiesta, y los que no tienen esas posibilidades, pues [...] se abstienen. No es por no querer obedecer a la autoridad, sino que su condición económica no se lo permite. Pero los que tienen mejores condiciones o más posibilidades, pues aceptan el cargo de mayordomía porque el cargo sale del municipio de parte de la autoridad.¹³⁹

La mayordomía sintetiza la visión de los pueblos sobre la idea de comunidad, se trata de un sentido de entrega, de colaboración, pero sobre todo de donación. Cuando se es mayordomo se brinda un servicio comunitario, sin embargo, no sólo se trata del servicio desarrollado con motivo de la conciencia del deber, sino algo más, es la posibilidad de entregarse en amplias posibilidades para hacer feliz al otro, para agradarlo, así, en las fiestas

¹³⁹ Entrevista, San Lorenzo Texmelucan, Oaxaca 10 de agosto de 2018, Moisés Ezequiel Cervantes Díaz, informante; Iván Escoto, entrevistador.

patronales los mayordomos: “*echan la casa por la ventana* con tal de atender bien a la gente que viene a visitar y le dan de comer a toda la gente, a toda la gente de todos los pueblos y a todos los que van a compartir con ellos ahí los reciben, *les dan de comer a todos*”.¹⁴⁰

La fiesta patronal es un espacio de encuentro, a través de ella se estrechan los lazos comunitarios, en el acto celebratorio se colma un sentido existencial para los zapotecas de Texmelucan: compartir, donar, entregarse por completo.

El acto celebratorio tiene una doble dimensión, por un lado, festiva; por otro, religiosa. Pero aún en la preparación solemne de los aspectos religiosos se abre un espacio para el encuentro, la convivencia, la participación colectiva:

[...] Antes del día 10 [de agosto] se ofrece un novenario en honor al santo Patrono, un novenario de santos rosarios. Todas las tardes se junta la gente para preparar la ceremonia religiosa para la fiesta, y la preparan tanto de manera cultural: organizándose, dándole de comer a la gente, se preparan para adornar el altar y también se preparan en el sentido religioso, participando en los novenarios y cuando ya llegan los días de la fiesta se celebra por la mañana la misa de Calenda, en la noche se celebra, como a las siete, la misa de Rezo de vísperas. El mero día 10 es la misa en honor al santo patrono, el día 11 la misa de Consumación, y con eso los mayordomos terminan su compromiso en cuanto a lo religioso; pero en cuanto a lo cultural, *siguen dando* [...] Ellos siguen atendiendo a la gente, llevando la música a su casa [...] Todo sigue y termina mañana [hasta el día siguiente], mañana van a seguir dando de comer.¹⁴¹

Se trata pues de servir y de compartir, dos voces que se yerguen como pilares en el vocabulario de los zapotecas de Texmelucan: “así lo hemos aprendido desde nuestros antepasados, desde la familia de donde venimos”, señala el padre Moi, “en eso coincidimos los zapotecas de Texmelucan y de la Sierra Juárez [...] Lo tengo bien metido en mi cabeza, en mi corazón: no somos dueños, no somos señores. Somos servidores nada más”.¹⁴²

¹⁴⁰ *Idem.*

¹⁴¹ *Idem.*

¹⁴² *Idem.*

2. *Un acercamiento etnográfico a La Paz y a Oruro*

A) *La Paz*

La Paz es la capital política de Bolivia, sede de los poderes del Estado Plurinacional (al menos hasta noviembre de 2019, cuando se produjo un golpe de Estado que derrocó al gobierno electo de Evo Morales). Esta es reconocida como una de las ciudades más altas del mundo, ubicándose a 3,640 metros sobre el nivel del mar, pero ésta no es su única particularidad, al encontrarse en medio de El Beni (departamento en su mayoría poblado por culturas amazónicas), Chile, Cochabamba y Oruro, la diversidad cultural se hace manifiesta de manera clara en su geografía.

Aunque la mayoría poblacional es aymara, además de la presencia quechua y en menor medida guaraní, mojeña y otras de la amazonia, también sorprende la presencia de una fuerte comunidad germánica, son los blancos dueños de las empresas dedicadas a la extracción minera que generalmente viven en los barrios de la Zona Sur, en Obrajes y Sopocachi. Este último barrio se distingue por su intensa vida cultural occidentalizada y por el número importante de construcciones que recuerdan a las cabañas de los Alpes suizos.

En La Paz y en Oruro existen campus del Colegio Alemán. La institución llegó en el siglo XIX, pero la presencia de estos colegios fue central durante la época de la Segunda Guerra Mundial pues servía de satélite para defender los intereses del Tercer Reich en la región.¹⁴³

En la actualidad son notorias las diferencias existentes en las relaciones sociales, las cuales se marcan por razones étnicas a pesar de que en términos económicos exista una creciente economía liderada por los empresarios aymaras, principalmente afincados en El Alto, lugar donde desarrollan el comercio y realizan fuertes inversiones inmobiliarias a través de la construcción de los Cholets, edificios de arquitectura modernista, geométrica y funcional, que recupera los elementos festivos, los colores y la simbología aymara. En la planta baja, estas edificaciones cuentan con espacios para bodegas o salas de exhibición de los productos que ofrecen al público, o bien se emplean como espacios que sirven como salones para la realización de fiestas importantes; en los pisos superiores se encuentran las

¹⁴³ Véase Lorini, Irma, *Nazis en Bolivia: sus militantes y simpatizantes 1929-1945*, La Paz, Plural Editores, 2016.

viviendas. En *Hacer plata sin hacer plata. El desborde de los comerciantes populares en Bolivia*¹⁴⁴ se hace referencia, por ejemplo, a que en el periodo 2004 al 2012 la capacidad de inversión de los empresarios aymaras creció de 2.559 millones de dólares a U\$9.983 millones de dólares.

No obstante, las diferencias, aun entre los grupos empresariales son claras. Los aymaras no viven en los barrios de los industriales blancos en la Zona Sur, ni acuden a las mismas universidades. Wara Godoi, una vecina de Sopocachi, nos comentó: “la gente blanca o mestiza acudía a la Universidad Católica, mientras que los aymaras, si estudiaban, acudían a las universidades del Estado; pero ahora, con el auge de los empresarios aymaras, ya también van a la Católica, por eso los empresarios blancos fundaron la Universidad Privada Boliviana, ahí los estudiantes viven en otra realidad, como si estuvieran en Miami o en otro lugar de Europa”.

El Alto es la ciudad más poblada del Departamento de La Paz y probablemente la que mueve una economía más fuerte. En sus calles se puede comprar y vender de todo, desde comida hasta edificios, pasando por automóviles (de lujo o de uso común), muebles e incluso armas y todo tipo de contrabando. El comercio lo controlan las mujeres aymaras: “case” o “caseritas” es el nombre que se escucha para referirse genéricamente a ellas. Saben de memoria el precio de todas las mercancías, cuando llegarán los embarques de China al Puerto de Arica, en Chile y son ellas las que pueden hacer, en su caso, algún descuento en el precio de las mercaderías. Este protagonismo de la mujer aymara en el comercio también se apreció en las extensas ferias¹⁴⁵ de Oruro, tan grandes que parecen devorar la ciudad entera.

La Paz y Oruro son los Departamentos en los que se encuentra la extensión más amplia de aymaras. En estos lugares, tanto en las ciudades como en las poblaciones apartadas, es posible observar, aunque con sus matices, los rasgos particulares de su cultura, los cuales son coincidentes con algunas otras culturas originarias: la idea de comunidad, la celebración como espacio de encuentro y conexión con lo sagrado y la unidad familiar son elementos que se reiteran, a partir de los cuales es posible reparar en el sentido de conciencia identitaria.

¹⁴⁴ Tasi, Nico et al., *Hacer plata sin plata. El desborde de los comerciantes populares en Bolivia*, La Paz, PIEB, 2013.

¹⁴⁵ Espacios equivalentes a los mercados sobre ruedas de México.

Sin embargo, quizá en el caso aymara sea posible observar dos elementos que constituyen una singularidad relevante. Por una parte, la idea de participación política, derivada de reconocimiento de las condiciones históricas y continuadas de explotación y exclusión; por el otro, la participación económica en términos de lo que podríamos identificar como una adherencia adaptativa al modelo capitalista global. En varias ocasiones escuchamos la opinión de los pobladores de diferentes locaciones en las que se subrayaba la importancia de seguir impulsando el cambio político y la lucha por la detención del poder gubernamental; asimismo, la necesidad de expandir sus negocios, bien sean del ramo turístico (como en el caso de la Isla del Sol, que es administrada por los pobladores originarios) o el ramo comercial, inmobiliario y financiero (como es el caso de los empresarios de El Alto).

La adherencia adaptativa consiste en que, por un lado, la organización económica parece estar articulada en torno a la familia y al *ayllu*, cuyo centro fundacional se localiza en la idea de “descendencia”, son miembros del *ayllu* quienes tienen una misma raíz genealógica, quizá por ello, como señala Xavier Albó, también se denominada a este núcleo organizativo *jatha*, que en aymara significa “semilla”.¹⁴⁶ La organización económica tiene por centro a la familia y a la comunidad como ampliación social de ésta. Al ocupar la familia un papel central, las relaciones de producción son distintas a las previstas en el modelo capitalista, pues no existe una contraposición entre la clase obrera y la patronal, aquí se trata de un vínculo familiar-afectivo y no exclusivamente económico-productivo (sin que ello implique negar las relaciones de explotación emergentes en formas particulares). Esta característica se entiende más claramente si se piensa en los fines del proceso de producción que en el *ayllu* no están vinculados prioritariamente a la acumulación y reproducción del capital, muestra de ello son los actos celebratorios comunitarios sufragados por los propios empresarios *aymaras* para toda la comunidad (la Fiesta del Gran Poder en La Paz o el Carnaval de Oruro, por señalar un caso).

A pesar de las adaptaciones, el modelo aymara abraza el capitalismo en tanto que se inserta en las dinámicas de mercado nacional e internacional, que responden a las reglas de oferta y demanda, variación cambiaria, políticas arancelarias, etcétera. Así se observa en las dinámicas de intercambio comercial en El Alto.

¹⁴⁶ Albó, Xavier, *Quechuas y aymaras*, cit, p. 20.

Aunque las dinámicas sociales se encuentren infiltradas en la actualidad por procesos y prácticas occidentales, como acontece en el caso de las relaciones productivas, se preserva un sentido cultural que constituye el núcleo del tejido comunitario. Este tejido se caracteriza por la priorización de la solidaridad y la familia (básica y extendida) como ejes de la continuación de la cultura.

La conciencia del ser aymara aparece más que en la forma de un conocimiento específico en una manera de relacionarse, así, podemos sostener que se trata de una conciencia práctica del ser. Carlos Macusaya señala:

[...] para mi papá nunca fue cuestión de ‘eres o no eres indio’ ‘eres o no eres aymara’ [...] para él era bien práctico hacer ciertas cosas, cumplir con ciertas cosas [...] Entre los aymaras hay el *ayni* [en la celebración...] tú me invitas yo voy, y voy por decirte con dos cajas de cerveza para tu fiesta porque tienes que invitar a tus invitados unos tragos y ya. El *ayni* quiere decir, entonces, que tú, cuando yo tenga una fiesta, tú vas a —digamos— a ser recíproco [...] Entonces tú me darás en mi fiesta [...] tú me has dado dos cajas, pero no, pues, yo te quiero y te voy a dar ¡cuatro! ¡Uta! Y se hace una competencia de quién da más [...].¹⁴⁷

En ocasiones, esta conciencia práctica pareciera contraponerse a la idea de conciencia de ser como sentido ontológico, es decir, existen casos en que los propios sujetos niegan su identidad originaria, o manifiestan “haberla superado”, sin embargo, en las prácticas cotidianas parece refrendarse y reproducirse la cultura tradicional: “[...] mis hermanos no se reivindicaban aymaras, ni indígenas, nada, pero la vez pasada estaban hablando: «Hay que ir a cumplir el *ayni*», estaban hablando de una fiesta a la que [los] había invitado un tío: «tenemos que ir a cumplir el *ayni*», decían.¹⁴⁸

Carlos Macusaya realiza un planteamiento que pone en cuestión el sentido de la legislación internacional que hace de la idea de “conciencia de identidad indígena” una condición de procedibilidad para el reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos. ¿Qué es *ser indígena*?, ¿de dónde viene la necesidad de establecer caracterizaciones

¹⁴⁷ Entrevista, La Paz, Bolivia, 10 de septiembre de 2018, Carlos Macusaya, informante; Iván Escoto, entrevistador.

¹⁴⁸ *Idem.*

definitorias (o definitivas)? Macusaya señala: “bien la idea [de lo ‘indígena’] es más que nuestra, de otros, son otros los que nos miran como indígenas [...] nosotros vemos lo que hacemos *como lo de nosotros*”.

Es decir, eso a lo que se denomina en el plano del derecho internacional como “conciencia de identidad indígena”, en realidad no se trata de algo que piensen los grupos étnicos sobre sí ni algo sobre lo que su reflexión vuelva constantemente y en cada momento. Para los pueblos originarios se trata de un modo de vivir que desde el exterior se ha calificado de “indígena”, de una especie de esencialismo ontológico presente en las comunidades.

Sin embargo, esta “conciencia” no aparece como un *saber reflexivo*, más bien se observó como una serie de prácticas que tienen elementos que en ciertos casos se reiteran (idea de comunidad, relevancia de la familia, sentido de religiosidad), pero nunca en forma igual e inmutable.

Los pueblos no son *conscientes* en lo cotidiano de su “ser indígena”, como los occidentales franceses, españoles o norteamericanos no son conscientes de su ser occidental. De manera cotidiana lo que se presentan son formas de relación establecidas dentro de ciertas pautas o patrones culturales que son susceptibles de modificación y de hecho se modifican y adaptan constantemente.

En el caso de los pueblos, estas adaptaciones o transformaciones culturales están vinculadas a la necesidad de sobrevivir frente a las dinámicas sociales que rechaza las formas de relación y concepción del mundo propias de los pueblos originarios. En este sentido podríamos hacer referencia a adaptaciones culturales forzadas:

[...] digamos el papá o el abuelo se apellidaban Janco, que en aymara es ‘blanco’, entonces lo tradujeron. Se apellidaba Perca, ahora no se apellida Perca, ahora es Paredes porque ‘perca’ en aymara es ‘pared’, entonces, así, *buscaban como una traducción* para ponerse el apellido. O, digamos, Mamani y le ponían Miranda, algo que tenía con “m”, hay mucho, mucho de eso [...] El [cambio de] apellido como una estrategia de sobrevivencia. Y entonces, eso responde aquí en la ciudad, [a] procesos de racismo [...] A mi mamá le decía yo, —mami, ¿por qué no me enseñaste aymara?, —Para que no te digan ‘indio de mierda’ como nos decían a nosotros, respondía. Fue muy puntual [...].¹⁴⁹

¹⁴⁹ *Idem.*

Esas adaptaciones, incorporaciones e incluso pérdidas de los “símbolos” tradicionalmente reconocidos como emblemas identitarios no implican la pérdida de la identidad, en este caso aymara, sino la búsqueda por preservar esa identidad desde otros espacios que, no obstante, conservan en su núcleo ciertos rasgos de la configuración de relaciones y concepciones de mundo.

La traducción, adaptación e incluso negociación de prácticas y significados culturales aparece como un recurso de supervivencia en contextos de exclusión y marginalización. Sin embargo, en Bolivia estas condiciones dieron paso a otra forma de conciencia praxica, además de la cultural, pero desde luego, vinculada a ésta. Se trata de una conciencia política.

La conciencia identitaria se manifiesta, así, no sólo como una manera de representación y de relación de tipo cultural, sino como una exigencia de participación política que implica la disputa por la representatividad dentro del Estado. La conciencia identitaria se presenta, de este modo, como una búsqueda de reconocimiento, pero no limitado al ámbito de las manifestaciones culturales, sino como un reconocimiento de participación simétrico en la toma de decisiones dentro del Estado y reconocimiento de derechos patrimoniales (incluidos los territoriales y culturales).

La crítica que desde el discurso propio de los pueblos originarios podría hacerse al “reconocimiento de derechos colectivos” a partir del sentido de “conciencia de identidad cultural” es que este reconocimiento se restringe a la posibilidad de practicar libremente sus tradiciones, utilizar sus lenguas, vivir su cultura; pero, cuando se trata de reconocer el derecho de participar en términos simétricos dentro de la vida política, económica y social del Estado, la conceptualización del reconocimiento parece fracturarse, esto se aprecia claramente en lo referente al reconocimiento del derecho de los pueblos sobre sus territorios ancestrales. El derecho internacional ha establecido mecanismos de participación para los pueblos que pretenden garantizar estos derechos a través de la figura del “consentimiento previo e informado”, sin embargo, la práctica ha demostrado que estos recursos legales son sólo un mecanismo de legitimación del despojo que disfraza la exclusión incluso la justifica sobre la base de procedimientos que no se traducen en beneficios reales para los pueblos.

Visto de esta manera, pareciera que la identidad “reconocida” o “reconocible” es aquella que se allana a una especie de sentido cultural estricto, que implica, como lo señala

Díaz-Polanco, una renuncia a cualquier tipo de reivindicación política, pues, en tanto la cultura suponga un ejercicio de conciencia que se traduzca en disputa sociopolítica (y nosotros agregaríamos, económica), entonces será atacada y cuestionada a fondo.¹⁵⁰

El caso de los aymaras es un ejemplo, como el de otros pueblos originarios, que permite identificar la reproducción cultural a partir de las tradiciones y las prácticas cotidianas o actos de celebración, éstos son reconocidos, validados e incluso difundidos desde el Estado, en cuanto son funcionales al sistema dominante e incluso mercantilizables y, desde luego, en tanto que no supongan peligro a la hegemonía institucionalizada. Pero ¿qué supone este tipo de reconocimiento neutralizado? Podríamos afirmar que: supone la continuación de las condiciones de exclusión, explotación y marginalización, pero investidas de una especie de disfraz democratizador y, en apariencia, respondiente de los principios de justicia social definidos en los instrumentos de derecho internacional.

B. Oruro

El Departamento de Oruro es el tercero en incidencia de pobreza extrema, según estudio del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo. En el 2001, el 40.4% de la población se encontraba en esta situación y aunque las políticas socio-económicas de distribución del gobierno central han reducido este porcentaje, la situación esta lejos de ser resuelta, la proyección porcentual calculada para el 2015 fue de 27.6% de la población.¹⁵¹

El 42 % de la población de Oruro se identifica como originaria (14% aymara y 28% quechua, según resultados del Estudio de Percepción realizado por la Fundación Unir en Bolivia (2011).¹⁵² Para el año 2012, la población de Oruro era de 494 mil 178 habitantes.¹⁵³ Es considerada una de las ciudades más altas del mundo. Su fundación como ciudad colonial

¹⁵⁰ Díaz-Polanco, Héctor, “Identidad, globalización y etnofagia”, *Boletín de Antropología American*, núm. 38, enero-diciembre de 2008, p. 100.

¹⁵¹ Bacarreza, Víctor Hugo (coord.), *Objetivos de Desarrollo del milenio. Oruro. Situación actual, evaluación y perspectivas*, La Paz, ONU, PNUD, Prefectura del Departamento de Oruro, 2007, p 37 y 38.

¹⁵² Información recuperada por el diario *La Razón*, disponible en: http://www.la-razon.com/sociedad/poblacion-identifica-indigena-sube_0_1649835028.html.

¹⁵³ Instituto Nacional de Estadística, *Principales resultados del Censo Nacional de Población y Vivienda 2012. Estado Plurinacional de Bolivia*, La Paz, INE, 2013, p. 6.

se remite al siglo XVI, aunque el desarrollo precolombino es muy anterior. Los urus, una de las civilizaciones más antiguas de los andes centrales, anterior al incario, a los aymara y a los quechuas, pobló esta región. Esta zona tuvo su primer asentamiento a orillas del Lago Uru Uru que desemboca en el Lago Popoó y que conecta con el Titicaca, así, la nación uru conserva un vínculo fuerte con el agua, que representa parte importante de su forma de entender el mundo, según la tradición oral, los urus habitaron en cuevas cercanas a la serranía orureña e hicieron de la pesca de río una de sus actividades centrales.¹⁵⁴

Señala Lara Barrientos (2012) que ya desde la época de la conquista existía una clara distinción entre los diferentes grupos étnicos identificados como urus y los aymaras. La distinción se construía sobre un sentido discriminatorio que localizaba a los urus en una posición de “inferioridad” en función del grado de desarrollo político, económico y organizativo de los aymaras. Sin embargo, derivado de los procesos de mestizaje, es posible observar distintos préstamos culturales tomados de la cultura uru e incorporados en las tradiciones aymaras contemporáneas, por ejemplo, la gravedad simbólica del agua, la pesca y las montañas que aparece representada en las danzas y los trajes utilizados durante el Carnaval de Oruro, vinculado “oficialmente” a las celebraciones religiosas católicas implantadas durante el periodo de la Colonia.

Lo que se quiere mostrar con esta digresión es que: *a)* existe un amplio abanico cultural al interior de las prácticas y rituales originarios, esta diversidad se construye a partir de múltiples tradiciones, algunas de ellas originarias, otras implantadas a partir de las costumbres católicas y, finalmente, unas más que se producen como resultado del mestizaje que a veces fusiona las concepciones culturales occidentales y a veces adapta las prácticas y concepciones originarias para presentarlas con la nomenclatura o las claves del catolicismo pero, en realidad, se trata de representaciones que tienen su origen significativo en las concepciones originarias; *b)* la celebración cultural expuesta en toda su diversidad dentro del Carnaval de Oruro es reconocida por el Estado e impulsada a nivel internacional como expresión de valor histórico y testimonial para la humanidad; sin embargo, este reconocimiento poco o nada modifica la realidad marginada de los pueblos urus o aymaras contemporáneos, marginación que alcanza con especial violencia a los distintos grupos

¹⁵⁴ Lara Barrientos, Marcelo, “Discriminación hacia minorías étnicas: el caso de los urus del lago Poopó”, *T'inkazos*, núm. 31, 2012, p. 59.

étnicos urus, que al ser una minoría, tienen que enfrentar la marginación y el asedio cultural, territorial y político, tanto de los aymaras como de los mestizos.

El Carnaval de Oruro

El Carnaval de Oruro fue declarado por la Unesco en 2001 Obra Maestra del Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad. Este carnaval es interesante, entre otras cosas, por la compleja estructuración de su contenido, el cual, a partir de diversas danzas, manifestaciones musicales, confección de trajes, etcétera, da cuenta de la diversidad, los procesos de mestizaje, adaptación y neoculturación presentes en Bolivia.

Los festejos pueden analizarse en tres niveles, el primero de ellos referente a las expresiones vinculadas a la celebración religiosa en clave católica, principalmente articuladas a la veneración a María en su advocación de la Virgen del Socavón. El segundo nivel podría representarse en las referencias a los símbolos de la tradición y prácticas originarias, referidas, por señalar un ejemplo, a la ritualidad construida en torno a la figura del Tío Supay. Finalmente, un nivel de mestizaje y neoculturación que se hace presente en diversos momentos, la Danza de la Diablada es uno de ellos, en esta expresión artística se combinan elementos del discurso católico: la lucha del bien representada por ángeles y arcángeles, y la manifestación del mal, simbolizada en la figura del diablo, pero, que al mismo tiempo, adquiere una significación sagrada en términos de su vinculación con el Tío Supay; del mismo modo, cobra relevancia el conjunto de símbolos visibles en los trajes de los bailarines que representan al pueblo dentro de la danza, en cuyas ropas es posible observar espejos que representan al lago Titicaca, y peces que aluden al origen de las culturas preincaicas. Lara Barrientos (2012) señala que, para los primeros misioneros que llegaron ejecutar la conquista, urus significaba pescadores. Sobre el Carnaval, Juan Aguirre nos comenta:

Este Carnaval es único en el mundo yo digo, porque es pagano-religioso. Pagano decimos porque el hombre de esas épocas, como Oruro se caracteriza por ser una ciudad minera, entraba a extraer el mineral [...] las minas a veces son lugares totalmente peligrosos, así el minero, como se le llama, entraba a extraer el mineral y muchas veces no salía. Entonces, el minero por tener —digamos— vida pedía en los socavones interiores, pedía a un tío, le llaman

“tío” al diablo del metal. Entraban y pedían al tío para que les proteja de alguna desgracia o finalmente también que les acarree la riqueza del mineral para que esté en buenas vetas, como se dice. En agradecimiento, le hacían algunas veneraciones por decir [...] masticaban la coca, fumaban cigarro, algunas veces challaban con un poco de alcohol y le ofrecían al tío de la mina [...] Es religioso, porque se venera a la Virgen del Socavón, es una virgen que [...] por decir, es totalmente milagrosa, ha hecho milagros para los mineros. En honor a que les ha protegido en la parte de afuera, por ello la veneran y bailan en devoción a la virgen, ésa es la tradición por la cual se dice que es pagano-religioso.¹⁵⁵

El santuario de la Virgen del Socavón se encuentra ubicado en un cerro al oeste de Oruro. La edificación que se conoce en la actualidad fue construida a finales del siglo XVI, aunque, desde la llegada de los conquistadores en el siglo XV la ciudad se consagró a la Virgen de la Candelaria que pronto fue bautizada por los pobladores como la Virgen del Socavón.

Cabe destacar que el templo a la Virgen está construido sobre la montaña que desde tiempos remotos detentaba un significado sagrado para los pueblos urus de la región; posteriormente la montaña fue explotada por sus yacimientos de estaño. Incluso hoy, al fondo de las naves del templo se conserva una entrada al interior de las minas que conduce a un recinto donde se venera al Tío Supay.

Los primeros misioneros agustinos no sólo permitieron que la advocación mariana fuera identificada por los pobladores como la Virgen del Socavón, sino que preservaron la entrada a las entrañas de la mina a través de la iglesia. Al cruzar por esta puerta se tiene acceso a una escalera que descienden hasta un cruce de varios túneles, ahí, sobre el suelo, se observan los restos de una challa. La tierra se ve humedecida, la tradición es verter chicha (fermentado de maíz) en el suelo, además, se observan restos de cera blanca y roja; la sensación a humo delata la celebración reciente de un ritual. A la par de las velas y la bebida, se ofrece coca al tío de la mina y se reza mientras se masca el acullico (bolo de hojas de coca). Actualmente la mina de estaño se sigue explotando, pero la entrada a las vetas vivas ya no es por la iglesia, sino en otro lugar, distante a varios kilómetros, sin embargo, muchos

¹⁵⁵ Entrevista, Oruro, Bolivia, 9 de octubre de 2018, Juan Aguirre, informante; Iván Escoto, entrevistador.

siguen ofrendando al Tío Supay en el interior de las cuevas sobre las que se yergue el templo a la Virgen.

Los wari runa o illa chupalla son herederos de la cultura tiwanaku, de la que emergen los pueblos uru (uru, uru chipaya y uru puquina) y posteriormente los aymaras. Oruro proviene de la voz *uru uru* que significa para algunos “luz naciente”. Se trata de un lugar sagrado porque en su perímetro se hacen presentes los elementos del universo, como lo señala el antropólogo Carlos Condarco Santillán:¹⁵⁶ el *fuego*, simbolizado por el concepto wari con un significado complejo, por un lado, significa “pueblo”, “nosotros”, “comunidad”, pero también es la compasión y la abundancia representada en la figura de la vicuña; por otro lado, el *agua*, simbolizada en la víbora y la serpiente; finalmente el *cóndor*, que representa la inmortalidad.

Otras representaciones sagradas importantes son Huari o Jahuari, que alude a las fuerzas del fondo de la tierra, se trata de fuerzas caprichosas que lo mismo pueden generar protección que catástrofes. En la tradición oral se cree que las promesas hechas a Huari deben cumplirse o de lo contrario el “tío” se cobra la falta. A Huari también se le empezó a llamar Tiw, posiblemente después de la conquista cuando se introdujo el sentido cristiano de la palabra Dios, Tiw sería una derivación de Dios que después se transformó en Tío y a Huari se le empezó a nombrar el Tío de la Mina o Tío Supay.

Antonio Revollo comenta que Tiw es el señor de los cerros vinculado a las profundidades, quizá por ello es venerado por los mineros.¹⁵⁷ Algunas personas vinculan a Tiw con el “mal”, pero ésta es una concepción cristiana; un poblador de Tomarapi nos indica que “se trata de una energía del fondo de la tierra que complementa la energía de la superficie y de más allá, de lo que está sobre las nubes, por eso hay que challar a las fuerzas de la tierra y del cielo, porque si sólo se challa a una, como que se crea un desequilibrio y ocurren desgracias”.¹⁵⁸ La idea de complementariedad aparece reiteradamente en la concepción dual del pensamiento aymara, como ocurre en el sentido del chacha-warmi.

¹⁵⁶ Carpio Fernández, Paola del, “La danza de la diablada en tiempos sagrados”, material videográfico, Oruro, Supay Producciones, 2012, disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=Tmu9bQtAiTg>.

¹⁵⁷ *Idem.*

¹⁵⁸ Bitácora de campo, Oruro, Bolivia, 10 de octubre de 2018, observador, Iván Escoto.

Estas figuras (wari, Tiw, los sapos, las víboras, el cóndor, el fuego solar) son veneradas en la danza; a través de ella se vincula al ser humano con el cosmos. Los entes sagrados son evocados a través de las máscaras y encarnados en la danza. En estos ritos expresados en la danza, en los trajes y en las máscaras, el ser queda unido a lo sagrado presente en el mundo. Esta relación de totalidad es un elemento constitutivo de la conciencia de los pueblos y su forma de relacionarse entre sí y con el conjunto de elementos que hacen posible la vida.

C. Ritualidad y celebración como núcleos identitarios

La participación en los actos de celebración fortalece los vínculos sociales del grupo, permite la organización de las relaciones y la reproducción de los valores culturales de la comunidad. Así se percibe en las celebraciones del Carnaval de Oruro y en las fiestas patronales de San Lorenzo Texmelucan.

Tanto para los zapotecos de Texmelucan como para los aymaras de Oruro la ritualidad implica el desarrollo de un conjunto de prácticas que se expresa en las manifestaciones celebratorias.

Estas prácticas tienen una doble finalidad (dos niveles de una misma realización), por un lado, tendiente a materializar la celebración (lo que podríamos denominar finalidad social-religiosa); por otra parte, una finalidad subjetiva (psicológico-epistémica) que podría definirse en términos de la conformación identitaria, la elaboración de un sentido de pertenencia, la construcción de formas de representación significativa que implica la orientación de la cotidianeidad para contactar con los horizontes definidos dentro del imaginario colectivo.

Al final del trabajo de campo realizado en San Lorenzo Texmelucan, Oaxaca y en las poblaciones visitadas de Oruro (Sajama, Tomarapi y Poopó), podemos establecer algunos elementos comunes: (1) en ambas culturas la danza, la música y la comida son espacios de encuentro, conservación y continuación de los valores culturales; (2) se manifiesta una concepción del mundo en la que la comunidad aparece no sólo en los actos celebratorios, sino en la preparación y realización de los ritos que conlleva la celebración; (3) la cercanía, el sentido de pertenencia y la noción de lo común compartido son el núcleo y la trama para

el tejido de relaciones, así como para la constitución de las maneras de representar y entender el mundo.

Cabría preguntar si estas características armonizan o son compatibles con la concepción del Estado occidental que, desde la distancia cultural, pretende reconocer institucionalmente los derechos colectivos de los pueblos a través de un paradigma totalmente distinto, es decir, el paradigma de la individualidad, la propiedad privada y la explotación ilimitada de recursos naturales y seres humanos.

CAPÍTULO TERCERO
LA RELACIÓN SIMBÓLICA ENTRE LA IDENTIDAD
Y LA CONFIGURACIÓN DE DERECHOS COLECTIVOS

En el primer capítulo de esta investigación se presentó una aproximación filosófico-antropológica de la identidad para los pueblos zapotecas y aymaras, a partir de la revisión de la literatura disponible y la reflexión sobre algunos aspectos observados en trabajo de campo.

En el segundo capítulo se caracteriza la “identidad” en términos legales a través de la comparación de tres ámbitos jurisdiccionales: el derecho internacional, el derecho boliviano y el derecho mexicano. La reflexión realizada nos permitió caracterizar la idea de “identidad” en un doble sentido: como espacio de reproducción cultural (material, relacional y simbólica) y como fundamento para la configuración de los derechos colectivos, en los casos de estudio analizados.

El estudio de la legislación y la literatura se entrecruzó con la experiencia de campo, a través de la observación y realización de entrevistas, para pensar críticamente en la idea de identidad o como se refiere en el ámbito legal internacional, la “conciencia de identidad indígena”.

La crítica que se construirá en este capítulo final se basa en la idea del reconocimiento de la identidad como una expresión simbólica del poder que se entiende a través de lo que se identificó en el segundo capítulo como un reconocimiento jerarquizante y, en última instancia, como la expresión de un derecho con efectos ficcionalizantes que, por un lado, presenta en su discurso una intención humanista de reivindicación de los derechos de los pueblos originarios pero, de la propia lectura de los instrumentos legales y las observaciones realizadas en campo, se puede afirmar que el reconocimiento realizado por los gobiernos es un reconocimiento limitado y deriva en una reivindicación mutilada que funciona bien sólo en cuanto no implique la puesta en peligro de los intereses del gobierno central. Esto queda probado si observa el control central que reservan para sí los Estados-nacionales y sus gobiernos para definir los derechos y las excluyentes de derechos de los pueblos originarios, excluyentes principalmente planteadas en el marco del reconocimiento del derecho pleno sobre territorios ancestrales y participación política fuera de las formulas estatuidas desde la centralidad del poder.

En este tercer capítulo se realizará un análisis crítico de la categoría de “reconocimiento”, la cual aparece como nudo de conflicto entre el auto concepto de identidad, definido por los zapotecas y los aymaras desde sus pensamientos propios, y la “conciencia de identidad” definida legalmente como criterio determinante para la concesión de derechos.

En torno a la reflexión sobre el reconocimiento surgen varias preguntas: ¿qué implica la idea de reconocimiento?, ¿quién está facultado para reconocer al otro?, ¿cómo se traduce la identidad en reconocimiento?, ¿cómo se articula la idea del reconocimiento de los pueblos originarios con la de los Estado-nacionales?

En esta tercera sección se sostendrá que el “reconocimiento” constituye una expresión simbólica del poder. Contrariamente al discurso legal, el “reconocimiento”, lejos de traducirse en un espacio de defensa y restitución de derechos para los pueblos originarios, constituye un mecanismo de reproducción del control y la dominación ejercidas por el poder central del Estado.

I. EL DOBLE FILO DEL RECONOCIMIENTO IDENTITARIO

En este apartado trataremos de reflexionar en torno a la idea del reconocimiento: ¿qué implica jurídica y políticamente el reconocimiento?, ¿cómo se articula la idea del reconocimiento en la estructura institucional del Estado? A lo largo de toda la sección tres del trabajo se tratará de posicionar la idea del reconocimiento como una expresión del poder simbólico del Estado.

Resulta relevante para el Estado reconocer a los pueblos originarios, pero sobre todo que los pueblos originarios se inscriban en la lógica del reconocimiento, pues a partir de ello ejerce, reproduce y amplía su poder de control y de dominación: el Estado es quien define los términos del reconocimiento y los derechos que de éste se desprenden; así, consolida su poder al mismo tiempo que presenta un discurso democrático y de justicia social. En entrevista de campo Luis Tapia señala:

[...] hay un discurso constitucional que ha sido producto de la presión de las organizaciones indígenas, que ha logrado que en la Constitución se incluyan algunas ideas como lo plurinacional o la autonomía indígena, como idea, como diseño que corresponde a su visión, pero el resto de la normativa es más de la política gubernamental, es la negación de eso, estamos en un nuevo período de no correspondencia y de contradicción [...] sigue habiendo no correspondencia pero mayor contradicción ahora.¹⁵⁹

El caso mexicano no es distinto, la reforma de 2001 a la Constitución, derivada del movimiento social liderado por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional en 1994, no fue sino una

¹⁵⁹ Entrevista realizada dentro del trabajo de campo. Luis Tapia, informante, Iván Escoto, entrevistador, La Paz, 7 de septiembre de 2018.

reforma estética que ha permitido la conservación y reproducción de las condiciones de marginación de los pueblos originarios.

Ahora bien, este reconocimiento se presenta como un doble filo, pues, por una parte, permite la reproducción del poder dominante del Estado-nacional, a través de un discurso de aparente preocupación por los derechos colectivos de los pueblos (función ficcionalizante), pero, por otra parte, en efecto, el reconocimiento puede representar un espacio de defensa legal dentro de las propias lógicas institucionalizadas, establecidas por el Estado, por lo que desconocer estas posibilidades del derecho también conduce a la pérdida de herramientas para la lucha por la reivindicación de los pueblos.

Este punto tendría que observarse con cuidado pues no se trata simplemente de identificar en el *reconocimiento* y en los derechos colectivos una función ficticia para la defensa de los intereses de los pueblos y, por tanto, proponer su desaparición, sino de pensar en una reconfiguración de las relaciones sociales que permitan la participación política de los pueblos en términos simétricos, de forma tal que puedan colocar en las agendas legislativas y en el diseño de políticas públicas los intereses que ellos mismos determinen, con las características que respondan a sus necesidades reales de vida, se trataría pues de establecer un tipo de reconocimiento no jerarquizado sino democrático.

Pensar en el reconocimiento como una expresión ficcionalizante del derecho se puede entender a través de una crisis del Estado-nacional: una crisis de representación,¹⁶⁰ que puede ser entendida como la manera en que están configurados los “núcleos de poder”, los cuales toman las decisiones legislativas y administrativas para la definición de políticas de Estado.

Junto con la crisis de representación aparece una “crisis de legitimidad que nos exige cuestionarnos ¿quiénes son los sujetos que conforman los grupos que toman las decisiones dentro del Estado? y, en todo caso, ¿qué papel ocupan en la toma de decisiones los núcleos que no detentan el poder necesario para colocar sus intereses dentro de la agenda nacional del Estado?

Es cierto que, tanto en Bolivia como en México, los movimientos sociales motivaron la reflexión sobre las problemáticas que vivían los pueblos originarios y la necesidad de incorporar esas problemáticas a las discusiones de política social, económica, educativa, etcétera, pero, más allá de la aparente incorporación legislativa de las necesidades de los pueblos, ¿cuál fue el cambio significativo que se ha vivido en el nivel de la vida cotidiana?, ¿quiénes son los sujetos que se encargaron de construir la narrativa legislativa que aparece hoy en los instrumentos normativos internacionales y nacionales?, después de los movimientos sociales ¿hubo una reconfiguración de

¹⁶⁰ Tapia, Luis, “Una reflexión sobre la idea de Estado plurinacional”, *Revista Observatorio Social de América Latina*, Buenos Aires, núm. 22, septiembre de 2007, p. 48.

élites en el poder que permitiera la incorporación de nuevas perspectivas dentro de los discursos legales y políticos?

En el caso de México podríamos responder negativamente. Los pueblos no han logrado colocarse como sujetos políticos de trascendencia para la toma de decisiones a nivel nacional. Muestra de ello es la configuración de los órganos de representación y gestión administrativa, subordinados directamente al control del gobierno central.

En el caso de Bolivia, en que la lucha social ha permitido la configuración de un partido político mayoritario con una amplia base social conformada por pueblos originarios (al menos en el periodo 2006-2019) y la colocación de un presidente del gobierno auto adscrito a la etnia aymara, lo cierto es que tampoco se han producido los cambios esperados en materia del reconocimiento pleno de los derechos a la libre autodeterminación y la propiedad sobre los territorios ancestrales (muestra de ello son las reglas establecidas en la Ley 031 para la configuración de autonomías).

Por otra parte, se han generado en el país andino nuevas élites integradas por los grupos étnicos dominantes (principalmente aymaras) los cuales, en ocasiones, reproducen las prácticas de ocupación y despojo que fundaron la movilización social que llevó al gobierno de Morales al poder en 2006 (culminó con el golpe de Estado de noviembre de 2019).

Las prácticas de reproducción interna de la colonialidad pueden identificarse en las acciones de grupos étnicos aymaras que se apropian de tierras en la Amazonia boliviana para el cultivo de coca o el desarrollo de la industria ganadera, con un importante impacto ambiental y cultural, en perjuicio de grupos étnicos minoritarios como son los pueblos mojeños y guaraníes del Beni.¹⁶¹ Esta configuración de nuevas élites reproductoras de procesos de dominación y exclusión son identificadas por Luis Tapia como parte de un proceso de “crisis de correspondencia”¹⁶² que coincide con lo

¹⁶¹ Señala Luis Tapia que “los territorios indígenas en tierras bajas están asediados por tres tipos de geopolíticas internas e internacionales [...] el proyecto de ampliación del extractivismo en el país [...] la ampliación de la frontera agrícola [...] la política expansiva que asedia territorios indígenas de tierras bajas que tiene que ver con la colonización en estos territorios por parte de emigrantes, la mayoría de origen aymara y quechua”, el conflicto del Tipnis ejemplifica bien este asedio en el que los intereses de los pueblos originarios se ven trazados y valorados en función de su peso político y económico. Véase Tapia, Luis, “Los pueblos de tierras bajas como minoría plural consistente”, *Contrapunto. Bienes comunes. Saqueo y resistencia*, Montevideo, junio de 2013, pp. 100-103.

¹⁶² Por *crisis de correspondencia* Luis Tapia alude a la contradicción existente entre el “estado boliviano, la configuración de sus poderes, el contenido de sus políticas, por un lado y, por el otro, el tipo de diversidad cultural desplegada de manera autoorganizada, tanto a nivel de la sociedad civil como de la asamblea de pueblos

expresado en la sección anterior de este trabajo, identificado bajo la categoría de ficcionalización del derecho, y la crítica que en esta sección se realiza al “reconocimiento” como fundamento operativo de la configuración de los derechos colectivos de los pueblos originarios.

En la sección anterior se hizo referencia a la contradicción entre el “reconocimiento” de la autodeterminación como el gran espacio para la reivindicación de los derechos de los pueblos y las limitaciones del sentido de la autodeterminación, caracterizada desde la centralidad estatal. Pero ahora se hace alusión a la contradicción presente a propósito de la configuración de grupos privilegiados dentro del discurso estatal, los cuales, en el universo de grupos originarios, constituyen sectores de poder que logran imponerse frente a las minorías étnicas.

En Bolivia, la crisis de correspondencia también deriva de la configuración de grupos étnicos privilegiados por su condición mayoritaria en términos cuantitativos y cualitativos (posición de poder dentro del estado), lo que resulta evidente si se analiza la composición de la asamblea legislativa y la adscripción étnica del partido en el poder, Movimiento Al Socialismo (MAS), frente a los grupos étnicos minoritarios sin representación o representación mínima ante el gobierno central. Este conjunto de crisis de correspondencia es el caldo de cultivo que, sumado a las tensiones de los grupos empresariales mestizos, se tradujo —en nuestra opinión— en el golpe de Estado de 2019, un golpe de Estado de sustrato racista, en el que la identidad, el sentido de pertenencia y la defensa de los privilegios étnicos y económicos están en juego.

En el caso de México, la configuración de grupos étnicos privilegiados se aprecia no en función de su condición mayoritaria sino en su cercanía a grupos de poder, prioritariamente vinculados al poder político (lo que se traduce en poder económico), a través organizaciones reconocidas institucionalmente por el Estado (corporativismo), como es el caso de la Confederación Nacional Campesina.¹⁶³

Esta crisis de correspondencia implica que los grupos étnicos cercanos al poder tengan mayores posibilidades de ejercer sus derechos colectivos, a diferencia de otros grupos minoritarios

indígenas y otros espacios de ejercicio de la autoridad política que no forman parte del estado boliviano, sino de otras matrices culturales excluidas [...]”, *idem*.

¹⁶³ Grammont señala que es posible identificar las organizaciones campesinas en tres segmentos: *i*) las subordinadas a los partidos políticos; *ii*) las que mantienen su autonomía frente a los partidos políticos, pero sostienen estrecha relación con ellos para participar en la vida política del Estado a través de la vía institucional, y *iii*) las que rechazan toda relación con los partidos en el poder porque éstos reproducen “las estructuras de dominación existentes”. Véase Grammont, Hubert C. de, “Las organizaciones sociales e indígenas frente a los partidos políticos y el Estado, México 1938-2006”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 68, núm. 4, octubre-diciembre de 2006.

ajenos al poder, lo cual constituye una contradicción frente al discurso universal de derechos colectivos de los pueblos originarios preconizado por los instrumentos legales internacionales y locales de los Estados-nación.

Para Luis Tapia la relación de no correspondencia que aparece en el Estado puede leerse en dos dimensiones,¹⁶⁴ por un lado, la referente a la diferenciación existente entre los sujetos gobernantes y la población, aquí cabe preguntar cómo está constituida la población en México y Bolivia, cuáles son las necesidades y particularidades de sus referentes significativos, quiénes son los que diseñan los contenidos de los instrumentos legales y las políticas de Estado, quiénes son los destinatarios.

Por otra parte, la no correspondencia se materializa por la contracción entre la uniformidad prevista por el orden institucional y la diversidad cultural correspondiente a los pueblos originarios. Llama la atención la narrativa legal que supone que la conciencia identitaria puede establecerse como criterio fundamental para el “reconocimiento” de los derechos de los pueblos originarios (caso de México), como si existiera un criterio único y definido de lo que por identidad se “debe” entender o bien, la exigencia de los pueblos originarios en Bolivia que, para ejercer su autonomía, deben cumplir los parámetros y criterios de planeación organizativa para el “desarrollo” previstos en la Ley 031, como si la idea de “desarrollo” no fuera claramente distinta en la visión comunitaria de los pueblos y en la sostenida por el extractivismo energético impulsado tanto por México como por Bolivia.

Una de las críticas más severas que formula Luis Tapia a la constitución del Estado Plurinacional puede ser retomada para enderezar la crítica a la idea de “reconocimiento” desde la perspectiva del Estado.¹⁶⁵

El Estado Plurinacional Boliviano se funda en la idea de Estado que obedece a formas institucionales, legales y políticas propias de occidente y que recuperan los modelos de la división de poderes, la representación política a través del voto individual y la idea de soberanía estatal fundada en el pueblo pero ejercida a través de la autoridad, elementos todos opuestos a las formas originarias de organización política basada en la participación comunal, en la toma de decisiones por asamblea, y en la idea del poder obediencial en el que la “autoridad” es un encargo rotativo sujeto al sometimiento colectivo.

Así, la idea del Estado Plurinacional aparece como una imposición que no responde a la pluralidad cultural, epistémica, social y política de los pueblos originarios, lo que podríamos caracterizar como la gran contradicción del “reconocimiento”, es decir, el reconocimiento de un Estado plurinacional que responde a las formas tradicionales del Estado occidental o sea un

¹⁶⁴ Tapia, Luis, “Una reflexión sobre la idea de Estado plurinacional”, *cit.*, p. 51.

¹⁶⁵ Véase apartado titulado “Sobre la forma de un Estado plurinacional”, *ibidem*, p. 61.

reconocimiento estructurado desde categorías ajenas al pensamiento de los pueblos y a las que se deben someter para acceder a los derechos que el Estado establece en su “beneficio”.

Pensar en el significado jurídico-político del reconocimiento nos lleva a observar que el derecho es producto de relaciones sociales en tensión y que el resultado de esa tensión es la imposición del discurso de los grupos dominantes.

El derecho está articulado como un espacio simbólico que permite reproducir las condiciones de control del grupo dominante. Así, mientras la configuración del Estado, y en consecuencia el derecho, responde a las formas discursivas diseñadas por el o los grupos dominantes, los grupos minoritarios no podrán imponer en la agenda del Estado sus intereses o perspectivas de mundo.

El reconocimiento, entendido como la legalización del “otro” externo al grupo dominante no es sino la reproducción del modelo del poder simbólico que permite el sometimiento de un grupo a la voluntad del otro, en este sentido, el reconocimiento se articula como un instrumento de control estatal que garantiza la permanencia de las condiciones estructurales de dominación.

Para exponer con mayor amplitud el sentido del reconocimiento como expresión del poder simbólico materializado a través del derecho, se planteará en la siguiente sección la relación entre la identidad cultural como producto de las relaciones sociales concretas que derivan en formas de organización y clasificación específicas, es decir, formas de determinación de lo prohibido y lo permitido que corresponden a la manera de configuración de una organización jurídico-política propia, lo que nos permitirá sostener que el derecho, al igual que las expresiones culturales, es producto de relaciones sociales específicas, orgánicas cambiantes, según los paradigmas de las comunidades, lo cual implica que la idea de un derecho de Estado que haga coincidir todas las visiones de organización dentro del ámbito de la unidad nacional o plurinacional se traduce en la producción de una de las *crisis de correspondencia* más claras, pues la idea de derecho nacional aparece como una homogenización que se contrapone a la diversidad organizativa (cultural o jurídica), producida dentro de marcos de relación social.

II. LO IDENTITARIO CULTURAL Y LO IDENTITARIO JURÍDICO:

DOS FORMAS DE REPRESENTACIÓN DE LO SOCIAL

En la presente sección se realizará una breve caracterización de la identidad a través de la cultura y la cultura a través de la religión. Como se expuso a lo largo de la primera sección de esta investigación, la identidad se expresa en diferentes manifestaciones que están vinculadas a la forma en que se representa el mundo y el lugar que ocupa el ser humano dentro de ese mundo reconocido como existente.

La identidad es un reflejo de la cultura, entendida como horizonte o espacio de significación que permite entender y a partir del entendimiento establecer un sentido de pertenencia respecto de eso que se reconoce como propio. Si se acepta que la identidad es una expresión cultural (y en ese sentido social) que constituye un espacio de significación de la totalidad, puede afirmarse que sus expresiones se encuentran en todo lo que involucre el desarrollo humano y las formas en que este desarrollo se presente, incluidos los saberes, los modos de relación, y, en general, la organización social del mundo.

En los casos analizados para la presente investigación se ha observado cómo la identidad se traduce en rasgos culturales que permiten la organización comunitaria a través, por ejemplo, de los rituales de celebración expresados en el carnaval o las fiestas patronales, manifestaciones que tienen un marcado sentido religioso, aunque no se pasa por alto que en todas las expresiones culturales se presenta un sentido de organización y de representación del mundo sobre el cual se construye la idea de identidad, por ejemplo, la danza, la siembra, la elaboración de tejidos, prácticas que llevan implícitos saberes socialmente transmitidos, en los que se afirman y definen las formas de organización y conocimiento del mundo.

En esta sección realizaremos un acercamiento a la identidad a través de algunas expresiones de lo cultural-religioso, no sólo por la importancia del sentido religioso para los zapotecas y aymaras, sino por que ello nos permitirá recargar la reflexión en las nociones de ritualidad y religiosidad de Durkheim con el objetivo de establecer la relación entre ellas y la construcción de lo jurídico como formas comunes de organización del mundo en la sociedad; formas que, por otra parte, responden a marcos relacionales específicos, los cuales, aun cuando coincidan en su función con los de todas las sociedades, detentan rasgos específicos que se traducen en modos de expresión originarios.

Sobre la idea de originalidad de las expresiones culturales y su representación de sentido específico al interior de las comunidades, se establece la afirmación de que resulta imposible configurar legislaciones homogéneas que caractericen la identidad en términos unívocos o que aludan a la conciencia de identidad como presupuesto para el reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos originarios, como si sólo existiera un modo de expresión de la conciencia, especialmente cuando ésta, tanto en la legislación boliviana como en la mexicana, está forzada a ceñirse a las formas legales definidas desde la centralidad del Estado. Así, trataremos de responder ¿cuáles son las implicaciones de que la identidad sea una expresión cultural *eminente social*?, ¿qué relación existe entre la identidad cultural y el derecho, entendidas ambas categorías como espacios de representación y reproducción del mundo social?, ¿por qué la especificidad cultural de lo identitario se contrapone a la adecuación uniformada de la conceptualización legal?

En la ritualidad “se configura un orden de entendimiento que se asume como válido, se practica y se reproduce, es una ley tan cierta como los procesos técnicos”.¹⁶⁶ La religión establece principios de racionalidad que se traducen en modos de comportamiento específicos, que son reconocidos y aceptados dentro de la sociedad que los practica. Al interior de la sociedad las prácticas religiosas son naturales en la forma en que se presentan, es decir, contienen una lógica social que las hace funcionales para la “comunidad de sentido” en la que se expresa.

Esta lógica social corresponde a la idea del derecho, si por derecho se entiende un sistema de ordenación del mundo que establece lo prohibido, lo permitido, lo debido, etcétera.

Al igual que la religión, el derecho adquiere significación dentro de una comunidad específica de sentido que se define de forma endogámica. El reconocimiento estatal de diversas etnias originarias implica el reconocimiento al interior del Estado de diversas comunidades de sentido, con paradigmas de significación propios, que pueden entrar en conflicto respecto de los horizontes de significación de otras sociedades-comunidades o respecto de los horizontes de sentido dominantes en la sociedad-nacional.

México, como Estado-nacional, a diferencia de Bolivia, no se reconoce plurinacional, pero sí pluricultural, lo que al final implica el reconocimiento de múltiples culturas, es decir, múltiples comunidades de sentido, cada una con sus propias formas de ordenación y de entendimiento del mundo social.

El sometimiento al que en última instancia están condenados los pueblos originarios, tanto en el caso de México como en el de Bolivia, respecto del orden normativo nacional o plurinacional, constituye una contradicción respecto del reconocimiento de la diversidad cultural, si se acepta que la cultura en cada comunidad establece sus propias reglas de orden, como ocurre en el ejemplo de la religiosidad y los rituales de celebración.

Pensar que la simple inclusión del concepto de “reconocimiento” en la legislación de los Estados podrá uniformar la visión de sentido en las comunidades originarias o que éstas aceptarán sin réplicas los términos establecidos por los Estados para la obtención de reconocimiento, equivale a dotar al derecho institucionalizado por el Estado de un poder de homogenización que desconoce la forma social de la construcción del “sentido” comunitario.

A partir de lo anterior, es posible establecer dos críticas a la concepción legal del “reconocimiento” propuesta en los casos de estudio: a) crítica a la concepción jerarquizante del “reconocimiento”, en los casos de estudio analizados este reconocimiento proviene del Estado y su

¹⁶⁶ Durkheim, Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, trad. de Ana Martínez Arancón, 3a ed., Madrid, Alianza, 2014, p. 63.

vigencia está supeditada a que los pueblos originarios cumplan con los términos fijados desde la lógica de la unidad nacional o plurinacional, regida por un sistema político central en el que es difícil, cuando no imposible, la participación simétrica de los pueblos originarios; b) crítica a la composición artificial, lo que implica el desconocimiento de la construcción de sentido significativo para las comunidades, es decir, un sentido articulado por intermediación de la cultura propia de cada comunidad, lo que excluye la idea de imposición de categorías o formas ajenas a la idea de sentido en el interior de cada sociedad-comunidad. Si la cultura, la religión o el derecho son “realidades eminentemente sociales”, ¿cómo podrían tener validez si se les define desde el exterior del núcleo social al que se refieren? La respuesta en los casos de estudio analizados se entiende a partir de la idea de la imposición y de una intencionalidad específica: mantener el control y las posiciones de poder.

La validez de los ritos y prácticas religiosas tienen sustento en el sentido comunitario, que trasciende al sentido de “autoridad” divina y jurídico-política, como se aprecia en los ejemplos estudiados en esta investigación.

En San Lorenzo Texmelucan la fiesta patronal se prepara meses antes de la fecha señalada como el día de veneración, la comunidad sabe que tiene que realizar acciones específicas como recolectar leña, hacer acopio de insumos para la comida, nombrar a los mayordomos a través del ritual de transmisión de cera, cumplir, en el caso del nombramiento de la mayordomía, con las labores de coordinación y ejecución de la fiesta, así, todos participan, aun cuando no pertenezcan a la religión católica, los miembros de la comunidad saben que deben cumplir con los encargos que las autoridades les asignen.

En Oruro la preparación del Carnaval también implica la observación de reglas: la elaboración de trajes, la preparación de las danzas, el compromiso de bailar para la virgen durante tres años seguidos que, la mayoría de las veces, se extiende por generaciones, etcétera.

Los ritos religiosos “reclaman de los fieles prestaciones” activas y negativas que “suscitan mecánicamente los efectos que son su *razón de ser*”.¹⁶⁷ La eficacia mecánica de estos ritos no está sostenida en la idea de lo divino entendido como obligatorio por motivo de la imposición, el miedo, el deber de sacrificio o el sometimiento a una fuerza superior, sino porque es parte de un orden del mundo socialmente configurado y aceptado como necesario. Nadie se cuestiona el por qué, se hace porque así se ha aprendido en la familia, a través de la tradición oral.

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 76

Es el sentido social comunitario lo que da forma, obligatoriedad y fundamento racional a las prácticas rituales que, vistas desde una comunidad de sentido distinta, quizá carecerían de significación.

Si la comunidad dota de significación a sus expresiones culturales a partir de la práctica cotidiana, carece de sentido la idea de un Estado que impone desde la exterioridad un orden de significación ajeno a esas comunidades y, además, que asuma la idea de la “enunciación normativa” como productor necesario de la aceptación del “nuevo orden” y por ende la asimilación de su obligatoriedad.

Por lo tanto, ante la imposibilidad de que la norma impuesta sea reconocida y asimilada funcionalmente por comunidades ajenas al orden de significación, la única vía para garantizar su cumplimiento es la de la fuerza que en el caso de los Estados-(pluri)nacionales está fincada en la presunción de la legalidad de la autoridad, legalidad que en la lógica del Estado tendrá validez, pero que se opone a la construcción de sentido del mundo en la lógica de los pueblos a los que les es asignado el rol de sujetos subordinados al “orden” (pluri)nacional.

Para pensar en la relación existente entre la identidad cultural y el derecho, en esta sección recuperara la idea de religiosidad como expresión cultural en torno a la cual se construye una comunidad de sentido que representa la visión de mundo de un grupo social, el cual se auto adscribe a la religión y con ello, a una sociedad específica.

La religión y el derecho son expresiones culturales de una comunidad, constituyen una atmósfera social de sentido dentro de la cual se define lo sagrado y lo profano, lo permitido y lo prohibido, los roles socialmente esperados y, en esa lógica, constituyen una “comunidad moral”.¹⁶⁸ Tanto la religión como el derecho son sistemas de representación que establecen rituales de significación específicos, traducibles en maneras de actuar y formas de ordenación del mundo.

Las relaciones, como expresiones culturales de una comunidad, no se reducen a un “culto único”, sino a expresiones diversas, dotadas de “cierta autonomía”,¹⁶⁹ esta autonomía deriva de la representación social de creencias que constituyen en su conjunto un sistema de conocimiento significativo al interior de las comunidades.

La idea de representación colectiva y comunidad de sentido se subraya en este apartado para hacer notar que la constitución comunitaria de sentido, tanto en la idea de religión, como en la representación de lo sagrado y lo profano, es equiparable a la conformación de sistemas de ordenación social, es decir, sistemas de definición del derecho, lo cual nos permite afirmar que existe una

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 91.

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 86.

contradicción entre la idea del reconocimiento de la autodeterminación de los pueblos originarios, es decir, entre el reconocimiento de sus sistemas de conocimiento y organización del mundo, inscritos en la representación cultural, y la idea de la subordinación de los pueblos originarios al sistema jurídico del Estado, representado a través de la idea de “unidad”, la (pluri)nación o la identidad común, debido a que la idea de unidad es caracterizada e impuesta desde la afirmación de la superioridad jerárquica del Estado-(pluri)nacional que “reconoce” a los “otros” distintos.

El “reconocimiento” como construcción jerárquica implica que éste es diseñado y conferido a partir de la posición de autoridad que asumen los sujetos que “reconocen” respecto de los sujetos “reconocidos”. La crítica a la constitución jerárquica del “reconocimiento” parte del supuesto de autoridad legitimada en la que se sostiene su construcción, lo que deriva en el vaciamiento de su significado.

Lo anterior puede contraponerse a la idea de “comunidad moral”. Una Iglesia, por ejemplo, es “una sociedad cuyos miembros están unidos porque se representan de la misma manera el mundo sagrado y sus relaciones con el mundo profano, y porque traducen esta representación común en prácticas idénticas”,¹⁷⁰ es decir, son una comunidad moral y en consecuencia una comunidad de sentido que establece un sistema de conocimientos, significaciones, patrones de conducta y relación, los cuales se asumen como propios, pues derivan de la interacción social participativa.

La idea de “unidad” fincada en la construcción de un “deber” ficticio de subordinación al orden definido por el Estado-(pluri)nacional, carece de sostén significativo, pues es una construcción ajena a las comunidades originarias y, más bien, aparece como parte de un sistema de dominación que permite la reproducción del control, la diferenciación y, en última instancia, la exclusión.

Mientras que en Durkheim la religión es un “sistema solidario de creencias y prácticas”,¹⁷¹ el “reconocimiento” jerárquico es parte de un sistema de clasificación que permite la dominación simbólica de unos sujetos sobre otros. En este sentido, la contradicción se hace evidente: por un lado, la religión y las expresiones culturales en general, son productos derivados del marco de relaciones constituido dentro de una sociedad, por el otro, el reconocimiento planteado en los términos definidos por el Estado en los casos analizados en este trabajo se traduce en el ejercicio de una potestad autoritaria que es monopolizada a través del discurso legal, la cual deriva en la apropiación de facultades para caracterizar y validar a los sujetos “identificados” como “indígenas”.

Nosotros participamos de la idea consistente en que la expresión cultural-identitaria deriva de las interacciones sociales y que éstas permiten la configuración de la auto representación de una

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 89.

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 94.

comunidad,¹⁷² es decir, sólo la comunidad puede definirse, interpretarse o redefinirse a sí misma a partir de las dinámicas de relación sostenidas a su interior. Si se acepta esto como válido, “la idea que la comunidad tiene sobre sí misma” no puede ser una construcción formulada desde la institucionalidad del Estado, pues ello más bien constituiría un acto de dominación simbólica, es decir, un sujeto, “legitimado” como autoridad, define a otro, identificado como subordinado, y determina en qué casos, bajo qué circunstancias y de qué modo será “reconocido” como interlocutor del Estado.

El carácter simbólico de la dominación del Estado se funda en la idea de autoridad. Al apropiarse de la “legitimación” por la vía del derecho para “regular formalmente” las relaciones sociales, el Estado logra sostener “eficazmente” la “validez” de su discurso de poder, de este modo, se atribuye las facultades de reconocimiento y de concesión de derechos y “posiciona” en el imaginario de los pueblos la idea de obligatoriedad. Cabría preguntar ¿en qué medida participan los pueblos, a través de la solicitud de reconocimiento, en la reproducción del sistema de dominación del cual se ven afectados?

Por otro lado, resulta necesario cuestionar si es posible sustraerse por completo de la órbita de poder del Estado, vivir fuera de su esfera de control, es decir, escindir del Estado. El Ejército Zapatista de Liberación Nacional intentó esta ruta sin demasiado éxito en la década de los noventas.

Existe una postura alternativa. En entrevistas de campo, tanto en San Lorenzo Texmelucan como en Oruro, encontramos testimonios que referían con claridad que la intención de los pueblos no era separarse del Estado, sino ser considerados, participar más en él, dejar de ser sujetos a los que simplemente se les permite acatar lo que desde el centro de poder se decide para ellos. En este sentido, quizá convendría plantear una forma distinta de caracterizar el reconocimiento, ya no a partir de la imposición jerárquica, sino a través de la participación democrática, tal vez la pregunta sea: ¿cómo reconstruir significativamente la idea del reconocimiento?

En el apartado final de esta sección se reflexionará con mayor profundidad sobre el reconocimiento como expresión de la violencia simbólica del Estado y la caracterización de otro tipo de reconocimiento que se pretenda identificar como democrático.

¹⁷² Véase Grondona, Ana Lucia, “Representaciones, efervescencia colectiva y reproducción social. Trazos para un debate en clave contemporánea”, *Política y Sociedad*, vol. 49, núm. 2, 2012, p. 258. En cita directa a Durkheim, Grondona refiere: “Una sociedad no está constituida tan sólo por la masa de individuos que la componen, por el territorio que ocupan, por las cosas que utilizan, por los actos que realizan, sino, ante todo, por la idea que tiene sobre sí misma” (retomado de *Las formas elementales de la vida religiosa*), p. 269.

III. EL RECONOCIMIENTO COMO UNA EXPRESIÓN DEL PODER SIMBÓLICO

A lo largo de esta investigación se ha tratado de plantear críticamente el significado de la identidad, la caracterización de la conciencia identitaria y la manera en que la idea de identidad deriva en la configuración de derechos “reconocidos” para los pueblos originarios.

En esta sección final se presentarán algunas reflexiones en torno al “reconocimiento” como expresión de la violencia simbólica. Intentaremos posicionar la reflexión a través de dos preguntas eje, que nos parece que son útiles para enderezar la crítica y replantear el sentido del llamado “reconocimiento”. Las preguntas son: ¿qué representa la idea del “reconocimiento de la identidad” en términos de la configuración de relaciones de dominación?; ¿el reconocimiento pone de manifiesto el poder simbólico del Estado?

Partimos en esta sección de la pregunta sobre el reconocimiento de la identidad y sus implicaciones para la configuración de relaciones de dominación. Quizá lo primero sería decir que la idea de “reconocimiento” que se analiza en esta sección corresponde a la conceptualización jurídica del Estado. Con ello se pone en cuestión, entonces, no sólo el contenido descriptivo o significativo del concepto, sino la caracterización de los agentes que estatuyen el sentido, significado e intenciones del “reconocimiento” legalmente establecido y las causas que originan que ese “reconocimiento” sea asimilado, aceptado e incluso, bajo ciertas circunstancias, anhelado por los pueblos originarios.

Es el Estado como sujeto dominante quien en ejercicio de su poder “estructurante” define el orden social. Ahora bien, este orden, según lo que sostenemos, deriva de intereses particulares de los agentes dominantes dentro del Estado. La condición de subjetividad dominante responde a la capacidad de imponer una visión del mundo dentro de la sociedad, y la asimilación de la “idea de legitimidad del poder ejercido” por parte de los sujetos dominados. Se trata pues de una validación propia por parte de los sujetos dominados sostenida en la creencia de la legalidad del poder dominante.¹⁷³

Sostenemos que la búsqueda del reconocimiento por parte de los pueblos originarios dentro de la lógica del discurso del Estado estaría fundada en la idea de que los pueblos han asumido la

¹⁷³ Véase en este sentido la cita realizada por Bourdieu sobre David Hume en *Ensayos y tratados de muchos asuntos* (1758), respecto de la idea de “opinión” que después identificará el autor como “creencia”. Bourdieu, P., *Sobre el Estado: cursos en el Collège de France (1989-1992)*, Barcelona, Anagrama, 2014, p. 226.

legitimidad del Estado para reconocer o desconocer sus derechos, tal “creencia” constituye un retorno a la colonización y a la validación del Estado como centro reproductor del poder simbólico.

Cuando el Estado se enfrenta a casos en los que pueblos desconocen su legitimidad para establecer el reconocimiento (es decir, el orden), entra en conflicto y busca desarticular la oposición, sea a través de la fuerza, de la disuasión o de la metabolización de la disidencia por medio de la institucionalidad. Por señalar un ejemplo, se retoma nuevamente el caso de Totorá Marka, en el cual, frente a la oposición de la comunidad para ser reconocida como autonomía por el gobierno central de Bolivia, el viceministro de Autonomías señaló que tal oposición correspondía a la ignorancia de la población, manipulada por agentes extranjeros desestabilizadores del orden Pluri-nacional.

En el ejemplo señalado, el reconocimiento, pero sobre todo, la asimilación de la “creencia” sobre la “relevancia” del reconocimiento institucional permite la reproducción de las relaciones de dominación y la perpetuación del ejercicio del poder a cargo de los agentes del Estado, los cuales pueden cambiar o modificarse sin peligro de que la “estructura estructurante” del Estado se vea alterada: dadas estas condiciones, no importa quién represente a los agentes del poder, siempre quedarán subordinados los pueblos originarios al orden estructurante estatal, como se observa en el caso de México y Bolivia.

El “reconocimiento” pone de manifiesto el poder simbólico del Estado, pues éste representa la posibilidad de los agentes de poder para imponer su visión del mundo sin mayor oposición ni necesidad de ejercer la fuerza, salvo en los casos excepcionales de la rebelión, ya que la “estructura estructurante” del Estado y la asimilación de la “creencia” de la legitimación del Estado es suficiente para reproducir la lógica del sistema con la participación voluntaria de los propios agentes dominados, esta asimilación ilustra la “paradoja de la fuerza simbólica del poder simbólico”, que en realidad no requiere de fuerza para reproducirse, se trata de un “poder que se ejerce de manera tan invisible que hasta nos olvidamos de su existencia”.¹⁷⁴

En varias ocasiones, durante el trabajo de campo, tanto en San Lorenzo Texmelucan como en Oruro y La Paz, se encontraron expresiones referentes a la idea del reconocimiento reclamado al Estado, pero no de la ruptura con él. Al final de esta investigación nos preguntamos si es posible, dada la estructura del Estado, que puedan coexistir, por un lado, un reconocimiento democrático de los pueblos originarios y, por el otro, la permanencia de la estructura del Estado como lo conocemos. Nos parece que la única posibilidad de un “reconocimiento democrático”, es decir, de la participación significativa de los pueblos, tendría que estar vinculada a la transformación, no sólo de las relaciones

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 227.

sociales, sino a la reestructuración del Estado mismo, pero, sobre todo, a la forma en cómo se ejerce el poder de organización del orden social.

¿De dónde proviene la eficacia simbólica del Estado? Nos parece que esta interrogante puede pensarse frente a la idea de asimilación de la creencia de la legitimidad del Estado. En la medida en que los pueblos originarios asuman que requieren ser reconocidos por el Estado, también aceptan subordinarse a su autoridad. En este sentido, la idea de “creencia” se vuelve fundamental para la reproducción del poder jerárquico o estructurante del Estado, es necesario que los pueblos “crean” que necesitan del reconocimiento para cerrar la pinza y garantizar el imperio del Estado, sin necesidad de que éste ejerza más fuerza que la derivada de la propia participación voluntaria de los pueblos. Podríamos identificar este proceso de asimilación como una manifestación de la *eficacia simbólica* del Estado.¹⁷⁵

A lo largo del capítulo dos y tres de este trabajo hemos hecho alusión a dos tipos de reconocimiento, por un lado, el reconocimiento jerarquizante que materializa el poder simbólico del Estado, por otra parte, el reconocimiento que, identificado como *democrático*, se hace presente en las formas de organización comunitaria de los pueblos originarios.

Podríamos decir que la diferencia estriba en que en los pueblos originarios la idea de institucionalidad, orden y visión del mundo está fundada en una *creencia* que hace corresponder las estructuras subjetivas y objetivas de organización social. Es la sociedad comunal, a través de la participación del todos-nosotros, la que define sus paradigmas y reglas de orden. En este tipo de sociedades la idea de autoridad como estructura vertical jerarquizante no se registra en los términos del Estado occidental, pues en un sistema comunitario de encargos rotativos, la autoridad se ejerce cíclicamente por todos los miembros de la comunidad que han alcanzado la adultez. Mientras que, en el Estado occidental, la autoridad se funda en relaciones de poder que, para ser ocupadas deben disputarse. En los pueblos originarios de las formas más tradicionales, la idea de “disputa” no aparece en el ámbito de la organización, pues ésta se configura de manera rotativa, a través de encargos que van desde *topil* (vigilante), hasta miembro del consejo de ancianos, lo que sólo se alcanza con el paso del tiempo, pero, en todos los casos, los encargos se entienden como parte del “deber comunitario”.

En el Estado occidental la idea de *creencia* sobre la que se sostiene la autoridad está erigida en la ficción de la legalidad, la cual se funda en el orden jerárquico y en la apropiación del saber, lo que implica asumir que son los “expertos”, los “notables”, los “científicos”, etcétera, quienes “pueden definir las reglas del orden” a las que las llamadas sociedades “altamente diferenciadas” se subordinan bajo la incuestionable aceptación de la idea de la civilización moderna.

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 232 y 233.

En este trabajo se sostiene la idea de que la imposición de la visión occidental sobre las formas de organización de los pueblos originarios ejemplifica la perspectiva colonizadora del saber y del poder que normaliza la clasificación, tanto como la jerarquización y la exclusión bajo el disfraz de la “civilización”, pero que pasa por alto, o anula, la posibilidad de que se manifiesten libremente distintas maneras de establecer el conocimiento y organización del mundo.

La distinción planteada respecto de las formas de entendimiento y organización impuestas desde el Estado y las definidas a partir del pensamiento propio de los pueblos originarios deriva en dos maneras distintas de construir la idea de “reconocimiento”, una, a través de la verticalidad, fundada en la creencia de la legalidad como paradigma institucional; la otra, fundada en la idea de la comunidad y la toma de decisiones conjuntas a través de mecanismos colegiados, organizados por sujetos encargados de ejercer la autoridad de manera rotativa bajo la premisa de la obediencia a la voluntad comunitaria.

Para cerrar esta sección convendría establecer nuestra postura frente a la idea del reconocimiento en los términos previstos por el orden legal, tanto boliviano como mexicano, lo cual, debe decirse, corresponde a la perspectiva de orden definido en la lógica del derecho internacional, fundada sobre la concepción de la subordinación de los pueblos originarios.

Sostenemos que el “reconocimiento” como se ha planteado desde la década de los ochenta en el Convenio 169 de la OIT hasta las perspectivas más “audaces” planteadas por el Estado Plurinacional Boliviano coinciden en lo fundamental, es decir, en la preservación del poder simbólico del Estado y su legitimidad para definir el orden social.

Existe en la legislación internacional contemporánea una serie de mecanismos que plantean el reconocimiento de los pueblos originarios basada en la noción de “pertenencia identitaria”, pero, al final, todos los derechos y reconocimientos se encuentran limitados por una premisa fundamental: la supremacía del Estado, del cual, los pueblos forman parte como sujetos subordinados, lo que implica que sus derechos se reconocen sólo en la medida que no comprometan el interés del Estado y los agentes dominantes que lo integran.

En Bolivia se presentó una “refundación” del Estado, derivado de las reformas constitucionales del 2006, sin embargo, se trató sólo de una refundación de los sujetos de poder al interior del Estado, pues la lógica estructurante en la que operan los Estado no fue alterada, se preserva la idea de la supremacía constitucional y la subordinación de los pueblos originarios a ésta.

En la lógica de la institucionalidad estatal sería impensable cuestionar la idea de subordinación, pues se asume como válida la creencia de que el orden constitucional contiene el sentir colectivo de la sociedad y los principios fundamentales para garantizar el bienestar colectivo, pero no se cuestiona el conjunto de relaciones de poder que aparecen al interior del discurso legal ni las formas

como se estructura el Estado. Basta decir que es democrático y civilizado que los Estados modernos se organicen a través de un sistema de división de poderes, pero no se cuestiona la manera cómo se constituyen estos poderes ni el horizonte epistémico de los agentes que los administran.

Sobre la configuración del sentido, significado, legitimidad del “reconocimiento”, la identidad como presupuesto del reconocimiento y la configuración de los derechos colectivos de los pueblos originarios, valdría la pena observar no sólo la estructuración de los Estados de los que derivan, sino los agentes que luchan por imponer sus sistemas de poder simbólico.¹⁷⁶

¹⁷⁶ Sobre este tema, consideramos oportuno recuperar la referencia que realiza Bourdeau sobre Weber respecto de la comprensión de la religión como espacios de organización del poder: “una de las contribuciones de Weber es recordar que si se quiere comprender la religión, no basta con estudiar las formas simbólicas de tipo religioso, la estructura inmanente al *opus operatum*, religión o mitología; hay que preguntarse quiénes son los *mythopoietes* [los fabricantes de mitos], cómo se forman, qué intereses tienen, en qué espacio concurren, cómo luchan entre ellos y con qué armas excomulga el profeta, canoniza el sacerdote al buen profeta y excomulga a otros. Para comprender los sistemas simbólicos, hay que comprender los sistemas de agentes que luchan por los sistemas simbólicos”. *Ibidem*, p. 241. El Estado, sus discursos, políticas y leyes son parte de un sistema simbólico que tiene una orientación, una intención e incluso una carga ideológica que responde a relaciones específicas y horizontes epistemológicos constituidos en ámbitos de comprensión concreta, es decir, los centros de poder tienen una forma de representar el mundo y relacionarse en él, estas formas revelan un posicionamiento específico que se trata de imponer frente a otras formas que restrinjan o pongan en peligro su *status quo*.

CONCLUSIONES

El desarrollo argumentativo y el análisis documental revisado en esta investigación, sumado a la etnografía realizada en San Lorenzo Texmelucan, Sierra Sur de Oaxaca, así como en La Paz y Oruro en Bolivia, nos ha permitido mostrar cómo la conciencia de identidad puede ser interpretada en un doble sentido: como una expresión de la institucionalización normativa, en cuyo caso, reproductora de la estructura de dominación del Estado, o bien, como una expresión del pensamiento de los pueblos originarios, lo cual responde a una visión cultural propia, marcada por el sentido de comunidad. El posicionamiento en un extremo interpretativo o en otro se traduce en una articulación diferenciada de la idea de “reconocimiento” y, por tanto, de “derecho colectivo”. Ésta, podríamos decir que en términos generales, es la tesis central que se sostiene en la presente investigación. A continuación, se recuperarán algunas ideas desarrolladas a lo largo del trabajo, las cuales robustecen la idea central planteada.

En la primera parte de la investigación se posicionó la idea de que la identidad se traduce en un sentido de pertenencia a una comunidad de significación, así, aparece como un puente entre el sujeto que conoce y su comunidad. Por ello afirmamos que el sentido de comunidad en torno al cual se construye la idea de pertenencia identitaria es también una comunidad de sentido, es decir, un ámbito de significación, ordenación y representación del mundo, el cual podríamos decir se encuentra situado cultural y espacialmente.

La comunidad dota de sentido a las formas de entendimiento, las expresiones y los modos de relación que se manifiestan dentro de una sociedad, como se pudo apreciar en las estancias de campo realizadas para el desarrollo de esta investigación.

Existe una relación entre la identidad y la cultura, porque es a través de la cultura, entendida como espacio de producción material, relacional y simbólica, que se constituye el sentido de pertenencia. En los casos estudiados se observó que los pueblos zapotecas y aymaras se identificaban al interior de sus comunidades en función de las expresiones artísticas como la danza, la música, los actos de celebración materializados en la preparación de alimentos, bebidas, trajes, etcétera, a través de los cuales establecían estrechos lazos sociales y desarrollaban el elemento simbólico más representativo de su pensamiento: el sentido de comunidad.

La idea de comunidad entendida como categoría de interpretación, como paradigma ético y como ámbito de organización política se expresa en diversos espacios de la vida cotidiana y actos de celebración. Se encontró que tanto los zapotecas como los aymaras tienen múltiples formas de expresar y nombrar la idea de comunidad. En este trabajo se hizo referencia a cuatro conceptos: por

un lado, el *tequio* (zapoteca) y el *ayni* (aymara) en los que es posible leer una interpretación solidaria de las relaciones sociales, marcada fuertemente no sólo por la idea de la cooperación, sino, por la afirmación de la “donación” como fórmula cotidiana de expresión de la subjetividad; tanto en San Lorenzo Texmelucan como en La Paz y en Oruro se recogieron testimonios que hacían referencia a la importancia de dar, de compartir y de regresar siempre más de lo recibido, la razón no es otra que la de la afirmación de la pertenencia: “así nos dijeron nuestros padres” fue la expresión que se escuchó al preguntar el por qué de tanta generosidad en la preparación de los actos celebratorios del santo patrono de San Lorenzo Texmelucan; esta misma idea se registró en Oruro cuando un vecino de Sajama comentó: “en las épocas de fiesta nadie pasa hambre”, todos están invitados a visitar la casa, todos quieren compartir algo, lo que sea que puedan.

Además del *tequio* y el *ayni*, se hizo referencia a otros dos conceptos, equivalentes entre sí: *rixhquei* (zapoteca) y *ayllu* (aymara). Estos conceptos son complejos en cuanto a su significación, pero lo primero que debe considerarse es que, mientras la primera palabra hace referencia a una forma de relación y por tanto a un horizonte ético, la segunda se puede entender dentro de un sentido de pertenencia espacial y una manera de organización política.

Rixquei, según la información recogida, hace referencia, por un lado, al espacio geográfico donde viven los miembros de la comunidad. Uno de los vecinos nos comentó que la traducción de “San Lorenzo Texmelucan” en zapoteco es *rixquei*, la cual se puede traducir como nuestra palabra, nuestro lugar o simplemente como nosotros. En el caso aymara, *ayllu* significa familia, pero también comunidad, espacio de organización social al que se pertenece y que, al igual que *rixquei*, está marcado por la idea de comunidad, es decir, el “nosotros”, la constitución del sujeto colectivo que modernamente podría pronunciarse bajo la voz “pueblo”, pero que en el caso de los zapotecas y aymaras está indisolublemente enlazado a la idea de familia, de lugar de pertenencia y de ámbito de afirmación cultural.

El “nosotros” de los pueblos originarios es un lugar donde la organización social se produce ligada siempre a la idea de comunidad-familia, es un horizonte de sentido para la conformación de la vida que es al mismo tiempo un acto de celebración, es decir, de comunión en el que todos participan.

La identidad para las comunidades estudiadas es un símbolo que representa pertenencia y quizá esta es una primera distinción que conviene realizar frente al sentido de identidad concebido legalmente por la “estructura estructurante” del Estado, que hace de la identidad un símbolo a través del cual se posibilita el control y la dominación.

La comunidad es un principio central en la perspectiva de organización del mundo de los pueblos originarios. Pero no pretendemos afirmar que esta perspectiva es exclusiva de los pueblos originarios y menos aún de los zapotecas o de los aymaras, aunque sí afirmamos que se trata de una

postura ética y política que se encuentra en su pensamiento y en su práctica, lo cual aparece como un elemento distinto respecto de lo que se vive en las comunidades occidentalizadas, en las que mayormente se privilegia la individualidad como motor del desarrollo y la comprensión del mundo.

El fundamento comunitario de la filosofía ético-política de los zapotecas y aymaras es un rasgo característico de su pensamiento que se contrapone a la construcción jerárquica de la organización político-jurídica del Estado nacional o Plurinacional, por ejemplo, en el caso de Bolivia y México, lo que se puede observar a través de la caracterización del “reconocimiento” establecida en los documentos legales estudiados en el capítulo segundo de esta investigación.

Para los zapotecas y aymaras, la construcción de relaciones sociales implica la participación horizontal de los adultos integrantes de la comunidad, las autoridades son nombradas en asamblea y con base en un principio de rotación de cargos que posibilita la asunción del encargo a todas y todos; el encargo es un servicio que responde a la voluntad comunitaria, así se observó en San Lorenzo Texmelucan, Oaxaca, y en Sajama, Tomarapi y Poopó, ubicados en el distrito de Oruro. Quizá se podría identificar a estas comunidades como “pueblos poco diferenciados”, o poco desarrollados en la división de tareas desde una óptica durkheimniana, pero la característica de su poca densidad poblacional y la estrechez de las relaciones sociales al interior de la comunidad hacen posible la observación de una dinámica que resulta distinta a la que se vive en el mundo occidental, pues centra su función en la idea del “nosotros” comunitario, lo que las reviste de gran desarrollo ético-social.

En un contexto como este, es contradictorio pensar en que la toma de decisiones estará supeditada a un ente jurídico “superior” en el que los miembros de la comunidad no tienen injerencia. Esta situación es la que nos permite, al cierre del trabajo de investigación, afirmar que la concepción jerarquizada del reconocimiento es opuesta al horizonte ético-político de los pueblos estudiados.

Dada la narrativa legal de las disposiciones jurídicas del derecho internacional y local (México y Bolivia) se puede observar que, tanto el reconocimiento de la “conciencia de identidad” como la constitución de los pueblos “indígena originario campesino” se traduce en la subordinación de las comunidades al orden nacional o plurinacional, según sea el caso, lo que permite la reproducción simbólica del poder estatal para clasificar, validar, conceder o negar derechos.

La categoría de “conciencia de identidad” constituye una fórmula de clasificación del mundo en función de criterios de poder: los que son conscientes y los que no son conscientes quedan reconocidos o no por un sujeto que ejerce su poder simbólico de clasificación, fundado en la “creencia” de la validez legal. Para el Estado, la legitimación del poder clasificatorio tiene un sustento jurídico en función del sistema legal que se ha dado él mismo y que ha definido por sí como válido. Además, la “creencia” de validez se sostiene la idea de “necesidad” del Estado para preservar el orden

y la unidad como factores para la continuación de la vida político-social. Esta “creencia” es el cimiento de una conciencia que se traduce en la aceptación del orden del Estado.

Frente al sentido de conciencia, como elemento de clasificación simbólica definido por el poder estatal, es posible observar en los pueblos estudiados un sentido de conciencia que implica una postura ético-política configurada en torno al reconocimiento de una identidad común. Se trata de un planteamiento que refiere de manera práctica al desarrollo de relaciones sociales solidarias y de participación horizontal. Esta idea de conciencia deriva de relaciones solidarias, fundadas en un sentido comunitario de la vida.

De la distinción sobre los tipos de “conciencia identitaria” propuestos, se derivan distintas concepciones respecto de los derechos colectivos de los pueblos originarios, que aparecen, según la posición que se adopte, como: 1) resultado de la lucha social promovida por los pueblos, 2) espacio de metabolización de la lucha, una ficción que por un lado da cauce a los reclamos y por otro lado reproduce el poder simbólico del Estado y 3) momento de tránsito cuya existencia es muestra de la desigualdad en tanto que los derechos especiales para los pueblos implican la existencia de violencias especiales que se dirigen a ellos. Con Stavenhagen podríamos decir que, el día en que los pueblos puedan ejercer sus derechos y participar en la toma de decisiones de la vida política y económica de las naciones sin la tutela del Estado y más bien como acompañantes del desarrollo político-gubernamental del Estado, los derechos colectivos serán innecesarios.

Nombrar derechos especiales permite configurar un espacio de clasificación y control de dominio Estatal, pero también, implica reconocer las condiciones de diferencia que, en cierta medida, se reproducen y acentúan en perjuicio de los sujetos colectivos diferenciados de la lógica de ordenación del poder estatal.

El problema de la categoría “conciencia de identidad” de la que deriva el reconocimiento de derechos colectivos de los pueblos originarios, según los argumentos presentados en esta investigación, radica en que su construcción está fundada en la posición de poder clasificatorio del Estado, por ello, la distinta categoría “auto identificación” parecería más adecuada, dadas las posibilidades de articulación a partir de la construcción propia de los pueblos; sin embargo, sigue siendo insuficiente mientras esté atravesada por la idea del reconocimiento porque, con independencia del sujeto que defina lo identitario, mientras su validación final o condiciones de materialización en el terreno de lo real social, político y jurídico esté constreñida a la autorización del poder central del Estado, cualquier definición carecerá de aplicabilidad efectiva, lo que constituye la principal crítica planteada al sistema legal de Bolivia.

Cuando nos referimos al Estado como una estructura reproductora del poder simbólico de clasificación, queremos hacer referencia a un ente jurídico-político encarnado en sujetos que se

encuentran en detención del poder, con capacidad de decisión y de imposición general de sus decisiones y horizontes de sentido. Pensamos al Estado como un escenario de disputa del poder en el que los proyectos de vida de unos grupos se encuentran enfrentados a otros. Lo que se prioriza, lo que está revestido simbólicamente de importancia es distinto en un grupo y otro.

Las tensiones entre proyectos opuestos derivan, en sus expresiones más álgidas, en el cambio violento del poder que pasa de unas manos a otras, lo que supone la transformación de los paradigmas de significación, de las instituciones, las dinámicas de relación social, etcétera. Esto se puede anticipar en el caso de Bolivia tras el golpe de Estado de 2019, momento de tensión política fundada en criterios racistas. En este contexto de tensión, la Biblia aparece como un símbolo del cambio de polaridades de sentido.

Al arribar al Palacio de Gobierno, luego de su auto proclamación presidencial, Ñeiz señaló: “La Biblia vuelve a entrar al palacio”. Con esta sentencia se hace patente, también, la transformación de paradigmas de significación, la entrada de la Biblia será, quizá, la salida del pensamiento originario de los pueblos del eje de configuración ético-político de la Constitución Plurinacional.

El pensamiento aymara y zapoteca tienen un elemento común: el sentido de pertenencia y de compromiso, anclado a la responsabilidad frente a la comunidad. En ambos casos se cumple con los deberes encomendados por la comunidad, se actúa, se participa, se desarrollan los actos de celebración y se establecen las relaciones sociales con apego a un orden clasificador que coloca la idea de lo comunitario en el centro, como una prioridad introyectada y socialmente aceptada. Este orden de clasificación del mundo, sin embargo, no es definido por agentes poseedores de un dominio calificado para el ejercicio del poder, es decir, no es la jerarquía religiosa o política la que determina las reglas del orden, sino la comunidad de manera colectiva, a través de sus asambleas o sus formas de organización cotidiana.

Desde el enfoque comunitario, el acto de compartir, donar, pensar la organización social implica la adopción de referentes significativos que trascienden al individuo en una configuración de relaciones de tipo horizontal en el que las tareas no corresponden a una asignación de “autoridad” sino a un compromiso con el “nosotros”. Así, los roles de trabajo también se distribuyen colectivamente en beneficio de todos.

La mayordomía sintetiza la visión de los pueblos sobre la idea de comunidad, se trata de un sentido de entrega, de colaboración, pero, sobre todo, de donación. Cuando se es mayordomo se brinda un servicio comunitario, pero no sólo es la conciencia del deber sino algo más, se trata de la posibilidad de entregarse en las más amplias posibilidades para hacer feliz al otro, para agradarlo.

Luego de haber revisado en una aproximación desde la literatura especializada y la investigación de campo el pensamiento contemporáneo de los zapotecas y aymaras, a partir de sus

prácticas cotidianas y rituales de celebración, se concluye que un factor común entre los casos de estudio es el sentido de comunidad que constituye una comunidad de sentido, un ámbito de representación y significación del mundo.

Este ámbito de significación posee una dimensión ético-política que consiste, por una parte, en una manera específica de construir las relaciones sociales, teniendo como horizonte de articulación la idea de comunidad, la cual se sintetiza en expresiones como *rixhquei* (zapoteca) y *ayllu* (aymara). Es una dimensión política pues implica un posicionamiento performativo vinculado a maneras específicas de acción y organización social como se muestra en la idea del *tequio* (zapoteca) y el *ayni* (aymara).

Consideramos que la aportación de esta investigación, en el ámbito del pensamiento contemporáneo de los pueblos originarios, consiste en la identificación de estas cuatro categorías que representan en buena medida las particularidades y vigencia de las formas de entendimiento de los zapotecas y aymaras, las cuales aparecen como maneras distintas de aproximarse a la realidad y construir relaciones sociales.

Estas formas son distintas en lo concreto a las establecidas en el sistema mundo marcado por el individualismo euro-norteamericano e institucionalizado a través de los organismos internacionales que dictan las directrices jurídico políticas de los países alineados al sistema occidental. Esto se evidencia a partir de la revisión de los documentos legales analizados en el capítulo segundo de esta investigación, en los cuales se encontró que, pese a las reformas “progresistas” en materia de protección de derechos de los pueblos, subsiste una estructura que implica la reproducción del poder del Estado y el sometimiento de los pueblos originarios a los dictados del poder central, que los reconoce sólo en la medida que no se altere la “unidad” nacional ni se fragmente la integridad del Estado.

En este punto, una segunda aportación de la tesis consiste en la elaboración de una crítica a los derechos colectivos de los pueblos originarios y a la idea de reconocimiento estatal, en función de lo que se denominó ficcionalización del derecho, es decir, un discurso sin eficacia o eficaz sólo en la medida en que no contravenga los intereses del poder estructurante del Estado.

Finalmente, la tercera aportación realizada hacia el final de la tesis es la construcción de una crítica a la categoría de “reconocimiento”, caracterizada aquí como un espacio de reproducción simbólica del poder del Estado y la identificación del reconocimiento en una doble dimensión interpretativa: como ámbito de clasificación/exclusión y como ámbito de afirmación de la producción material, relacional y simbólica de los pueblos.

En el capítulo tercero de esta investigación se mencionó que la concepción del “reconocimiento” puede ser interpretada en un doble sentido que, por una parte, permite la

reproducción del poder dominante del Estado-nacional, a través de un discurso de aparente preocupación por los derechos colectivos de los pueblos (función ficcionalizante); la reproducción del poder al que se hace referencia se observa en la reserva de la facultad exclusiva del Estado para decidir en última instancia las políticas públicas y el contenido de las leyes que serán obligatorias para los pueblos originarios.

Además, esta reproducción del poder se manifiesta en la construcción de una estructura que exige a los pueblos someterse a los procesos de validación del Estado para estar en condiciones de ejercer sus derechos colectivos.

No pasa inadvertido el hecho de que el reconocimiento también podría representar un espacio de defensa legal dentro de las propias lógicas institucionalizadas, establecidas por el Estado, por lo que desconocer estas posibilidades conduce a la pérdida de herramientas para la lucha por la reivindicación a partir de las propias instituciones del Estado. Este punto tendría que observarse con cuidado, por ello, no sería conveniente descalificar el *reconocimiento* y los derechos colectivos como un espacio exclusivamente ficticio para la defensa de los intereses de los pueblos originarios, sino, tratar de pensar en nuevas formas de articulación de esos derechos aparejados de una reconfiguración de las relaciones sociales que permitan, al mismo tiempo, la participación política de los pueblos originarios de manera que puedan colocar en las agendas legislativas y en el diseño de políticas públicas los intereses que ellos mismos determinen desde sus pensamientos. Se trataría pues de establecer un tipo de reconocimiento no jerarquizado, sino democrático.

A lo largo de esta investigación se ha tratado de plantear críticamente el significado de la identidad, la caracterización de la conciencia identitaria y la manera en que la idea de identidad deriva en la configuración de derechos “reconocidos” para los pueblos originarios.

Es el Estado como sujeto dominante quien en ejercicio de su poder “estructurante” define el orden social. Ahora bien, este orden, según lo que sostenemos, deriva de intereses particulares de los agentes dominantes dentro del Estado. La condición de subjetividad dominante responde a la capacidad de imponer una visión del mundo dentro de la sociedad y la asimilación de la “idea de legitimidad del poder ejercido” por parte de los sujetos dominados. Se trata pues de una validación propia por parte de los sujetos dominados sostenida en la creencia de la legalidad del poder dominante.

La búsqueda del reconocimiento por parte de los pueblos originarios dentro de la lógica del discurso del Estado estaría fundada en la idea de que los pueblos han asumido la legitimidad del Estado para reconocer o desconocer sus derechos, tal “creencia” constituye un retorno a la colonización y a la validación del Estado como centro reproductor del poder simbólico.

En varias ocasiones, durante el trabajo de campo, tanto en San Lorenzo Texmelucan como en Oruro, se encontraron expresiones referentes a la idea del reconocimiento reclamado al Estado, pero no de la ruptura con él. Al final de esta investigación nos preguntamos si es posible, dada la estructura del Estado, que puedan coexistir, por un lado, un reconocimiento democrático de los pueblos originarios y, por el otro, la permanencia de la estructura del Estado como la conocemos. Nos parece que la única posibilidad de un “reconocimiento democrático”, es decir, de la participación significativa de los pueblos, tendría que estar vinculada a la transformación no sólo de las relaciones sociales, sino a la reestructuración del Estado mismo, pero, sobre todo, a la forma en cómo se ejerce el poder de organización del orden social, lo que queda como un planteamiento abierto para futuras reflexiones.

BIBLIOGRAFÍA

- ALBÓ, Xavier, “Censo 2012 en Bolivia: posibilidades y limitaciones con respecto a los pueblos indígenas”, *T'inkazos*, núm. 32, 2012.
- ALBÓ, Xavier, *Quechuas y aymaras*, La Paz, Ministerio de Desarrollo Sostenible y Planificación, Viceministerio de Asuntos Indígenas, PNUD, 1998.
- BACARREZA, Víctor Hugo (coord.), *Objetivos de Desarrollo del milenio. Oruro. Situación actual, evaluación y perspectivas*, La Paz, ONU, PNUD, Prefectura del Departamento de Oruro, 2007.
- BAILÓN CORRES, Moisés Jaime, *Masacre de Agua Fría, Oaxaca. ¿Etnocidio y genocidio estatal o autogenocidio comunitario?*, México, CNDH, 2004.
- BARABAS, Alicia, “Cosmovisión y entidades territoriales”, *Dones, dueños y santos. Ensayos sobre religiones en Oaxaca*, 2a. ed., México, Miguel Ángel Porrúa, 2017.
- BARABAS, Alicia, *Dones dueños y santos*, 2a. ed., México, INAH, 2017.
- BARABAS, Alicia, “El pensamiento sobre el territorio en las culturas indígenas de México”, *Ave. Revista de Antropología*, núm. 17, julio-diciembre de 2010.
- BOURDIEU, Pierre, *Sobre el Estado: cursos en el Collège de France (1989-1992)*, Barcelona, Anagrama, 2014.
- CHOQUE QUISPE, María Eugenia, “La participación de la mujer indígena en el contexto de la asamblea constituyente”, *Reformas constitucionales y equidad de género: informe final. Seminario internacional*, Santiago CEPAL, 2006.
- CHOQUE QUISPE, María Eugenia, “Procesos de construcción intercultural en Bolivia”, en FERNANDO CARRIÓN y BRIGITTA VILLARONGA (comps.), *Descentralizar: un derrotero a seguir*, Quito, Flacso, 2008.
- CINILL, Caroline, “El indio miserable: nacimiento de la teoría legal en la América colonial del siglo XVI”, *Cuadernos Inter.c.a.mbio sobre Centroamérica y el Caribe*, año 8, núm. 9, 2011.
- COMANDANTA ESTHER, *Discurso de la Comandanta Esther en la tribuna del Congreso de la Unión*, 28 de marzo de 2001.
- COMUNIDAD EVANGÉLICA DE SAN LORENZO TEXMELUCAN, *Reseña histórica de la iglesia evangélica presbiteriana de San Lorenzo Texmelucan y sus agencias municipales, en su XXX aniversario*, edición de autores, 2011.

- CORDERO AVENDAÑO DE DURAND, Carmen, *Stina joo kucha. El santo padre sol*, México, Porrúa, 2012.
- DELGADO ÁVILA, Mayra, *Factores socioeconómicos y culturales que influyen en la identidad cultural de las y los jóvenes*, tesis para obtener el grado de licenciatura en sociología, directora principal María Teresa Zegada, Cochabamba, Universidad Mayor de San Simón, Facultad de Ciencias Sociales, 2011
- DÍAZ-POLANCO, Héctor, “Identidad, globalización y etnofagia”, *Boletín de Antropología American*, núm. 38, enero-diciembre de 2008.
- DÍAZ-POLANCO, Héctor, *El laberinto de la identidad*, México UNAM, 2006.
- DÍAZ-POLANCO, Héctor, *La diversidad cultural y la autonomía*, México-España, Nostra, 2009.
- DURKHEIM, Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, trad. de Ana Martínez Arancón, 3a ed., Madrid, Alianza, 2014.
- ECHVERRÍA, Bolívar, “Lo político en la política”, Quito, *Ensayos políticos*, Ministerio de Coordinación de la Política y Gobiernos Autónomos Descentralizados, 2011.
- ESTERMANN, Josef, *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*, ISEAT, La Paz, 2006
- FORNET-BETANCOURT, Raúl, “Prólogo”, en Salas Astrain, Ricardo, *Ética intercultural*, Quito, Abya-Yala, 2006.
- GADAMER, Hans-Georg, *El problema de la conciencia histórica*, trad. de Agustín Domingo Moratalla, 3a. ed., Madrid, Tecnos, 2007.
- GARCÍA LINERA, Álvaro, *Del estado aparente al estado integral*, La Paz, Ministerio de Coordinación de la Política, 2010.
- GARCÍA, Juan y WALSH, Catherine, “Derechos, territorio ancestral y el pueblo afroesmeraldeño”, *¿Estado constitucional de derechos? Informe sobre derechos humanos Ecuador 2009*, Ecuador, Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador, Ediciones Abya-Yala, 2009.
- GIMÉNEZ, Gilberto, “La concepción simbólica de la cultura”, *Teoría y análisis de la cultura*, México, Conaculta, 2005.
- GÓMEZ-LOBO, Alfonso, “Exposición breve de la ética aristotélica”, *Estudios Públicos*, núm. 71, invierno de 1998.

- GRAMMONT, Hubert C. de, “Las organizaciones sociales campesinas e indígenas frente a los partidos políticos y el Estado, México 1938-2006”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 68, núm. 4, 2006.
- GRONDONA, Ana Lucia, “Representaciones, efervescencia colectiva y reproducción social. Trazos para un debate en clave contemporánea”, *Política y Sociedad*, 2012.
- HERNÁNDEZ DÍAZ, Miguel, *El concepto de hombre y el ser absoluto en las culturas Maya, Náhuatl y Quechua-Aymara*, tesis para obtener el grado de Doctorado en Filosofía, tutor principal Luis Villoro Toranzo, UNAM, 2013.
- LARA BARRIENTOS, Marcelo, “Discriminación hacia minorías étnicas: el caso de los urus del lago Poopó”, *T'inkazos*, núm. 31, 2012, p. 59.
- LEÓN PORTILLA, Miguel, *Filosofía náhuatl estudiada desde sus fuentes*, 3a. ed., México, UNAM, 1966.
- LEYVA HERNÁNDEZ, Alejandra *et al.*, *Informe sobre la situación de las personas defensoras de los derechos humanos ambientales*, México, Centro Mexicano de Derecho Ambiental, 2019.
- MARINIS, Natalia de, “Despojo, materialidad y afectos: la experiencia del desplazamiento forzado entre mujeres triquis”, *Desacatos*, núm. 53, 2017.
- PITARCH, Ramón Pedro, *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- RIBEIRO, Darcy, “La civilización emergente”, *Nueva Sociedad*, núm.73, julio- agosto de 1984.
- RICOEUR, Paul, “Civilización universal y culturas nacionales”, *Ética y cultura*, Buenos Aires, Prometeo, 2010.
- RUIZ BALZOLA, Andrea, “Construyendo Teotitlán: Migrantes, gringos y etnógrafos”, *Revista de Antropología Iberoamericana*, México, vol. 9, núm. 1, enero-abril de 2014.
- SANTOS VILLARREAL, Gabriel Mario, *Referéndum Constitucional de Bolivia 2009*, México, Servicios de Investigación y Análisis, Subdirección de Política Exterior, Centro de Documentación, Información y Análisis, Cámara de Diputados LX Legislatura, 2009.
- SOUSA SANTOS, Boavetura de, *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del sur*, Bogotá, Plural, 2010.

- SPECK, C. H., “The Existential Use of Positional Verbs in Texmelucan Zapotec”, en LILLEHAUGEN, Brook Danielle y Sonnenschein, Aaron Huey (eds.), *Expressing Location in Zapotec*, Muenchen, LINCOM Studies in Native American Linguistics, 2012.
- STAVENHAGEN, Rodolfo, “Cómo hacer que la Declaración de los Derechos Indígenas sea efectiva”, *Revista IIDH*, vol. 52, 2010.
- STAVENHAGEN, Rodolfo, “Los derechos indígenas: algunos problemas conceptuales”, *Etnopolíticas y racismo. Conflictividad y desafíos interculturales en América Latina*, en ZAMBRANO, Carlos Vladimir (coord.), Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2005.
- STAVENHAGEN, Rodolfo, *Conflictos, etnias y Estado nacional*, México, UNESCO, 2007.
- STAVENHAGEN, Rodolfo, *La cuestión étnica*, México, El Colegio de México, 2001.
- STAVENHAGEN, Rodolfo, *Los pueblos indígenas y sus derechos*, México, UNESCO, 2007.
- STEPHEN, Lynn, “La cultura como recurso: cuatro casos de autogestión en la producción de artesanías indígenas de América latina”, *América Indígena*, vol. I, núm. 4., octubre-diciembre de 1990.
- TAPIA, Luis, “Los pueblos de tierras bajas como minoría plural consistente”, *Contrapunto. Bienes comunes. Saqueo y resistencia*, 2013.
- TAPIA, Luis, “Una reflexión sobre la idea de Estado plurinacional”, *Revista Observatorio Social de América Latina*, vol. 22, 2007.
- TEIJEIRO, José, *La rebelión permanente. Crisis de identidad y persistencia étnico-cultural aymara en Bolivia*, La Paz, 2007
- TINTAYA CONDORI, Porfirio, *Construcción de la identidad aymara. En Janq'u Qala y San José de Qala*, tesis doctoral, Dra. Maya Lorena Pérez Ruiz (tutora), La Paz, Universidad Mayor de San Andrés, Posgrado en Ciencias del Desarrollo, 2007.
- VILLORO, Luis, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós-UNAM, 1998.
- VILLORO, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, El Colegio de México, 1950.
- ZEA, Leopoldo, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2015.

Fuentes orales

Michelle Marcial Martínez y Alejo Bautista Pérez, informantes, Iván Escoto, entrevistador, San Lorenzo Texmelucan, Oaxaca, 27 de marzo de 2018.

Félix Martínez, informante, Iván Escoto, entrevistador, San Lorenzo Texmelucan, Oaxaca, 27 de marzo de 2018.

Moisés Ezequiel Cervantes Díaz, informante, Iván Escoto, entrevistador, San Lorenzo Texmelucan, Oaxaca, 10 de agosto de 2018.

Luis Tapia, informante, Iván Escoto, entrevistador, La Paz, Bolivia, 7 de septiembre de 2018.

Carlos Macusaya Cruz, informante, Iván Escoto, entrevistador, La Paz, Bolivia, 10 de septiembre de 2018.

Gonzalo Vargas Rivas, informante, Iván Escoto, entrevistador, La Paz, 18 de septiembre de 2018.

Adolfo Mendoza Leigue, informante, Reunión con legisladores del instrumento político Movimiento Al Socialismo, realizada en sus oficinas de la Asamblea Legislativa, La Paz, Bolivia, 11 de septiembre de 2018.

Clemente Salazar, informante, Iván Escoto, entrevistador, La Paz, 12 de septiembre de 2018.

María Eugenia Choque Quispe, informante, Iván Escoto, entrevistador, La Paz, Bolivia, 15 de octubre de 2018.

Juan Aguirre, informante, Iván Escoto, entrevistador, Oruro, Bolivia, 9 de octubre de 2018.

ANEXO DE ENTREVISTAS*

I. CASO BOLIVIA

Informante: Luis Tapia.**

Entrevista realizada el 7 de septiembre de 2018, La Paz, Bolivia.

Iván Escoto.- Muchas gracias, doctor, por recibirme. De las primeras inquietudes que quisiera externar con usted es la idea de crisis que usted identifica en un texto publicado por CLACSO, en el que presenta una reflexión sobre la idea del Estado plurinacional y concretamente sobre la idea de la crisis de correspondencia. ¿Cree usted que esta crisis se ha agravado? ¿Cree que de alguna manera ha habido algún cambio significativo? con esta, pues, transformación política, con la llamada “Revolución democrática” ¿Ha sido significativo en términos de la configuración de una nueva realidad social? O ¿estamos en presencia, como me lo dijo en el examen, al final del examen profesional del lunes, realmente es lo mismo y es un cambio nominal en el fondo? ¿Cómo se lee desde la Academia esto?

Luis Tapia.- Bueno, no sé si desde la Academia, yo tengo una opinión política. Yo creo que es peor. Ha empeorado esa relación de correspondencia. Hubo varias décadas de lucha y organización indígena en particular que por un lado llevaron a la Asamblea Constituyente y elaboraron unos elementos de protesta política y una de las tareas de la Constituyente hubiese sido establecer relaciones de mayor correspondencia entre diversidad cultural y Estado, una de las principales motivaciones de todo ese siglo, pero eso no ha ocurrido. Y te digo que es peor porque antes en cierto sentido había correspondencia en algunos niveles, el discurso constitucional y el político en general eran etnocéntricos, estaban formulados en términos modernos y, o sea, los sujetos se metían a ese discurso sobre todo en tiempo neoliberal; es que las instituciones se organizaban según ese criterio, entonces había correspondencia. Con lo que no había correspondencia es con la diversidad cultural, que justamente el neoliberalismo en general, el discurso moderno en Bolivia no reconocía de manera sustancial. Hasta que sujetos políticos organizados lo reclamaron. Entonces, la Constituyente tenía esa tarea de corregir eso. Digo que ahora está peor, está complicado, porque ahora hay una no correspondencia entre la acción gubernamental, el discurso jurídico-constitucional que reconoce la diversidad cultural, peor, en la práctica está más negado que antes. De hecho, ahora en tiempos neoliberales, y no es para valorar positivamente ese período, los gobiernos reconocían a las organizaciones indígenas, tenían que negociar con ellas. Este gobierno no les reconoce.

De hecho, ha ocupado policialmente sus sedes y ha ocupado unas paralelas. Esa táctica, en Bolivia la aplicó la dictadura militar en los años setenta. Cuando estábamos en un reciclaje estrategias dictatoriales para controlar y anular y desconocer la organización autónoma indígena en particular en este período. En los setentas era sobre todo anti obrera, hoy es anti indígena. Estamos hoy en el período más anti indígena, creo, de muchísimo tiempo, sólo que, legitimado como un discurso supuestamente indígena, pero que cada vez es más débil. Hacia afuera el presidente todavía reivindica lo indígena y los del gobierno. Pero en lo interno es un discurso expresivamente anti indígena. Porque han identificado lo indígena como lo que está contra el progreso, el desarrollo, el país. Y hay un nuevo discurso racista, de parte del gobierno, anti indígena. No es la burguesía, las confederaciones empresariales las que lo están emitiendo, sino el gobierno y también la vieja derecha racista, de manera más moderada.

* Esta sección contó con el invaluable apoyo de Aldo Hernández Vela para la revisión y transcripción de los audios.

** Filósofo, profesor investigador del Posgrado en Ciencias del Desarrollo, Universidad Mayor de San Andrés.

Hoy tenemos un mayor grado de no correspondencia y, utilizo yo un término de René Zabaleta que lo retoma de Marx, hay un conjunto, bueno, este conjunto de discursos relativos a lo indígena la reivindicación no sólo de identidad sino de formas políticas y de territorio ha sido utilizado por el gobierno para legitimar más bien algo que en su contenido es altamente anti indígena, entonces tenemos no sólo no- correspondencia (en contradicción), pero que se dice lo que se hace, en parte, porque en otra parte hay un discurso ya explícitamente anti indígena. De lado gubernamental y en la Constitución hay algunas partes donde se reconoce mucho más que antes y tal vez más que en otros Estados en el mundo la diversidad cultural en los artículos más generales como el 2º, donde se reconocen treinta y seis lenguas, culturas, con su territorio. Luego no hay ningún otro artículo que refleje eso en términos de proceso de gobierno y de toma de decisiones; el gobierno se ha reservado a una decisión monopólica sobre todo incluso contra la opinión de los territorios comunitarios, entonces, hay un discurso constitucional que ha sido producto de la presión de las organizaciones indígenas que ha logrado que en la Constitución se incluyan algunas ideas. Como lo plurinacional, la autonomía indígena, como idea no como diseño que corresponde a su visión. Pero el resto de la normativa es mucho más de la política gubernamental, es la negación de eso. Estamos en un nuevo período de una forma de no correspondencia y de contradicción, además, no sólo de no correspondencia, sino de mayor contradicción ahora.

I.E.- Este relanzamiento de la no correspondencia y ahora quizá radicalizado, hasta términos de lo contradictorio, ¿podría explicarse a partir de un debilitamiento de la organización de los grupos sindicales indígenas aglutinados en estos sindicatos?

L.T.- No creo que la causa vaya en el sentido de que el debilitamiento de las organizaciones haya causado la contradicción, lo que pasa es que el gobierno y el MAS ha producido el quiebre y la subordinación y la ocupación incluso policial de las organizaciones. No es que éstas se han debilitado, sino que el MAS tenía un proyecto diferente al de las organizaciones indígenas, esa es la primera no correspondencia que mucha gente identifica desde fuera, se piensa que el MAS representaba realmente a las organizaciones indígenas, eso no es así. Desde el inicio el MAS se ha montado en la ola de estos movimientos, pero, también desde el inicio empezó a organizar un nuevo monopolio político y como estaban derrotados los partidos neoliberales su principal fuerza autónoma eran las organizaciones indígenas, pero ya en el poder, se han dedicado a destruir las organizaciones indígenas.

Esa contradicción no es resultado de debilitamiento sino corresponde a la visión del MAS que no era la de las organizaciones indígenas. El debilitamiento de las organizaciones indígenas es producto del despliegue del proyecto del MAS que era, por lo que se ve en los resultados, un nuevo monopolio político sin un proyecto de economía diferente. Por eso lo que han hecho es exacerbar el extractivismo histórico del país. En este sentido, lo que hay que identificar es que, en un inicio, el proyecto del MAS no era un proyecto plurinacional, de hecho, el MAS no quería Estado plurinacional. El que forme parte de la Constitución es producto de que las organizaciones indígenas presionaron para que eso entrara a través de sus aliados electorales, en la época de la Constituyente. Yo lo veía más bien así.

I.E.- Creo que eso explica más claramente la idea de nación que usted describe en este artículo. En Bolivia la política de nacionalización, parece, no tiene que ver con una política de reivindicación identitaria, sino con la dimensión de control local de los recursos naturales, es decir, con la soberanía sobre el territorio y sus riquezas. El TIPNIS podría ser un ejemplo de cómo pareciera (al igual que en México) que hay un reconocimiento nominal o legal de la diversidad cultural, de la diversidad étnica, pero no es un reconocimiento total sobre la propiedad de los territorios originarios. En el caso de México, siempre se ha reivindicado el territorio como propiedad originaria de la nación. La negativa al reconocimiento pleno de la propiedad a las autonomías indígenas tiene que ver con la imposibilidad de reconocer la propiedad sobre los recursos que permiten dar continuidad a un proyecto económico fundamentalmente basado en el extractivismo.

Hace un año, me parece, Linera estuvo en México, él defendía la idea de las *tensiones creativas* como parte de un modelo que permite la subsistencia del Estado frente a una realidad que hace muy difícil de tajo romper con la dinámica capitalista global. De alguna manera es necesario, decía, seguir utilizando estos recursos, el giro estaría después en un cambio respecto de la distribución de la riqueza. En el fondo me da la impresión de que se trata de una continuación de estos modelos de exclusión, de dominación o de extracción que benefician a pequeños grupos y que a los pueblos, por lo menos en el caso de México, les representa muerte, desplazamiento o cárcel. Los líderes indígenas que defienden estos recursos encuentran esos tres destinos. En el caso boliviano ocurre algo similar. Ahora caminaba en los alrededores y veo una ciudad económicamente próspera, pero ¿a costa de qué? Este aparente beneficio económico ¿cómo se traduce en desarrollo social para los pueblos? ¿Cómo romper el ciclo de la contradicción? ¿Es realmente justificable la idea de las tensiones creativas?, o, más bien, ¿son una justificación para divorciarse del discursivo en defensa de lo indígena para seguir homogeneizando la realidad en términos de la demanda capitalista que exige la extracción de recursos para cubrir el mercado internacional?

Se reivindica el desarrollo de los pueblos a nivel discursivo, pero para proveer ese desarrollo se impulsan una serie de mecanismos que dan continuidad a la explotación. Es un relanzamiento de los procesos de colonialidad interna. Ahora, los grupos que se reivindicaban como opuestos a las prácticas de dominación, llegados al poder, reproducen sus prácticas, ¿para qué?, ¿cuál es el fin último de esta reproducción?

L.T.- Yo estaría de acuerdo con gran parte de lo que dijiste, creo que puede haber nacionalismo extractivista y es lo que ha caracterizado gran parte de la historia latinoamericana. No hay tensión, hay pura contradicción, para que haya tensión tendría que haber, así como dos cosas que jalan en diferente lugar. En Bolivia no hay transición a otro lado, hay pura exacerbación del núcleo extractivista, incluso reducción de la manufactura.

El lenguaje de las tensiones es de origen económico-liberal y sirve para justificar en realidad, en este caso, una política básicamente extractiva casi exclusiva. En la idea de mucha gente, en Bolivia, que planteó la nacionalización (teniendo en cuenta que Bolivia tiene una estructura económica central) la idea era, a partir de la nacionalización, transitar hacia otro tipo de economía, porque obviamente no puedes sustituir una cosa mágicamente por otra, pero no hay nada en ese sentido de transición, además de una perspectiva popular, por así decirlo. No se financia con el excelente nacionalizado de origen minero e hidrocarburos la transición de la economía. No hay nada de eso, en todo caso, hay mayor intensificación del núcleo extractivo. Entonces ahí no hay tensión, hay pura contradicción del discurso y más bien una política económica bastante dogmática y claramente extractivista. Eso, por un lado, ahora, efectivamente el margen de nacionalización que hubo de hidrocarburos, luego se reprodujo en algunas otras empresas más particulares, lo que ha permitido al gobierno tener mayor autonomía, incluso en política internacional, que no tenían los gobiernos anteriores porque estaban siguiendo básicamente el patrón neoliberal. Tú puedes nacionalizar, pero la nacionalización puede estar ligada como ha estado históricamente en muchos lugares a la constitución de regímenes autoritarios. O sea, no está ligado a democracia, pero podría estar, en América Latina ha habido varios períodos de democratización ligada a esa nacionalización. Pero, por lo general lo que tiende a ocurrir es que una nacionalización implica más recursos para el gobierno en turno, lo que le permite montar un régimen autoritario, que es lo que está ocurriendo en Bolivia. La misma nacionalización pedida por el pueblo boliviano está siendo usada para dominarlo, es el lado perverso del asunto.

El gobierno ha nacionalizado parte de los hidrocarburos, pero con eso ha montado un esquema de dominación más fuerte que el anterior. En términos de capacidad de control clientelar y también represivo, en términos normativos también. Ahora, otra cosa que estaba al inicio de lo que decías: si bien opino que en el caso boliviano el nacionalismo no es tanto identitario sino político económico, eso funciona más hacia atrás, sobre todo, como el nacionalismo histórico y en los sectores, por así decir, nacional, populares, más urbanos o mestizos. Porque en el último tiempo en Bolivia ha

emergido otro tipo de nacionalismo, en particular el aymara, que sí es identitario, o sea: El nacionalismo boliviano, ese sí no tiene un fuerte componente identitario pero el aymara, sí. Igual, varios pueblos indígenas en Bolivia han empezado a usar la idea de nación. En los aymaras sí hay un nacionalismo fuerte, más o menos que sigue creciendo. Un nacionalismo sub nacional, por así decirlo, tomando como horizonte el país Bolivia. En ese caso, la dimensión de identidad es central, no sé si pase igual en el caso mexicano, hay un nacionalismo nacional Mexicano.

I.E.- Global, dicen algunos antropólogos.

L.T.- Por lo menos. Ahora, no sé si haya nacionalismos culturales más específicos.

I.E.- Yo pienso que sí: En Chiapas, en Oaxaca. Hay un fuerte nacionalismo, es decir, un sentido nacional en términos de un proyecto común, cultural, una conciencia de apropiación relacionada con la espacialidad territorial, lo que no he visto en México y por lo menos acá me parecía que sí estaba presente a propósito de la organización sindical es el sentido identitario que pasa de lo cultural-comunitario-cotidiano a la búsqueda por la toma de poder político, por ejemplo ahora en el marco de las elecciones del 2018 en México, el Consejo Nacional Indígena impulsó a una candidata independiente, Marichuy. Ella luchaba por aparecer como candidata independiente, y no lo logró, pero el discurso del Consejo que la impulsaba desde el inicio era: “No tenemos expectativas de llegar al poder”. Esta idea de no tener expectativas de llegar al poder es algo que me parece una constante en el caso mexicano, quizá porque el modelo institucional de México ha generado una especie de cooptación, acomodaticia a partir de subvenciones. Los grupos indígenas reciben diferentes tipos de apoyos del Estado, a través de diferentes organismos de desarrollo social o agrario. Y a veces, tengo la impresión, que es cómodo para ellos recibir mensualmente estos diferentes apoyos, les interesa conservar sus tradiciones, su lengua, les interesa conservar su posición dentro del territorio, no ser desplazados, que las mineras transnacionales no contaminen la tierra o se apropien del agua pero, más allá de esto, me parece que no hay una organización tal que busque llegar al poder. Aquí surge otro planteamiento que me gustaría que consideráramos: ¿la identidad puede ser entendida como conciencia histórica, incluso ética, que se traduzca en acción política y en la obtención del poder para transformar la realidad social? ¿Esta forma de entender la identidad es un rasgo de la lucha de los pueblos en Bolivia?, o, más bien, ¿Evo es producto, más que de la lucha colectiva de los pueblos, de una subjetividad individual del tipo caudillista que llega al poder y realmente no tiene el sentido de compromiso identitario al que nos referíamos antes? ¿Qué pasa en el caso de Bolivia cuando parece que los pueblos indígenas llegan al poder pero en realidad no llegan? En el caso de México aparece una realidad que quizá tenga que ver con la multiplicidad de etnias y luego con las dimensiones territoriales. En Chiapas, muy bien organizados, pero en Oaxaca no, lo que existen son movimientos de grupos étnicos atomizados. En otras latitudes, por ejemplo con los huicholes, tampoco se aprecia una organización política, pero parece que en Bolivia sí existe una organización más amplia, la que ha llevado al cambio del régimen político. ¿Cómo lo mira usted? Esta identidad ¿tiene una relación con la conciencia histórica y luego con la acción y participación política en el caso boliviano, a partir de la lucha de los pueblos indígenas organizados? ¿Entre las diferentes etnias existe esta intención política? ¿Y qué pasó con Evo? ¿Por qué siendo aymara, o reivindicándose aymara, da continuidad al proyecto económico de la modernidad colonizante?

L.T.- Bueno, Evo Morales no viene de organizaciones indígenas. Él mismo no reivindicaba la identidad indígena. Es de origen aymara, ha nacido en un territorio que genéricamente se diría indígena. Pero él no reivindicaba eso, sólo lo empezó a hacer después de que ganó las elecciones y su grupo político vio que lograba poder decir que él era un presidente indígena, hacia afuera y también en lo interno. Pero sobre todo hacia afuera. Sin embargo, toda su trayectoria política anterior no la hizo reivindicando la identidad indígena. Él, hasta hoy, reivindica ser sindicalista; tú podrías decir que biológicamente es aymara, hay un término más adecuado...

I.E.- Étnicamente.

L.T.- Es indígena, pero él no reivindicó eso. En todo caso era más mestizo en su forma de ser. De hecho, no habla aymara ni quechua. Conoce palabras, pero no habla, y no tiene una trayectoria dentro de las estructuras de autoridad indígena, lo que implica todo un proceso de ir asumiendo desde tareas simples hasta convertirte en autoridad de la comunidad. Él no ha pasado por eso. En rigor no tiene una historia dentro de la organización indígena ni reivindicaba esa identidad. El partido que formaron es resultado de una decisión de la central sindical. No se pusieron de acuerdo todos. Al final emergió como un partido básicamente de los coccaleros, o sea, corporativo. Orientado a defender a los coccaleros en el Parlamento y disputar el poder político sobre todo municipal, primero, luego nacional.

Toda la idea de lo plurinacional no ha sido elaborada por el MAS, el Movimiento no lo quería decir directamente a través de los principales dirigentes, pero fue una idea impuesta por las fuerzas indígenas. Entonces, por un lado, no hay una trayectoria identitaria en el presidente, y de hecho hoy lo que se puede ver es que ha ido cambiando su posición frente a la cuestión identitaria en Bolivia. Desde fines de los setentas e incluso inicios de este siglo hubo una tendencia producida por los Kataristas en Bolivia, que son sobre todo aymaras de esta zona, para tratar de identificar lo indígena en lo campesino; ahora hay una tendencia a que esto se separe. La misma central campesina, que por el 2005 estaba discutiendo borrar lo campesino en su base central indígena, ahora niegan lo indígena y sólo se reivindican campesinos. Eso responde a la visión del MAS y del presidente, sobre todo. Porque lo indígena para el gobierno, en particular, representa una oposición al modelo extractivo. Y, por lo tanto, es antigubernamental. Lo indígena hoy para el gobierno tiene una connotación negativa y no es una identidad que se reivindique, es un discurso que se usa hacia afuera. Porque les es útil. En Bolivia ya tampoco nadie les cree, nadie cree que el gobierno es indígena, nunca lo ha sido. Porque, ¿quiénes asumieron el gobierno? No han sido las organizaciones indígenas, lo asumió el MAS que es un partido de origen corporativo, no de origen campesino. Es un partido constituido en buena parte, en su núcleo decisorio, por gente que viene de capas medias, o sea que son burocracia estatal nueva, en parte, y en parte reciclada de los neoliberales y de la misma burguesía. Pero no son indígenas y mucho menos son miembros de las centrales indígenas ni de las asambleas indígenas. Muchos puede que tengan origen aymara o quechua pero sobre todo los que están en el MAS o en el gobierno son gente de origen aymara o quechua pero que a su vez ya son empresarios y muy ricos algunos, o sea no son trabajadores. Son gente que puede reivindicarse aymara y quechua pero que es la que explota a otros aymaras y quechuas en su territorio o en la ciudad. Por ejemplo, casi todos los candidatos del MAS en el oriente o son fracción de la oligarquía terrateniente, aliados del MAS, o son gente de origen aymara o quechua pero que ya son los principales empresarios del capital comercial, sobre todo, y de transporte en la región. Por ejemplo, los candidatos del MAS en mando son empresarios, sí, de origen popular, pero de los más ricos en la zona. El MAS ha despreciado a las organizaciones indígenas campesinas en sus territorios y se ha aliado con las élites locales. En parte con élites de origen étnico-cultural aymara-quechua y en parte con la vieja oligarquía. Pero en todos lados son miembros de élites, y candidatos del MAS, esa es una decisión tomada y ejecutada desde hace tiempo así, por ello el presidente habla cínicamente de circulación de élites como si hubiera un modelo plurinacional, pero en realidad se trata de élites.

El gobierno nunca fue un gobierno indígena, al inicio el gobierno se alió con organizaciones indígenas para ir a las elecciones nacionales y a la Asamblea Constituyente, pero nunca hubo una instancia de deliberación conjunta; o sea, nada ha sido decidido por organizaciones indígenas. Una vez que los políticos del MAS entraron al Parlamento, sacaron a los indígenas y reprimieron a los que empezaron a hablar por cuenta propia. O sea, digamos, vinculados a sus bases comunitarias. Al inicio, por ejemplo, en los primeros gabinetes, había gente que era trabajadora, que venía de sindicatos de trabajadoras domésticas..., esto se ha ido sustituyendo y hoy tienes una burocracia política que viene de profesionales ambiciosos como todos los demás, algunos dirían que sindicales, pero que responden más al partido que al sindicato, en casi todos los casos. Es una lógica clientelar fuerte. No no hay debate dialógico en el MAS. Es un aparato de organización del monopolio político y es una mafia estatal también, que no tiene ningún contenido indígena y eso está claro, creo para casi todos, por lo

que hace el gobierno al ocupar policialmente espacios de disidencia y perseguir a dirigentes indígenas. Sólo la derecha (la vieja derecha) identifica todavía al gobierno como parcialmente indígena, digamos, porque le conviene para apuntalarse ella misma y atacar lo plurinacional. La derecha sostiene: eso que está haciendo el MAS, y que a la gente no le gusta, eso es lo plurinacional, entonces hay que desmontarlo, eso implica sacar a los indígenas del gobierno. Pero, en realidad, por lo general, como lo dicen sobre todo los intelectuales, los indígenas son puro adorno. Sí hay indígenas que están en el Parlamento y en algunos niveles intermedios de un ministerio, pero están ahí de adorno o como cuota del poder, en ningún caso ello implica contenido indígena en la política gubernamental. Es pura pantalla.

I.E.- Pareciera que lo étnico identitario-cultural se vuelve anecdótico frente a estas relaciones de poder que tienen un objetivo como en cualquier capitalismo mundial.

L.T.- Forma parte de discursos de legitimación, pero no hay ninguna relación de correspondencia entre políticas e identidad indígena, más bien hay contradicción.

I.E.- A propósito de todo esto, quisiera que comentáramos algunas ideas alrededor de otro texto suyo: *La condición multisocietal: multiculturalidad, pluralismo, modernidad*. Pareciera que entonces es imposible pensar realmente en un Estado plurinacional, o dicho de otra manera, ¿hay posibilidades reales de establecer o de configurar un Estado que efectivamente incorpore los reclamos de los diferentes grupos étnicos? Y que además genere espacios para una participación equilibrada en una especie de lógica de equidad. Habría que decir que, si no hay una correspondencia respecto de la institucionalización, la normatividad, los órganos administrativos del poder y luego la realidad social, ¿qué sentido tiene? Además de todo eso, parece necesario mencionar que también hay una diferencia entre los diferentes grupos étnicos, porque no es lo mismo ser quechua, aymara o guaraní, que es otro gran grupo ausente de la toma de decisiones políticas. ¿Es realmente posible hablar de Estado plurinacional?, o, quizá la crítica en el fondo debería realizarse a la categoría de Estado, ¿tendríamos que pensar en otra cosa que no fuera Estado?

L.T.- Bueno, lo que hay en Bolivia, no es un Estado plurinacional. Es un Estado neocolonial como lo dicen varios indígenas. Ahora, no es que sea imposible, de hecho, los procesos de unificación indígena que vienen desde los ochentas-noventas y después, crearon las condiciones de posibilidad en la Asamblea Constituyente donde se podía diseñar un Estado plurinacional, o una forma de gobierno pluri... Pero no se hizo eso, y quién fue el principal... Bueno, hay dos responsables de evitar eso, el boicot de las oligarquías regionales en la vieja derecha y principalmente el proyecto del MAS que no era plurinacional. Era reconstrucción de un Estado con monopolio político justificado con lenguaje que reivindica otras identidades indígenas. En ese sentido, era posible y se creo la coyuntura para imaginar, sin embargo, el actual diseño estatal para nada responde a lo que tú decías como democratizar las relaciones, en general del país y sobre todo las relaciones interculturales. Yo creo que es posible, y es necesario sólo que es bien difícil. De hecho, las principales formas de organización indígena no llegaron a imaginar un Estado plurinacional que resuelva todo eso, el pacto de unidad propuso un proyecto a la Constituyente y lo más avanzado en ello es autonomía indígena. Que sería el reconocimiento de sus formas, pero no hay una propuesta de cómo cogobernar con el resto. Aunque sí está con fuerza la idea de que plurinacionalidad significa codecisión, esa idea es clave, pero no hay en Bolivia instituciones de codecisión, incluso el mismo pacto de unidad no llegó a imaginarlas. Ha habido propuestas personales, pero no hay un proyecto colectivo para sustituir el actual Estado en su totalidad, es una tarea pendiente.

Y en parte, por eso, una de las principales razones sería reconstruir el viejo Estado neocolonial en el país. Ahora, personalmente yo creo que una forma de gobierno plurinacional no tendría que ser estatal. El rasgo central del Estado, como lo dicen las principales teorías modernas, es el monopolio de la política y por esa vía no vas a democratizar la relación entre diversidad de pueblos y culturas, en ese sentido hay más rigor teórico, una forma de gobierno pluri cultural en Bolivia no tendría que

ser estatal. Yo no identifico Estado con política. En ese sentido creo que tenemos que superar todavía el horizonte plurinacional sobre todo, más que el plurinacional, el del Estado.

I.E.- Sí, cómo pensar en otros mecanismos que permitan hacer efectiva esta codecisión, coparticipación o democracia real, como alguna vez leí en un texto de Pablo González Casanova cuando estaba en crisis el problema del EZLN en Chiapas, y surgía la necesidad de crear una normatividad como la ley COCOPA para buscar mecanismos que permitieran la participación de las organizaciones comunitarias. Lo que finalmente se tradujo en una reforma constitucional en el artículo segundo, pero que es una reforma oropel, que establece: la conciencia de identidad indígena será el elemento fundamental para reconocer los derechos colectivos de los pueblos, pero esta proclamación aparece en medio de una nebulosidad que impide especificar exactamente ¿cómo?, ¿en qué medida se define?, ¿qué es la conciencia?, y ¿hasta qué punto se reconoce? Pareciera que todo es parte de un andamiaje para mantener las cosas en esta nebulosa que, al final, permite seguir concentrando el poder en las instituciones definidas por el Estado y que nada tienen que ver con la codecisión. La figura de la autonomía o el autogobierno, ¿cree que realmente puedan resignificar la dimensión de lo nacional? Si bien no la forma de Estado, por lo menos para generar espacios de codecisión o participación, y si es así ¿por qué de pronto pareciera que hay algunas comunidades que no están de acuerdo con la autonomía? ¿Por qué han rechazado la autonomía?, ¿qué es lo que pasa en el caso boliviano? ¿Cómo se entiende la autonomía?, ¿cómo se articula con lo plurinacional? ¿Es necesaria la conformación de autonomías para la materialización de lo plurinacional?

L.T.- La autonomía, por lo menos aquí, siempre hay que verla en contexto y en su dinámica de cambio. Hay gente que votó mayoritariamente contra la autonomía en diferentes momentos, pero con diferente sentido. Frente a la idea del Constituyente sobre el Estado plurinacional, las derechas bolivianas plantearon una autonomía departamental, siendo Bolivia un Estado centralista, con la idea de que habiendo perdido el control del Ejecutivo, lo mantuvieran en algunas regiones como lo hacen hasta hoy en Santa Cruz y en Tarija, sobre todo. Reclamaban una autonomía con alto grado de soberanía, decisión sobre recursos naturales y varias cosas. En ese sentido la autonomía departamental se convertiría en una trinchera de las oligarquías nacionales.

La gente votó contra eso en un primer referéndum. Más o menos paralelamente se plantearon autonomías indígenas; la idea de autonomía departamental también se oponía a las autonomías indígenas. Sin embargo, las autonomías indígenas que reconoce la Constitución se subordinan a las departamentales, aunque formalmente se dice que tienen el mismo rango, pero por normativa complementaria se subordinan. Ha habido nuevos referéndums porque según la Constitución, para que una autonomía se apruebe tiene que hacer su estatuto autonómico e ir a referéndum. Y en varios lugares se votó en contra porque esos proyectos no los hizo la gente, sino los hizo el gobierno. En rigor, no eran formas de autonomía sino de subordinación para-Ejecutiva, es decir, implicaban la creación de una normativa para la gestión territorial sub nacional, fuertemente centralizada; nominalmente se les dice autonomías pero en realidad son formas de subordinación para-Ejecutiva, por eso la gente votó en contra incluso en territorios donde demandaron autonomía. Sólo se votó para autonomías en territorios donde la gente lo demandó, se trataba de solicitudes para formar autonomías indígenas, pero el por qué la gente votó después en contra es resultado de que el proyecto de estatuto autonómico lo hacía el gobierno y eso implicaba más bien legalizar otra forma de centralización.

I.E.- ¿Y qué implicaba la idea original de autonomía en el imaginario de los pueblos?

L.T.- Ahí varía según la cultura, que por lo general entraña un reconocimiento de sus estructuras de autoridad, sus formas de administrar justicia. La clave era sostener en el proyecto el pacto de unidad, pero que, para decisiones relativas al uso de recursos naturales hubiera codecisión. O sea, codecisión entre la estructura de autoridad de territorio indígena y el nacional. Cosa que no quisieron poner en la Constitución los del MAS y por eso deciden arbitrariamente; y se inventan en algún caso unas consultas manipuladas *ex post*, no antes, para justificar lo que han decidido. La codecisión surgía por la necesidad de participar, sobre todo, en casos referentes a la gestión de su territorio, pero en los

proyectos que elaboró el gobierno eso se vuelve en realidad descentralización administrativa que refuerza la centralización política de las decisiones. Entonces, en realidad no son formas de autonomía, son formas de descentralización y subordinación.

I.E.- Sí, y es interesante porque, desde fuera, podría tener otra lectura. Yo, por ejemplo, pensaba que la autonomía, para los pueblos, dentro de la conformación del Estado plurinacional sí se había traducido en progresos, pero frente a esta visión más bien de subordinación, parecería que la perspectiva hacia el futuro sería, más bien, erradicar esta fórmula de autonomía en la medida en que suponga subordinación y dominación. Esta visión centralizante de la autonomía es lo opuesto de lo que quizás se planteaba: la posibilidad de coparticipar y auto determinarse. Lo cual es también una idea compleja, y quizá de lo más criticado por el Convenio 169 de la OIT, donde se negó rotundamente a identificar a los pueblos indígenas como pueblo en tanto que sujeto colectivo de derecho internacional, porque esto tenía implicaciones de autodeterminación que podrían poner en cuestión la unidad del Estado-nacional. En el fondo parece que hay un gran interés por lo que valen esos recursos ubicados en los territorios que ocupan los pueblos y cuya autonomía se disputa, pensando en ese sentido, ¿qué podríamos imaginar si la autonomía no está significando o si no se le está dando este sentido que realmente interesa al bienestar o al desarrollo de los pueblos? ¿Tendríamos que pensar en una nueva forma de relación no autonómica, pero de mayor participación? ¿O realmente las autonomías han dejado de tener sentido frente a esta nueva dinámica de dependencia y de centralización del poder?

L.T.- Eso varía según los sujetos, por ejemplo la única —creo que es la única— autonomía aprobada hoy en Bolivia es la de Charagua y el proceso fue así: ellos hicieron un diseño bastante democrático que en todas las instancias incluía gobierno colegiado, y el gobierno central no aprobó o no aceptó eso porque, decían, iba contra el derecho administrativo que es positivo moderno, el cual exige que los Ejecutivos sean unipersonales. O sea, en realidad, hay un esquema de reconocimiento que es mono-cultural, entonces, las varias autonomías que presentaron sus propuestas las rechazaron porque tenían componentes comunitarios que no encajaban, así que, en realidad, no hay ninguna autonomía, incluso la que ha sido aprobada ya no es en rigor indígena comunitaria, porque se tenía que encajar en el viejo esquema, entonces, hay muchos otros territorios indígenas que están pensándolo, por lo pronto no van a demandar autonomía indígena porque es una forma de someterse, o sea, de legalizar una forma de control y de quemar la idea de autonomía. El tipo de normativa que el gobierno diseñó, y el modelo de autonomía que regula, más bien es de subordinación, ello ha hecho que la gente discuta si van a decidir a adoptar o no el modelo y mantener una lucha por otra vía.

Yo nunca fui favorable a la idea de autonomía, la identificaba como una estrategia anti plurinacional, incluso no tengo una idea precisa sobre autonomías indígenas, pero si las demandan no estoy en contra, sin embargo, las autonomías no te resuelven el problema de lo plurinacional porque, digamos, reconoces en sí varias autonomías, pero lo que necesitas es tener una forma de cogobierno/codecisión, esa es la clave, y puede o no haber autonomías, porque las autonomías imaginadas por las organizaciones indígenas en Bolivia no buscaban “autonomía absoluta”, lo que querían era codecisión entre su territorio y el gobierno boliviano. Por lo pronto las autonomías están en una fase de neutralización, sabotaje, y la que se ha probado más bien para el resto de los pueblos es ejemplo de lo que no hay que hacer, en vez de representar la punta de avances.

I.E.- Este temor, o no sé cómo llamarlo, reticencia, quizá, a la existencia de autonomías con gobiernos comunitarios o colegiados, opuestos a los principios del derecho administrativo, ¿será también parte del temor de conformar un verdadero Estado en donde haya un gobierno colegiado/comunitario donde finalmente ya no exista un Ejecutivo unipersonal?, que es la forma de administración del Estado moderno vigente en latinoamericana. ¿Por qué no implementar otras formas de administración del poder y del Estado?, que además quizá serían más afines a la realidad organizativa de las comunidades. Esta negativa, vamos a decir, sistemática, ¿obedecerá también a la resistencia frente a la pérdida de la concentración del poder? En México, son identificables las familias que

históricamente, por lo menos desde la Revolución, se han reciclado en el poder y en los negocios contruidos a su amparo. No sé si es el caso de Bolivia.

L.T.- Sí, bueno, a eso se han sumado más las nuevas burocracias, como ya dije: sindical, campesina... Cuyo único proyecto es concentrar el dinero en el poder, ligado al poder económico, porque se están enriqueciendo con fondos públicos. Efectivamente, las formas comunitarias serían un peligro para todos los grupos de poder y por eso los están evitando. Como tú dices. Están boicoteando en todo ámbito.

I.E.- Para ir cerrando doctor, ¿sería posible reconstruir democráticamente la visión y la dimensión actual de lo nacional? ¿Cómo pensar otro tipo de relaciones plurales en las que haya una efectiva participación ciudadana y ejercicio de libertades políticas? Me parece difícil pensar que no hay alternativa, pero, de pronto, llama la atención que, cuando aparecen proyectos que plantean alternativas son fuertemente criticados o bloqueados, pienso en el caso de Venezuela, o en el caso de Bolivia, ¿hay esperanza?

L.T.- ¿En Bolivia? Ninguna, creo yo, por lo pronto, no creo que de manera absoluta, sólo se creó un horizonte de posibilidad en torno a la idea de la Constituyente y lo plurinacional. Puede ser que a largo plazo sí, pero en lo inmediato no hay ninguna. A no ser ese horizonte plurinacional que quedó bosquejado, pero no realizado, y que hay algunas fuerzas que todavía no encarnan. Ahora, casi todas las decisiones que han logrado mantener algo de autonomía están en la fase de sobrevivencia frente al ataque estatal, no se ve alguna alternativa, creo, más allá de las resistencias sectoriales, locales, regionales. Sí, estamos en una fase de descomposición creciente.

Luego, están los ataques provenientes de los proyectos extractivos y las resistencias contruidas en su entorno. Una en Tarija, en un lugar al sur del país, otra en Rositas, eso es en Tierras Bajas, el Tipnis es el otro lugar histórico de resistencia, desde hace muchos años es difícil llegar también ahí porque tanto los cocaleros, que asedian el lugar, como el gobierno lo tienen ocupado casi militarmente o por lo menos cercado. Esos son los principales lugares de resistencia, pero están lejos y es difícil llegar.

Hay otros lugares más recientes, uno es Achacachi que está aquí en el altiplano boliviano, que es zona aymara. En estos últimos días no sé si has visto algo de noticias, hay conflicto en el Chapare, es zona cocalera... Lo que pasa es que ahora, bueno, ya desde hace un tiempo los cocaleros están divididos, históricamente estaban diferenciados, pero ahora están divididos políticamente. El gobierno ha aprobado una legislación bien favorable a Chapare, que está en Cochabamba, en el centro del país, que es la base del sindicato cocalero de donde viene Evo Morales. Ahí ha aumentado la producción de coca, y casi todo el narcotráfico, aunque la calidad no es buena. La mejor producción está en los Yungas, pero el gobierno ha implementado una reducción de producción de coca en los Yungas, que es parte del Departamento de la Paz, zona tradicional de producción de coca y es donde está la buena coca. Ha habido enfrentamientos con muertos de ambos lados en las últimas semanas. El conflicto ya viene de antes, donde hay resistencia cocalera al gobierno, producto de esta división. Ambas son zonas medio peligrosas.

(Termina grabación).

Informante: Carlos Macusaya Cruz*

Entrevista realizada en la Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, Bolivia, 10 de septiembre de 2018.

Iván Escoto.- Gracias.

Carlos Macusaya.- Sí lo puedes grabar, aunque con este ruido (*ríe*) ya, ya.

I.E.- A ver qué sale.

C.M.- Ya, voy a tratar de hablar fuerte.

I.E.- Muchas gracias.

C.M.- Ya... Mira, entonces esta gente no reivindica su origen étnico, mis papás tampoco lo hacían, entonces para mí. Ahora me hago esa problematización, cuando yo me problematicé esto más o menos en 2003; pero para mi papá nunca fue cuestión de ‘eres o no eres indio’ ‘eres o no eres aymara’, pero para él era bien práctico hacer ciertas cosas, cumplir con ciertas cosas como... Entre los aymaras hay el ayni, ¿qué es el ayni? Por ejemplo, eh, tú estudiaste... Graduación, bueno, tú me invitas yo voy, y voy por decirte con dos cajas de cerveza para tu fiesta porque tienes que invitar a tus invitados unos tragos y ya. El ayni quiere decir, entonces, que tú cuando yo tenga una fiesta tú vas a, digamos, a ser recíproco con ese alguien. Entonces tú me darás en mi fiesta ya otras dos cajas de cerveza; pero entre los aymaras no sólo se dan dos cajas, tú me has dado dos cajas pero no, pues, yo te quiero y te voy a dar ¡cuatro! ¡Uta! Y se hace una competencia de quién da más cajas de cerveza...

Mis hermanos no se reivindican aymaras ni indígenas, nada, pero la vez pasada estaban hablando: “Hay que ir a cumplir el ayni”, estaban hablando de una fiesta a la que había invitado un tío, decían: “tenemos que ir a cumplir el ayni”. Quiero hacer notar esto porque me da la impresión de que un poco la identidad endémica va a ser una preocupación de grupos muy específicos, por una parte, entre esta población considerada indígena, pero no es la población en general, son grupos bien específicos que igual ahí se puede sedimentar quiénes son, con qué grupo, qué relaciones institucionales, otros con el estado, otros con las ONG, otros muy autónomos. Se puede hacer una diferenciación, pero no es algo muy general, más bien la idea es que son otros los que nos miran como indígenas. Nosotros vemos lo que hacemos, como lo de nosotros, o sea, por ejemplo, tú hablas con un aymara del altiplano y para él sus prácticas son bolivianas, él no conoce a los guaraní, no conoce a otros pero lo suyo es boliviano, porque le podrías preguntar eso a un guaraní pero el guaraní va a decir: “lo mío es boliviano”.

Entonces identificar lo propio en lo inmediato también en relación con discurso de identidad que el Estado obliga a construir se identifica con eso. No veo que sea una preocupación en esas poblaciones, pero no quiere decir que no haya problemas, esta gente de todas maneras en el proceso, más antes que ahora, en el proceso de vivir en la ciudad, trasladarse a la ciudad, han sufrido procesos digamos de discriminación, racismo, cambiarse el apellido era una estrategia, hay muchas personas que, digamos, se apellidan ahora Blanco, porque el papá o el abuelo se apellidaba Janco, que en aymara es ‘blanco’, entonces lo tradujeron. Se apellidaba Perca, ahora no, ahora se apellida Paredes porque ‘perca’ en aymara es ‘pared’, entonces así, buscaban como una *traducción* para ponerse el apellido. O, digamos, se llamaba Mamani y le ponían Miranda, algo que tuviera una “m”. Hay mucho de eso.

El apellido como una estrategia de sobrevivencia. Y entonces, eso responde que aquí, en la ciudad, sí se vivieron procesos de racismo. Mi mamá, le decía yo: “Mami, ¿por qué no me enseñaste aymara?”, respondía: “Para que no te digan ‘indio de mierda’ como nos decían a nosotros”, fue muy puntual. Sin embargo, cuando sale lo de Felipe Quispe en 2000, toda esa gente que no se preocupaba por su identidad, se comenzó a identificar, porque Felipe Quispe les tocaba algo al discutir la discriminación

* Comunicador social, activista político, luchador social por los derechos de los aymaras. Autor del libro *Desde el sujeto racionalizado*, miembro del Movimiento Indianista Katarista (MINKA).

que vivían. Fue en ese momento cuando el indígena tomó, digamos, relevancia. Cuando se vinculó con algo práctico de su vida al ser marginados.

I.E.- ¿En qué año aconteció eso?

C.M.- 2000, 2001. Ahí, ahí empieza el tema de la afirmación identitaria en Bolivia, o sea, masivamente. Antes, había pequeños grupos: unos vinculados a las ONG, otros activistas desvinculados de cualquier grupo porque pensaban que las ONG eran manipulación de organismos internacionales, había mucha divergencia, pero desde el 2000 fue muy fuerte. Felipe Quispe reivindicó lo indígena y lo hizo en una situación bien problemática, porque en Bolivia había crisis económica, en ese entonces mi mamá trabajaba por alimentos, no por salario. Había donaciones de Estados Unidos que te daban aceite, fideos, arroz... Entonces trabajaba en un programa, no me acuerdo del nombre, la situación era tal que no te podían pagar. Estados Unidos no te daba dinero, ¿qué te daba?, víveres, y con eso había que sobrevivir. En esos años muchas fiestas que yo recuerdo de cuando era niño en mi barrio (había muchas fiestas) muy propias del área rural, pero que los migrantes se trajeron a la ciudad, murieron porque toda fiesta necesita recursos económicos para hacerse, ya no se hacían, existía un cerco económico que no permitía que la gente las reprodujera. Cuando se hacían, se hacían rotativamente, digamos, yo llevo a delante este año la fiesta, terminamos la fiesta y se escoge quién va a ser en un año: ¡Tú! ¡Te toca a ti! Entonces en el año tú te haces cargo bla, bla, bla y así. Sí, antes las fiestas se reproducían: le tocaba a uno, le tocaba a otro, le tocaba a otro...

Bien, en la crisis económica a ti te tocó: ¿Tú ya no tenías la posibilidad de hacerlo?, bueno, ahí se murió, se jodió porque después nadie se animaba a hacerlo, porque no había la situación económica. En 2000 fue muy fuerte esa crisis.

Por otra parte, políticamente los partidos estaban desacreditados; que te digan el nombre de un partido por decirte MNR,¹⁷⁷ era el nombre de un partido; así, decirle a alguien *menrecista* era un insulto, “hijo de puta” te estaban diciendo, y es que todo estaba vinculado: la crisis económica y la crisis política en una crisis general del Estado.

A los representantes políticos y a los partidos, la ciudadanía ya no los escuchaba, no los tenía en cuenta y no sólo eso, además, se empezó a hablar de política en las calles, se empezó a hacer activismo en las calles. Cuando empezó el 2003 yo me tropecé acá cerca, a unas cinco cuadras, en un lugar que ya no está pero antes era la Plaza de los Héroes, a varios: gente desempleada, vandalines, comerciantes, pequeños comerciantes, reunidos en una ronda en la plaza hablando de política. Gente que no tenía una formación profesional. Por sus rasgos físicos tú decías: la indiada. Yo entré a la universidad en 2004. Cuando estaba en clases a los estudiantes, por decirte, se les dejaban cinco hojas para leer para un control de lectura: “¡No!, es mucho cinco hojas, ¡no!”, decían. Te estaban puteando porque debía ser menos. Te ibas a la Plaza de los Héroes, donde se hacía activismo y debates, y ahí había gente que, digamos, vendía una ley: “Se ha aprobado esta ley —decía alguien—, hay que analizarla. Y luego, fotocopiaban la ley, digamos, igual: eran cinco hojas, y además había un pequeño análisis desarrollado de quien la había sacado, de alguien que lo había hecho, entonces: “Yo quiero más hojas”, decían los de la calle. Era un lugar en que querían leer. En la Universidad no querían leer, pero en la calle, donde estaba la gente, sí querían leer, querían saber, querían entender lo que estaba pasando, querían explicarse su situación: ¿por qué estábamos en esa crisis? Yo le tengo más cariño a las calles que a la Universidad, cuando alguien me presenta como de la carrera de Comunicación, siempre me incomoda, ¡no!, de comunicación yo no entendía ni un carajo, “yo vengo de la plaza”, decía, en la Plaza de los Héroes discutíamos.

En esa crisis, es lo que me interesaba decir, se va a articular el discurso identitario, porque la crisis apela a temas bien importantes que en ese tiempo eran bien claros. Por ejemplo, evidentemente los

¹⁷⁷ Movimiento Nacionalista Revolucionario.

que crecieron en La Paz tenían piel blanca, tenían traje y corbata, estudiaban en el extranjero y, claro, les hablaban desde la televisión del progreso. Ellos estaban bien económicamente, les decían entonces “esto va a pasar”. En esa época se estaban privatizando los recursos económicos naturales; el agua, la querían privatizar. Se hicieron movilizaciones y se evitó eso. En el altiplano y en Cochabamba querían privatizar el gas natural y hubo otras movilizaciones para defender los recursos naturales. En ese contexto va a pegar el discurso de etnia, el discurso indianista fundamentalmente.

Tú lo has elaborado teóricamente pero eso tiene fuerza por lo práctico... Hace quinientos años no manejamos nuestros recursos, y eso está bien vinculado, bien directo a las políticas neoliberales de privatización, pero articulado al proceso de colonización. Hace quinientos años, además, no nos gobernamos: ‘estos siempre nos gobiernan, los blancos siempre nos gobiernan’. Entonces, ahí tenías que el discurso identitario se vinculaba a la privatización de los recursos económicos, al proceso colonial y, además, al hecho de que éramos gobernados por una élite, por una casta, nosotros nunca nos habíamos gobernado, y pues eso fue lo que pegó. No tenía que ser teóricamente elaborado, para la gente era bien práctico, ¡claro! Tú veías en la tele, tú veías en la calle a la gente que tenía dinero, que venía en carros, que vivía con las comodidades... Eran de piel clara. Y los que teníamos, digamos, pues la piel morena... era práctico, el discurso encajó. El discurso que movilizó desde el 2000 para adelante fue el de la identidad, el de la situación étnica, inculcado a esos problemas concretos de gobierno y de los recursos naturales. Yo no escuché a las gentes discutir de vivir bien, de suma qamaña, de autonomías indígenas, no, esos eran debates de pequeños grupos en las ONG, luego yo los vi, los conocí, pero ahí, en las calles, nadie discutía de eso. En la calle se discutía: qué hacemos para enfrentar tal situación... Para mí era genial. Yo recuerdo eso con mucho cariño porque cuando arriba el gobierno de Evo Morales va a lograr este discurso de vivir bien, de la diversidad étnica, del conocimiento de los indígenas, va a obligar a un debate que no teníamos, pero encajó porque en buena medida también se asentaba en algo bien práctico: en que la gente vivió la discriminación y encontró en el discurso de reivindicación de la identidad común algo de paternalismo, como decir: hay que reconocer a los indiecitos. Funcionaba en sentido paternalista, fue para mí, desde el 2000, que esto va a tener fuerza, el discurso identitario en cuestión va a tener más fuerza con el gobierno de Evo Morales, pero se va a desplazar por estas corrientes, yo digo más bien de tipo ONU, tipo diversidad cultural, multiculturalismo, eso pegó con el gobierno. Pero que no era la tónica del 2000 en la calle.

I.E.- Y qué es lo que pasa ahora en la calle...

C.M.- Estoy preparando un artículo para el periódico *Pukara*, una cosita chiquita, quiero mencionar ahí, que yo vengo de los movimientos indianistas. Los movimientos indígenas estaban cabizbajos pero antes eran protagonistas, aunque sea del folclor, pero estaban ahí. Ahora, ya ni los ves en la tele. Entonces, yo quiero mencionar en ese artículo que caímos en una trampa, caímos en el juego del reconocimiento por la diversidad, cuando uno revisa los documentos indianistas de los sesenta, de los setenta, pues los indianistas no estaban buscando, digamos, reconocimiento de autonomías indígenas, no estaban buscando reconocimiento de la cultura, no. Ellos estaban buscando transformar la situación del país en general. No ser, digamos, los beneficiarios de la discriminación positiva; quiero tocar el punto porque me da la impresión que hoy día los movimientos indígenas están pues, aletargados, porque para mí han caído en la camisa de fuerza que el propio gobierno ha puesto: la mirada culturalista, la mirada etnificada de la diferencia, como si fueran problemas administrativos: los indígenas acá, las mujeres acá, jóvenes aquí... Problemas administrativos como que no tuvieran que ver en nada con un orden en general; tendrían que tener en mente un cambio más estructural. Yo veo que del 2000 al presente hubo preponderancia del discurso indígena en ese contexto, con el gobierno de Evo, con énfasis en la situación económica: “crecimiento económico”. Entonces, mucha gente se identificó como indígena, y como lo indígena, se identificó con la pobreza. Ahora, mucha de esa gente ya no es pobre, y ya no es indígena. Claro, porque... indígena es ser pobre.

I.E.- Claro, es un discurso que ahora está cayendo en una propia trampa argumentativa, o sea, primero, ser indígena me permitía reivindicar una causa, pero ahora, dadas ciertas condiciones económicas, como que me estorba el discurso indígena.

C.M.- Sí, sí.

I.E.- Y creo que todo eso sirve muy bien de antecedente para reflexionar en algunas cosas que me interesan sobre la identidad, sobre la construcción del llamado Estado plurinacional, a propósito de dos trabajos tuyos que tuve oportunidad de leer, y que me han parecido muy ilustrativos: “El influjo indigenista en el indianismo”, y el otro sobre la obra de Fausto Reinaga y el indio como sujeto político andino. Creo que hemos platicado ahorita varias cosas muy importantes sobre el tema, pero ¿tú crees que sigue siendo necesaria la distinción indianismo-indigenismo? ¿Sigue teniendo sentido la consigna que interpela a los indígenas a ser enemigos del indigenismo? ¿Cuál es su papel frente a este aletargamiento que ahora tú también comentas? ¿Cuál es el papel que tendrían que asumir? ¿Qué es lo que tendría que pasar?

Cuando tuve la oportunidad de venir acá, quise venir porque, al venir desde fuera, por lo menos así lo veía, parecía que los grupos indígenas acá estaban muy organizados y tenían una intención política muy definida, cosa que en México no observaba, salvo la excepción del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, los grupos indígenas y por ejemplo el pueblo con el que yo trabajo que son los zapotecas de la sierra sur de México, en Oaxaca, no tienen esta pretensión política de acceder al poder, de hecho en el 2018, en las elecciones de México, el Consejo Nacional Indígena tenía una precandidata y el discurso era claro: “No tenemos la intención de llegar al poder”, decían. Me llamó mucho la atención frente a esta realidad que ocurría en Bolivia, pero ahora que platico contigo y platico con otras personas que han vivido de cerca los movimientos, me dicen: es que es en buena parte un espejismo hacia afuera. ¿Qué está ocurriendo? ¿Qué pasa? ¿Cuál es el papel de los grupos indígenas hoy?

C.M.- ¿Qué te digo? A ver... Primero, la distinción creo que entre indigenismo, indianismo, ya no es pertinente, cuando se hace esta distinción y los indianistas se plantean esto es a inicios de los sesenta. Era muy nítida la diferencia social y biológica entre grupos que venían evidentemente de la élite, digamos, blancoide de Bolivia, y que podían producir dominación sobre los indígenas, y era muy nítida también ya la procedencia de gente que venía más bien de origen de comunidades, que venían a la ciudad, que recién estaba accediendo a las herramientas de la educación, que hablaba, además, en aymara, podías diferenciarlo. Hoy día tienes a nietos, a hijos y nietos de esas personas que vinieron, están en la universidad, en otras condiciones, podrías decir entonces: ¿son o ya no son indígenas?, porque ya tienen otras condiciones de educación y, además, a mí ya no se me hace muy útil esa distinción entre indianismo-indigenismo, yo creo que esa distinción es útil para su momento, en el momento en que surgieron. Por una parte, por otra parte, yo creo que en la política ya no es útil formularlo, por lo menos en los términos en los que lo planteó el gobierno, que en buena medida también lo plantean los indianistas, fundado en el discurso de la víctima de los 500 años, para generar lástima en el otro y, bueno, que por pura pena ya nos quedemos más tranquilos. Eso no quiere decir, desde mi punto de vista, ni que el hecho de lo indígena ni que el indio ya no sea algo relevante. Yo creo que el problema sigue vigente, el tema de racialización y de discriminación sobre ciertas poblaciones, pero no en el sentido simple de que los blancos discriminan a los indios. Hoy la discriminación más fuerte es entre los propios indígenas. Claro, en los procesos de ascenso social, el ascenso social se tiene como mejoramiento biológico y como mejoramiento social; entonces, el papá le dice al hijo: “Hijo, tienes que mejorar la raza, cómo vas a estar con esa chica”. O sea, tienes que estar con una persona más blanca que tú. Generalmente es un deseo, estar con alguien que sea más blanco que ellos, ahora es peor, hay esa lectura de que el ascenso social es mejoramiento biológico y, por tanto, el hijo de los migrantes es el que tiene el acento más fuerte de racismo, porque si tiene los rasgos físicos de la comunidad rural es identificado como indio. Entonces, a partir de esa situación yo creo que sigue siendo importante la perspectiva indianista, pero no en el sentido de víctima, no,

yo veo que lo que no está haciendo la gente es apostar, en buena medida, a algo que ya se estaba construyendo desde el 2000, hasta la llegada de Evo, primero, los discursos indianistas apelaban al interés general, la nacionalización de los hidrocarburos, lo que te afectaba seas blanco, seas afro, seas indio. Te afectaba, entonces, era un tema de interés general. El tema de que, digamos, la gente de origen aymara haya encabezado estas movilizaciones no le quitaba el hecho de que ellos, como aymaras, se articulaban sobre ciertas prácticas culturales muy propias, pero que, a la vez, articulaban a otros, no era un encierro en sí mismos. Yo creo que en Bolivia tuvimos un momento de centralidad aymara. Zabaleta habla de centralidad obrera, pero yo creo que en 2000 hubo centralidad aymara. Pero, primero, estaba el problema de la relación laboral-capital, y el papel era movilización en este caso. Eran más bien los vínculos primarios en la familia, en la comunidad, en las relaciones de barrio, que no tenían que ver con el origen étnico, a partir de las cuales la gente se articulaba.

Lo que hoy día veo es que, más bien, los indígenas juegan a la diferencia para buscar un espacio mínimo de representación y no, primero, interpelar un discurso que articule a los demás. Nadie dice que es la minoría para dominar. Se construyen sentidos de mayoría, y los indígenas, los indianistas construyeron sentido de mayoría en el 2000, con un discurso interpelador muy elemental, pero hoy día no hay esa construcción de un discurso que sea capaz de construir mayoría, para construir mayoría y, por lo tanto, articular a otros que no necesariamente se reconozcan como indígenas. No, no ves eso. Por otra parte, los indígenas están enfrascados en discusiones bien pelotudas, te lo digo así, bien honesto: bien pelotudas. Por ejemplo, si esta era la forma correcta en que se organizaban nuestros ancestros, si así se hacen los tejidos, no sé, estupideces, o si esta era la palabra correcta... Por lo menos en mi experiencia en las calles en 2005, 2003, para la gente el problema no era “qué palabra era la que usaban nuestros ancestros”. No había esos debates, había preocupación por el pasado, pero lo importante era: ¿nos sirve para movilizarnos? O sea, ¿en qué medida esa idea era práctica para un proceso de lucha?

En cambio, hoy día, me da la impresión de que muchos indígenas están en ánimos de ser reconocidos por la academia, y no necesariamente son reconocidos como lucha en el debate académico, se produce un análisis de las raíces de una palabra, hacen todo un trabajo, en algunos casos serios —siento—, en otros casos simplemente es pura... como pura ornamentación y no hay nada serio. La cosa en la academia es que se valida un determinado tipo de conocimiento entre un círculo, pero nunca, por lo menos desde mi punto de vista —yo que soy tipo de la academia—, nunca ves que de la Universidad hayan generado, por lo menos aquí, movimientos que hayan transformado la realidad. No viene de ahí, la gente, no porque tenga conocimientos teóricos, y no porque estos sean herencia de tus ancestros, produce cambios, sino, porque en las luchas concretas esos conocimientos funcionaban y la lucha era una respuesta práctica; yo no veo ya esa preocupación en la gente. Me da la impresión de que esta gente habla de “vivir bien”, de “cosmovisión andina” en tanto que eso le permite, digamos, acudir a un evento en Ecuador y pues: “Ah, invitamos a este sabio indígena”, o sea, es para hacerse conocido en un ambiente, ya no para que esa idea permita avanzar en este tipo de lucha, éste fue otro de los defectos de que los movimientos actuales indígenas ya no están preocupados en la lucha, están preocupados en el reconocimiento en ciertos espacios, fundamentalmente académicos y públicos.

I.E.- Esto es muy interesante, leía tus artículos y me preguntaba: ¿en qué medida sería necesario pensar en la “conciencia de identidad indígena”, en todo caso, como “conciencia de identidad política” y no sólo “conciencia de identidad cultural”? Este último caso es —me parece— a donde apuntan los Estados y la Academia, con un sentido bastante perverso, porque en la medida en que confinan la idea de conciencia e identidad indígena a lo exclusivamente “cultural” y “folclórico”, neutralizan lo político como posibilidad de movilización social. En la OIT y en mi país, México, se habla de conciencia de identidad indígena como “elemento fundamental para reconocer los derechos de los pueblos indígenas”. Pero siempre en términos culturales, lingüísticos... lo otro, lo político está bastante soterrado y creo que la intención es esta.

C.M.- Eso, por ejemplo, para mí es bien llamativo. En Perú es parecido, fui a Perú no hace mucho y una de las cosas que me contaban era que hay un marco jurídico para el reconocimiento de comunidades indígenas donde tienen que demostrar ciertos aspectos culturales para ser reconocidos; y yo les decía: “Pero claro, pero es una trampa, el Estado los ha hecho mierda y después les va a poner condiciones para reconocerlos”. No pues ahí es una trampa, es un juego. Por otra parte este juego también tiene que ver con el hecho de que, bueno, para un turista nacional o extranjero un indígena es disfrutable en su cultura: le gustan sus danzas, le gusta su comida, pero si es indígena en otro lugar ya no, eso no es tolerable. Entonces, yo pienso que la aceptación de los Estados con respecto de los indígenas que se presenta muy pomposamente es, simplemente, para mantener una situación, y quedamos con otro nombre, como cierta ornamentación. En el fondo se trata de no afectar las relaciones de poder.

I.E.- Y económicas, porque el tema de la territorialidad y los territorios originarios también es un aspecto álgido, ¿no?

C.M.- Y luego otro asunto que para mí se perfilaba en el indianismo y se perdió, en el MAS se perdió, fue que lo indio era un problema de identidad, claro, unido a la lucha política. ¿Quiénes son los indios? Los indios son los que luchan. Hubo un momento, claro, antes indio era el artista de folclórico, pero desde el 2000 son los que luchan, son los que se levantan, entonces, era la identidad construida en un proceso de lucha, eso era fundamental, que era distinto a lo establecido en términos del reconocimiento cultural en el que tienes que dar muestras de evidencia. Ahí yo me di cuenta de que no... la identidad como identificación cultural es una trampa, hay que ver a la identidad en los procesos de lucha, ahí tienes tú la reivindicación política, entonces nos es útil. Y eso es para mí importante porque aquí lo que hemos visto, a pesar de que en la ciudad de La Paz, la mayoría tiene cara de indio, la identidad india no ha sido disputada, no se ha disputado el sentido urbano de esa identidad. Se ha reducido lo indio a cuestión de lo rural. A pesar, de que acá, por ejemplo, en la Universidad, en una fiesta... puedes hacer este trabajo que siempre es bonito cuando se trata de la fiesta, observación participante, vete a una fiesta de la Universidad¹⁷⁸ y vas a ver que en las fiestas universitarias los hombres bailan en una fila y las mujeres en otra, como en el área rural; cuando se hace una mesa para tomar, llega un amigo e invita el trago y todos toman de la misma botella, todos se sirven en roda, como en el área rural. Y te vas a un boliche de gente que no tiene esa pertenencia étnica y las parejas no bailan en fila, baila cada uno con quien quiera, como yo vi una fiesta en las películas, así es normal, pero no como sería acá. Y cada uno toma su vaso, si no quiere tomar no toma, en cambio entre la gente de origen indígena, claro, aunque no lo reconozca, aunque no reconozca su origen, por ejemplo, si tú llegas tarde a la fiesta, a la casa de la fiesta, te tienes que igualar, porque todos tomamos, toman y toman; tú no puedes tomar solo, si tomas solo: “Estás mal. ¿Qué ha pasado? Tenemos que compartir”, porque no hay un desarrollo de lo individual fuerte, todos compartimos, tú no puedes tomar solito, yo te tengo que dar algo. En cambio, yo trabajé con gente de otro origen, y podían comer ellos solos, era muy individual y me llamó la atención, pero bueno, eso lo ves en la ciudad, no te estoy hablando del área rural ¿por qué? Porque son aspectos que muestran que la identidad no se construye individualmente, es socialmente que aprendes a tomar, aprendes a bailar, aprendes con tus papás, con tus vecinos, si tú tienes un origen rural; tú traes eso a la Universidad, esos aspectos que vives en lo cotidiano no han sido objeto de disputa ni por los indianistas que terminaron replegados a una reivindicación de lo rural ni por los del MAS que

¹⁷⁸ El informante se refiere a la Universidad Mayor de San Andrés, lugar donde se desarrolló la plática, dentro del comedor estudiantil. En esta universidad, pública, acuden muchos estudiantes de escasos recursos económicos, varios de ellos provenientes de zonas rurales y pertenecen a comunidades “indígenas campesino originario”, estudian gracias a la subvención y apoyo del Estado. Los mestizos y blancos pertenecientes a familias con posibilidades económicas holgadas estudian en las universidades de las “élites” como la Católica y la Privada de Bolivia. La universidad y el tipo de universidad a la que se acude, aparece como elemento clasificatorio a través del cual se configuran dinámicas sociales que marcan la vida cotidiana en La Paz, marcada por procesos de discriminación en algunos casos velada y en otros evidente.

terminaron, a la misma hora, los del MAS, los indianistas, como mestizos que reproducen el discurso del Estado de 1952. El lugar ideal —para mí— hubiera sido disputar el sentido de lo indio en la urbe porque existe acá, se reproduce, se da y bien o mal uno puede estar a favor o en contra.

Entonces, no ha habido una disputa, porque acá son cosas que se disputan en las relaciones, no es un acosa que tienes, digamos, en tus genes, que la traes guardada en algún lugar de tu ser, no. Se construye socialmente. Y esto se ha construido, decía, la identidad étnica como algo político. El 2000 marcó mucho a las ciudades, empezó a emerger rap en aymara, heavy metal en aymara, 2003-2005. ¿Qué es lo interesante? Que cuando llega el gobierno de Evo Morales, esas expresiones juveniles, que son urbanas, van perdiéndose porque el discurso del gobierno fue indígenas: ámbito rural, usos y costumbres, tradiciones, culturalismo, como seres congelados en la Historia. Entonces estos jóvenes que estaban empezando a hacer este tipo de expresiones culturales no encontraban referentes que permitieran alimentar sus propias expresiones y las dejaron, una vez que las trabajaron no florecieron, entonces ahí yo me problematizo que una de las derrotas del MAS, digamos, se propició en el movimiento indígena en general, la derrota fue el perder el sentido de las disputas de la ciudad.

I.E.- ¿Podríamos introducir ahora la concepción del katarismo frente al indigenismo? ¿Hay alguna diferenciación que nos permita pensar lo indígena críticamente frente a lo identitario? Y, sobre todo, frente a algo que hace un momento mencionabas que me pareció interesante: el sentido de lo indígena como apropiación para acceder a los beneficios de la discriminación positiva y la pérdida de la conciencia política. Temas que se ligan con la reivindicación de lo identitario cultural que en lo urbano y lo rural terminó por difuminarse. En esta segmentación o parcelación, a ustedes les toca vivir en medio de una especie de administración de la divergencia que reafirma el poder en grupos específicos, porque, habría que decir, quién es Evo y de quiénes está rodeado.

C.M.- Ahí, por ejemplo, esta división es bien administrativa en un sentido de “cuestión de expertos” y al final de cuentas ¿dónde están los expertos en asuntos indígenas?, a ver: consultorías, trabajo, buen dinero, entonces, para ellos da para vivir, entonces, yo soy experto en cultura indígena... Esto pasa en distintos ámbitos, ¿no? Se reduce un problema general a cuestión de “expertos”, expertos entre comillas porque uno puede cuestionar lo que su experticia es. Las cosas que dicen, muchas veces son tonterías, pero evidentemente eso beneficia a grupos específicos que, además, son como operadores de otras instituciones. Tienen vínculos con la ONU, ONG, con varios programas internacionales. Y eso es para mí un atrampa, porque se reduce el problema, y esto tiene que ver con el problema de las ciencias sociales, de reducir las cuestiones a cuestiones de expertos: “Yo soy experto en tal tema”. ¿Quiénes se van a acercar a la Economía? Los economistas. No pueden meter a la gente que no sabe de Economía, entonces, toman la decisión sobre ciertos temas a partir del elemento de autoridad. Escuchan a expertos, aunque, cuando más las ideas han ayudado a avanzar, es cuando los problemas los abordan los no expertos, cuando ellos se han metido y han hecho que se vean cosas que los expertos no habían podido ver, eso en general, pero en específico, la discriminación positiva, para mí es algo importante, algo que pasa y es muy muy fuerte... Mucha gente juega con los sentimientos de culpa de los grupos, yo creo que hay gente muy honesta que quieren... ¿qué te gusta?, redimirse de la culpa de sus antepasados y bueno, ¿qué quieren hacer?, incluir a los indígenas, “respetar” su cultura, bla, bla, bla. Y para ello necesitas personas que validen tu discurso, lo que tú estás haciendo. Entonces se hacen... yo soy muy muy crítico en eso, se hacen circos étnicos. La ONU tiene su circo étnico. Entonces ponen a ahí a indígenas, hablan y piensan que están cambiando el mundo y las cosas siguen igual. Esos representantes de pueblos indígenas, por ejemplo en Bolivia, entre los aymaras, no se sabe cómo los han elegido, están ahí años de años, por ejemplo, hay una señora con un marido en un puesto importante, y ahora su hijo está en un puesto. Está en el Tribunal Constitucional, o sobre el orden electoral, ahí estaba el marido, pero ahora su hijo está en el puesto, o sea, es hereditario. ¿Dónde está el discurso de los aymaras y de lo comunitario? Aquí la gente llega a un espacio del que puede vivir y se queda ahí y, para mí, bueno todos quieren sobrevivir de alguna manera, el problema para mí está en que eso funciona para solucionar la vida de unas

cuantas personas, muy reducido, y nunca está vinculado a la vida de las personas a las que supuestamente representan, porque nunca se ha sabido cómo los escogen, no se sabe.

Uno ve que entre los aymaras hay tantos problemas, pero que las personas “expertas” hablan del discurso que les gusta escuchar a las instituciones: hablan de cosmovisión andina, hablan de rituales, se visten como, digamos, tiene que verse un indígena, los estereotipos que ellos quieren. O sea, es un trabajo para gustar a quién los incluye en ese espacio. No es un trabajo para mejorar la vida de los que supuestamente representan, es una ruptura, entonces es una trampa para mí, y tiene que ver con otros aspectos, como los... estos intelectuales de la subalteridad. Critican todo lo que quieren escuchar los occidentales para que al final los occidentales les den una cátedra en sus universidades... pero nada cambia, todo sigue igual; entonces, para mí eso es una trampa. No es útil, en el indianismo y el katarismo lo que siempre me parece rescatable es lo que sirve para ir en contra del Estado, lo rescatables es pensar que los indianistas y los kataristas pueden hacer la diferencia.

Sí, el indigenismo era una corriente fundamentalmente literaria y cultural, después surge como política estatal... de un grupo social que venía de las élites dominantes. El katarismo va a surgir de los grupos que podíamos decir: subalternos, o de los grupos discriminados... Indigenismo, digamos, son élites o grupos que por lo menos tenían acceso a lo que los indios no tenían acceso, digamos, el papá tenía acceso a la educación, bibliotecas... Los indianistas cuando empiezan se plantean un proyecto general al que alude a la mayoría y no estaba la idea de la cultura... cuando uno revisa los documentos y el accionar de los indianistas, su preocupación era más bien hacia la acción política con muchos tropezones. En los kataristas, más bien la preocupación era de su identidad campesina...

La gente que habla de katarismo lo confunde, está hablando del indianismo... los kataristas no reivindicaban la identidad étnica, sino campesina... los kataristas sí matizaban con elementos culturales, setentas... sesentas... en los ochentas va a haber una inversión en varias de las políticas multiculturales. Los indianistas tenían un proyecto de articular mayoría, luego se va a invertir y cobran fuerza elementos culturales, va a tomar fuerza la reconstitución del Tahuantinsuyu, las autoridades ancestrales y el proyecto más general se va al diablo... Los kataristas, que tenían lo campesino como primordial y los elementos culturales como secundario, voltearon. Lo cultural ahora era primordial y lo campesino como secundario. Y se da eso en un escenario en el que había recursos económicos para fomentar las diferencias étnicas. La ONU, OIT, este tema de los derechos de pueblos indígenas y demás, en este contexto se da una inversión de su propia lectura, pero se da una inversión en un escenario en el que habían sido derrocados políticamente... habían perdido los kataristas. Los indianistas que habían logrado llegar al Parlamento no logran nada con sus partidos se disgregan y se hacen peleas internas y quedan derrotados... por los problemas internos... se va posicionando la corriente internacional multicultural y ahí se ve la inversión ideológica, y ahí ya lo cultural, antes que lo político, en el katarismo lo mismo, por eso es bien interesante para mí... Esto es un ejemplo: Víctor Hugo Cárdenas, que viene del katarismo campesinista, pero que en los noventas se envuelve en el katarismo multicultural y toda la experiencia se va, pero bueno, de todo esto que se puede hablar mucho, ¿qué podríamos rescatar en el presente como experiencia?...

Yo creo que fue un defecto pensar en el proyecto de un gobierno indio, y si tú no te vinculabas con los aymaras estabas traicionando... eso los aisló porque en la medida en que tú no te vinculas con otros no construyes mayoría. Bueno, a los kataristas y los indigenistas se les criticó por esto, los kataristas dijeron: “Pues vamos a cambiar esto pero gradualmente”. Y por eso se aliaban con otros, Entonces, por un lado están los que quieren el cambio radical y por otro los que quieren lo verbal. Y eso fue algo que los marcó: se pelearon por eso. Se descalificaron. Yo diría que en la actualidad esos caminos no son caminos contrapuestos, yo creo que puede haber un objetivo general a partir del cual podemos tener avances graduales y por lo tanto hallarnos con otros en función de un proyecto... pienso que en la actualidad eso sí sería muy útil para las personas que piensan, por ejemplo: “Esos de occidente”, “Esos de los otros”... No, no importa que es de los otros, lo que tenemos que preguntarnos es: ¿es pertinente para esta lucha? Y entonces yo creo que no hay ese debate en general..., lo otro que

me parece que en la actualidad sería muy importante ubicar que los discursos de la diferencia cultural fueran asumidos por los indianistas y kataristas como la derrota... hay mucha gente que asume esto de la diferencia cultural y lo que no ve es que es un discurso que te esteriliza políticamente, y que a la larga te arrincona, ya no puedes aspirar a más, tienes que quedarte con el reconocimiento de un cierto marco establecido por los otros. Entonces, es ir a la cancha, ir a una derrota práctica, yo creo que eso tampoco se evalúa...

Yo creo que en la actualidad no hay un balance apropiado, es decir serio de lo que significó el movimiento indianista katarista que a final de cuentas fue —yo lo pongo así— el que sembró lo que el MAS cosechó y yo creo que si bien no iban a venir a dar las respuestas sobre qué hacer ni nada, por lo menos decían: “aquí estamos haciendo un mal”... Si lo analizamos fríamente podríamos ver que muchas cosas de ellos las hemos tomado sin saberlo y las estamos ideologizando... hay cosas útiles, pero por otra parte hay que avanzar. Yo creo que ahí no vamos a encontrar respuestas, en el pasado... Yo le digo esto a mis amigos cuando nos reunimos: “¡Eh!, no, miren... Yo no creo que en las piedras de Tiahuanaco estén escritas nuestras respuestas para el futuro, yo no creo que Túpac Katari haya tenido que enfrentar el problema que hoy tenemos con los comerciantes aymaras que van a China...”. Esos no eran sus problemas, esos son nuestros problemas... Entonces ahí ya, pa’ mí esto se agota, ya el sistema de las referencias históricas no es... ya no alcanza... necesitamos un diagnóstico con el presente... El diagnóstico de los indianistas en 2000 fue bien general, lo que te dije, por ejemplo: “Quieren privatizar nuestros recursos naturales”... bueno, eso era muy general, pero hoy día yo no veo que haya un diagnóstico general. Más bien, para evitar ese diagnóstico general han hecho que la gente se refugie en la cultura, en la diferencia cultural... no hay una interpretación que involucre no sólo a tu grupo étnico, sino a los demás... no hay una aspiración a articular a los demás, yo veo que ese es otro problema en la actualidad, la gente se refugia en lo étnico y ya no es capaz de enfrentar una posición más general.

I.E.- ¿Eso es parte de la crítica que planteas a la visión de la memoria larga...?

C.M.- No, no, no. Lo que hago yo para la idea de Silvia Rivera, bueno, es una cuestión bien militante, no es una visión nada académica es una crítica desde un indianista. En la academia el indianismo ha sido lo más denostado, lo más negado, se le ha confundido con el katarismo, por ejemplo Luis Tapia o algún otro intelectual cuando habla de la Wiphala...

I.E.- Kataristas dices...

C.M.- ¡No! Los kataristas quemaban la Wiphala. Pateaban a los indianistas, los indianistas levantaban la Wiphala, los kataristas no. O cuando hay gente que habla de: “Lo indio fue una identidad que se articuló con los kataristas”. ¡No! Los kataristas despreciaban el término “indio”. Despreciaron al indianismo y lo que hizo el indianismo se lo atribuyeron al katarismo y en eso contribuyó Silvia Rivera. Leí... Bueno, ya de memoria larga, refiere a que entre los grupos indígenas había dos tipos de memorias: la memoria corta y la larga. La corta que se refería al proceso de modernización estatal, al 52, y la larga remitía más bien a las luchas anticoloniales y al pasado precolonial, bien, es bonito como discurso, en los hechos... un cuento, yo lo diría así. Tú me problematizas y yo al principio me la creía, con el Año Nuevo aymara, yo fui por primera vez a Tiahuanaco en 2004 y se festejaba el Año Nuevo aymara. Iba la gente, la fiesta, de la Universidad iban buses repletos... al día siguiente que se recibe el sol me fui a tomar algo de comer porque hacía mucho frío, porque eran las seis de la mañana y hacia un frío terrible... comí en un puesto de una señora mayor, estaría ya por los sesenta años y me puse a hablar con ella, yo quería estar sano de esta militancia, yo quería saber cómo sus abuelos festejaban el Año Nuevo aymara, cómo se transmitía de generación en generación, porque la memoria larga seguramente aquí funcionó... No, la señora me dio una respuesta que fue un balde de agua fría que con el tiempo digerí, ahí no, me chocó la respuesta. Me dijo: “No sé joven, pregúntele a los del museo, ellos están estudiados... Esa fiesta no la hacía su papá, no la hacía su abuelo, los indianistas se la habían inventado en los años ochenta y, bueno, esa fue una pista, luego, ¿cómo es que los indios empezaron... se han vuelto insignias... desde el 2003 cuando hay movilizaciones aquí

siempre están hablando de sus antepasados, de Túpac Katari y Bartolina Sisa, también lo atribuyen a la memoria milenaria. Pero cuando uno se encuentra con documentos y demás de los cincuenta... de la Revolución Nacional, con la forma agraria, con la gente de ese entonces, no habla de Túpac Katari ni de Bartolina Sisa, dice: “¡Viva Víctor Paz!” Con un acento aymara muy fuerte que dice: “¡Viva Víctor Paz!”, el presidente de entonces.

Pocos años después, en los sesentas se va a decir: “¡Viva Barrientos!” Que era un militar que estaba gobernando y había subordinado a los campesinos. Nadie hablaba del Túpac Katari. Hasta que unos tipos, que habían migrado a la ciudad se habían reivindicado como indios y en la universidad habían encontrado libros y habían conocido a Fausto Reinaga, y habían redescubierto Túpac Katari. Y ellos van a hacer un activismo para llevarlo a la radio, van a llevar a los congresos campesinos la figura de Túpac Katari. Y en los congresos ya no se va a hablar de Barrientos o de Víctor Paz, se va a hablar de Túpac Katari. A finales de los sesentas. A finales de los sesentas estos muchachos van a ver una película sobre Espartaco. Donde Espartaco dice: “Volveré y seré millones” y ellos le van a atribuir a Túpac Katari esa frase, luego saldrán afiches con el “Volveré y seré millones”, como si lo hubiera dicho Túpac Katari y luego tú hablas con las personas que reivindican los gobiernos indígenas, el propio gobierno, y dicen: “Es que sobrevivió en la memoria oral de los del pueblo aymara”. ¡Váyanse a la mierda! Méntanse a la memoria del pueblo aymara, hubo unos jóvenes que en el afán de construir un sujeto político idealizaron su pasado y eso no era bueno o malo, no eran historiadores, no eran gente rigurosa, estaban viviendo en el campo. Al principio, lo que les preocupaba era su gente, que se despreciaba, que quería cambiarse el apellido, que quería dejar de ser aymara, se auto valorizara y en este proceso les ayudó eso, no fue por demagogia, fue para tratar de construir referentes identitarios... y todo eso quedó de lado porque, con la idea de Silvia Rivera Cusicanqui: No había indianismo, los indios se subcargaban de Túpac Katari, se subcargaban del período precolonial por la memoria larga, por eso yo siempre digo: el alargamiento de la memoria de los indianistas, ¡al diablo! Y por eso en la actualidad por lo menos hasta donde yo entré a la universidad, el indianismo en la universidad no existía y nadie sabía de indianismo, katarismo hay, pero indianismo no.

Y con el tiempo me fui dando cuenta, claro, la noción de memoria larga fue la que permitió hacer a un lado el trabajo de politización de la identidad que hicieron los indianistas, porque para explicarte ese pasado cómo se veía a Túpac Katari, cómo la gente hablaba de pasado precolonial, hacían falta los indianistas, era la memoria larga la salida de los indianistas, ellos hicieron eso. Pero, menos mal, en el poema en el que Silvia Rivera le hace a Gustavo en 2013 reconoce que había habido influencia. Bueno, pero ya, después de que todo, yo leo... Recientemente leí un artículo sobre movimientos indígenas de no sé qué país y claro, la memoria larga. No hay indianistas, porque la memoria larga lo explica todo.

I.E.- Sin embargo, más allá de la configuración académica o conceptual de Silvia o algunos otros ¿sería posible pensar en una especie de conciencia de explotación de los pueblos? Es decir, de dónde viene esta energía, si se me permite decirlo así, que de pronto los lleva a la movilización. Hay un primer momento de desprecio y los indianistas trabajan a partir de estas recuperaciones históricas ¿no? Un poco apropiándose de ciertas figuras icónicas, pero en los pueblos, en las comunidades, ¿había este sentido de explotación, de marginación, de minusvalía?

C.M.- Exactamente, porque era una cosa bien práctica. La relación mando-obediencia (porque antes se hacía servicio militar), los que van al portal eran los indios, y los que tenían cargos altos eran los blancos. Entonces, era una cuestión bien práctica. ¿Quién es el que manda? En las haciendas, cuando había haciendas, era bien claro quién era el hacendado y quiénes eran, digamos, los hongos. Entonces, yo creo que... no es que no haya habido, pero es una relación práctica, porque tu papá la vivió, era una relación práctica porque tu abuelo la vivió. Entonces había historias de cómo el patrón le había pegado a la abuela... bien práctica... no había sentido de... por ejemplo, como una historia de la nación aymara, no, eso es una construcción del siglo XX de los indianistas, de allá viene la nación aymara. Pero la idea de verse como discriminados... De los enviados, por una ente blanca, pero era

algo bien práctico... ya no sólo va a ser una cuestión de: lo digo yo, en mi comunidad, no, si lo vivo yo, lo vive él también porque hay una relación de dominación general. Eso sí va a ser una parte... va a darle un sentido histórico, una idealización del pasado no tiene que ver con lo práctico, no es una cuestión caprichosa... Es muy muy práctico eso.

I.E.- Y, por ejemplo, hablando de esto, identificabas en el discurso que hace en Lima de donde recuperas algunas ideas de Fausto Reinaga, uno de los problemas a propósito de todas estas cuestiones, el tema de la organización política de los pueblos. Quisiera preguntarte de esto, sobre la organización política de los pueblos como problema y, sobre todo, como posibilidades reales para acceder al poder y si en la actualidad, en el Estado plurinacional, hay alguna representación del imaginario o del posicionamiento político katarista o indianista, ¿ante qué estamos en presencia? Porque parece ahora una cosa tan ambigua, que no sabe uno cómo terminar de entender.

C.M.- A ver, a ver... Lo primero, es que yo diría que el indianismo, hubo un indianismo leninista, que era bien práctico, conocer el indianismo... O sea conocer el marxismo, el marxismo oficial era leninista y el indianismo como cualquier corriente política surge pues en un... Al calor de ciertas ideas: el indigenismo, los pensadores negros fueron bien importantes para el indianismo, pero también Marx y Lenin. De Lenin van a tomar, los indianistas, la idea de que el partido tiene que dar conciencia y así lo toman, está escrito. Casi citas textuales, casi las citas del libro de qué hacer de Lenin. Esto a manera de que el Partido Indio, tenía que dar conciencia al pueblo indio pero la diferencia con Lenin es que no eran los obreros, eran los indios, desde la condición de sujetos socializados que el Partido tenía que organizarse para intercalar esos sujetos socializados, entonces digamos, su resignificación era una idea leninista del partido, pero en la actualidad yo diría que esa idea podría haber sido útil en su tiempo, yo creo que en la actualidad la forma en la que funciona el propio proceso de dominación es como la que funcionaba en ese tiempo, digamos, en ese tiempo estaban entrando las fábricas, era todo bien organizado en modo fordista. Hoy día estamos en el posfordismo... como que o no sería algo muy práctico enfrentar con una organización de modo fordista o una organización posfordista. Diríamos ahí, es más difuminado la organización del trabajo y además había que pensar en otro tipo de organización en la actualidad, yo creo que ahí eso ya es otro reto, o sea, ya no podíamos tener un indianismo leninista, yo creo que ya no era bien, por la falta de condiciones. No sólo por la voluntad de los indianistas. Las condiciones de organización y de trabajo no son esas y habría que pensar en una organización que se expone o cómo diría... Los indios están trabajando y cómo se podía articular políticamente. Ése es un problema para mí, que lo indígena no lo estamos debatiendo, la gente que lo reivindica no lo debate. Es como que: "Quiero repetir lo que hicieron los indianistas". No, eso fue, ya pasó, fue muy importante pero las condiciones de lucha son hoy otras y esas condiciones hay que asumirlas y hay que trabajar sobre ellas. Si el gobierno viera esto... La única persona que conozco, o por lo menos un par de personas que yo conozco que tienen vínculo directo con el indianismo no son Evo Morales, no son David Choquehuanca,¹⁷⁹ no son Fernando Huanacuni.¹⁸⁰ Son, el más visible, Álvaro García Linera que parte del EGTK¹⁸¹ que se articuló en todo un movimiento indianista con Felipe Quispe. Juan Carlos Pinto, que ahora está en el órgano electoral, y que también formó parte del EGTK de acuerdo con el indianismo, es bien interesante. El indianismo en el gobierno, lo podemos decir, en términos de esta relación histórica, no viene por el lado de Evo Morales o de los indígenas aymaras, viene más bien por el lado de los karas, en lenguaje aymara, kara blanco, pelado... Vienen de ese lado, más bien los indígenas del MAS más bien vienen de estos espacios de la discriminación positiva, de ONG, ONU y demás, vienen de ahí, ahora, el indianismo tiene un potente significado en términos simbólicos: la Wiphala, es un símbolo indianista, para darte ejemplo, esa banderita de cuadritos... se dice que es una herencia, que es un abandera de los pueblos, digamos,

¹⁷⁹ Ministro de Relaciones Exteriores 2006-2017, Bolivia.

¹⁸⁰ Ministro de Relaciones Exteriores 2017-2018, Bolivia.

¹⁸¹ Ejército Guerrillero Tupaj Katari.

andinos, de hecho en diferentes países cómo flamea esa bandera, pegó. Pero es una creación de los indianistas, esto pasa mira así...

I.E.- Los indianistas son intelectuales...

C.M.- Sí, ya es una formación.

I.E.- Que conocen el marxismo pero no es la comunidad, no es el pueblo, no es la base. No es, la gente que discutía en la plaza pública.

C.M.- Así es, así es. Es más bien, en los sesenta esta gente tiene vínculos... No está en los círculos académicos, hablan mal el castellano, no saben de los autores clásicos, entonces son los marginados de la intelectualidad boliviana pero que están empezando a construir sus ideas en relación con su comunidad de origen pero también en relación con los nuevos espacios que se están ocupando y ¿ellos dónde van a hablar? Como en la academia no tienen espacio, es en las plazas. En las plazas van a hablar de esto, de lo otro, ahí van a levantar la Wiphala, es bien interesante lo de la Wiphala, tú ves una Wiphala y está hecho con tela china y con costura o son estampadas en China, no conozco y no se conoce ninguna Wiphala aquí que sea hecha con... como se hacían los tejidos andinos. Porque es un símbolo surgido en los sesenta, en este proceso de modernización estatal. Los indianistas se la inventan, buscan en libros ¿no?... tampoco eran expertos en la lectura ¡nada! Simplemente estaban aprendiendo a manejar esas herramientas y las usan como mejor les parecía... Entonces, encontraron un libro de iconografía inca edición peruana y los incas, claro, tenían... algo bien característico en los incas es la cuadrícula. Entonces copiaron una de esas cuadrículas y la hicieron bandera. Y la aceptaron como Wiphala. Hay antecedentes de que hayan utilizado símbolos parecidos a finales del siglo XIX pero nunca se ha encontrado, digamos, este... el material. Hay una foto de principios del siglo XX, si no me equivoco, de una bandera bien grande con cuadros muy pequeñitos... y de diferentes colores, la que ya conocemos es primero, tiene su antecedente en un trabajo de Constantino Lima, él costura la primera Wiphala en 1969, y la que hoy conocemos es una estandarización, porque después de Constantino Lima salieron varios modelos de diferentes colores, diferentes tamaños, el que la estandarizó está vivo se llama Germán Choquehuanca. Él la estandarizó, la bandera que hoy conocemos como Wiphala, de la que hablan Germán... De la que hablan David Choquehuanca, de la que habla Fernando Huanacuni, pero que nunca mencionan a estos indianistas. Porque dicen que es ancestral, entonces es bien interesante cómo estos señores hablan de lo indígena pero se saltan a estos tipos... lo que yo sí quería decir es que, bueno, como símbolo del indianismo sin lugar a duda el gobierno se benefició de unos símbolos que los indianistas posicionaron y resignificaron. Pero que los indianistas estén en un lugar que... No sé, que un indianista esté en un espacio disputando nada, no sé, no sé si hubo. Las dos únicas personas que te menciono es García Linera y Juan Carlos Pinto que tuvieron algo que ver con el indianismo en algún tiempo de su vida. Y porque en la actualidad no reivindicarían nada de eso. O tienen una interpretación indianista en tanto no cuestionen su situación de ellos ¿verdad? Entonces el indianismo es esto, porque valida lo que estoy haciendo. Claro que ahora los indianistas los cuestionan, porque también están ahora los indianistas que dirían: Esto no es indianismo.

Entonces... Como todo debate... entre los marxistas es o mismo: sabes marxismo, eres marxista. Pero así, en términos de militante... que venga de los movimientos indianistas no he visto ninguno... no son indianistas, kataristas también. Y de katarismo, para darte un ejemplo, se presentó el año pasado en... para mí la segunda edición del mejor libro sobre katarismo, de Javier Hurtado, que titula precisamente *Katarismo*. Lo presentó, lo publicó en esto de las obras de la Biblioteca del Bicentenario. ¿Qué fue lo interesante? Que en la presentación estaba comentando, porque estaba comentando, que estaba en Ticona, no es por hacer una capa pero yo sé más de katarismo que él, me di cuenta, me siento orgulloso... pues, el tipo es considerado una eminencia: Esteban Ticona decía cada tontería, y no había precisión, y en su estudio introductorio, porque tiene un estudio introductorio en el libro, tomaba a los intelectuales aymaras que hablan del katarismo pero no tomaba a los indios que eran militantes kataristas y que han escrito sobre el katarismo. Yo no sé qué ha pasado aquí... en

mi caso es lo que más me importa, porque a Esteban Ticona, que es considerado un intelectual indígena que a mi parecer es un caso de discriminación positiva pero en el caso más fuerte es que en la presentación de ese libro, que es un trabajo de la vicepresidencia, no invitaron a ningún katarista y están vivos: está vivo Víctor Hugo Cárdenas, está vivo Genaro Flores, está Tadeo... no sé si está vivo, está vivo Moisés Gutiérrez, está vivo Eusebio Tapia, o sea, los kataristas están vivos y en la presentación del libro, el mejor libro que estudia el katarismo no invitaron a las personas que fueron militantes de ese movimiento, ¿por qué? Porque ninguno de los kataristas tiene buena relación con el gobierno. Entonces, por eso no los invitaron, pero había que presentar el libro, porque hay que mostrarle al pueblo que nosotros hablamos del katarismo y presentamos libros sobre ellos, pero no invitamos a los kataristas, no hay una buena relación. De hecho, yo pienso que las personas que han sido más hábiles en desestructurar el discurso indígena del MAS han sido los indianistas y los kataristas.

Las críticas que han hecho, que han escrito, se han popularizado, han salido, y bueno, yo en eso quiero ser sin falsa modestia, parte. Yo por ejemplo fui el que mostró que el Año Nuevo Aymara era creación de los indianistas, porque yo, una de las cosas que me propuse era dar voz, buscar a los militantes indigenistas, porque se estaban muriendo, y en este gobierno donde los indígenas son importantes nadie los consideraba. Y, por ejemplo, el tipo que estandarizó la Wiphala sigue vivo, nunca lo invitaron, el tipo que costuró la primera Wiphala sigue vivo, nunca lo invitaron. ¿Cómo es posible que en un gobierno...?

I.E.- ¿Cuál es el nombre?

C.M.- Constantino Lima, el que costuró la primera Wiphala y el otro... Te voy a mandar los enlaces que tenga a mano. Y el otro es Germán Choquehuanca, el que estandarizó la Wiphala como hoy la conocemos.

Pero eso por una parte, y por otra parte, yo pienso que el gobierno ha abandonado su discurso indígena hacia dentro de Bolivia, hacia afuera lo sigue usando, hacia adentro ya no habla de descolonización, ya no habla de vivir bien, ya no... Digamos, la anterior campaña... hubo una campaña para modificar la Constitución y así se puede ser reelecto, y en esa campaña, ya no veías Wiphalas, ya no veías aguayos, ya no veías a los indígenas en los medios de comunicación. Los ocultaron a los indios. ¿Por qué? Hubo un proceso en el que se destaparon casos de corrupción del fondo indígena, además de la amante de Evo Morales y toda una serie de problemas, además de que muchas personas ya estuvieron traídas... Dimos palos al discurso indígena, porque ya nadie les creía. Entonces hacia adentro va a dejar, ya no usan el discurso indígena. Yo pienso porque ya no tiene sentimiento, ya no sirves a la gente y otra parte, por todos estos hechos de crecimiento económico mucha gente asocia lo indígena con pobreza y mucha gente ha cambiado su estatus económico, ese discurso en el sentido en el que gobierno lo haya implementado...

I.E.- ¿Estamos en presencia de un “nuevo” Estado, nominalmente conocido como plurinacional, pero que en realidad reproduce las relaciones de dominación?, ¿es un Estado que aprovecha el discurso indígena para legitimarse, pero en realidad está anclado con las dinámicas capitalistas internacionales? Te lo pregunto porque mencionabas a García Linera, intelectual muy apreciado en México, a la Universidad Nacional donde estudio va constantemente, hace un año que estaba dando una conferencia, en un auditorio abarrotado, defendía la idea de las tensiones creativas para justificar un proceso que es criticado al gobierno de Evo, sobre todo pensando en el conflicto político. ¿Qué lectura le das tú a este tipo de discurso aparentemente integrador, solitario, indígena, pero que pareciera una modalidades más del capitalismo que se adapta a la circunstancia boliviana.

C.M.- Yo lo podría, ahí sí recuperaría algo de los indianistas en el sentido del indigenismo, uno de los aspectos que criticaban a los indigenistas era que su discurso y su obra al final no cambiaba la situación de los indios y se producía la dominación que se ejercía sobre los indios. Pero, claro, el indio aparecía en el libro, el indio aparecía en la pintura, el indio aparecía en el poema... Pero la

situación del indio en su lugar, yo le diría, no cambiaba. En buena medida, en ese sentido sí se podría decir que el discurso es un discurso indigenista entendido en este sentido como indianista, entendido en el sentido de la reproducción de la dominación blancoide sobre las poblaciones consideradas indias, ese sentido sí es un discurso indigenista, se produce la dominación de una casta pero por otra parte, también uno se saldría del lado de lo que pasa en el gobierno, yo también veo que los procesos que están sucediendo entre los aymaras, fundamentalmente estos procesos de diferenciación de clase. Entre los aymaras yo sí rescato mucho, me gusta mucho Marx más que los marxistas, me gusta Marx. Y una diferencia, aunque no quieras, entre el capital productivo y el comercial, y el otro capital que creo que es el financiero, no sé cuál, pero... el capital que están manejando en este momento los aymaras es fundamentalmente, no únicamente, comercial. Es decir, que tiene que ver con la situación de las mercancías y que se reduce principalmente a la situación de las mercancías, evidentemente comercian mercancías chinas. Y en esa situación sacan cierto beneficio económico que les permite, digamos, hacer sus fiestas. Marx hace notar que cuando se invierte ese capital en la producción, la estructura de producción cambia, esto es importante, para mí, para ver lo que está pasando con estos comerciantes aymaras porque entre los comerciantes aymaras hay muchos elementos de cultura rural bien fuerte, o sea, económicamente ellos pueden tener mucho capital económico pero tienen muchas prácticas rurales porque el capital comercial no ha modificado la estructura de producción, tú con el capital comercial puedes reproducirte con elementos culturales primordiales sin ningún problema. Eso tenemos entre los comerciantes aymaras.

Ahora, claro, yo digo, algunos intelectuales (los blancos culpabilizados en Bolivia), tratan de explicarse eso, se han inventado una idea de que son economías populares... es otra economía, son otra sociedad, yo vengo de familias que tienen que ver algo con esto y hay unas relaciones de clase bien fuertes... se explotan, y si se explotan no es porque son grupos que han estado marginados del Estado saben mejor manejarse al margen del Estado, de las leyes sobre tiempo de trabajo, no cuenta si eres mi primo, mejor te exploto más porque somos primos. Y el otro primo no lo ve con esta intención: "porque es mi primo, yo trabajo con él así". Pero le han llamado a eso, muy estúpidamente, economía popular. Yo veo que en ese proceso de capital comercial se está dando este proceso de diferenciaciones de clase, entre los aymaras que si en un momento llegan estos tipos a intentar convertir en capital productivo va a haber una transformación de la estructura de producción y ya no sólo van a ser comerciantes van a explotar además cosas de trabajo. No hacerse capitalistas en sentido estricto, y lo que vamos a ver es ya una lucha que ya se está perfilando entre sectores no capitalistas y anticapitalistas aymaras con capitalistas aymaras. Una lucha de clases entre los propios indios, eso es lo que está empezando a tomar más cuerpo. Entonces, estamos a un paso de transformación primero que el gobierno le ha dado un toque culturalista pero que además encubre otro proceso que está pasando, hoy hablar de lo indígenas en el campo cuando la reproducción de este tipo de capital se da en las ciudades... pues es engañarte. Entonces, para mí estamos en una situación más compleja que el año 2000, por ejemplo, ahora vemos un fuerte proceso de estratificación en general, o sea, estratificación en términos de ingreso, te puedo poner un ejemplo: Con el crecimiento de la construcción, los albañiles han crecido en cantidad porque es un rubro que está bien apreciado en cuestión del ingreso, yo entiendo que la estratificación tiene que ver con el ingreso, entonces si tú vas a ver muchos albañiles que ahora pueden comprarse refrigerador, puede tener otros consumos, aumentaron sus ingresos ¿no? En términos de estratificación, ha variado, pero en términos de clase siguen siendo gente que vende su mano de obra. No han cambiado en términos de clase, ni en términos de estratificación; pero también vas a ver que muchos aymaras albañiles, viendo su crecimiento de la construcción han sacado préstamos económicos, han visto el manejo económico de la construcción y se han hecho empresarios de la construcción, ya no trabajan. Pero tienen tractores, tienen camiones han pasado de ser gente que vendía su mano de trabajo a ser empresarios de la construcción, cambio de caso. Entonces creo que estamos viviendo procesos de cambio de la estratificación social en ingreso, no de clase, pero también de clase entre los propios aymaras. Entonces ahí ya se hace más complicado hablar como de la diferencia cultural, ética. El Estado plurinacional no te permite hacer

eso, no lo muestra, es como si no estuviera pasando y eso es peor porque si tú estás dirigiendo un Estado deberías tener políticas claras, por ejemplo, teniendo claro que estos señores están migrando al oriente, estos comerciantes aymaras están comprando tierras y las están despojando a los indígenas... no puedes hacer como que eso no está sucediendo, ¿cuál es tu política frente a eso? Pero si tú me vienes con el cuento: “es que somos plurinacionales y hay que reconocer la diversidad cultural”, no estás viendo el problema. Además, estos señores comerciantes aymaras que están ocupando el oriente pueden estar diferenciados étnicamente de la élite blancoide en Bolivia, que el poder económico está en Santa Cruz, pero en términos de clase, estos comerciantes aymaras quieren tierras para producir arroz, soya... Y la élite pues ya ni quiere tierras, entonces, hay un factor que puede ser de cohesión política para enfrentarse a los indígenas de tierras bajas, en términos de pose aunque étnicamente diferenciados pero no es la situación de antes, y esta situación yo no veo que la reflexione García Linera, yo no veo que lo esté reflexionando la gente que habla de movimientos indígenas. No, pero está sucediendo.

I.E.- Esto último que comentas me lleva casi a un aspecto final, el problema del racismo ¿sigue siendo un problema en términos de la cotidianidad de la vida para los pueblos indígenas? Sobre todo pensando que hoy se configuran nuevas formas de relacionalidad en términos de clase al interior de los propios pueblos indígenas a partir de un proceso de —digamos— aburguesamiento de los grupos indígenas, por ejemplo constructores o agroindustriales, que se sienten mayormente identificados en términos de interés y de clase con los blancos de Santa Cruz, y entonces se unen para ocupar o desplazar o arrebatar tierras a los indígenas, esto que comentabas tú, que también me gustaría que abundaras un poquito más, sobre los aymaras no capitalistas o que están en contra de esta avanzada, es decir, ¿el racismo ahora tendría que leerse en otros términos?, o sea, no étnicos ni culturales sino económico sociales?

C.M.- Sí, sí, sí... Y yo creo que siempre estuvo vinculado a eso. Yo creo que, si no de una forma simbólica, armónica, que se construyó a partir de la división del trabajo que se estableció en la colonia: los que ofrecían su trabajo y los que obligaban a otros a trabajar; unos eran los que hacían el trabajo administrativo, los blancos, entonces, de esa situación se construyó un imaginario en el que los indios estaban hechos para trabajar y podían comer menos, porque estaban biológicamente hechos para eso, justificación y explicación, y los blancos estaban hechos para dirigir, todo eso se ha construido desde las diferencias somáticas y culturales, entonces para mí el racismo siempre ha estado vinculado a procesos de explotación económica. Sólo que en la actualidad esa diferenciación es más compleja porque ya tú ves grupos de poder económico entre la gente que antes hubiera sido considerada india y, por tanto, gente que sólo trabaja con la mano. Que esa es la relación que hacen: Indio, trabaja con la mano. Blanco, intelectual. García Linera lo decía: “En el MAS gobiernan los indígenas y los intelectuales”. O sea, total mirada de la visión racializada del trabajo, y en el MAS eso es bien real. Los que dirigen intelectualmente no son los indígenas y los indígenas son la masa movilizadora en el asunto. Es decir, en el MAS creo que hay una división racializada del trabajo político muy claro: ¿quiénes son la masa organizable?, y ¿quiénes son los que piensan el proyecto?

Pero, más allá de eso, ya para mí decir la categoría de indio funciona, no tanto para identificar a alguien por lo que es, sino, para marcar tu diferencia al respecto de alguien en tanto está en un estatus menor pero al mismo tiempo, cuando tú expresas tus aspiraciones de asenso social. Entonces tú no eres indio porque vienes de abajo, tú aspiras a ser blanco, blanquearte, ser mestizo... Tiene que ver con eso. Pero además con esto de la estratificación, con estos cambios de clase, los que más ejercen racismo y además los que más interactúan... En la Universidad Mayor de San Andrés no estudian los blancos de Bolivia, en la Universidad estudian los hijos de los indios, interactúan entre ellos, y entre ellos se insultan... Entonces, es entre la gente de ese origen pero entre ellos ya puedes identificar: uno que el papá es profesor universitario, o el papá es artesano o zapatero, pero están en la universidad y a partir de esas diferencias económicas también hay un lenguaje racista, al identificar esas diferencias. Entonces desde el lenguaje, el indio siempre se acomoda a cualquier situación en tanto

tenga que ver con el de abajo. Digamos, si yo soy profesor, indio es el que no tiene la información escolar. Si yo soy profesor universitario, entonces, indio es el profesor del colegio.

Entonces, es una categoría para señalar al de abajo, yo pienso que eso va a seguir funcionando, pero que ahora hubiera funcionado sólo entre población para que tú hubieras dicho: “Éstos son indios”. Y ya es dentro de esta población que esta categoría funciona porque además los blancos tienen sus propios espacios de reproducción natural, no vienen aquí. No estudian en estas universidades, muchos estudian en el extranjero. Entonces el racismo se da entre la gente de ese origen. No es que la élite no tenga racismo, simplemente, que no interactúa con la gente de este origen mucho, porque, si tengo amigos que por alguna razón han logrado trabajar en alguna empresa, en alguna institución de la élite de la gente de poder en Bolivia, y son amigos que, cuando yo militaba esto, o sea, yo decía: “Es que no hay movilización en Bolivia, todos somos iguales”. Pero ahora que nos vemos de tiempo, ya están trabajando ellos y sí, encontraron que la gente de poder económico en Bolivia, la gente que no estudió, sí son racistas con ellos. Y que no los ven como iguales. O sea, sigue habiendo este problema. Pero yo insisto en que esto se debe a las jerarquías que leemos, las jerarquías como jerarquías “naturales” y, por lo tanto, tenemos un lenguaje racializado para nombrarlas. El blanco es de élite, el indio es el de abajo. Por eso, no siempre ocurre esto, no.

En la Universidad Católica, es... digamos... tiene más estatus que la pública, es privada, los indios estudian en la UMSA... luego, yo se lo comenté a un amigo acá, el amigo indignado: “No, los indios estudian en la UPEA”, me decía. Se lo cuento esto a un amigo que estaba haciendo trabajo de campo para una tesis doctoral en una universidad norteamericana, y él se tomó la molestia de preguntar en la UPEA: “¿Y dónde estudian los indígenas?”, le respondieron: “No estudian aquí, estudian en Warisata”.

Pero además este amigo se tomó la molestia de ir a Warisata y preguntar lo mismo, y en Warisata le dijeron: “Los indígenas están en la selva”.

Nota que el término indígena se usa para nombrar al que está “abajo”, para eso funciona el “indígena” para el que está abajo, aunque tenga riqueza cultural, está abajo. Entonces, yo pienso que eso va a seguir funcionando porque es una forma de leer las diferencias sociales que no tiene que ver con la biología, no, sino con el atributo que le damos a esa diferencia, de lo que nosotros buscamos diferenciarlos.

Para la gente es más fácil decir lo que no es, que lo que es. Entonces, para la gente, por ejemplo, no es muy cómodo el decirte algo, pero por lo menos te puede decir lo que no es y “clase media” se ajusta a eso muy fácilmente. Para la gente es fácil asumir que es clase media cuando encuentra a alguien más pobre que él: “Ah, pues... Me siento de clase media”. Y alguien que, además, es indígena, está bien relacionado con estas diferencias de clase, con esta lectura racializada de las diferencias sociales. Es bien cotidiano.

I.E.- Como última pregunta: ¿Es posible plantear un Estado plurinacional que reconozca a los sujetos indígenas como sujetos políticos con participación real? ¿La conformación de autonomías ha tenido algún significado relevante para impulsar la participación política de los pueblos y colocar sus intereses en la agenda del gobierno?

C.M.- Para eso voy a ser breve... Yo sólo he visto que las autonomías indígenas son preocupación de gente que trabaja en ONG y de indígenas que están vinculados a esas ONG. Cuando ha habido aquí un referéndum sobre autonomías la mayoría de la gente que se considera indígena, que creo que en el último censo igual de 40%, el 60% no es igual al de hace tiempo, pero igual son un número importante. No apostó por autonomías porque nunca fue una aspiración de la gente que se consideraba indígena. Fue más bien una aspiración para gente de instituciones. Ahora, ¿es posible pensar en un Estado plurinacional? Con los indígenas, yo digo, no. Lo que habría que pensar es que los indígenas se consideren, se piensen como sujetos económicos en el mejor sentido de la palabra. No en mayoría natural, no estamos hablando de papas y pescados, la papa es papa y el pescado es pescado. Sino, en

un grupo que tenga la capacidad de construir una mayoría que pueda transformar la sociedad. Entonces, para ello no tienes que aspirar a ser “reconocido” dentro de un Estado, de que la élite te reconozca, no. Es construir un proyecto que articule a otros. El indianismo lo construyó, fue un proyecto digamos, con sus dificultades muy genérico, ligándolo con cosas muy específicas pero yo creo que lo que habría que cuestionarse es el volver a aspirar lo que fue en un momento el movimiento indígena: un sujeto hegemónico. No hegemónico en el sentido tradicional, creo que en la academia se entiende “hegemónico” como lo que domina lo actual, hegemónico en el sentido de construcción de una mayoría posible. Pero en función de una transformación de “tengo algo”. Lo indígena con el indianismo se perfiló eso, se consolidó en el 2000. Eso llevó a Evo Morales al gobierno pero ya se deshizo.

I.E.- ¿Por qué fracasó el indianismo?

C.M.- Yo creo que por varios aspectos, uno de ellos es que nunca pensó su proyecto en sentido de aspectos concretos. En términos generales era bien práctico, lo que te dije de “Quinientos años antes nos gobernamos”. Entonces era bien práctico, ahora, ¿cómo traducimos eso en, por ejemplo, políticas sobre recursos naturales? ¿Qué hacemos con los corporativistas que antes sí eran bolivianos indígenas? No son extranjeros, los primeros que contaminan el medio ambiente, son indígenas. O sea, no son los que cuidan la Madre Naturaleza, los que en Bolivia se preocupan por la Madre Naturaleza son la gente de piel clara. Que pueden llevar a su perrito al peluquero, que pueden tener cierta comodidad y que tienen cierto “ecologismo”. Pero tú no ves ese ecologismo en la comunidad, tú te vas a una comunidad y en el basurero de la comunidad ves botellas de Coca-Cola, con suerte las ves en el basurero, porque por lo general están en el camino, están en la plaza. Entonces, yo pienso que lo que faltó del indianismo es pensar muy pertinente esas ideas generales, eran pertinentes, pero ¿en qué puedes traducirlo en un hecho concreto?

En la Universidad Mayor, por ejemplo, hoy día la Universidad está llena de indios. Pero de todos modos... del pito la misma cháchara, no es suficiente con tener cara de indio y estar en un espacio que antes no era de indios, ¿nos estamos indianizando? Habría que pensar un proyecto en otras cosas más concretas, yo pienso que ahí lo que al indianismo le faltó es construir un proyecto político más allá de las consignas generales. Todas consignas generales, como conservación de sociedad, pero faltó ser operativo, ahí para mí fue un problema... ya en los ochenta se descalificaba todo lo que no era “auténticamente” indio pero además en función de quedar bien con financiadores, digamos, Marx es occidental, esto es occidental... Yo te pongo el ejemplo: Túpac Katari, cuando luchó montó caballo, no dijo: Esto es de los españoles. Usó cañones y no dijo: esto es de los españoles. Son un proceso de lucha y, en ese sentido, nosotros hoy día superando la carga indianista no deberíamos encerrarnos en lo que sea “propíamente” indio. Aquí debemos partir de los problemas que los vemos como indios, pero proyectando una respuesta y ahí articulando otras experiencias de lucha, otras reflexiones, que nos sean pertinentes para encarar esta situación. Los indianistas se cerraron, posiblemente y eso los aisló y ya no tuvieron incidencia.

I.E.- Creo que esta justo es una línea que nos podría servir para ser muy críticos con esos famosos discursos de la subalternidad y la colonialidad y la poscolonialidad porque es prácticamente lo mismo, es querer establecer un discurso de clausura, pero al mismo tiempo, utilizar el discurso de clausura para reproducir modelos dominación.

C.M.- Y, además, siempre la hacía sentir a un grupo determinado de personas que hablan bien de Occidente pero para ser tratados bien por Occidente: la gente...

I.E.- Pues, muchísimas gracias...

(Corte).

Informante: Gonzalo Vargas Rivas.*

Entrevista realizada en la ciudad de La Paz, Viceministerio de Autonomías, 18 de septiembre de 2018.

Iván Escoto.- Mi investigación es sobre el tema de identidad y diversidad cultural, pueblos indígenas y conformación de Estado frente a un problema pues muy fuerte que se da en México, por el tema de la discriminación, de la exclusión, de la imposibilidad del Estado de reconocer la relevancia de los pueblos... hay un reconocimiento cultural pero no político, por ejemplo.

Estuve dándole un ojo a la Ley 031 y a algunas partes de la Constitución de Bolivia y me ha parecido muy importante lo que están haciendo, sin embargo, he tenido oportunidad también de entrevistar a algunos académicos que son muy críticos porque finalmente quedan cosas por hacer... aunque se entiende que todo proyecto tiene un proceso, necesita irse consolidando poco a poco. Cuál es su visión de las autonomías, por ejemplo, respecto de la participación de las mujeres en la conformación de estas, por qué algunas comunidades han rechazado la conformación de las autonomías, ¿qué lectura le darán? El caso de Totora Marka... básicamente en torno a eso podría darme algunas reacciones...

Viceministro.- Sí, sí... Claro. Podríamos hacer un abordaje al tema desde diferentes ópticas: históricas, de tema étnico o también el tema de inscripción al... A ver, iremos por este último, ahí... Ha sido un tema sobre el que permanentemente se ha ido insistiendo... no sé si tienes mi libro. Te lo voy a obsequiar.

I.E.- Muchas gracias.

V.- Ahí es aparece mi insistencia de que los pueblos indígenas siempre han sido autónomos, o por lo menos vivieron en condiciones semi autónomas en relación con el Estado... Tanto colonial como republicano y cuando estamos hablando de autonomía. Ahora, en lo que establece el marco de la Constitución Política del Estado, estamos hablando de la generación de una institucionalidad administrativa que va a hacer gestión pública para su pueblo, no a partir de recursos económicos fiscales que provienen del Estado, a partir, principalmente, de los beneficios de los recursos naturales y la coparticipación tributaria.

¿Qué quiere decir esto?

Ahí hay un... Este es un primer elemento que muchos analistas, sobre todo, critican del modelo autonómico, especialmente indígena, no logran entender. Ellos, cuando hablan de autonomía, están confundiendo lo que yo denomino la autonomía ancestral o territorialidad de los pueblos indígenas. Siempre la han tenido, es más, antes de la Ley de Participación Popular que emergió en Bolivia en 1994, que generaba mecanismos de participación social para la gestión pública ¿no? Y en alguna medida ya generó una estrategia de desconcentración administrativa... central para la gestión pública ¿qué quiere decir esto? Tanto desde el nivel Ejecutivo no como del... Sí, principalmente Ejecutivo, se desconcentraron facultades para otorgar recursos públicos a gobiernos locales... Para el emprendimiento de políticas públicas y en el marco de las características territoriales ... En este caso municipales... Ahí empezó, digamos, una fase interesante de los gobiernos locales, municipal... Antes la lógica era muy distinta. Una suerte de combinaciones medias raras donde los municipios eran cuasi dependientes en nivel central. Con la Ley de Participación Popular se genera una mayor autonomía y se le otorgan recursos económicos para que los gobiernos locales lo administren de manera autónoma y para el diseño justamente de sus planes de desarrollo municipal con participación de la ciudadanía. Esto ha sido interesante desde la visión ciudadana... porque ha permitido que la ciudadanía participe ya en las políticas públicas que le benefician en tanto políticas públicas que les resuelven el alcantarillado, el servicio de agua potable, el asfaltado de la calle... cosas que están más

* Antropólogo. Viceministro de Autonomías Indígena Originario Campesinas y Organización Territorial (mayo 2018-19 de febrero de 2019).

cerca al ciudadano, en cambio, el Estado va haciendo políticas más, digamos, de envergadura mucho mayor.

Sin embargo, esta Ley de Participación Popular... que fortalece a los municipios, es un nudo perverso para el caso de los pueblos indígenas. Hasta esa época, los pueblos indígenas, ellos, por cuenta propia, construían sus escuelas, construían sus caminos, políticas de gestión de sus recursos de acceso y usos de recursos de biodiversidad... Resolvían sus problemas y estaba vigente una autoridad comunitaria... que controlaba ese ejercicio de la gestión territorial, llamémosle así... sin autorización del Estado, el Estado no los reconocía como pueblos, eh. Y las leyes, obviamente nada que ver, era una Constitución y normas homogeneizantes, entonces, pasaron como fue el modelo republicano: por encima, de los territorios, formas de organización... pese a eso, los pueblos indígenas estaban ahí haciendo gestión en su territorio, resolviendo los problemas de justicia... generando normas de un uso sostenible de sus recursos porque para nosotros el piso... todo lo que pisamos son bienes inertes que se puede comprar y vender. Los bosques son maderas que se pueden cortar y venderse, es la visión capitalista moderna occidental. En cambio, para los pueblos indígenas no, Evo sabe que si liquidan sus bosques están liquidando su cultura, se generan relaciones de reciprocidad de... hasta relaciones afectivas con la tierra, la Pachamama... La madre Tierra, se han... ellos saben que se van autoliquidando como identidad, como pueblo, justamente hay, como paréntesis, de ahí viene el paradigma de *vivir bien* que está en nuestra Constitución Política del Estado, como Estado plurinacional manejamos la idea de que el vivir... de que las políticas económicas sociales del Estado están encaminadas no sólo al mejoramiento de condiciones de la ciudadanía, del habitante, de la ciudad, sino hacia el vivir bien, ¿qué quiere decir eso? Que estamos aprendiendo de los pueblos indígenas en este contexto universal en el que la modernidad no está llevando la catástrofe, la alternativa proviene del paradigma del vivir bien de los pueblos indígenas que hay que reivindicarnos con la naturaleza, con el medio ambiente, si no generamos políticas públicas que atiendan los procesos de desarrollo hacia estas fábricas de cemento si fuera así nomás el desarrollo estaríamos liquidando. Hay que pensar en que hay un medio ambiente, que tenemos que cuidar porque si no, si descuidamos eso estamos privando a nuestros hijos y a los hijos de nuestros hijos de disfrutar de una vida digna. Entonces el vivir bien, proviene justamente de esta mirada... Ahora, retomando lo que decía la Ley de Participación Popular, si bien tuvo una... efectos positivos para las urbes... ciudades grandes e intermedias, fue nocivo para los pueblos indígenas porque con la Ley de Participación Popular el gobierno de entonces decía: “no es posible que el Estado no llegue, no controle el territorio boliviano, allá las comunidades donde nunca llegó el Estado —decía— no es posible que no llegue el Estado ¿tiene que llegar!”. Claro, empezaron a crear municipios donde había territorios indígenas aunque éstos no estaban reconocidos en la Constitución... estaban al interior de grandes municipios. De los departamentos, pero eran territorios indígenas, entonces, la Ley de Participación Popular amplía la jurisdicción del Estado boliviano hacia aquellos lugares donde no entraba o no llegaba... y donde estaba plenamente vigente la autoridad comunitaria, el territorio indígena, en otras palabras, esa autonomía indígena que sobrevivió cientos, probablemente miles de años.

Se crea el municipio, por tanto se lleva el partido político, por tanto burocracia, por tanto corrupción... Entonces, esto va a generar... va desvirtuando lógicas y con esto, con esto le voy a responder el problema de Totorá Marka me voy a donde perdió el estatuto de la autonomía entonces este es un primer efecto de políticas estatales liberales de lógica republicana jaladas hasta los territorios indígenas donde la lógica de administración de gestión de su territorio es comunitario, entonces se van generando procesos de individualización, procesos de estratificación social, varios proyectos que no benefician de manera uniforme porque el modelo republicano capitalista es así. A diferencia del modelo comunitario que se preocupa de que hay iniciativas individuales, hay propiedad privada pero cuando esto afecta el interés colectivo hay instituciones que regulan, que cortan, que nivelan permanentemente, entonces cuando metes la lógica republicana sin hacer ningún estudio ni respetar estas lógicas lo que estás haciendo es destruir una trama institucional tan finamente construida durante cientos de años y que funciona, funciona... Entonces le metes este otro elemento, entonces generas

procesos de estratificación, les metes semillas mejoradas, semillas transgénicas, pierden... este tema de la soberanía... y la posibilidad de tener en sus manos justamente la reproducción de sus alimentos. Cuando te hacen dependiente de la semilla y la empresa semillera, le has quitado la posibilidad de garantizar la alimentación... ¿no es cierto? Entonces, esos proyectos son una trampa de desarrollo agrícola, por ejemplo, una lógica de la Revolución verde, etcétera, etcétera... te regalan el primer año la semilla, viene todo el paquete tecnológico, erosión de los suelos, erosión social, justamente es los años ochenta y con la participación popular se acentúan mucho más los procesos migratorios... de gente joven a quienes se les escapa de las manos el control de producción cultural de su propia autonomía. Decía yo, las familias ya no tienen la semilla, les quitaron la semilla, entonces impusieron otras que las ligan y las atan a todo este círculo vicioso de privatización, y bueno, ahí lo que sucede es que sectores de las comunidades han resistido la intervención y otros sectores han pasado a ser parte de una lógica de producción agrícola, ahí, adentro en el marco de la lógica capitalista.

¿Qué pasó en Totorá Marka? Es un salto, Totorá Marka como otros pueblos apuestan por la autonomía indígena porque ellos consideran que es su identidad... El territorio y sus lógicas de organización pese a que lo convirtieron en municipio Seguían vigentes... y cuando nosotros vamos y explicamos las bondades de la autonomía indígena, bueno, ellos sabían, tenían la intuición de que... tenían un modelo de gestión pública distinta municipal, que se aproxima más a sus formas de gestión territorial, que siempre la han tenido, la fortalece... entonces, un buen sector de la población dice “sí, es ahora nuestra oportunidad para reivindicar, revitalizar nuestras estrategias productivas basadas en saberes ancestrales”. Y cuando hablamos de autonomía indígena no estamos hablando de retorno al pasado, sino más bien de sus potenciales tecnológicos, culturales estas estrategias, instituciones... las lógicas de reciprocidad, de distribución que se expresan en instituciones como el *ayni*, la *minka*, *humaraka*...¹⁸² Esto de lo que nos habla Dominique Temple, uno de los que más ha trabajado el tema de reciprocidad... así, se fortalece con las políticas públicas de la autonomía indígena, no municipal, autonomía indígena... y ya dicho, se arma el estatuto y ¿qué sucede? Que los sectores que fueron beneficiados por los proyectos de las ONG y demás del Estado, bajo la lógica privatista, moderna, liberal, ven un riesgo a sus intereses en la autonomía indígena. Se dan cuenta y entonces empiezan a hacer otra contra campaña en contra de la autonomía indígena... y luego así, a veces sin conocer, le van echando a la autonomía indígena: que no funciona, que demoró, etcétera. O sea, no entienden esto... Viene a la cuestión que no entienden esto que es esencial y más para entender. Y bueno, y es el indígena, el alcalde, la alcaldesa que ha hecho campaña contra la autonomía que es ¡indígena! Sus equipos, su marido, son indígenas con su poncho, su sombrero, todo, pero hacen campaña adversa contra la autonomía. Claro, y además salen a las mesas de comunicación y dicen: “Sí, somos indígenas, pero ya no queremos la autonomía indígena porque es un retorno al pasado... O sea, tratando de satanizar a la autonomía indígena, que va contra la propiedad privada, toda una sarta de... un discurso que no tenía que ver nada, porque la Constitución Política del Estado ya está generando todo un ámbito jurídico normativo en el que se respeta la propiedad privada. Y, bueno, entonces, este es un tema... que estos señores no explican justamente porque no hacen la diferencia, vuelvo al tema

¹⁸² *Ayni*, *mina*, y *humaraka* son expresiones que caracterizan la identidad y prácticas solidarias entre los aymaras. *Ayni* alude a un sentido de cooperación asimétrico, dar y compartir, como ocurriría en las relaciones familiares, es decir, se trata de compartir en términos mucho más amplios que los de la reciprocidad, quizá podría entenderse más bien en términos de la generosidad afectiva. Por su parte, “*humaraka* es una forma de reciprocidad a través de la cual se realiza una invitación pidiendo la colaboración de los vecinos y parientes para la realización de un trabajo agrícola u otro; y en reciprocidad se ofrece abundante y bebida en un ambiente festivo. De esta manera se efectúa un trabajo de grupo manifestando solidaridad ante un individuo o familia determinada”; finalmente, “*minka* es una forma tradicional de reciprocidad en la prestación de un trabajo a cambio de un pago en especie o comida y se practica principalmente en la cosecha para retribuir con el producto cosechado”. Véase Delgado Avila, Mayra, *Factores socioeconómicos y culturales que influyen en la identidad cultural de las y los jóvenes*, tesis para obtener el grado de licenciatura en sociología, directora principal María Teresa Zegada, Cochabamba, Universidad Mayor de San Simón, Facultad de Ciencias Sociales, 2011, p. 20.

con el que empecé, la diferencia parece que en los pueblos indígenas siempre fue muy lógica, lo que están construyendo ahora es una institución igual que una alcaldía, igual que un municipio, una institución administrativa que reciba recursos del Estado como le debería corresponder por derecho porque es una entidad territorial autónoma. Igual que un municipio, igual que un gobierno departamental, por tanto la Constitución Política del Estado ya le ha asignado competencias para resolver las políticas públicas y para el desarrollo de las políticas públicas debe recibir estos recursos, planificarlos... para el desarrollo de políticas públicas... culturales, de lo que estamos hablando, lógico. Entonces, porque las comunidades se dicen: si nosotros nos ponemos a administrar esos recursos ya tenemos experiencia de la participación popular... Raqaypampa, por ejemplo, pueblo que siempre fue autónomo, entonces generan su gobierno, ¿en qué consiste ese su gobierno? Eligen un Ejecutivo: el análogo al alcalde... Ahí lo llaman AAA, que es Autoridad Administrativa Autónoma elegida a través de la democracia comunitaria en decisiones de asambleas... inmediatamente eligen también el Consejo de Gestión, algo así se llama, Consejo de Gestión Territorial... Raqaypampa se ha dividido en cinco, su territorio, en cinco subcentrales, es como territorio dividido en cinco partes y de cada subterritorio elige un representante que tiene la siguiente función: ayuda en la gestión pública del Ejecutivo, pero además, convierte en forma escrita las decisiones que emergen de las asambleas comunitarias. En otras palabras, un municipio y una autonomía departamental adoptan el modelo republicano, liberal, ¿qué quiere decir eso? Que la población delega a sus representantes la gestión pública... en su entidad gubernativa que es la alcaldía o que es la gobernación en el caso departamental... ahí está el alcalde que es el que es electivo y está el legislativo que es el Consejo Municipal en el caso de las alcaldías; en las autonomías indígenas, no, eligen un ejecutivo pero la facultad legislativa que en realidad son las dieciocho políticas se queda en la asamblea comunitaria... Ellos deciden en su asamblea, cómo en sus asambleas comunitarias... cómo se van a invertir los recursos económicos que están recibiendo estas instituciones y las prioridades que se le va a dar, esas decisiones, ese Consejo de Gestión Territorial, que son cinco en el caso de Raqaypampa, lo convierten en texto... porque hay que asumir que la mayoría de nuestros pueblos indígenas (en realidad todos) son más de cultura oral, escritura la tuvieron alguna vez pero eso se castró con el proceso de invasión colonial... entonces, fíjate, es una autonomía muy peculiar, atípica... porque no es una alcaldía. Eso es lo que no entienden los opinólogos... entonces, la autonomía indígena siempre hubo, la que están haciendo y se llama autonomía indígena también, es una institución administrativa que va a recibir los recursos del Estado, los va a convertir en políticas públicas que además va a generar estrategias también internas: el tema del turismo y otros procesos... los procesos de transformación de su economía comunitaria y ésta va a ser... en realidad van a ser instancias administrativas, un municipio también es una instancia administrativa pero además política, porque tiene un órgano legislativo que hace leyes, en la autonomía indígena, sólo la asamblea comunitaria la que... no elige, no se separa una instancia de la base comunitaria, que a nombre de la comunidad genere leyes... que acompañen las políticas públicas, éste es un tema que es importante aclarar, el segundo, que también los opinólogos critican harto, dice que como no entienden esto, peor, van a entender este segundo elemento, dice: tanta carga a la autonomía indígena.. tienen, primero, que ser por vía referéndum... Hay como paredes, hay dos formas de acceso a la autonomía indígena para los pueblos mayoritarios, como son quechua y aymara, es el municipio... porque en la región andina, resultado de la Ley de Participación Popular de 1994, los territorios indígenas que no eran reconocidos originalmente como territorios indígenas fueron convertidos en municipios. Entonces, en la Asamblea Constituyente se dijo: cómo van a acceder entonces a la autonomía, cómo va a ser el espacio territorial a partir del cual un pueblo indígena hace su autonomía.

Tras una larga discusión, yo estuve en la Asamblea Constituyente, fui asesor técnico de una Comisión y justamente la de Estructura y Organización del Estado. Después de una larga discusión se llega a la conclusión de que quechuas sí hay... no... territorios... el modelo autonómico en Bolivia está basado en el autogobierno, o sea, no son los territorios autónomos, la autonomía municipal, la autonomía departamental, basan su autonomía en el autogobierno, no es el municipio de La Paz el autónomo

sino como territorio, sino es el gobierno municipal de La Paz el que es autónomo, no es autónomo el Departamento de La Paz como territorio-lugar lo que es autónomo es el Gobierno Departamental de La Paz. ¿Por qué esto? Para prever esta sonada secesionista de la Media Luna, seguramente escuchaste que toda la época previa a la Asamblea Constituyente, bueno, pues los grupos de poder que fueron desfalcados del poder democráticamente por Evo, entonces fueron a buscar en sus departamentos sobre todo en lo de la Media Luna donde están amplísima riqueza de biodiversidad y los recursos hidrocarburíferos, fueron a parapetarse ahí para generar un proceso autonómico de características federales y cuando uno lee el Estatuto Autonómico de Santa Cruz, el original, dice: Estatuto Autonómico... Estatuto del Departamento Autónomo de Santa Cruz, o sea están viendo el territorio como autónomo ¿no? ¿Por qué? Por el tema de apropiación, porque eso tiene una... Sí, la autonomía nace a partir de un territorio y tiene implicaciones territoriales por tantos recursos, entonces en la Constitución se dijo: no, no ese es el modelo, es un Estado unitario. Entonces, se dijo: No es el territorio el autónomo, sino el autogobierno a excepción de las autonomías indígenas, obviamente, es de sentido común: los pueblos indígenas son preexistentes al modelo colonial y obviamente territorial, perdón, republicano. Entonces lo que correspondía es el respeto a una deuda histórica con los pueblos indígenas reconociendo su territorio. Ahí hacen su autonomía.

Ahora... ¿Cuál es el territorio de los pueblos indígenas? Ahí, entran las complicaciones ¿Cuál es el territorio de los quechuas? El territorio de los quechuas llega hasta Ecuador ¿no es cierto? Aymara, lo mismo. Entonces, dijimos que reconocemos el territorio que los quechuas, en el caso boliviano, están en el caso de Cochabamba, de Chuquisaca, de Potosí... Y los aymaras: La Paz, Oruro, y si reconociéramos el territorio de los aymaras van a saltar los uru-chipayas porque van a decir: “¡Un ratito! Aquí nos dan territorio. Antes de los aymaras era nuestro”. ¿No? Entonces, ha habido también en la Historia posiciones, sobreposiciones entre pueblos y todo se llegó para que los pueblos indígenas mayoritarios como quechua-aymara sean municipio y, además, ya se apropiaron de la figura del municipio en términos territoriales. Entonces, sobre la base de una jurisdicción municipal se hace la conversión de municipio a autonomía indígena. Para los pueblos que no alcanzan a ser municipio o por ahí es más grande que un municipio, la TIOC,¹⁸³ que antes se llamaba la TCO,¹⁸⁴ no justamente dos años más tarde de la Ley de Participación Popular, en esta estrategia que se llamó el Constitucionalismo multicultural, que en Latino América se viene dando desde mediados de los años ochenta justamente por la emergencia de las movilizaciones indígenas que le reclaman al Estado sus territorios y ponen en cuestión real sus estados, bien, esta lógica de multiculturalismo, de constitucionalismo multicultural como un mecanismo de contención, o sea, cedemos algo antes de que estalle el globo y nos haga trastabillar a los Estados republicanos y es una lógica desde el Banco Mundial hasta el Nacional, como siempre ¿cierto? Entonces, justo a raíz de eso vino también en la Constitución Política, en la reforma del 94, se puso: “Bolivia es una país unitario, pluricultural, multiétnico”... y en otro artículo ponen: “Se reconocen sus tierras comunitarias de origen”. No se podían reconocer territorios porque esa figura no la reconocía la Constitución, porque la Constitución era el único territorio que reconoce el Estado boliviano... y en los departamentos municipales... no hay territorio indígena, entonces, sólo tierras... porque desde que se fundaron las Repúblicas en Colombia, en México, en todos desaparecen los territorios indígenas y sólo se les reconoce “tierras”... Entonces, se reconocen los territorios... La tierra comunitaria da origen a una ley, la Ley INRA, la ley del Instituto Nacional de Reforma Agraria que en realidad ya tenía connotaciones territoriales porque además de eso, además, fue obrado por las marchas justamente las movilizaciones indígenas. Entonces, esta propiedad agrícola en la modalidad de TCO (de Tierra Comunitaria de Origen) que generalmente era menor al municipio era para los pueblos indígenas de tierras bajas que son más pequeños territorial y demográficamente, entonces, para quechuas y aymaras, conversión de municipio a autonomía... Tierras bajas, TCO que ha cambiado el nombre, la nomenclatura a TIL, Territorio Indígena Libre a Autónomo Indígena Originario... Entonces... eh... esa es la forma de

¹⁸³ Territorios Indígena Originario Campesino, de 2006 a la actualidad.

¹⁸⁴ Tierras Comunitarias de Origen, de 1990 a 2006.

acceso a la autonomía indígena, entonces es territorial... ¿por qué te iba explicando esto? Por algo fue... ¡Ah, ya! Entonces, fíjate, un municipio se convierte en autónomo indígena, territorialmente tenemos un proyecto de ley, ese territorio, esa jurisdicción cambia de naturaleza, ya no es municipio. Porque cuando es municipio, ese territorio es parte del Estado, y el Estado dice, cuando habla de los territorios y los recursos naturales que hay en ese territorio, en el artículo 349 dice: “Los recursos naturales son de propiedad, dominio directo, inalienable y prescriptible del pueblo boliviano, y delegará su administración al Estado”, sobre todo por el recurso estratégico.

En el caso de las TCO's, ese territorio pasa a ser parte de ese pueblo indígena porque es previo... anterior a la República, ya existía, y todos los recursos naturales en ese territorio, los renovables son de ese pueblo, como parte del pueblo boliviano, pero tienen el privilegio, la prioridad de usarlos, no los recursos estratégicos como los minerales, los hidrocarburos, eso es de todo el pueblo, pero a mí este territorio TCO, es de ese pueblo y entonces en un municipio que se convierte de municipio a autonomía independiente indígena, por eso cambia de naturaleza, entonces deja de ser municipio y los recursos naturales renovables son de propiedad exclusiva de ese territorio... Ahora bien, a donde iba, la segunda crítica que hacen los opinólogos ya que no entienden que la autonomía tiene dos dimensiones, la autonomía tiene una dimensión ancestral o territorial que siempre la han tenido, y está otra dimensión de la autonomía que es administrativa, la institución que construye. Es lo que estoy explicando en mi libro.

El segundo elemento es el que dice: ¡Uy! A la autonomía indígena para constituir su gobierno le exige primero referéndum de conversión de municipio a autonomía indígena. Una vez que hay eso tienen que hacer toda una ruta para elaborar su estatuto, ese estatuto luego va al Tribunal Constitucional. El Tribunal Constitucional revisa si está bien, una vez que tiene la revisión de constitucionalidad nuevamente se aprueba por estatuto, y además, antes de eso, el Ministerio de Autonomías... les tiene que dar certificado de ancestralidad, el certificado de viabilidad gubernativa, todas estas cosas que no se le pide a la autonomía departamental ni a la autonomía municipal ¡Claro, pues! Claro, no y además dicen: “¡Esos estatutos en el marco de las culturas ni siquiera deberían existir!” Esos pueblos siempre se han administrado de acuerdo con sus morales, y deben escribirse en el idioma, ya, de acuerdo, pero lo que no están entendiendo es que no estamos formalizando su autonomía ancestral, esa siempre la han tenido, a la que le estamos colocando en el marco de ceñirse a la normativa estatal es esta instancia administrativa.

Si vas a recibir recursos del Estado, obviamente que tienes que cumplir procedimientos, normas, tienes que abrir códigos institucionales, una cuenta fiscal, tienes que habilitar firmas de las autoridades que van a recibir esos recursos, tienes que seguir las normas de planificación que el Estado, digamos, diseña en una lógica concurrente como el nivel departamental, entonces no están entendiendo que no es a la autonomía ancestral a la que estamos afectando, eso no se toca, no nos podemos meter en que esas instituciones de reciprocidad, sus normas comunales y esas las formalicen, las positiven. El día que hagamos eso estamos matando más bien a la autonomía indígena, eso no, ese es otro ámbito.

Lo que estábamos hablando de una instancia administrativa, que en realidad es híbrida, porque en partes responde a las normas del Estado, porque está conectada al Estado pero en gran parte depende de este pueblo indígena, en el que eligen a sus representantes por normas y procedimientos, les dan tareas ¿no? Para que conviertan los recursos públicos de la gente en políticas administrativas públicas y están subordinadas a la autoridad comunitaria, no es como un municipio, no está subordinada a ninguna institución pública ¿no es cierto? En el municipio es una instancia, una institución que administra y además tiene poder político porque tiene Consejo Municipal ¿no? Entonces, el régimen autonómico ha encontrado a los municipios con institución hecha. Con camino recorrido. La autonomía departamental existe siempre desde que se fundó Bolivia, no como autonomías sino como prefecturas, con institución, con normas, con experiencia de gestión pública. Entonces no le tienes que exigir casi nada, sólo adecuarse a la Constitución Política, en cambio éste está naciendo, están

generando una institución y por lo tanto el Estado tiene que acompañar en algunas cosas, hay que facilitar los procesos de transferencia... Entonces es más compleja, eso es lo que no entienden los opinólogos, no puedes comparar la institución administrativa de la autonomía indígena con la institución administrativa de un municipio, siempre hubo y ya había la capacidad, incluso partidos políticos que siempre pugnaban para entrar al poder, mejor dicho, a la gestión pública. Éste es el segundo elemento que no entienden, dice: “Le han hecho pesada...” Claro, si no separas esas dos dimensiones de la autonomía no vas a entender esto otro. Si no entiendes que el propio Estado invadió territorios indígenas, ancestralmente controlados por pueblos indígenas, no vas a entender por qué un sector de los propios indígenas se opone a la autonomía indígena. Pero, yo los llamo “Los desarraigados” entonces que se desprendieron de la autoridad comunitaria, o sea como se beneficiaron de los proyectos de lógica privatista, de lógica capitalista, entonces hay que romper con la autoridad comunitaria, porque más bien se impide el desarrollo de mis intereses particulares y está gente hace opción por el modelo municipal, entonces cuando se dan cuenta de que la autonomía indígena es una institución que va a fortalecer más bien los mecanismos de organización, las normas comunitarias, de su pueblo, las fortalece ¿no? Las va a fortalecer. Yo estoy seguro de eso, entonces, irrumpen contra ellas, hacen trisas ¡Indígenas! Irrumpen contra él, eso tampoco entienden los opinólogos, entonces hay esta sarta de críticas a la autonomía indígena... Es un poquito, te podría comentar, no sé si tienes algo...

I.E.- Sí, pues a lo mejor para ir cerrando ¿Qué quedaría? ¿Qué desafíos supone la consolidación de las autonomías para el Estado plurinacional en un futuro próximo?

V.- ¡Uy! ¡Harto!

I.E.- Harto...

V.- Uno es el hecho de que Bolivia sea Estado plurinacional no quiere decir que sea Estado plurinacional, esa es una condición que está establecida en la Constitución como un objetivo al que hay que ir llegando. Entonces, por ejemplo, la institucionalidad es la otra crítica de los opinólogos, todas las normas, procedimientos, nomenclaturas, sistemas de la administración pública corresponden a la historia del modelo neoliberal... Liberal republicana. O sea, son esas normas las que tenemos, entonces tenemos que ir adaptándola a la emergencia de las autonomías indígenas. Las tres primeras que han consolidado su gobierno son Charagua, Raqaypampa y Chipaya, ya le están exigiendo al Estado que los parámetros de medición, procedimientos, la Ley SAFCO que tiene que ver con la Ley de Gestión Pública... no le puede exigir lo mismo a un municipio que a una autonomía indígena, por ejemplo, proceso de contrataciones para el desayuno escolar, lo digo como un ejemplo para que te ubiques. En Charagua nos han dicho, que el Estado no nos puede obligar a contratar empresas que se encarguen de la atención del desayuno escolar. Iovi que es una comunidad en Charagua, cuando fui y me dijeron: “Estas parcelas son de la escuela, la comunidad le ha asignado a la escuela todas estas parcelas, en aquellas cultivamos yuca, aquí estamos cultivando el arroz y allá el maíz. No necesitamos que nos dé plata el Estado, sino ya nosotros nos organizamos como padres de familia para atender el desayuno escolar”. Más bien esos recursos que vienen para el desayuno escolar pero que le asignan a una empresa, que nos lo den para otras tareas complementarias al desayuno escolar, en parte, y otras que necesitamos pero la Ley SAFCO, la Ley de Administración y Control Gubernamentales dice que no te permite eso, dice que deben contratarse empresas a partir de una convocatoria donde deben pugnar varias empresas y la que tiene mejor propuesta ¿no es cierto? Es ese mundo capitalista, entonces la autonomía indígena no, por una parte. Por otro lado ¿qué debe cambiar en los mecanismos de gestión pública? El tema del parentesco... Que un pariente de la autoridad, por decir del ejecutivo, no puede digamos estar haciendo actividades de los cuales recibe reconocimiento económico para la institución pública porque entramos en la figura, bueno, hay este... Una figura que impide... Que el alcalde contrate, digamos, a la empresa de su esposa para un servicio público. Pero en el caso de las autonomías indígenas, pueblos indígenas, son sus parientes, son familias, son familias extensas... Entonces de pronto, el cacique y su familia controlan algún aspecto... Y además de que son

mecanismos de autorregulación, o sea es el prestigio de la familia el que se juega si algo hiciste mal, a diferencia del mundo capitalista, por no decir otra cosa. Entonces, fijate, hay normativas, procedimientos, sistemas que se deben ir acomodando gradualmente y esto no lo puedes hacer como Estado: sacar una ley y de hoy para mañana cambies este sistema, no, o sea como Estado tenemos que ver que esto es un proceso gradual... Que se va a ir ajustando en la medida en que va naciendo la emergencia de un modelo de gestión pública muy distinta a la municipal y en eso estamos con el Ministerio de Economía, estamos trabajando ya, ellos tienen un nuevo proyecto de ley de gestión pública, es la Ley SAFCO, donde ya se van acomodando, se van adecuando elementos que son más particulares y adecuados a las autoridades indígenas.

Ése es un gran desafío, ir modificando la institucionalidad y las normativas estatales en el marco de la emergencia de las autonomías indígenas. Y ahí sí, recién, el modelo de Estado plurinacional, yo siempre afirmo en la medida en que las autonomías indígenas no se vayan consolidando, el Estado plurinacional no va a ser tal porque la autonomía indígena es por lo que le va a dar realmente el carácter de Estado plurinacional. Y cuando estamos hablando de Estado plurinacional, estamos hablando de que en este Estado que no ha dejado de ser republicano, no ha dejado de ser liberal, la institucionalidad, no tanto funcional como la organización territorial de este Estado boliviano, como el mexicano, colombiano... Son republicanos ¿no? En alguna medida ha aceptado la existencia de la territorialidad indígena, no porque en la organización territorial ya entran los territorios indígenas originarios. Y los pueblos indígenas van a reivindicar su condición efectiva de verdaderos pueblos cuando consoliden su territorio y la manera de hacerlo es vía autonomía indígena, fortalecen su gobierno, fortalecen sus estrategias de administración pública, de gestión pública, se fortalecen sus sistemas de justicia, entonces Estado plurinacional es ahora, que el modelo republicano occidental, debe convivir con el modelo comunitario de los pueblos indígenas. No sólo el reconocimiento de que hay hartos pueblos, sí, si no es el reconocimiento de la existencia de dos modelos civilizatorios dentro de un mismo Estado: el modelo republicano, liberal, occidental, capitalista, como le quieras llamar el que se exprese el modelo autonómico a través de la autonomía municipal, autonomía departamental porque es en esa lógica en que funciona pero paralelamente están ejerciendo las autonomías indígenas que rigen a través del modelo comunitario, eso es lo que los une a todos los pueblos independientemente de las identidades que tengan. El modelo comunitario que se rige sobre las lógicas de la reciprocidad de distribución de instituciones, territorialidad, justicia, etcétera... El día que estos dos procesos civilizatorios puedan convivir, que yo tengo mis dudas pero en eso vamos, se puede dar el convivir es que es un Estado plurinacional...

Yo pienso que ese modelo de Estado plurinacional es un modelo de Estado transitorio, decenas de años porque son casi como agua y aceite... Ojalá algún día se imponga este modelo comunitario, no es porque tengan que, digamos, reeditar lo que ha hecho el modelo español, es decir, hacer tabla rasa como en los pueblos indígenas y poner... Digo, como proyecto civilizatorio... Y ahí qué lindo sería... Cómo conviven, o sea, en otras palabras lo que estoy diciendo es: ¿Cómo impones la ética india sobre la lógica occidental? Es decir, no retornar al pasado, sino cómo en la modernidad todos estos procesos de modernización que estamos viviendo sean controlados por la ética indígena, por la normativa indígena. Ésa es una alternativa que nos queda para los países para salvar el planeta de la catástrofe... Y eso es.

I.E.- Pues muchas gracias, maestro, por la entrevista.

Informante: Adolfo Mendoza Leigue.*

Reunión con legisladores del instrumento político Movimiento Al Socialismo, realizada en sus oficinas de la Asamblea Legislativa, ciudad de La Paz, Bolivia, 11 de septiembre de 2018.

Adolfo Mendoza.- Pues yo quiero, en verdad, no entrar a la letra muerta ahora. Sino a los sentidos de la construcción de esta ley y luego, la segunda parte, la significación política que tiene esta ley. Antes que problemáticas jurídicas, vamos a ver esto desde la perspectiva más bien de su construcción y su significado político. Lo primero que tenemos que decir es que este proyecto de ley se presentó por primera vez en su primera versión, estimada diputada, en su primera versión hace ya cinco años atrás, ¡más! Siete años atrás. Estamos en 2018, en 2011 empezó a discutirse un borrador de ley que al principio se llamó de partidos políticos, y ahí le criticamos (yo estaba de senador), el propio título y dijimos: ¡No! Tiene que ser una ley de organizaciones políticas porque en Bolivia no solamente existió una crisis del sistema de partidos, ustedes lo saben, sino, decíamos en ese momento, fue un colapso del sistema de partidos.

La derrota de Gonzalo Sánchez de Lozada no solamente significó la derrota del neoliberalismo, significó que esa crisis se llevó a los partidos que habían funcionado dentro de la llamada Democracia Pactada: El MIR, MNR y ADN¹⁸⁵. Ahora intentan reflotar un poquito los del MNR, se han aprovechado de su alianza con los diputados y ahora supuestamente están como una bancada, pero en el fondo ese colapso del sistema de partidos se llevó a esas formas de mediación ¿no? A ese núcleo sobre el cual funcionaba la llamada Democracia Pactada, que yo le llamo y me hizo recuerdo hace un momento eso en mi conversación con Iván, yo le llamo el Despotismo Democrático Ilustrado. ¿Se acuerdan ustedes del Despotismo Ilustrado?

Es parte de una memoria ¿no? Que debe estar ahí siempre latente en la comprensión de la Historia, el Despotismo Ilustrado era una etapa.

¿Así era, no? El Despotismo Ilustrado...

Bueno, yo menciono que la Democracia Pactada era un Despotismo Democrático Ilustrado porque en realidad tenía como propietarios, era una democracia representativa elitizada, pero que funcionaba desde una perspectiva despótica. Hay varias formas de construir la democracia representativa liberal, pero cuando ésta se restringe demasiado entonces podemos entrar en esta caracterización muy propia de la Democracia Pactada que es el Despotismo Democrático Ilustrado. El pilar eran estas tres organizaciones, estos tres partidos políticos y había algunos otros que giraban alrededor del MIR, ADN y MNR, que eran UCS, CONDEPA, MBL...¹⁸⁶ Pero en fin, esto es algo que ustedes ya conocen pero a lo que yo me refiero es que precisamente por la crisis esa que yo le llamo colapso del Sistema de partidos, es que la ley no podía llamarse Ley de Partidos Políticos, tenía que llamarse Ley de Organizaciones Políticas, no solamente porque esté en la Constitución, la Constitución dice: "Las organizaciones políticas son partidos, agrupaciones ciudadanas y organizaciones de las naciones y pueblos indígena-originario- campesinos".

No solamente por ese hecho constitucional sino también por lo que vivido en la Historia y ¿por qué, además, el instrumento el MAS-IPSP¹⁸⁷ en verdad solamente funciona como partido político en momentos electorales. Por lo demás, durante un largo tiempo actuó como movimiento político y cuando la movilización política baja queda como instrumento político ¿sí? Instrumento político de las organizaciones.

* Sociólogo, senador de la Asamblea Plurinacional Boliviana 2010-2015.

¹⁸⁵ Movimiento de Izquierda Revolucionaria, Movimiento Nacionalista Revolucionario y Acción Democrática Nacionalista, respectivamente.

¹⁸⁶ Unidad Cívica Solidaria, Conciencia de Patria y Movimiento Bolivia Libre, respectivamente.

¹⁸⁷ Movimiento Al Socialismo-Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos.

Entonces, no hay una figura clásica de organización política allí como partido, funciona como partido en momentos electorales pero luego adopta otra forma, es como en nuestras organizaciones sociales. ¿Quién de aquí pertenece a la Túpac Katari?... ¿Nadie? A la única, a la única, a la Federación de La Paz.

Persona que murmura.- Bartolinas...

A.M.- Bartolinas hay, yo en la Asamblea Constituyente como era asesor de las Bartolinas me decían: “Bartolo”.

Persona que murmura.- Ex, ex del 2002.

A.M.- Ex, bien. Ustedes notarán que en la CSUTCB,¹⁸⁸ también las Bartolinas, pero en la CSUTCB conviven, a veces, forma-comunidad forma-sindicato. En la organización y a veces hasta se pelean, estas dos formas. Tanto así que en algún momento apareció pues con autoridades tradicionales en algunos otros casos, a las autoridades tradicionales se las conoce vía el Sindicato ¿no? Son autoridades tradicionales pero la forma de organización es del Sindicato. Adoptan entonces otra nomenclatura. (*Alguien pide la palabra*) ¿Sí?

Persona que murmura.- ¿Cuál era la pelea? ¿Era por la plata, la ambición?

A.M.- Por ejemplo ¿no?

Persona que murmura.- Venía antes la plata...

A.M.- Entonces, incluso en las propias organizaciones encontramos diversas formas ¿sí? De expresión: forma-comunidad, forma-ayllu, forma-sindicato, forma-capitanía (en el caso guaraní), forma-atenta, forma-numbé¹⁸⁹ (en el caso yutacaré), bueno, en fin, hay diversas formas mediante las cuales las propias naciones y pueblos indígenas generan su estructura... Durante mucho tiempo nos han hecho creer que la única forma de mediación política era el partido político y con el instrumento político y la crisis, más bien, ¡Colapso! Del viejo sistema de partidos tradicional, ahí en realidad encontramos que existen diversas formas de mediación y no solamente el monopolio institucional de los partidos políticos. De ahí viene entonces la forma-movimiento político, forma-partido político, forma-instrumento político, forma-agrupación ciudadana, forma-organización de las naciones y pueblos indígena originario campesinos. Entonces no es poco esto de organizaciones políticas, Ley de Organizaciones Políticas ¿sí? Esto es algo que ha formado parte de la reflexión de nuestros constituyentes parte de las reflexiones del Pacto de Unidad que fue el gran movimiento social-constituyente, en nuestro país y resume la experiencia boliviana para hablar de la representación. Morena en México en algunos momentos discute la forma-instrumento político, ahora, y de hecho Morena que es la organización política que ganó las elecciones en México... Eh... Andrés Manuel López Obrador es el que les ha sobrado: Lopezobradores... Les ha ganado por mayoría absoluta desde el... Antes del 2000 no ocurría eso en México.

En México hubo una transición democrática: Fox, entró en el año 2000, desde el año 2000 hasta ahora nunca había ganado nadie por mayoría absoluta. Y siempre había una As... Un Congreso, Asamblea Legislativa como aquí el Congreso de la Unión, que tenía otras características y normalmente había gobierno dividido en el senado. A veces las mayorías en la Asamblea (que llamamos aquí) no era la misma que quien dirigía el Ejecutivo, ¿se acuerdan ustedes que la derecha en Bolivia del 2005 al 2009 dominaba el senado? ¿Se acuerdan?... Pues algo así sucedía en México. Ahora no. Morena que es Movimiento de Renovación Nacional (*sic*), Movimiento. Entonces adopta ahora otra nomenclatura ante la crisis de lo que podríamos denominar en México la Democracia Pactada organizada por un tripo de el PAN, el PRI y el PRD. Es como decir ADN, MIR, MNR.

¹⁸⁸ Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia.

¹⁸⁹ No encontré la palabra en ningún lado, la pongo tal cual es su fonética.

Entonces, esto es algo que no solamente es propio de Bolivia, sino que al mismo tiempo está expresando una renovación, una remoción de la propia democracia, del funcionamiento de las democracias a nivel internacional. Si no, no nos podríamos explicar lo que ocurre con el fenómeno de Syriza¹⁹⁰ en Grecia; lo vemos en España, lo mismo ocurre en Portugal, hay varios indicadores que muestran que ya no es posible hablar, por lo menos para nuestro caso boliviano, de Ley de Partidos Políticos ¿sí? Ésa es la explicación. De fondo... Y no de forma.

De fondo y no de forma.

Por tanto, no es un asunto solamente constitucional que la Constitución dice: “Son organizaciones políticas los partidos, las agrupaciones y las naciones y pueblos indígena originario campesinos. Es otra manera de entender la representación y lo que teníamos que hacer en algún momento en esta larga construcción del proceso de la Ley de organizaciones políticas era trabajar esa experiencia pero para generar una salida al sistema no de partidos sino Sistema de Representación en general en Bolivia.

Bueno, esa es la primera explicación ¿sí?

Las palabras dicen mucho.

¿Ustedes saben por qué es esto de indígena-originario-campesino?

¿Alguna vez se han preguntado por qué en nuestra Constitución el Pacto de Unidad se impuso y dijo: “Aquí se tiene que dominar naciones y pueblos indígena originario campesinos”?

Eso forma parte, Iván, de la conciencia identitaria. Plurinacional, en Bolivia. El sujeto es indígena originario campesino, no solamente indígena.

¿Ustedes saben de dónde viene eso? ¿Hermanas? ¿Hermanos? (*Alguien pide la palabra*) ¡A ver!

Persona que murmura.- Con... Al concepto que se tiene de identidad pos-nación, pos-Estado y anterior al Estado (*inaudible*) originario... Originario, indígena y campesino.

A.M.- Mmmm... Treinta y seis ¿no? La cosa es que en el Pacto de Unidad, porque esto no viene de la Asamblea Constituyente, viene del Pacto de Unidad. ¿Saben lo que era el Pacto de Unidad? Ahí se reunían las cinco matrices pero también estaban el Movimiento Sin Tierra,¹⁹¹ estaban los afros pero las cinco matrices: CSUTCB, Bartolinas, CONAMAQ,¹⁹² Colonizadores (en su momento) ahora Interculturales y CIDOB.¹⁹³ Esto incluso antes de que las Bartolinas se divorcien de la CSUTCB, antes, incluso, de que sean confederación. Desde el 2007 recién son confederación, antes eran solamente federación, afiliada a la CSUTCB, ahora no, ahora es Chacha-warmi ¿no? Eso es interesante porque en el Pacto de Unidad de ahí viene también esto de la Democracia Paritaria, después vamos a poner el ejemplo con uno de estos elementos de la ley... En 2004 hubo el Manifiesto, y en 2005, el Convenio del Pacto de Unidad. Bueno, han ido de Tierras Bajas, los de la CIDOB decían: “Nosotros debemos ser indígenas. Se tiene que denominar Naciones y Pueblos Indígenas”. Así como dice el Convenio 169, así como se discute a nivel internacional todavía no se había aprobado la Declaración de Naciones, en la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, esto se aprobó después, no es sólo trabajo en el Pacto de Unidad con estos derechos. Se aprobó antes incluso que la propia Declaración de las Naciones Unidas.

Y como así dice en Naciones Unidas, entonces nosotros tenemos que reconocernos como Naciones y Pueblos Indígenas, decían los de Tierras Bajas.

¹⁹⁰ Coalición de la Izquierda Radical.

¹⁹¹ Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra.

¹⁹² Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu.

¹⁹³ Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia.

¡Cambio! Tierras Altas, decía: “¡No! Nosotros somos originarios. Indígenas son los lluchhus”, decían. ¿Ustedes saben lo que significa “lluchhu”? Lo salvaje. “Los indígenas son los lluchhus, nosotros somos originarios”... Y entonces los de Tierras Bajas decían: “No, somos indígenas, originarios son los Collas”, decían.

Y de pronto de CSUTCB aparecía en el escenario y decía: “Momento, nos estamos olvidando del Movimiento Katarista, y cuando discutíamos a partir del Manifiesto de Tiwanaku, ¿cómo caracterizarnos? Había siempre una doble caracterización: como clase somos campesinos y como identidad colectiva somos nación. Entonces no podemos separar lo campesino de lo originario. No podemos separar lo campesino de lo indígena”. Y no se ponían de acuerdo y entonces ahí salió mama Isabel Domínguez para decir: “Vamos a ponernos de acuerdo”. Ella era presidenta después de la Asamblea Constituyente de la Comisión de Estructura del Estado y me dice:

“A ver Compa licenciado —así me llamaba— tráete tu carné —Buscaba mi carné— A ver léete tu carné”.

“¿Qué quieres que lea, mana?”, le digo.

“Nombres pues, tus nombres”.

A ver, léanlo acá

(Invita a que alguna de las personas presentes lea sus nombres)

Persona que lee nombres.- Vamos a leer. Pues al menos que es Adolfo Mendoza pero tiene otros dos nombres más... Gonzalo Adolfo Ramón...

A.M.- Ahí está, ¿ve? Tres nombres. A falta de tres nombres me han confundido mis padres cuando era niño y no sabía cómo me llamaba, “Sonso”. Gonzalo, Adolfo, Ramón, no sabía cómo ¿no? Sonso. He crecido un poquito, he dejado de ser un poco sonso y entonces ya cuando decían Adolfo, Gonzalo o Ramón sabía que eran tres nombres para un mismo sujeto. Eso es lo que quería Mama Isabel Domínguez explicar. Y les dice:

“¿Ven? Compa licenciado tiene tres nombres pero es él mismo nomás... Lo mismo sucede con naciones y pueblo”. Dijo. Tres nombres para el mismo sujeto: indígena originario campesino. Y entonces de ahí es que se armó esta articulación discursiva como identidad colectiva mayor. Pues bien ¿por qué explico todo esto? Porque lo de organizaciones políticas tiene su antecedente en las discusiones del Pacto de Unidad. Y tiene antecedente en las organizaciones sociales por la crítica a la forma Partido de Organización, por eso no se llama Ley de Partidos, es algo de fondo, entonces, no es algo que se haya discutido durante el año pasado, o este año nomás. Y yo me siento orgulloso de relatar todo esto porque me hace recuerdo del proceso constituyente. Y si ustedes comentan todo esto, la razón de por qué organizaciones políticas no solamente como dos palabras en castellano, sino que tiene toda esta característica, entonces, se van a emocionar los compañeros, las compañeras en su circunscripción porque saben qué significaba el pacto, saben la crítica a la forma Partido de Organización, etcétera. Esa es la primera... El primer asunto que quería yo comentarles: Formalmente ya no se pudo discutir mucho desde el 2011 una Ley de Organizaciones Políticas, se llegó a un anteproyecto en la vicepresidencia, pero ahí vinieron ya las nuevas elecciones. Y con las nuevas elecciones habían estado trabajando los del anterior Tribunal Supremo Electoral la Ley de Organizaciones Políticas algunos de ustedes habían estado trabajando en esto, pero no se logró un consenso, vinieron las elecciones del 2014 y ya ese proyecto de ley se durmió, cambió el Tribunal Supremo Electoral y ese proyecto murió, se congeló. Entonces, habían iniciativas, pero había que consolidarse y para eso el nuevo Tribunal Supremo Electoral decidió trabajar un nuevo proyecto de Ley de Organizaciones Políticas a partir de enero del anterior año y entre enero y mayo del anterior año empiezan a debatir en el Tribunal Supremo Electoral cómo se iba a hacer para que ninguna organización política oficial o de oposición se ponga susceptible. Y allí es que convocan a cinco expertos, en mi caso no sé si seré experto o qué pero me han convocado. Uno era Salvador Romero

¿saben quién es él? Salvador Romero fue presidente de una de las cortes nacionales electorales, él administró procesos electorales, él está formado para ver estos temas de cuestiones electorales y organizaciones políticas, fue presidente de la Corte Electoral, antes de la aprobación de la Constitución entonces era un hombre fuerte y experto y es un muy buen profesional, él fue si mal no estoy propuesto por Tuto Quiroga, no me acuerdo ultimadamente por quién pero lo cierto es que salió de la juntucha del MIR-MDBABN en ese tiempo, él era uno de los expertos.

El segundo fue Carlos Hugo Molina ¿saben quién es Carlos Hugo Molina?... es un cruceño, Carlos Hugo Molina fue subsecretario de Participación Popular en 1994 con Gonzalo Sánchez de Lozada, es uno de los ideólogos de la Ley de Participación Social en Bolivia, después fue Prefecto de Mesa, en el 2004.

El tercero fue Paulino Guarachi, ¿saben quién es Paulino Guarachi?

Persona que murmura.- De la Confederación. Ejecutivos...

A.M.- Exacto. Es ejecutivo de la única, de la CSUTCB él era del MBL. Sí, del MBL.

Cuatro, Gabriela Canedo, Gabriela Canedo ha trabajado bastante en Naciones Unidas y es Doctora en Antropología es experta en estas temáticas de representación y trabajó adicionalmente con las plataformas de mujeres en la construcción de las propuestas desde las mujeres. Es la sobrina de Filemón Escóbar ¿saben quién es el Filemón?

(Varias voces responden afirmativamente)

Que en paz descanse.

Y yo. Chulearete, como me dice el presidente.

Éramos los cinco, notarán era un equipo plural, era un equipo de alto nivel, pero ojo, cuatro eran de la oposición.

Persona que murmura.- ¿Quiénes?

A.M.- Eh... Ahí yo estaba como quinto pero el acuerdo fue discutir académicamente con argumentos académicos la Ley de Organizaciones Políticas, entonces fue un espacio plural. Porque Paulino no estaba comulgando tampoco con el MNR o con Carlos Hugo Molina, Gabriela no con Salvador Romero, entonces era un equipo plural. Pero fíjense: pensamiento liberal, pensamiento demócrata social, pensamiento socialista, pensamiento plurinacional. Era un equipo plural y este equipo plural fue el que propuso el anteproyecto de Ley de Organizaciones Políticas al Órgano Electoral. Luego, el Órgano Electoral discutió nuestro trabajo y empezó a trabajarse además paralelamente un conjunto de modificaciones a partir de encuentros departamentales, nueve encuentros departamentales con organizaciones sociales, organizaciones políticas de los departamentos, organizaciones de mujeres, tres encuentros nacionales con organizaciones políticas, con personal jurídico en vigencia aunque ahí por ejemplo están el FRI¹⁹⁴ que son propietarios de la sigla pero no tienen ni militantes, pero tiene sigla en vigencia.

P.Q.M. 4.- Igual que el PBC *(sic)*.¹⁹⁵

A.M.- Igual que el PBC *(sic)*, igual que el Frente para la Victoria. Igual que UCS,¹⁹⁶ a ver ahí ya hay cuatro. Más demócratas, más unidad nacional, más el MAS y PCP. Ya ahí son siete, en total son nueve las que tienen personalidad jurídica vigente, pero bueno, también a nivel departamental se discutió con las agrupaciones ciudadanas. Tres nacionales, nueve departamentales, además encuentros exclusivos con organizaciones de mujeres y encuentros exclusivos con organizaciones

¹⁹⁴ Frente Revolucionario de Izquierda.

¹⁹⁵ Partido Comunista de Bolivia (PCB).

¹⁹⁶ Unidad Cívica Solidaridad.

indígena originario y campesinas. Aquí nos hemos reunido con la Única y las hermanas bartolinas estaban, me acuerdo Machaca, eh... Estaba en ese momento el Feliciano Vegamonte, antes de ser Viceministro de Culturalidad, en fin, es decir fue un trabajo colectivo. Nosotros pudimos haber puesto estos cinco mucho empeño en la parte académica, de técnica legislativa, esas cosas. Pero traduciendo los acuerdos que se iban construyendo entre organizaciones sociales, incluso, modificando el propio texto con las organizaciones políticas, ése fue el proceso, ese proceso duró un año y medio. Y, finalmente, en junio de este año el Tribunal Supremo Electoral se reúne en Sala Plena, aprueba en Sala Plena el proyecto y lo derivan a la Asamblea Legislativa Plurinacional.

Ése es el segundo elemento que deben saber ustedes: cómo se hizo la Ley de Organizaciones Políticas. Primero de dónde viene todo esto de Ley de Organizaciones Sociales, que hemos hablado, y segundo, cómo se hizo. Recuerdo una anécdota: la anterior semana me llevaron a un debate en la Universidad aquí en San Andrés, en la Facultad de Derecho y Ciencia Política en su auditorio. Casi no voy porque Manuel Canelas, incluso algunos de oposición o que no participan del instrumento. Analistas políticos: Marcelo Arequipa; firmamos ¿se acuerda, mi diputada? Firmamos en 2015 un compromiso por la equidad, si es que no hay una mujer en un evento público nosotros abandonamos ese espacio, ya me acuerdo, en 2015, yo abandoné, dejé plantado al Ministro de Autonomías. ¿Por qué? Porque no había en el panel, casi abandono, pero bueno, por suerte no abandoné, había dos mujeres ahí, había una de Plataformas ciudadanas, algo así. Jimena Costas...¹⁹⁷ Unidad Nacional y estaban Carlos Cordero ustedes deben saber quién es este Carlos Cordero y otros dos académicos más. Y Carlos Cordero me dice, lo dice públicamente:

“Ustedes los del MAS son los autores de esto, tú eres el autor, los otros son pantalla”.

En verdad, eran cuatro contra uno ¿cómo yo voy a tener tanta capacidad para convencerlos de algo que sólo conviene al MAS y PSP. Había que ser un genio.

Persona que murmura.- Tal vez sí era.

A.M.- Tal vez, no sé, pero lo cierto es que no podía decir eso el señor este Carlos Cordero, porque además era ningunear al Tribunal Supremo Electoral, ningunear a las Organizaciones Sociales y ningunear también a los otros cuatro expertos, diciendo que yo les he metido el dedo a la boca ¿no? Que eran, entonces yo le he dicho en pleno público:

“¿Tú qué creías, Carlos Cordero? ¿Que ellos eran mis corderos? Los corderos están en otro lado”. Le dije. Ellos no eran corderos, tal vez tú eras cordero. Aquí vas a quedar como mi cordero, pero bueno... Eh... ¿Por qué menciono esto? Porque políticamente se ha corrido en los medios de comunicación de que esto es un proyecto pensado, discutido, elaborado por el MAS para el MAS y es del MAS. Cuando lo que les estoy comentando en realidad no solamente estaba el MAS, estaban, más bien el MAS nada más era una organización ni siquiera yo estaba representando al MAS, yo estaba ahí como experto, una sola organización. Entonces, primero, esto es una construcción colectiva, es como lo que se hace con las leyes principales y lo que se hizo con la Constitución, una elaboración de un mandato colectivo y el MAS asume como mandato, pero primero tiene que ver la construcción colectiva. No es desde arriba sino desde abajo. Entonces, claro, como es desde abajo y los partidos políticos neoliberales no hacen ese trabajo como ellos hacen sólo desde arriba, según ellos esto desde arriba estaba orquestado, pero en verdad no es así, hay que explicar esto a los compañeros que esto es una construcción colectiva, que se consultó a las organizaciones, no vaya a pasar lo que nos ha pasado con el Código del Sistema Penal, que de pronto nosotros mismo decíamos:

“La Asamblea, ha fallado en la socialización”.

Ése era el discurso de la derecha ¿acaso ustedes, hermanos, hermanas sabían exactamente lo que decía cada artículo de la Constitución Política del Estado cuando han votado en enero del 2009? Han

¹⁹⁷ Jimena Costa Benavides.

votado, estaban confiando si yo ahorita al hermano que tiene lentes, es *millennial* parece nerd del Bolívar debe ser, del Bolívar... Eh... Le pregunto: ¿Artículo 11 de la Constitución? Por ahí lo voy a dejar mal parado ¿o puedes repetirme Artículo 11, hermano? (*respuesta negativa*) Entonces era muy difícil, es muy difícil más de cuatrocientos artículos ¿o no hermano supranacional? Supraestatal. Era muy difícil, hay que estar en las cosas esas, yo les puedo decir ya:

“Artículo 11 dice la República de Bolivia —República dice, ojo ésa fue peluquería de la derecha— adopta para su gobierno una forma democrático-participativa-representativa y comunitaria con equivalencia de condiciones entre mujeres y hombres. Democracia participativa y directa: asambleas, cabildos, etcétera... Democracia representativa: voto universal, tal ... Democracia comunitaria...”

Ese es el Artículo 11. Pero no se le puede exigir a todo el mundo que conozcas de memoria lo de la Constitución, en cambio, en el caso del Sistema Penal querían saber los más de los seiscientos artículos, no se ha socializado, nosotros mismos lo que hemos perdido es capacidad de confianza en lo que estaba haciendo la Asamblea, quienes no estábamos en la Asamblea y decíamos: No se ha socializado, ése es el problema. En el fondo estábamos desconfiando de la labor de la Asamblea. ¿Se entiende, no? En la Constitución no hemos desconfiado, hemos sido y hemos aprobado con más del 60%, para que no ocurra eso porque la perspectiva de la derecha es voltear la Ley de Organizaciones Políticas, porque ahorita no les conviene, porque todo esto de las Primarias, etcétera, hay que restarles capacidad de movilización y no hay que caer en la trampita de decir: “No, esto es de unos cuantos nomás o este exsenador también a los del Tribunal, detrás está el MAS”. No es así. Y además sí se socializó y se hizo los debates, la participación departamento por departamento, tal vez algunos de aquí participaron porque igual a ustedes les tocaba debatir en una Asamblea. Los asambleístas departamentales, ellos han participado más, pero a ustedes les iba a tocar discutir esto en la Asamblea y pues ahí ya es otra la cosa ¿sí? Entonces, esto de la construcción colectiva es fundamental, pero además es fundamental por lo siguiente, yo les voy a confesar algo: ¿Cuál es el mayor tema de discusión de la Ley de Organizaciones Políticas? Ahorita, en esta coyuntura.

Varias voces al unísono.- Primarias.

A.M.- Primarias... Los tiempos para las Primarias. ¿Quién creen que ha...? Dicen no, ahí está una trampa. Hemos hecho trampa, somos unos tramposos, estimado Iván según la derecha en este país. Trampeamos tanto así, que los tratamos como a corderos ¿no? A los otros, profesionales, etcétera. Y nos dicen que hemos hecho trampa con lo de las Primarias ¿quién creen que ha propuesto la primaria? ¡Mayo del año pasado, la oposición!

En estas mesas de diálogo, la oposición fue quien propuso introducir lo de las Primarias a partir de una sugerencia que, claro, nosotros estábamos barajando como equipo de expertos, de profesionales. Teníamos elecciones sin Primarias y elecciones con Primarias abiertas, incluso para el senado y para diputados. Esos son los dos extremos a nivel internacional, en los sistemas presidencialistas ¿sí? También hay algunas otras modalidades ahí de Primarias en sistemas parlamentarizados, ¿qué quiere decir esto? Que el Parlamento elige a la primera autoridad del Ejecutivo ¿sí? Entonces nosotros ya habíamos evaluado estas cosas y sabíamos que, en teoría, las Primarias podrían significar democratización y yo mismo les propuse ahí en ese equipo de expertos:

“Vamos a tener que trabajar esto de las Primarias para la profundización de la democracia en nuestro país”.

Discutieron ellos pero dijimos: Esto lo tenemos que resolver primero académicamente y vamos a ver después cómo van las cosas; y nos sorprendimos o por ahí alguno de ellos, de los otros cuatro les chismearon a los de la oposición y la cosa es que ellos propusieron, en uno de los encuentros, Primarias.

Entonces, esto no ha salido del MAS, no ha salido del instrumento político, no ha salido de las organizaciones sociales, salió de la derecha. Nosotros teníamos el sustento teórico y más allá de que

haya salido de la derecha es una forma de democratización porque evita dos cosas, hermanas y hermanos, primero que existan propietarios de las organizaciones políticas que definan quién es el binomio a su gusto y antojo, o sea, el elegir ellos. ¿Sí?

Ejemplo...

Voz que murmura.- Doria Medina.

A.M.- Doria Medina.

O el segundo elemento es que si no hay un propietario de la organización política. Aparece quien compra la sigla, y compra la candidatura. Por ejemplo, Tuto Quiroga no era de PDC, era de ADN. Hay un acuerdo, habrá comprado, y ¡zas! Aparece como candidato, o para mantener su sigla los del PDC, los del Frente para la Victoria, los del FRI van a vender a algunos candidatos. Qué tanto pues...

Entonces, eso se impide con las Primarias, se impide que exista compra y venta de candidaturas de manera escandalosa, igual pueden haber, igual puede haber estas cosas pero se le pone un límite a la compra y venta de siglas y luego se pone un límite a los partidos con un propietario ¿sí? Entonces es evidente que es una forma de democratización y lo tenemos que sostener así aunque inicialmente haya venido de la oposición porque en el fondo lo que se practica en el instrumento político y en las organizaciones sociales es Primarias, las organizaciones ya han estado haciendo Primarias antes de la primaria, cuando se anda debatiendo quién va a acompañar al hermano Evo antes de eso, cuál es la mejor vía para la reelección de nuestro presidente, etcétera, etcétera. Estos son Primarias, cuando se rechaza otra candidatura y se dice: ¡No! El hermano Evo tiene que volver a ser candidato y se le está dando un mandato y si no cumple, por bolivarianista debe ser ¿no?... son esos bolivarianistas. La vacas dan leche pero el Bolívar da lástima.

(Risas al fondo, hay comentarios al respecto de lo que ha dicho Adolfo Mendoza, más risas).

Ah, no, cuando hablan del papá es otra cosa. Bueno, pero lo cierto es que nuestro hermano Evo tiene ahí un mandato independientemente de que él quiera o no quiera ser, ustedes saben lo que es un mandato, en términos teóricos a veces hasta se llama ‘mandato imperativo’ ¿sí? Es un modelo de democracia directa: Te doy un mandato, hermano. Por ejemplo, que vayas a la peluquería de aquí de la esquina, no al mercado con el jardinero, para tu cabello, por ejemplo. O al revés, si te digo:

“Te tiene que cortar un jardinero, te tienes que ir a hacer tus arreglos con él. Con espejo, sin espejo, no importa”.

Es un mandato. Vale el corte ¿sí? Vale el mandato. No la persona.

Al hermano Evo le han dicho:

“Mandato. Agenda de octubre: recuperación de los recursos naturales. Asamblea Constituyente”.

Ése es el mandato. Si no cumple, fuera... Lo mismo ahora, este es un modelo de Democracia directa participativa y se dice: ¡No! El Evo tiene que continuar, el Evo tiene que obedecer y si ahí... Bueno, ustedes saben que ha habido ya una opinión del propio presidente y también de muchas organizaciones sociales, aunque algunos se resisten todavía, ya hay un binomio ahí: Evo-Álvaro. Algunos se resisten todavía, bueno, para eso van a estar también las Primarias. Algunos se resisten. Yo digo que ya es una decisión política ¡pero bueno! Estas Primarias nosotros las hemos hecho antes ¿sí? Y siempre las hemos practicado ¿ustedes cómo han sido elegidos autoridades?

P.Q.M. 1.- Ampliados.

A.M.- En ampliados. Alguno que otro directamente por sugerencia del presidente. Pero específicamente cuando, a veces, no encontraban equilibrio o no se ponían de acuerdo. Ustedes lo saben, pero además hay diferencia entre la manera de elegir candidaturas uninominales, candidaturas

plurinominales o cabezas, ahí es una decisión política mucho más intensa, tiene otra manera de procesarlas ¡pero bueno!

Todo eso son Primarias: precandidaturas, candidaturas, luego listas oficiales, todo eso es Primarias en el caos del MAS, entonces no porque de pronto hayan descubierto aparentemente la pólvora los de la derecha y en mayo del año pasado digan: “Primarias”. Nosotros íbamos a rechazar ¿sí? Pero aún así, déjenme confesarles... He hablado de esto con la Dirección Nacional, no estaban de acuerdo con las Primarias, al principio. Ha costado convencer sobre las Primarias, lo ha confesado nuestro hermano el presidente ¿no? Ha dicho:

“No sé qué cosas están haciendo”.

En la reunión que tuvo en marzo con el Tribunal Supremo Electoral.

“Yo no sé qué están haciendo con eso de las Primarias, además no sé qué cosa quieren hacer con las candidaturas de pueblos y naciones indígenas, creo que me quieren cortar mis brazos, quieren cortar mis piernas, el MAS es instrumento político de las organizaciones”.

¿Se acuerdan de esas declaraciones del hermano Evo? ¿Sí? Bueno. Entonces, era complicado en el MAS que se acepte Primarias ¿por qué? Porque supuestamente venía de la derecha la propuesta. Cuando en el fondo practicamos Primarias, esto me hizo recuerdo a lo que sucedía en el momento constituyente con el Pacto de Unidad cuando los compañeros decían que no se podía poner para las autonomías la autoridad ejecutiva, autonomías departamentales, el nombre de ‘gobernador’ ¿por qué? Porque los cruceños, el comité cívico, la oligarquía cruceña, Costas, ya había puesto el nombre de ‘gobernador’, se llamaban gobernadores, no prefectos, no nada. Entonces dijeron:

“No, no, no. Eso es de derecha”.

En la Asamblea Constituyente, sin embargo, se explicó y se dijo: “Prefecto viene de mucho más atrás, viene de Roma y fue una palabra que después la levantó nuevamente Napoleón Bonaparte, prefecto era el comandante de ocupación designado por el César en una provincia conquistada”. De ahí es que en Bolivia esto quedó incluso como Prefecto y Comandante General del Departamento ¿se acuerdan? ¿Sí? Bueno, entonces, la figura de prefecto no es neoliberal, es colonia... entonces, eso se explicó a los compañeros y después dijeron: “Ah, caramba. Es verdad”. En cambio, gobernador es quien asume la gobernación, es decir, el ejecutivo de una asamblea de una autonomía departamental y nada más. Eso no es propiedad de la derecha ¿se entiende?

Y de ahí es que se aceptó en el Pacto de Unidad, y en la Asamblea Constituyente lo de gobernador y no prefecto. A veces hay confusiones en estas palabras, luego lo mismo con las Primarias, ya practicábamos Primarias sin decir que eran Primarias y sólo porque la derecha dijo en mayo del año pasado Primarias. Ya estábamos dando a la derecha un homenaje de lo que ellos han inventado. Claro. Entonces, ahí hay que ver un poquito lo que se esconde detrás de estas palabras. No les podemos regalar, porque estoy hablando aquí entre compañeras y compañeros, ningún símbolo de los de la derecha, ningún símbolo.

En nuestras manifestaciones, hermanas, hermanos, nuestras marchas, haber llevado nuestras banderas del MAS, haber llevado nuestras Wiphalas y nos olvidamos de la tricolor y ellos andan bandereando con veintiún en fila la tricolor ¿acaso han luchado alguna vez por la patria? Esos... Tenemos que recuperar la tricolor, ahí está la tricolor. Tenemos que recuperar tricolor, Wiphala y la bandera del MAS. No les podemos ceder esas cosas, los símbolos a veces son los que movilizan, son emblemas, es como una marca ¿sí? Son símbolos. ¿Ustedes creen que yo voy a reconocer aquí a mi diputada si es que tiene peinado así rapado a los costados? ¡No! Su símbolo es así, ése peinado.

P.Q.M.- ¿Y si lo quiere cambiar?

A.M.- No, no va a cambiar. Ni de peluquería quiere cambiar. El hermano, sí de pronto...

A.M.- Decían... Sí... Estaba planchado. Entonces, es su símbolo ahora, ¿a mí acaso? ¿Es desconocido para ustedes que me digan Chulearete? (*Respuestas afirmativas inaudibles*) Exacto. No, (*inaudible*) en quechua, en quechua... ¿Qué será esto en aymara? Ch'ulla es solo. Solo. Solo. No sé, pero bueno ¿acaso yo no voy a entender...? Ch'ulla el hermano a otra cosa, a otra cosa.

Entonces, noten ustedes la fuerza de las palabras emblemas de identidad, hasta para la calificación personal ¿sí? Hasta la calificación personal, yo me acuerdo de que cuando el presidente me dice:

“Hermano senador Adolfo, te he defendido en el chapaje. Tú que andas no sé qué cosas hablando... siempre vas yuyayventerado —decía— allí habían aparecido... habíamos tenido un senador cobarete, ¿no será medio...?”

Igual, yo defendiendo el derecho de los gays, homosexuales, transexuales... Para mí, bueno, esa es convicción ¿no? Pero me ha estado confundiendo, el presidente me dice:

“Pero te he defendido”.

“¿Cómo me has defendido?”

“Los he mirado feo y les he dicho: “Cómo usted se va a hacer maricón. Ese será drogadicto, coquero, borracho... Pero cómo maricón”.

P.Q.M. 4.- Lo defendió (*rie*).

A.M.- Me había defendido. Entonces a partir de la defensa del presidente yo he quedado como rockero, borracho, maricón, drogadicto. Bueno, entonces los hermanos no se olvidan de esas cosas, esos son emblemas de identidad.

Lo mismo sucede con estas palabritas: “Primarias”. No porque venga de la derecha le vamos a regalar esa palabra, mucho menos cuando significa democratización ¿se entiende esto hermanos? Bueno. Entonces, ahí la defensa de las Primarias cuando socialicemos, etcétera, primero es decir que ya se hacen primaria en el instrumento y en las organizaciones; segundo que esto es parte de la nueva forma de ejercicio democrático; tercero, profundización de la democracia representativa; cuarto, que inicialmente sin darse cuenta de que esto existía en el MAS, la derecha propuso Primarias. Entonces, ahora no tienen por qué correrse.

Unidad Nacional, demócratas... Propusieron aquello. En las elecciones del 2014, intentaron hacer eso. Se acordarán ustedes, intentaron hacer eso en dos procesos electorales ¿sí? Pero bueno, esos son los argumentos respecto de específicamente las Primarias. Ahora, como no tenemos mucho tiempo, vamos a ver la exposición de motivos oficial del Tribunal Supremo Electoral. Pues ya saben más o menos uno...

Ah... ¿Por qué organizaciones políticas?

Dos.

¿Por qué una construcción colectiva? ¿De dónde ha salido?

Tres.

Los contenidos ¿no? De esta ley para la profundización de la democracia, que ése es el objetivo fundamental. Pero, además, en términos específicos, había que cambiar la Ley de Partidos Políticos del '99 y la Ley de Agrupaciones... Eh... Y Pueblos Indígenas que se aprobó en 2004. Porque no se ajustaban a la Constitución Política del Estado, esto, estas leyes pertenecen a otra realidad. Por ejemplo, las organizaciones indígenas tienen en la Ley de Agrupaciones Ciudadanas y Pueblos Indígenas, los mismos requisitos que las agrupaciones ciudadanas. Y eso no es posible porque en la Constitución se debe respetar las normas y procedimientos propios. Entonces había que dejar ya atrás estas leyes porque hay un nuevo marco constitucional, pero además porque debíamos mejorar la calidad del Sistema de Representación política en el país.

Por ahí dicen algunos, los estamos obligando a unirse a los de la derecha. No creo que lo hagan, peor que se unan, a ver cómo les va, pero eso mejora el sistema de la representación, por ejemplo, lo de las Primarias. Pero además vamos a ver otras cosas que mejoran también la calidad del Sistema de Representación y además hay toda una apuesta por la profundización de la democracia bajo dos conceptos:

Uno.

Democracia intercultural y democracia paritaria.

Democracia intercultural como propuesta de las naciones indígena originariocampesinas. Es decir, como parte de una elaboración que viene desde atrás, desde el proceso constituyente donde se acepta trabajar en elecciones (democracia representativa: voto universal...) pero al mismo tiempo esto no tiene que impedir la democracia participativa y directa y la democracia comunitaria.

Democracia participativa, directa, comunitaria y representativa deben construir una profundización de la democracia que es la democracia intercultural.

Pero además está el concepto de democracia paritaria.

Democracia paritaria.

¿De dónde nace esto? Del Movimiento de mujeres. Algunos dicen: “No, son propuestas de las ONG de las feministas y sus plataformas, dicen. Les voy a contar una anécdota, porque esto también tienen que explicar a los compañeros, compañeras, hermanos, hermanas porque uno de los principios de profundización de la democracia es que no solamente es intercultural sino principio de democracia paritaria.

Paridad democrática es Chachahuac. Pero democracia paritaria es más que paridad democrática, les voy a comentar por eso la anécdota, porque algunos dicen: “No, esto sale solamente de los grupos feministas”. Es una alianza de las organizaciones feministas pero con las hermanas de las organizaciones sociales. Del Pacto de Unidad... Bartolinas, CIDOB, CONAMAQ, las Hermanas Interculturales, en la Asamblea Constituyente, antes incluso ya había algunos avances de las bartolinas, antes de esta alianza, con la coordinadora de la mujer, por ejemplo, antes... Eh... Antes ya había estas reflexiones en las Bartolinas, por eso les voy a contar esta anécdota...

V.Q.M.- Yo sé... Sobre ese punto de... Cuando yo estaba en la Federación... Convocaba a nueve departamentos que estaban convocando... Choquehuanca. O sea sacaba de todo la experimentación, como digamos ahora... No está inscrito...

A.M.- No. No. Para fines de democracia representativa, está escrito, pero la propia ley dice que en el caso de la organización de pueblos indígenas... Eh... originario campesinos, normas y procedimientos propios. Es más, ya no tiene que haber como se exigía antes un registro de militantes, eso exigía la Ley de Agrupaciones Ciudadanas y Pueblos Indígenas, no, no, ahora simplemente hay que presentar la personalidad jurídica de la organización. Que ya las tienen, entonces no hay problema es normas y procedimientos propios.

Pero ¡ojo! Las organizaciones tienen su instrumento. Bueno... La anécdota. Antes de la Asamblea Constituyente estaban discutiendo cuántos escaños iban a haber, ustedes saben qué son los escaños porque cada uno tiene un curul ¿sí? Y entonces decían: “¿Cuántos escaños vamos a tener a nivel nacional?”

Y ahí es donde sale, no tres senadores, senadoras sino cuatro, pero bueno como ya estaba más o menos resuelto aquello y se dice allá: vamos a conservar lo de 130 en diputados. Ya. ¿Cómo vamos a distribuir? En técnica legislativa y en Ciencia Política se llama Conversión de votos en escaños ¿cuántos votos se necesitan para obtener un escaño? Y ahí hay distintos métodos. Uno es el de los

divisores naturales... bueno, hay otros métodos distintos ¿sí? Depende de si es un método, más bien si es un procedimiento de proporcionalidad o de mayoría, varían las cosas, ustedes saben de eso.

Pues bien, los 130 ¿cómo se van a definir?

“¡Sencillo!”

Dicen los de CONAMAQ.

Nosotros somos 16 nacionalidades, entonces, un escaño por nacionalidad nos tiene que dar por los 130 uno. Listo. Punto. No discutir, los de la CIDOB los miran y dicen:

“Pero ¿por qué solamente van a estar ustedes? Nosotros indígenas de Tierras Bajas somos 32 pueblos indígenas, entonces necesitamos un escaño por pueblo...”

Eran 32.

32 para Tierras Bajas, 16 para Tierras Altas. Entonces los de CONAMAQ dicen:

“¡Momento! ¡Momento! No 16... 32 también—dicen—¿cómo justifican? Es que nosotros trabajamos con Chachahuac. Hombre-mujer. Las 16 nacionalidades por dos: 32, ya, equilibrio”.

Tierras Altas, Tierras Bajas. Los de la CSUTCB los miran, los miraban y decían:

“A ver, CONAMAQ quiere tener 32, CIDOB quiere tener 32, unos solamente en Tierras Altas, otros en Tierras Bajas. Nosotros tenemos presencia nacional. Si ustedes van a tener 32 y 32 eso suma 64. Entonces, nosotros 64. Listo, caray”.

Entonces fíjense, 64 de la única más 32 y 32, eran 128. Dos sobraban, “Ése a los afros”. Decían, dos sillitas a los afros.

“Ya, cabal, 130, no se discute más”. Así era la primera discusión, después ya se introdujo esto y bueno, qué se va a hacer con la ciudad, todo esto y todo aquello ¿no? Pero bueno, al principio se discutió eso en el Pacto de Unidad y las Bartolinas, las hermanas Bartolinas estaban sentaditas, calladitas. No decían nada. Y entonces los de la Única, me acuerdo del Isaac Ávalos, les pregunta:

“¿Y ustedes hermanas Bartolinas qué opinan, pues?”

Entonces dicen:

“Mira hermano, si son 16 con la propuesta inicial de CONAMAQ, ¡va! Si son 32, ¡va! Ya también. Si son 64, también. Si son 128, también. Si son 130, también. No nos hacemos problema por el número mientras 50% sean mujeres todo está perfecto”.

De ahí sale lo del principio de paridad. Nunca se olviden de esto, hermanos, no es solamente una construcción de las ONG feministas, no, es también una producción colectiva desde las organizaciones. Eso es lo que sirvió para unirse mujeres del campo y de la ciudad. Y por eso teníamos su acuerdo, coordinadora de la mujer, organizaciones sociales y siempre han trabajado sus agendas. Como *ayni*.

¿Por qué estoy comentando esta anécdota? Porque algunos, especialmente nosotros los hombres, rechazamos esto de democracia paritaria porque pensamos:

“No, esto es de las ONG”.

Y no hacemos caso a que fue una producción, sugerencia de las propias hermanas. Y porque además nos salta nuestra mentalidad machista ¿o no? Por eso también hay tanto acoso, tanta violencia política hacia las mujeres, eso es verdad, eso lo tenemos que reconocer nosotros los hombres. Pero bueno, paridad democrática es solamente 50% al menos de candidaturas mujeres, pero ya saben las Bartolinas durante el Pacto estaban con esto, pero democracia paritaria es más que paridad democrática, muchas ONG trabajan paridad democrática, pero en las organizaciones hay democracia

paritaria por el concepto de Chachahuac, por otros principios más bien desde las naciones y pueblos indígena originario campesinos. Entonces, tampoco les vamos a regalar, decíamos, a los de la derecha este principio, no solamente de democracia intercultural sino también de democracia paritaria ¿sí? Son dos principios guía en este proyecto de ley... En esta Ley de Organizaciones Políticas, esto no ha cambiado. Tanto así que hay un régimen de despatriarcalización... Revisando, porque la propuesta original del Tribunal era solamente régimen de género, ahora se llama régimen de despatriarcalización, ustedes en diputados han cambiado ese artículo, creo que es el artículo 8 o 9 del proyecto de Ley original, no me acuerdo bien, es régimen de despatriarcalización ¿qué quiere decir esto? Quiere decir que toda organización política en sus estatutos tiene que incorporar el principio de democracia paritaria... Eh... No me acuerdo bien... Es Régimen de despatriarcalización ¿qué quiere decir esto? Quiere decir que toda organización política en su estatuto tiene que incorporar el principio de democracia paritaria, también de democracia intercultural. Para todas las organizaciones políticas, para agrupaciones ciudadanas y partidos políticos esto está delineado en ese proyecto de ley. Y para las organizaciones de los pueblos indígena-originario-campesinos esto es normas y procedimientos propios. Entonces la diferencia entre paridad democrática que es solamente 50% de candidaturas y esas cosas, democracia paritaria quiere decir profundización de el ejercicio democrático interno, de la democracia interna, para prevenir formas de acoso y violencia. Para distribuir equitativamente los recursos que ahora van a recibir las organizaciones políticas administrados por el Tribunal Electoral para formación política.

De los recursos, ustedes de lo que han aprobado es eso, más allá de los recursos que se destinan para el binomio, los otros recursos se dividen en la mitad. Mitad, al menos para mujeres incluyendo mujeres indígena originario campesinas como obligación.

Toda la ley se deja guiar por democracia intercultural y democracia paritaria. Voy a seguir avanzando, me han invitado para que les hable. A mí me ha dicho la hermana... Eh... ¿Cómo se llama tu asistente? Me ha dicho:

“Pues si no los puedes convencer, confúndelos”. Me decía.

105 artículos en 5 títulos, el primer título es “Disposiciones generales”. El segundo, “Régimen de organizaciones políticas, democracia interna”. El tercero, “Patrimonio y fortalecimiento público”. El cuarto, “Fiscalización, rendición de cuentas”. Y el quinto es “Infracciones y sanciones”.

Lo que ustedes han aprobado tiene estas cinco partes ¿sí? Más allá de las disposiciones transitorias, aquí he conservado lo que decía el Órgano Electoral. Antes había tres disposiciones transitorias, ahora existen más disposiciones transitorias, la derogatoria es una sola, se refiere a Ley de Agrupación Ciudadana y a la Ley de Partidos Políticos. En más disposiciones generales, están orientaciones de principio, lo que hemos conversado ahí está el objeto y ámbito de la ley y están los principios constitutivos de la norma, además de partidos políticos, o sea en los tipos de organizaciones políticas ¿sí? Que son tres: partidos políticos a nivel nacional, agrupaciones ciudadanas y pueblos indígenas a nivel sub-nacional, con distintas atribuciones y características.

En la segunda... En el primer título, en “Disposiciones generales” están las definiciones de democracia representativa, participativa y directa que ustedes conocen constitucionalmente pero aquí hay una precisión ¿no? Ah... Se habla en el caso de la comunitaria, además, en el marco de la libre determinación y el autogobierno. Esto es por un reconocimiento a algo que está sucediendo en el país y que son las autonomías indígena-originario y campesinas.

El segundo título, trata del régimen de las organizaciones políticas y fundamentalmente de la democracia interna, hay algunos requisitos de constitución, requisitos de identidad y documentos constitutivos además del régimen que ya no es de género sino de despatriarcalización como ustedes han aprobado. Vean por qué de importante traer documento oficial del Tribunal Supremo Electoral para que vean ustedes también la diferencia ¿sí? Régimen de género decía, originalmente ahora lo que ustedes han aprobado es Régimen de despatriarcalización. En la Constitución de las

Organizaciones políticas, lo fundamental es lo que se llama técnicamente el umbral de exclusión, es decir, la cantidad de militantes que debe tener una organización política para existir. En la Ley de Partidos Políticos se decía, una: Un partido político tiene que contar con, al menos, 2% del total de votos válidos a nivel nacional. Aquí hay una variación. Se ha bajado el porcentaje. Ahora es 1.5% para el nivel nacional, 1.5% pero ya no del total de votos válidos, sino total del padrón electoral, que es más. Pero para fines prácticos, en realidad interesa la confiabilidad del padrón electoral, no solamente el criterio normativo, sino también de identidad ¿sí? No solamente votos varios, porque esto puede variar sustantivamente sino que debíamos tener un criterio constante. Y ése es el padrón electoral. ¿Qué es el padrón? Ustedes lo saben. Es el lugar donde están registrados todos los nombres de ciudadanas y ciudadanos registrados y habilitados para votar en elecciones ¿sí? De ese padrón total, el 1.5% tienen que estar como mínimo, registrados en una organización política a nivel nacional.

97,000 registros, es lo que significa el 2% del total de votos válidos y el total del padrón es 104,000 votos aproximadamente, es decir, la diferencia es de 7,000 ¿me entienden? Pero tenemos ahí un nivel de registro respecto del padrón mucho más confiable y la diferencia no es mucha, por eso se puso un 1.5% pero además con otra característica.

P.Q.M. 1.- ¿Total del padrón 104,000?

A.M.- El 1.5% del total del padrón ahorita es 104,000.

Algunos bandidos, en el pasado, pinches neoliberales, digo yo, hacían sus registros de una manera interesada: llenaban sus listas aquí en La Paz, y decían: “Somos organización política nacional”. Porque en su llegada aquí, en su momento eran más o menos unos 52,000 al principio de los registros ¿no? Que se necesitaban, y como había harta gente en La Paz y El Alto, llenaban aquí el registro nacional. Pues ahora hay una restricción, ese 1.5% esos 104,000 registros tienen que estar en, al menos, cinco departamentos del país. Es decir, la mitad más uno ¿no? Cinco de nueve, departamentos. En al menos cinco.

El instrumento político no tiene problema, va a estar en lo nuevo. Pero ya con esto se evita que solamente traigan firmas de militantes de los tres departamentos mayores, los tres del eje Cochabamba, Santa Cruz y La Paz.

¡Uh! Se han enojado los de la oposición ¿por qué? Porque sólo es prácticamente en La Paz, porque demócratas es prácticamente en Santa Cruz, porque Unidad Nacional es prácticamente Santa Cruz, Cochabamba, La Paz. Se está exigiendo en dos departamentos más como mínimo y eso tiene que representar, al menos, la mitad de esos 104,000. Es decir, que no pueden tener como mínimo, pueden tener 52,000 en el eje, y deben completar en los otros departamentos. Si es que pretender ser organizaciones de nivel nacional, por lo menos que tenga presencia en la mayoría de los departamentos, si no, como agrupaciones ciudadanas nada más y eso es de alcance departamental o municipal.

En el caso de las autonomías indígenas, no participan partidos políticos, agrupaciones ciudadanas, aunque sean departamentales o municipales dentro de la autonomía. Eso lo definen sus estatutos, por ejemplo en Raqaypampa, autonomía indígena originario campesina en funcionamiento... el 97% de votación para la modificación de la Constitución en Raqaypampa. Bueno, la cosa es que allí es orgánico ¿verdad? Pero también está en su estatuto. Entonces, el MAS es el instrumento político y no hay problema allí de su participación, ellos definen en su estatuto qué forma de organización política van a adoptar en sus autonomías y lo que han dicho en Charagua, en Raqaypampa y en Uru Chipaya, las únicas tres autonomías indígenas en funcionamiento, es que ningún partido político o agrupación ciudadana puede entrar a sus autonomías como representantes porque eso se define por normas y procedimientos propios. Entonces eso se aclaró para la Constitución de las Organizaciones políticas en el caso de las naciones indígena originario campesinas que es solamente la presentación para la autoridad jurídica que tiene, pero no pueden presentarse a nivel nacional. En el proyecto de ley original, sí podían, la Única decía que si quería, se podía presentar porque tiene características

nacionales, las Bartolinas también porque tienen características nacionales. CONAMAQ no porque no abarca a los nueve departamentos, entonces es ahí cuando el presidente se quejó:

“¿Qué quieren hacer? ¿Descuartizarme, sacarme mis brazos, mis piernas? El MAS es instrumento de las organizaciones, ¿quieren que las organizaciones se presenten por separado? ¿Por fuera de su instrumento?”

Entonces eso se modificó ya en diputados, y la definición ¿cuál es? La definición es que las organizaciones de las naciones indígena originario campesinas no se postulan a nivel nacional sino solamente a nivel sub-nacional, departamental, municipal y en sus autonomías. Porque finalmente ahí hubiera habido una distorsión con esta discusión que hemos tenido al principio: De la forma de representación forma partido, forma agrupación, forma instrumento, forma movimiento, etcétera ¿no?

P.Q.M.- Las autonomías indígenas por estatuto ¿está definido que sólo van a ir como autonomía en sí? O ¿puede una agrupación ciudadana al interior de una autonomía...

A.M.- No puede. No puede. Y eso en esta ley se respeta. Ninguna agrupación ciudadana puede presentar candidaturas en una autonomía indígena-originario-campesina. Porque no se realiza un sistema de votación como democracia representativa electoral sino, con base en normas y procedimientos. ¿Ustedes han visto cómo han votado lo de su autoridad mayor administrativa los de Raqaypampa? En filas.

P.Q.M.- Usos y costumbres.

A.M.- En filas. Un candidato aquí, otro candidato al otro lado, otro candidato al otro lado, ya.

“Quienes están de acuerdo con los candidatos, sírvanse a hacer fila”.

La fila más grande, mayoría van.

P.Q.M.- Usos y costumbres.

A.M.- Normas y procedimientos propios. Normas y procedimientos propios, bueno, pero eso es democracia, en realidad, ya no representativa sino esto es democracia directa y en el concepto de las organizaciones sociales está el concepto de democracia comunitaria. La agrupaciones ciudadanas para su constitución deben tener, ahí sí, ya no el 1.5% como los partidos a nivel nacional, sino deben tener 2% del padrón departamental, se ha subido un poco ¿y esto por qué? Cuando más bajamos en la escala territorial y llegamos a los municipios, menor cantidad de padrón existe, en algunos municipios se eligen autoridades con cuántos ¿Ustedes saben? ¿Aquí en La Paz u Oruro? ¿Hay municipios de cuántos?

P.Q.M.- 100 personas...

A.M.- 1,000 personas. ¿Sí? ¿Cuánto sería 2% de 1,000?

(Murmuran los presentes preguntándose el porcentaje)

¡20! ¡Uta! Con 20 ya uno puede armarse con su candidatura en el municipio. ¿Lo ven?

20 personas.

Nuestro amigo bolivarista, va les invita una parrilladita, el lunes escabeche con su alcohol a sus 20 amigos y ya los hace registrar.

¡No! Es complicado. Entonces mientras más baja la escala territorial, mayor la cantidad del porcentaje de registro. Entonces a nivel nacional 1.5, a nivel departamental, 2; a nivel municipal, municipios más grandes, 2.5. Municipios menos grandes, 3.5 (creo que es) bueno, eso se ha modificado en disputados y en los municipios pequeños, 7%. Entonces, al menos va a tener que gastar este bolivarista en 70 personas, no en 20.

Eso es... Ojalá existan bolivariistas, espero hasta las elecciones, parece que va a descender.

P.Q.M.- Hay que darles oportunidad a los hijos también.

A.M.- Bueno, esa es la definición que está detrás de esto de constitución ¿sí? De las organizaciones políticas. Esa es la explicación por qué 1.5, por qué 2%, por qué así sucesivamente. Pero además hay otra razón que yo no quiero comentarles a ustedes porque tienen que socializar esto como parte de la profundización del proceso de cambio y de la democracia. Porque no podemos permitir que hablen de que esto nada más es un asunto del MAS, todo aquello ¿no? Ya esto es para la democracia en su conjunto. Siempre se está velando por el bien mayor, el bien común. Si elevamos un poco el umbral de exclusión, es decir, la cantidad de gente que uno necesita para tener un registro de partido político, hubiéramos tenido a la carga una, dos fuerzas políticas máximo. O sea, no hubiera habido oponentes ¿y eso qué quiere decir? Quiere decir que se tendía a lo que Iván, no me va a dejar mentir, se conocía en el pasado, en México el Sistema de Partido Único. Si nosotros exigíamos 5% del registro grave, nadie de la oposición hubiera logrado aquello. Solamente el MAS, entonces detrás de estos numeritos hay concepciones del Sistema de Representación ¿cómo va a ser? ¿Sí? Concepciones ortices hay, hartas concepciones ortices. Pero Ortiz de diputado, no Ortiz de senador. Entonces, una concepción Ortiz, es esta de Partido único ¿sí? Entonces, si se elige un alto porcentaje, por decir 5% es sólo un partido político, el MAS, pero si se acepta por decirles 0,5% ¡uy! Ya también como luego saldrían muchas concepciones ortices. Hartas organizaciones políticas habría depende entonces de la concepción ¿sí? Tendencia a Partido Único, o si se reproduce mucho que es otro tipo de concepciones ¿sí? Concepción ya no Ortiz, político partidaria de hoy.

P.Q.M.- Eso es de los más recientes.

A.M.- Claro, entonces había que encontrar un intermedio y para ese intermedio ¿qué es lo que hemos hecho? Para ese intermedio, hermanas, hermanos, no nos hemos inventado las cosas. De pronto no, no, me he ido a leer la mano con el Cusi o también leer cartas o no sé, con chamán o un yatiri, no sé, no. Ha habido tres puentes, primero: legislación comparada, hemos revisado qué es lo que ocurre especialmente en América Latina, pero también en algunos otros países del mundo con este tipo de temas; segundo, tendencias teóricas actuales: ¿qué es lo que se está discutiendo en la teoría de la política actualmente? Y tercero, experiencias de recorridos electorales, no sólo nos interesaba ver, por ejemplo, el caso de México, sobre la definición que tienen del umbral de exclusión, es decir, cuántos registros necesitan, si tienen una concepción Ortiz o tienen otro tipo de concepción, no. No nos interesaba solamente eso, sino el recorrido electoral. Si con esa definición cómo ha sido el comportamiento de las elecciones durante los últimos 20 años. En toda América Latina y algunos países del mundo, entonces ahí hemos empezado a sacar conclusiones, así como lo de las Primarias con este otro tema también hemos hecho legislación comparada, experiencia electoral comparada y reflexión-evaluación de las tendencias teóricas actuales.

Y ahí hemos encontrado un justo medio, no queremos tener un Sistema de Representación único, no es posible, y además no nos conviene más allá de nuestro interés como instrumento está el del Sistema de Representación, porque finalmente si es que eso era a nivel nacional, a nivel departamental, también había que exigir lo mismo y entonces los demócratas tenían ventaja, o en el caso de los municipios con mayor cantidad de población se hacía lo mismo, entonces sólo más ventaja en el caso de La Paz ¿se entiende, no? Entonces todo eso había que unir como información y hablar de un equilibrio, justo medio, se le llama desde los liberales: justo medio, un equilibrio ni un solo partido, ni una montonera de partido como en el pasado taxi-partido. ¿Sí? Taxi-partidos, trubi-partidos, colectivo-partidos. Bueno. No, no podíamos hacer eso, entonces de ahí es que se definieron estos porcentajes, no es que ha salido de un invento, pero la derecha va a decir:

“Lo que quieren es dificultarnos”.

Si hubiera sido dificultoso, ustedes en los debates, si hubiera sido así, para dificultarle a la oposición el MAS hubiera aprobado con los 2/3 que tiene la Asamblea, 5% del registro electoral y listo. A ver, a ver Juan, si hubiéramos querido dividirlos hubiéramos dicho:

“0,5%”

Y, entonces ahí la oposición, cada uno con su taxi-partido, bueno, hemos encontrado un equilibrio y ese equilibrio lo ha aceptado el MAS porque la Dirección Nacional, yo me acuerdo, quería 3%. Y hemos bajado a la mitad: 1,5%. Por eso les digo, no solamente que es falso que se diga: Esto se ha acomodado a las necesidades del MAS, etcétera sino que hay muchas cosas que al principio dentro del MAS no se aceptaban y que ya madurando la discusión, la reflexión reuniendo como organizaciones sociales fue cambiando el panorama.

Esto para su debate les puede servir y también para la socialización, querían que los dividamos ¡carajo! ¡Listo! 0,5% de registros. Es una concepción, la fragmentación de el sistema político, muchos hijos, hermana Concepción. Un sólo hijo, concepción mayor. Partido Único.

¿Sí?

Eso es lo que está detrás de esto de la constitución, hermanas, Constitución de las Organizaciones estos numeritos en el fondo están expresando una idea de por dónde va a ir el Sistema de Representación y lo mismo ya que estamos en eso, lo mismo con lo de las alianzas y las Primarias. ¿Qué es lo que más convendría al MAS? En las elecciones del 2019. Se presenta nuestro binomio Evo-Álvaro y al frente ¿quiénes?

P.Q.M.- Mientras más, mejor.

A.M.- Mientras más, mejor, dicen. ¿Sí? El hermano.

P.Q.M.- La división de ellos nos conviene.

A.M.- La división de ellos nos conviene... Ah...

P.Q.M.- Porque se despilfarra el voto de ellos. Y ahora lo que están buscando es unirse desde Estados Unidos el zorro asesino a estar pidiendo de que se unan ¿no?

A.M.- Ahí está, eso es una lectura. ¿Sí?

Sí, otra concepción vamos a...

P.Q.M.- La palabra, bueno... Eh... O sea, bueno, ya está todo (*inaudible*) pero hay que analizarlo bien, ir a... Lo que estamos diciendo, debe tener alcance a nivel nacional y usted mismo ha dicho que los demócratas sí tienen su territorio en Santa Cruz y aquí en la ciudad puede ser sólo... Quizás así. Entonces ahora cuando decimos tiene que ser el 50%, usted puede tomar, digamos, cinco departamentos también estamos obligando a que una, y eso es unanimidad para nosotros.

P.Q.M.- Un peligro.

P.Q.M.- Claro, porque en cuanto, lo que decía la hermana Beti, en cuanto más se le diga, mejor para nosotros pero con esto ¿de qué modo estamos haciendo que los que se tienen que unir? Y por eso se están queriendo unirse y no lo van a poder porque cada uno quiere sacar la cabeza, en cambio de nosotros, nos limitamos, nuestra diferencia entre ellos y nosotros.

Juan.- Nosotros hemos visto que el planteamiento de la ley no se ha puesto en debate público de la norma hace más énfasis en las personas, claro, Ley de Organizaciones Políticas ¿no? Pero más bien si en los candidatos los partidos, pero nos genera una debilidad a nosotros, porque era debilidad en ellos, es una fortaleza que teníamos nosotros que es la propuesta, el programa, el proyecto ¿no? O sea dejar de hablar de personas y empezar a hablar o posicionar en el debate público el proyecto y la propuesta que nosotros tenemos, que ellos por más que se vuelvan a negar, a concretar.

A.M.- Esa es otra diferencia de esta ley, a diferencia de otro aspecto de la Ley de Partidos del '99. Ahí se podía hablar de personas nada más, aquí se exige no solamente que una organización política sino que un alianza tenga tres cosas: Declaración de principios, plataforma programática ¿sí? Y programa de gobierno.

Beti.- Ya no las tradicionales juntuchas.

A.M.- Exactamente, entonces ahora las organizaciones políticas ya no pueden solamente basarse en un propietario ¿sí? Tienen que construir no solamente un programa de gobierno tienen que construir una plataforma programática. Voy a poner un ejemplo, mi principio es la recuperación de los recursos naturales, mi plataforma programática, la nacionalización. Mi programa de gobierno puede ser nacionalización sin compensación ¿sí? En cambio, otro puede decir: nacionalización con compensación, otro puede decir nada, nacionalización pero no para el Estado sino que se compre a los empresarios privados. ¿Se entiende? Entonces hay diferencia entre plataforma programática y programa de gobierno. Bueno, esos tres elementos son para organizaciones políticas y también para las alianzas, entonces ahí es distinto. Más bien se promueve la formación de estructuras partidarias más programadas.

Juan.- Más electoralistas.

A.M.- No tan electoralistas sino más bien, programáticas. Que funcionen en momentos electorales y también en momentos no electorales.

Ahora bien, respecto a lo otro, normalmente las Primarias a nivel mundial se dividen en dos: Primarias cerradas/Primarias abiertas. Las primarias cerrada son aquellas en las que los militantes de una organización política definen sus candidatos, en las primarias. Las primarias abiertas cualquier ciudadano, cualquier ciudadana puede ir a votar a una organización política por el candidato de su preferencia.

Por ejemplo, para seguir con el bolivariista, aunque sea bolivariista, en las primarias abiertas puede ir a votar por algún estronguista. ¿Me entienden? En cambio las cerradas, el bolivariista no puede ir a votar donde el estronguista. El bolivariista sólo vota en el Bolívar. Esa es la diferencia entre primarias abiertas y primarias cerradas ¿por qué en este proyecto lo de primarias cerradas? Los sonsos de la oposición dicen:

“No, deberían ser primarias abiertas, porque hay que incluir a las plataformas ciudadanas, más bien les estamos haciendo un favor porque hay una otra definición aquí pero en realidad, insisto, esto no es porque se hayan visto las necesidades del MAS sino de profundización del proceso de cambio de la democracia. En las primarias abiertas, imaginemos a la cantidad de militantes de socios inscritos que tiene el Bolívar ¿cuántos? El Strongest ¿y cuántos más son ustedes? A ver.

B.- ¡Cantidad!

J.- Somos la mitad.

A.M.- ¿Cuántos son?

Juan y Beti.- Más que el Tigre.

A.M.- Más...

P.Q.M. 1.- El triple del de usted.

A.M.- El equipo de fútbol con más socios más militantes, podríamos decir, a nivel nacional y que siempre llena estadios.

J.- Porque aquí 4,000-5,000 personas...

A.M.- Están llevando el Bolívar. ¿Qué les he dicho? Las vacas dan leche, el Bolívar ya da lástima.

B.- Un gato (*inaudible*).

A.M.- Los gatos ni rasguñan.

Entonces, ese había sido el Wilstermann.

En serio, en serio, así es... Así es... El Wilstermann tiene 100,000 pero así como socios. El Bolívar tiene la mitad nomás, como socios, 50,000 Y los Tigres tienen 40,000, bueno, imaginen ustedes lo que podrían hacer los wilstermannistas en política en Primarias abiertas, si esos 100,000 pudieran ir a votar a donde el Bolívar con 50,000 nomás. Si los bolivaristas se animan porque el voto no es obligatorio en las primarias ¿sí? Como somos (*inaudible*) entonces no van a venir a estar los bolivaristas. En cambio cuando son gurkhas los del Wilstermann (*inaudible*) (*risas*) se van a salir volando... En masa se van a venir y van a votar, y no va a votar (*inaudible*) como son altos pueden definir quién va a ser el presidente del Bolívar o quién puede ser el presidente del Strongest. Entonces el MAS, sencillo, podría haber dicho: “Carambas, somos un millón, pue son importa, somos cincuenta mil nos repartimos. Calladitos. Pudimos haber elegido el candidato opositor en las Primarias esto ocurre en coyunturas y en momentos políticos donde existe un gran y mayoritaria fuerza política y otras prácticamente no existen. Entonces para evitar que eso suceda es que se dijo: Bueno, Caracho, Primarias pero cerradas. Y en el caso del MAS para evitar otra cosa para evitar que gente extraña a las organizaciones sociales participe en la designación de sus precandidatos. Porque uno de los elementos que hemos visto en el pasado es que muchas organizaciones tengo ejemplos ahí de Tarija, el Llano, etcétera, estaban proponiendo candidatos de la derecha. O finalmente algunos estaban comprando el voto o finalmente ponían ahí a una mujer como adorno para que renuncie después, ahora, que no ocurran esas cosas entonces Primarias cerradas. Que fue el justo medio que se encontró por razones políticas internas pero también por legislación comparada, por experiencia electoral a nivel general ¿sí? Entonces eso tiene una explicación política, pero esto de las Primarias sirve también a otro fin, sirve a otro fin. Puede llevarnos a que la derecha haga una alianza y presente un candidato único frente al MAS y entonces ahí estaríamos viendo otro tipo de concepción no de Sistema de Partido Único, sino de Bipartidismo. Y en lo otro, sería, si no se aceptan las alianzas, etcétera. Sería multipartidismo extremo, ¿sí? Lo que se ha aprobado y lo que se ha propuesto no es ninguna de estas cosas, sino más bien la posibilidad de contar con un sistema de representación donde existan no dos sino tal vez, cuatro o cinco fuerzas políticas en disputa. Pero tampoco diez, tampoco veinte, hacia el futuro ¿no? Y tampoco una sola organización o dos organizaciones. Aunque se alíen, por lo siguiente: porque en el caso de la experiencia boliviana incluso en la democracia pactada MIR-ADN-MNR. Se dividían quién era oficialista, quién opositor, nunca pudieron ponerse de acuerdo.

Históricamente, la cultura política boliviana de las organizaciones políticas y de las élites políticas en nuestro país indica que se pelean y que, además, su tendencia es a regionalizar la representación. Por ejemplo, Carlos Mesa dice: Debería haber otro presidente que sea más bien ahora cruceño, ha dicho. ¿Sí?

Como si no hubiéramos tenido un cruceño, Banzer era un cruceño. Dictador ¿sí? Después se convierte en democracia. Pero bueno, entonces no conviene ni bipartidismo ni fragmentación. Muy bien se podría haber dicho, nada a Caracho que se presenten varios y así, como ustedes dicen que existan varias organizaciones políticas de la derecha para que se fragmenten, entonces, dividido el enemigo es la victoria ¿sí? Eso es lo que se puede suponer pero no, en mi experiencia de estos doce años eso nos ha traído problemas, nos ha traído tres problemas.

Uno.

Como no hay otra organización fuerte más que el MAS: militantes de UCS, militantes de MBL, militantes de todo lado se adentraron al MAS y el MAS es una fuerza que combina incluso a veces, otras viejas organizaciones y entonces eso hace daño al instrumento político. Porque en determinado momento empiezan a dominar políticamente unas tendencias sobre otras, yo les voy a poner nada más un ejemplo de este asunto, en el caso del Código del Sistema Penal. Habían tendencias internas, ha

costado la Bancada Nacional aquí en el departamentado, ustedes lo saben. Cada artículo, conflictivo, incluso algunos tenían la posición de los del Colegio Médico, había ¿sí? De Cochabamba. Había, ¿eso qué quiere decir? Si es que existe una sola fuerza y el resto fragmentados no porque estén fragmentados se van a quedar ahí como coladera entran esa es la experiencia en estos doce años, entonces no nos conviene que exista solamente la fragmentación. Y eso tampoco conviene a la democracia. ¿Me entienden?

Entonces, ni es saludable para el instrumento ni es saludable para la democracia, ni es saludable para (*inaudible*) hermano Cadena, le vamos a soltar su cadena.

B.- No, le vamos a poner candado a la cadena.

Voz desconocida.- Hermanos, haremos un paréntesis de dos minutos con el permiso de...

A.M.- Dale hermana, dale.

Voz desconocida.- Queremos hacer un reconocimiento a nuestro hermano Adolfo Mendoza Leigue. Por compartir sus conocimientos con nosotros por realmente ampliar nuestros conocimientos y ahora con lo que he oído yo creo que muchos para el debate tenemos excelentes argumentos, realmente es lo que nos hacía falta, yo creo que a la conclusión, las consultas, van a ser muchas ¿por qué hago un intermedio? Porque estoy en la Comisión Mixta de Justicia y tenemos que estar en esto de las Naciones, me acaba de llamar la señora presidenta y se requiere la presencia de abogados, entonces cuánto yo no quisiera seguir con este tema que es tan importante, justo la hermana Concepción estaba también conmigo pero ella es adscrita, en cambio yo estoy obligada. Ya ahora sí que, hermano Adolfo, este reconocimiento es mínimo con relación al trabajo que has realizado, no solamente por compartir con nosotros este tema tan importante sino por el trabajo intelectual que realizan para nuestro instrumento político, muchísimas gracias.

A.M.- Aparentemente dividir a la oposición es lo mejor pero en el fondo eso afecta un instrumento ¿sí? Hay un viejo principio en la Filosofía y en Ciencia Política, en Filosofía Política, que no viene de la tradición liberal sino viene de la lectura, de una lectura que une a un chino que escribió el significado de la política y la guerra y un francés filósofo que escribió también sobre aquello, el francés era Michel Foucault y el chino uno que escribió sobre el Arte de la guerra... ¿Saben quién es?

P.Q.M. 4.- (*En voz muy baja*) Sun Tzu.

A.M.- ¡Fuerte, hermana!

P.Q.M. 4.- Sun Tzu.

A.M.- ¡Exacto! Nada más que ahí hay un debate, uno dice: La guerra es la continuación de la política por otros medios.

Y el otro dice: La política es la continuación de la guerra por otros medios.

De todo eso, nace un debate y sacan una conclusión: Si uno no tiene un enemigo, hay que construirlo. Porque si no hay a quién enfrentarse, si no hay un adversario, ése adversario de todas maneras va a estar en nosotros mismos con mentalidad conservadoras. Si no hay un adversario político, hay que inventarlo. Fíjense lo que hace el imperio: se murió la unión soviética ¿sí? Y se inventó ¿qué se inventó? El terrorismo ¿sí? Esto del terrorismo ha sido incentivado por el imperio y en América Latina ha construido un guion ¿por qué? Porque ¿quién es el enemigo del imperio ahorita? Son los gobiernos progresistas y revolucionarios, específicamente. Y en algunos casos, dejó que se construyan de una determinada manera, entonces ¡jojo! Lección ahí para mí, para mí es claro: Si no tienes un adversario político tienes que construirlo para crecer. Si es que el Bolívar no tendría la pasta de Strongest difícil sería que avance, o al revés, si es que el Strongest no tendría al Bolívar, difícilmente que avance, se tendría que ver con el Wilstermann y ni así avanzaría, siempre estaría derrotado, pero no en

Cochabamba también y esto funciona y tiene que ver con una discusión de materialismo dialéctico. De lucha de contrarios. Viejo Marx, mi querido zanahoria le decía Engels, otros también decían: Tesis, antítesis, síntesis. En el caso de la Política en términos específicos siempre tiene que ver el antagonismo no contradicción total, sino de construcción colectiva el antagonismo es el que crea la Política y es el que crea las propuestas. (*Alguien pide la palabra*).

Quería decir algo.

J.- Sí, doctor, muy buenas tardes a lo mejor lo que usted quiere decir es que el antagonismo nos va a servir para definirnos, para definir nuestras diferencias y construir sobre nuestras diferencias al Partido a partir de las diferencias de nuestro antagonista, en este caso, la derecha y una sola derecha vamos a poder redefinir nuestras diferencias y así profundizar y crecer en el proyecto.

A.M.- Exacto, pero la experiencia indica que probablemente lo último que ocurre en este país es que se unan bajo una candidatura única ¿sí? La cultura política boliviana no da para pensar aquello incluso, en los momentos más intensos en el funcionamiento de la democracia pactada, del Despotismo Democrático Ilustrado. El MNR se alió con ADN pero en un momento coyuntural ¿sí? Luego, ADN se alió con el MIR, y luego se conservó MIR y ADN pero, bueno, tuvieron ahí sus problemas, incluso en ese momento era prácticamente imposible pensar en un bipartidismo ¿sí? Con toda esa experiencia, y las tendencias políticas actuales de las organizaciones existentes, es muy difícil que se unan, porque su incentivo es pensar en lo fácil, unirse electoralmente para derrotar al Evo. Pero ahora sus alianzas tienen que ser programáticas, entonces es muy probable que no coincidan y se peleen por aquello pero además tienen que armar alianzas ahora, a fines de octubre ya debe tener la figura clara y en noviembre inscribir sus candidaturas porque en enero son las Primarias y quien no hace la alianza en este año, no va como alianza a las primarias van a las organizaciones políticas por separado. En cambio, antes podían aliarse y cambiar sus listas hasta un mes desp... Dos meses antes de las elecciones ¿sí? Se sucedían las elecciones y ya. Lo notan ustedes en diputados inmediatamente se han dividido. Inmediatamente. Bueno, entonces todas esas lecciones políticas dan lugar a una conclusión: Probablemente tengan mucha dificultad para ir unidos, el mayor incentivo que tienen para ir unidos no es la Primarias, no se necesitaban de las primarias para una alianza sí, no se necesitaba de la Ley de Organizaciones Políticas para obligarles a unirse, como ellos estaban queriendo aparentar, no. El mayor incentivo para su unidad es la candidatura del hermano Evo. Ellos saben con Ley de Organizaciones Políticas o sin Ley de Organizaciones Políticas que es muy difícil enfrentar a el MAS con la candidatura de nuestro presidente Evo, y ganarle si es que no van unidos ¿me entienden? Entonces, no es un problema de la ley ¿sí? No es que la ley les está obligando a aliarse ¿me entienden? Pero si se alían que ofrezcan una alternativa al país que esa alternativa sea democrática y que tengan acuerdo programático y no (*inaudible*) es decir, una ley pensada para favorecer a las organizaciones políticas, fijense, incluso de la propia oposición, pero también del MAS, en verdad, es para fortalecer un sistema de representación del Estado plurinacional.

Se los digo así, sin pelos en la lengua. Estos son los razonamientos que están detrás de las letras. Unión de conocimiento, teoría, lo que se ha leído, las discusiones actuales, de experiencia electoral y de comparación legislativa.

Y, además, memoria. Sobre todo, memoria de el trabajo de las organizaciones sociales sobre este tipo de temas desde la Asamblea Constituyente.

Yo, voy a entrar al tercer tema porque este financiamiento, y aquí ustedes saben que había algo claro en el MAS, prohibición del financiamiento, Venezuela y Bolivia son los únicos dos países en América Latina que prohíben el financiamiento, ahora ya no. Pero hay problemas con el financiamiento también a las organizaciones políticas. No solamente por las fechorías y la corruptela que armaron aquí en la experiencia boliviana los partidos tradicionales, sino porque además esto se presta a múltiples problemas del funcionamiento del sistema político: Compra de votos, una serie de cosas. Uno de los casos emblemáticos, porque es el país en el que las organizaciones políticas reciben la

mayor cantidad de recursos financieros del Estado, uno de esos ejemplos emblemáticos es México. Tal vez, México debe ser uno de los países en el mundo que otorga mayor cantidad de financiamiento a las organizaciones políticas. Les da su platita y listo. ¿Sí?

¿Esto por qué estuvo armado? Por la lógica de ese sistema de partidos que en el fondo tenía que ver con una figura trasnochada, que se llamó en algún momento alternancia. Y en realidad era para beneficiar al PRI y al PAN. Punto. A los MBN y al MNR, al MNR y al ADN en el caso boliviano, PRI y PAN, en el caso mexicano. Entonces había que tener mucho cuidado con esto del financiamiento, pero al mismo tiempo tenemos problemas, hermanos, hermanas.

¿De dónde saca el instrumento político para sus actividades? De los aportes propios. Eso en marcha, en concentración, en momento electoral sirve porque uno da su aportito, voluntariamente: “Pá, aquí está”. Los candidatos también ponen ustedes saben eso pero ¿y para momentos no electorales? Es muy difícil. Es complicado, y se necesitan recursos económicos para el fortalecimiento político en momentos no electorales.

La hermana Concepción sabe cómo eran los funcionamientos de la formación política-ideológica. En las bases, ¿ahora, hermana, eso existe?

Hermana Concepción.- No...

A.M.- No hay. Se ha vaciado aquello de contenido y ese es un problema porque nuestros... los millennials, hijos de dirigentes, parientes, chiquillos, chiquillas de ustedes andan caminando, diciendo que no le quieren al Evo. Y eso por falta de formación político-ideológica, claro, porque en el fondo, ahí hace doce años que existe el gobierno del Evo. Entonces, quien va a votar ahora a los dieciocho años hace doce años tenían ¡seis años! El único presidente que han conocido es el Evo, entonces si nosotros le hablamos a ese muchacho esa muchacha de dieciocho años de los neoliberales, no han vivido, no saben. Si es que no hay formación política, no saben. Ni siquiera de la Asamblea Constituyente se acuerdan muchos en nuestras propias bancadas, ¿no se acuerdan de las discusiones de la Asamblea Constituyente? Hermanas, hermanos. Ese es un problema de formación política, entonces habría que adoptar una fórmula mixta. No darles a las organizaciones sociales plata, pero sí contar con recursos para que las organizaciones sociales puedan hacer su trabajo en momentos electorales y en momentos no electorales. Y eso se llamó Modelo mixto que combina financiamiento privado con restricciones, es decir, deben tener origen lícito no puede ser ilícitos, etcétera, topes máximos de los aportes todo lo que está en la Ley y el fortalecimiento público, que son subvenciones indirectas, no es darles platita a las organizaciones políticas sino organizar programas ¿a través de quién? Del Tribunal Supremo Electoral. Especialmente para momentos no electorales. Y en el caso del financiamiento en momentos electorales ahí.

(La hermana Concepción pide la palabra)

Sí, hermana Concepción.

Concepción.- Es cierto lo que tú decías ¿no? De verdad, antes de que Evo llegara al gobierno eso era nuestro, con eso hemos ido convenciendo a la base ¿no? Y el anterior gobierno que habíamos tenido, con el presidente ese, sin tener proyectos ni nada hemos llegado al gobierno. Claro, ha sido fuerte nuestra formación política ¿no? Porque las necesidades que los gobiernos neoliberales nos coartaban, no nos daban. En cambio, nuestro presidente, está dando lo que usted dice ¿no? La juventud de ahora pues está, lo confunden más los de la oposición porque hablan de que no hay democracia, que hay dictadura y eso les entra por la mente a ellos, en todo lo que hacen. La prensa también le da por jugar, pero a ver, si lo hablamos de democracia. Recurriendo a años atrás es otra cosa mientras que eso no hagamos recordar a nuestra juventud ellos pueden decir que sí no hay organización, entonces, yo he visto, por ejemplo en organizaciones hay mucha gente ahora, mira son del MAS, son autoridades incluso del mismo mar ahí es el resentimiento porque ya no hay esa formación política, en cuanto hay esa formación, no estás de acuerdo debates y vas a estar, pues. Pero mientras los demás nomás se

alejan. Eso por qué porque hay falta nomás lo que es la formación de líderes, usted sabe por ejemplo, cuando estábamos en la Dirección Nacional... nos financiaba para algunos pequeños talleres. Pero en sí querían participar más pero también ahora la gente ya se ha acostumbrado quieren que les des pasaje, comida, todo eso. Si no das todo eso, no hay tal cosa ¿no? Entonces sí o sí. Para eso también se ha requerido lo económico que es...

A.M.- Así es, pero también para poner restricciones. Porque por decir, como estaba prohibido el financiamiento público, no se podía controlar el financiamiento privado. Entonces algunas organizaciones políticas entre otras Samuel Doria Medina, financiaba con sus empresas, entraban donaciones vía programas de USAID y eso no se controlaba, y ellos podían presentar un presupuesto de 100,000, de 50,000, de 10,000, de 5,000 de 100, de lo que sea. No había restricciones, en cambio ahora, como se ha introducido esto del modelo mixto y el fortalecimiento público, el tope máximo de los aportes o donaciones es el 50% del total que le toca a una organización política. Es decir, que si el presupuesto de una organización va a ser 100, solamente puede tener 50 de aporte o donación privada, no puede más es su tope máximo. Y precisamente esto para, insisto, no solamente esto es para el MAS ¿no? Es para la salud de la democracia. En el fondo, la filosofía que está detrás de esta Ley de Organizaciones Políticas es una filos... Ideológica. Es política. Es pensar el Sistema de Representación más allá de los parámetros liberales restringidos de la democracia pactada, de Despotismo Democrático Ilustrado. Claro, es abrir la discusión democrática a otras maneras de construir ciudadanía. Hay una concepción del proceso de cambio que está guiando a esta Ley de Organizaciones Políticas. Y como Concepción, mucho mejor si es que esto se adopta en el MAS y también en las fuerzas de oposición.

Antes, por ejemplo, no aceptaban mujeres, no aceptaban indios en este país. Ahora, eso está y ahora ya no se pueden negar, incluso ellos mismos están proponiendo candidaturas indígenas o vestidos aunque sea de indígenas, por ejemplo el de Unidad Nacional ¿cómo se llama? El que era del gremio de los mozos, cantineros... El Rafael. Por ejemplo, sí... Pero bueno, entonces ya no se puede negar esto es para modificar todo el sistema de representación, es para convencer de una nueva manera de leer también la democracia, mirarla a como otros somos. Y esto sirve para assembleístas y también para profesionales y técnicos, personal de apoyo, es una nueva manera de leer las cosas ¿sí? Entonces, el financiamiento público además de no ser directo tiene mucho fundamento en el trabajo de las organizaciones políticas para favorecer su democracia interna durante momentos no electorales.

Pero además si vienen momentos electorales, le he comentado ¿lo ven? 50% se van para el binomio, antes 80, 90% era para el binomio. Y 50% para el resto de las candidaturas. De ese monto de las candidaturas, ahora se está definiendo que la mitad es para mujeres, al menos la mitad ¿sí? Y para mujeres incluso indígena originario campesinas, la mitad, esta es una cuestión de género, ¿sí? Pero eso es en el momento electoral. En momento no electoral, la mitad de los recurso que se reciben tienen que estar destinados para el fortalecimiento político-ideológico de las mujeres. Y no sólo de los hombres. Entonces no es sólo un asunto electoral esta ley va más allá de lo electoral, y la prueba, alguna prueba más está en esto del financiamiento ¿sí? Tenemos que hacer un chip aquí, un clic, no solamente pensar democracia es igual a elecciones, democracia no solamente es elecciones, es fortalecimiento... Y en eso tienes razón, hermana Concepción y tenemos que retomar estas cosas. Finalmente. Más allá de la fiscalización del órgano electoral, las infracciones que ustedes saben y las disposiciones transitorias...

Yo quiero comentar dos grandes fortalezas de este proyecto: Cosas que tienen que ver con los derechos de las mujeres y cosas que tienen que ver con los derechos de las naciones y pueblos indígena originario campesinos, que eso es transversal, entonces ya no es una ley de organizaciones políticas que solamente incluye a las mujeres o incluye a los indígenas. Pero eso es también parte de nuestra discusión, interna como bancar, yo al hermano le puedo decir: hermano... Fíjense, el presidente ¿cómo me dice? Chulearete, me dice ¿no? Senador Adolfo Chulearete. Sigo con mi arete, hermana Concepción, Bartolo sigue.

Pero además, y con franqueza, está bien, yo no quiero ni quiero tener cargo público, ni nada de eso para además hay gente que en mi condición puede aportar sin tener y disfrutar un cargo público y eso también hay que hacerlo: que la organización no permita verse sólo por el cargo, pero bueno, también es porque puedo, porque así me ha formado la vida, mi experiencia profesional, todo aquello. Pero eso da poder. Y así como me ven aquí, su Chulearete, también soy ciudadano soy kara, sí, influyo mucho en el trabajo en la Asamblea Constituyente en la anterior legislación, tanto así que ahora me ponen como coautor de esta Ley de Organizaciones Políticas ¿no? Bueno, eso... Además soy hombre. Cochabambino y Wilstermannista, o sea, completo ¿no? Dominante wilstermannista. Jodido, cochabambino. Ejerciendo, hombre, ciudadano, formado ¿sí? Y hasta... así es, no, no es otra cosa...

Entonces, si el hermano es, por decir, Uru Chipaya, y aquí la hermana, yo digo está bien, acepto, hay que incluir al indígena y a la mujer ¿sí? Está bien ¿lo ve? Hay que incluir. ¿Quién soy yo desde una posición dominante para hacer eso? Si no para reproducir mi poder, cuando yo no abandono y les digo: Está bien, te incluyo hermano Uru Chipaya, te incluyo hermana mujer mientras no toque mi poder. Es incluir a la mujer, incluir a la indígena, subordinadamente. No es solamente que existan más mujeres, que existan más indígenas si es que ahí yo estoy diciendo: Pero momento, no vas a cuestionar mi poder, entonces esa inclusión es una inclusión perversa, destruye. En teoría se llama multiculturalismo pero eso también puede ocurrir y ojo, puede ocurrir tanto que de pronto sea así: Hablar bien hacia afuera, estoy incluyendo, pero hacia adentro tus funciones van a ser las de mujer, traerme mí... tus funciones nomás como indígena ¿no? ¿Me entiende? Entonces una Ley de Organizaciones Políticas que no piense solamente en incluir, sino al mismo tiempo en que los sectores subalternos populares, indígenas, mujeres, sectores populares puedan tener lugar en la toma de decisión ¿sí?

No pueden decir solamente: Hay que incluir. ¿Se entiende, no? Por eso es que en esta Ley de Organizaciones Políticas es fundamental la democracia interna para que las militante y los militantes ejerzan sus derechos. Y no solamente las élites políticas de la organización política les manden qué hacer o les incluyan pero así, de manera subordinada. Ojo, incluso al interior, hay que ser críticos, autocríticos. Fidel Castro decía, Chávez también decía eso, “No hay una actitud revolucionaria sin un ejercicio de la crítica y la autocrítica”. Y autocríticamente, muchos al interior de nuestro instrumento, tal vez quienes estaban en otras organizaciones de derecha antes, piensan que hay que incluir pero lo siento nomás como pantalla.

Si hay quien quiere levantar la cabeza: ¡Shh!, tranquilo, tranquilo.

Entonces, ojo la inclusión puede reproducir también actitudes conservadoras.

A veces, hasta en nuestro... Muy adentro en nuestras propias concepciones religiosas, está presente eso. Me disculparán, no es porque yo no sea católico, evangelista, cristiano, budista, maometano o lo que fuera... Pero a veces las concepciones religiosas distorsionan estos sentidos de inclusión, tanto así, que a partir de la religión puedo decir: Le incluyo a la hermana, le incluyo al hermano, pero en el caso de la hermana, momento, tú no tienes derechos sexuales ni derechos reproductivos. Que es una demanda de las mujeres, para el conjunto ¿quieres tener hijos? Yo voy a decidir cómo y cuántos vas a tener ¿cómo me vas a hacer eso?

“Esto no ha sido planificado, es que el médico me ha dicho que me voy a morir”.

“Ah... Entonces no puedes interrumpir el embarazo”.

O sea, ¿de qué sirve incluir a la mujer? ¿lo indígena? Si es que no hay capacidad de transformación de la relación de poder, si es que siempre va a estar subordinado.

¿Por qué lo digo esto? Porque al interior también al interior del instrumento existen también conceptos y visiones conservadoras. Y tenemos que ejercer la autocrítica. Pero bueno, eso estará para discusión, otro me puede venir a decir:

“Momento, tu equivocación es esta. El problema en el que tú estás pensando es esta otra cosa”. Discusión interna. Eso es democracia interna y eso es lo que está puesto en esta ley. A partir de estos dos elementos que son transversales, cuestión indígena y cuestión de despatriarcalización, ahora se llama, de género le dicen algunos, pero siempre pensando (insisto) autocríticamente en que no se trata de una inclusión por la inclusión, inclusión subordinada ¿de qué sirve que tengamos 50% de mujeres si es que le vamos a hacer firmar un papel de renuncia? Una cosa es que decidamos eternamente la rotación y otra cosa es que desconozcamos a las hermanas para que dejen el cargo, es distinto. Una es una decisión orgánica, previa a las elecciones, todo eso y otra muy distinta es que de pronto les estemos presionando. Ustedes no me van a dejar mentir, aquí hay muchas titulares que sufren eso. Muchas titulares que sufren eso, serruchando el piso está el suplente.

Bueno, pero eso, hermanas, hermanos, es lo que internamente podemos trabajar con esta nueva ley. Formas de democracia interna donde estos elementos podamos discutir, es más esa es la diferencia, ahora lo notará entre paridad democrática, que es tener 50% de mujeres y democracia paritaria ¿sí? Que es aceptar otros términos de juego democrático al interior. ¿Queda claro no? Democracia paritaria es más que un número de paridad democrática. Bueno, ahí nomás yo me quedo hermanas, hermanos. Le voy a ceder la palabra a la hermana Concepción, si es que no les he convencido, no sólo les habré confundido sino que a mí me han invitado para hablarles hasta aburrirles, ojalá haya cumplido mi objetivo. Los dejo con la hermana.

C.- Hermano Adolfo, es muy interesante lo que nos haces ver desde tu punto de vista ¿no? Pero nosotros quisiéramos... a nuestros municipios a explicar ¿no? Entonces lo que queremos un poquito interiorizarnos en el tema de lo que es las Primarias, por primera vez en Bolivia va a haber entonces, para escuchar tenemos que tener una información bien exacta, no podemos llevar una información a medias, jugando peor como autoridad, tenemos que tener eso bien clarito y así como usted que nos escucha, nosotros también tenemos que escuchar para poder convencer y lo que más preocupa es, por ejemplo, con la inscripción de militantes ¿no? Entonces va a servir, algunos se ponen a escribir y no van a entrar al sistema y eso para hacer esa elección interna siempre va a ser necesario que estén en sistema o pueden salvar todavía los que se van a inscribir en el libro. O sólo con lo que es credencial, ahora tenemos que ser bien sinceros en tema de nuestro hermano presidente y nuestro hermano Álvaro estamos seguros de que los dos van a querer ir pero pues si los dos van a ir, pero también hemos visto, también en la prensa, la COP dice que ir un obrero.

A.M.- Sí, nos quieren dividir.

C.- Entonces, posiblemente ello quiere aprovechar eso mismo en la oposición. Y todo, pero para escuchar esto tenemos que saber bien clarito lo que...

A.M.- Así es, tal vez también algo tarde para Concepción hemos hablado de las Primarias, largo hemos hablado, lo que sí podemos hacer es que internamente puedan socializar a los que no han venido ahora y para avanzar o finalmente a partir de esto se puede, leer el proyecto de ley no es muy grande, 105 artículos tienen es la ley...

(Corte).

Informante: Clemente Salazar.*

Entrevista realizada en la ciudad de La Paz, 12 de septiembre de 2018.

Iván Escoto.- Pues, bueno... Básicamente preguntarles sobre su experiencia sobre las autonomías y lo que significan para la conformación del Estado plurinacional: cómo ha beneficiado a los pueblos la conformación de las autonomías y la experiencia propiamente en Cochabamba, de lo que usted ha visto, lo que usted ha podido constatar. ¿Me pudiera contar alguna idea?

Clemente.- Sí, mira... Ahorita en Bolivia el sistema del Estado es plurinacional, porque antes era República, entonces ahora, en eso... La vida muy homogénea y cortante: no se tomaban en cuenta a los pueblos indígenas en la forma de vivir que tienen ellos y su sistema de administración de su territorio, ahora con la declaración del Estado plurinacional, eso incluye, entonces, se conoce su forma de vida de los pueblos indígenas, que siempre el autogobierno existía siempre y que no se visualizaba, ahora se ha prestado, debiendo de visualizar de poco a poco.

Claro, no es una receta pero ahora el autogobierno implica en Bolivia... Antes se autogobernaban pero no por... A tocar los fondos fiscales del Estado, ahora eso más se está administrando en las autoridades indígenas. Entonces, en sí en concreto es el control territorial, entonces el gestión territorial es que nadie puede hacer sin previo conocimiento del pueblo en cada territorio... ese el tema que habría que tomar en cuenta, tenemos la construcción política del Estado, el último que se resolvió en la Asamblea Constituyente. Ahí, ya recoge esas experiencias esas vivencias que tenían en Bolivia los pueblos indígenas ¿no? Entonces en ese sentido que ahorita está tomando en cuenta otra de las diferentes instancias del Estado, ya toma en cuenta, poco a poco estamos ya afinando por la adscripción de votos... que podía haber donde esto estaba escrito como municipio, pero ahora ellos llegaron a un acuerdo mediante una negociación con impuestos nacionales en su instancia del Estado ya hemos acordado que sea incluido un ícono más para que se figure el sistema de administración, como te dije, de los indígenas, eso las autoridades indígenas ¿no?

Esa parte que es muy bien, que está, pues, avanzando, eh, bueno da impacto por reconocer su propia administración de los pueblos.

I.E.- ¿Y qué es lo que caracteriza a la administración de los pueblos indígenas, qué lo diferencia de lo que en otros contextos sucedía? Por ejemplo, ¿qué es lo particular que los pueblos sí consideran ahora administrándose ellos mismos, y que antes no se hacía?

C.- La diferencia es bien concreta, porque con sistema municipal, se estaba administrando así... La división política que tenemos... La división política son municipios, en eso tenemos un triángulo así: aquí arriba está el alcalde, por ejemplo, ¿no? Y abajito los pueblos rurales, sólo una... Quince pesos más llegan a miles de habitantes: legislan, distribuyen sus fondos. Pero ahora con los autogobiernos hemos colocado el triángulo al revés, entonces los mayores están arriba y las autoridades: el alcalde, tienen que obedecer a los de la mayoría...

I.E.- Claro, es fundamental. Ahora es la mayor participación ¿verdad?

C.- Eso es democracia comunitaria.

I.E.- Eso.

C.- Esa es la diferencia entre que lo explique de esa forma, pues el triángulo es invertido... Entonces, en el sistema municipal tenemos, por ejemplo, siete concejales dependemos de ellos la legislación. Ellos, legislan, deliberan pero si no se ponen de acuerdo hacen a su voluntad. Tenemos tanto, por comentar, que... Porque de unos diez a quince pesos diarios dependemos de personas. Pero ahora no es eso, entonces ese es el sistema que estamos... Ahora ya no delibera ese consejo, delibera el pueblo.

* Coordinador Técnico de Autonomías de la localidad de Raqaypampa en Cochabamba, Bolivia.

Sólo preparan la propuesta de ley, el proyecto de ley que es la parte administrativa que son cinco a siete personas los concejales como les llamamos nosotros en Bolivia, esos sólo preparan el proyecto, pero delibera el pueblo. Esa es la diferencia. No depende de siete personas, sino depende del pueblo. Pero se llama autogobierno, ese es el concepto.

I.E.- He escuchado que hay algunas comunidades que no han terminado de aceptar las autonomías ¿a qué se deberá? ¿Qué lectura le da usted?

C.- Bueno, eso es muy, como te estuve comentando, el sistema municipal es, eh, no quieren soltar esa decisión política que tienen... Cuántas personas. Por eso los alcaldes se han metido a hacer concha a esa campaña, por eso han logrado algunos la gente todavía está débil, entonces creo que por eso no se ha logrado concretar la autonomía...

I.E.- ¿En Cochabamba, cuándo iniciaron con la autonomía?

C.- El departamento de Cochabamba sólo es tomado desde la capital es un territorio, eso, eh, bueno el proceso legal se ha empezado antes de la constituyente, antes de la constituyente de 2006, ya pues 2007, 2008 ya hemos elaborado las propuestas de ley, proyectos de ley con tendencia en un municipio indígena, entonces luego que la Asamblea constituyente con la compatibilización política se ha formado, ha surgido la idea de que la figura de autoridad organizadas, de autoridad departamental a autoridad municipal a autoridad regional y autonomía indígena en territorio, estamos los pueblos indígenas...

I.E.- Desde 2006 para acá, ¿cuáles son los progresos más claros que se pueden ver?

C.- Sí, bueno hasta ahora no ha habido cosas concretas así muy... Muy... Impactantes, estamos en el proceso de *protocolos* con Estado Central porque esto también, tendríamos que ir por vía legal para alguien no nos observe. Eso está todavía, porque no hay una cosa impactante, lo impactante es que la legislación que ha quedado en manos del pueblo.

I.E.- Eso es muy importante...

C.- Yo creo que lo que hemos hecho sobre el administrar los fondos, obedece al pueblo, es un logro. Esa

I.E.- Un comienzo que no tiene precedentes en el mundo, probablemente. Es la importancia de lo que pasa acá en Bolivia. Pues muchísimas gracias.

Informante: María Eugenia Choque Quispe.*

Entrevista realizada en la Ciudad de La Paz, 15 de octubre de 2018.

Iván Escoto.- Quizá de las primeras preguntas que me gustaría hacerle es: ¿cuál es el papel de las mujeres indígenas en la participación social y política del Estado plurinacional de Bolivia actual? Un poco, conocer la participación de la mujer indígena y, sobre todo, saber si su participación ha sido impulsada a partir de la conformación del Estado plurinacional: las tradiciones y los roles culturales, por ejemplo, ¿han dificultado la participación social y política de las mujeres dentro de las comunidades indígenas originarias campesinas? O más bien ¿las han facilitado? Independientemente de esta concepción del mundo aymara en la que de manera tradicional la posición de la mujer es muy importante en todo momento bajo la visión del chacha warmi, pero a nivel de lo real, concreto, en la toma de decisiones y en la participación, ¿cómo lo ha visto usted?

María Eugenia.- Primero que a partir de la nueva Constitución Política del Estado... Tomando en cuenta también de que dentro de lo que es el... diremos... la Constitución Política del Estado, los artículos referidos para la participación de la mujer donde, por ejemplo nosotras acá, en el tema de participación de mujeres garantizamos de que sea digamos, el titular hombre y suplente mujer o el... En democracia representativa y participativa... Se garantiza siempre la participación de las mujeres, a raíz de eso y esas pueden ser en los municipios, en los consejos municipales, pueden ser en las departamentales y en la nacional y también en las circunscripciones indígenas. Entonces siempre está hombre-mujer, hombre-mujer. Y esto ha dado una amplia participación a las mujeres con todas las dificultades que tienen las mujeres... Primero enfrentarse a un escenario donde el lenguaje, diremos, de comunicación, la lengua es el español castellano ¿verdad? Y las mujeres no tienen la fluidez, todo eso, en ellas prevalece más el... su idioma local: el aymara, el quechua cuando ellas intervienen en las asambleas con su propio idioma, realmente ellas son muy, diremos, claras, sabias, conocedoras de su realidad... Pero cuando vienen a espacios como Democracia representativa participativa, las mujeres sufren este tipo de discriminación, diremos, porque no sabe escribir muy bien porque no está representando muy bien a la región; o porque simplemente la sociedad boliviana es discriminativa con ellas ¿no? Porque está en los medios de comunicación, no es la interlocutora, diremos, de su realidad concreta sino son otros los que hablan por ella... son mujeres mestizas, mujeres que han alcanzado, digamos... un nivel de participación política de una instancia mayor y entonces se sufre mucho... mucho... Muchos problemas como el racismo, la discriminación ¿por qué? Porque eres mujer indígena, tienes estas dificultades, unas han llegado hasta quinto básico, otras han terminado el bachillerato, otras se encuentran en nivel de profesionalización asimismo por todo eso, hay un proceso así: bastante discriminatorio para las mujeres ¿no? Indígenas, campesinas, originarias y aymaras... Siempre aymaras bolivianas. Siempre se ve con que son ciertas... Acá mismo diremos, nosotras las vocales: “¡Te voy a explicar!”

Cuando quieren que pienses... que piense como ellas... Decir no es no tener una oposición a su forma de pensar: “Ah, no, no, tú no sabes, no estás entendiendo”, dirían, entonces, el nivel de participación política pues es muy cruda para las mujeres, sujetas a discriminación por parte de los hombres del Consejo, no les muestran de la información, no les dan la documentación completa. Sí recurren, cuando necesitan firmas recurren a *ella*, pero si no, no. Los papeles pasan por encima de ella y ella no se entera.

Bueno, así otras también... Desde cuestiones, diremos, domésticas. El que salgas de la casa constantemente, inclusive que te vean con una persona que es el secretario de tu oficina, o sea realmente da a interpretar cosas en contra de la moralidad de la mujer, entonces muy crudo. Pero poco a poco se ha ido superando, igual la violencia no ha cambiado. Ese es el escenario de participación

* Tabajadora social e historiadora. Vocal del Órgano Electoral Plurinacional, presidenta del Tribunal Supremo Electoral de Bolivia hasta el 10 de noviembre de 2019, cuando renunció en medio del golpe de Estado de derrocó al gobierno de Evo Morales, ese mismo día fue detenida por presuntos delitos electorales.

política cuando son parte de Consejos municipales, departamentales inclusive asambleístas. Por eso es por lo que a doña Concepción no se le ven en los medios de comunicación y es una alta autoridad, no se le ve porque, digamos, no son rostros visibles a pesar de la plurinacionalidad en este país, las mujeres no son rostro visibles. Pero sí diremos mujeres mestizas hablando del tema indígena, todo eso en... Qué te digo... En espacios de debate, todo eso... Y si las convocan, las convocan para que cuentes su experiencia de vida, de cómo ha llegado, eso está pasando y en el tema de participación de mujer dentro de una democracia comunitaria, por la experiencia de investigación, vivencia también de varios años. Es que las mujeres, cómo el ejercicio de cargo siempre se hace con la mujer y el hombre, hasta en la ritualidad existe esta dualidad de la pareja ¿no? Entonces, en el sentido de que la ritualidad es completa cuando están hombre y mujer ¿no? Hasta para levantar la casa, hasta por la lista que llama para hacer constar que sí están presentes y todo eso, siempre está el hombre y la mujer, diremos, hay una cuestión muy fuerte de preservar el ejercicio de cargo, de cómo lo hace el varón, el varón visible, tiene mucho que ver con el apoyo de la mujer ¿no? Siempre en la comunidad es el ejercicio del servicio de la comunidad. Entonces no es el hombre, sino es la mujer sola sobre todo la que tiene que, diremos, por ejemplo en los kallawayas que es acá en el norte de La Paz, una comunidad y una nación ubicada en el territorio kallawayaya, las mujeres y los hombres también son sabios, los que curan con hierbas tienen una habilidad, históricamente son los médicos del Inca ¿no? Habían sido los médicos de inca y grande sabedores de la medicina, todo eso. Ahí por ejemplo, quien tiene mayor recuperación del conocimiento, práctica de la medicina son las mujeres, entonces las mujeres inclusive son las que conocen más de las plantitas porque los jóvenes ya pisotean las plantas aunque a veces algunas plantas que en determinadas épocas brotan sin necesidad de cosechar y son plantas medicinales... pues como no se conocen las propiedades ni nada creen que es una plantita nomás así la juventud o la nueva población pero las mujeres saben: Eso sirve para eso o para esto, para esto. Conservan más el conocimiento de las plantas medicinales en esa parte de la región y así por el hecho de estar en una relación muy estrecha con la producción o con la crianza de los animales. Por ejemplo en Corquemarka siempre fueron llameros de la crianza de la llama, hasta... debe ser como 50 años que se ha ido perdiendo definitivamente pero antes hacían grandes viajes con sus llamas llevando papa, cebada, chino hasta las partes del valle y entonces los yungas salían también con sus productos, todo un proceso de viaje dos veces al año como para intercambio de productos... cargas de llamas... Poco a poco se ha ido perdiendo eso y bueno, ha sido como reemplazado por los, por el transporte por el cual siguen entrando productos, las ferias campesinas pero en eso, igual, son las mujeres que con mayor, yo he visto, sí, en Charazani... más adentro, que aun existe el ayni, salen las señoras con sus productos, las otras vienen con sus productos e intercambian los productos sin necesidad de dinero, no hay circulante, e intercambian, o un camión lleno de papa entra e intercambian a cambio diremos... Hay un proceso de intercambio donde no hay el circulante, yo digo, aquí ni un día se puede pasar si uno no tiene circulante en la ciudad, pero ahí puedes estar porque haces el trabajo de intercambio, no tienes mucho terreno, te salió mal la producción, vas a ayudar ¿no? O sea... Y a cambio de eso no te pagan, sino te pagan en producto. Entonces, varias formas de sobrevivir, de vivir diríamos en la comunidad. En cambio, la ciudad...

Entonces, pero es todo esto la iniciativa de la mujer y en lo político también, el ejercicio de cargo. Un buen cargo. O el cargo tiene que ver con *tata* autoridad y *mama* autoridad, y *tata* quiere decir la máxima autoridad, quiere decir: respeto, quien tiene moralidad, respeto, quien es el que realmente es muy consciente, vale llegado ahí, es el *tata* autoridad, la *mama* autoridad son ejemplos de la comunidad; y el tema de participación ahí es, diremos, mediante sistemas tradicionales de participación, está muy ligado a lo que es el acceso a la tierra, la distribución de la tierra, territorios que pertenecen a Aransaya, hay territorios que pertenecen a Urinsaya, inclusive el salón donde se reúnen los de Aransaya, y todos los de arriba y todos los de abajo, sus autoridades principales, intermedias y las que son de un cargo menor responsabilidad, igual. Y Chachahuari, mi Chachahuari tan divididos... Interesante cómo funciona, diremos; y obviamente cuando ingresa el partido político ahí se desestructura todo porque es otro el sindicato campesino, el sindicato campesino no es como

el sistema de turno para el ejercicio de autoridad, el sistema campesino o la organización campesina desde 1952, ha sido creado por instancias del Estado, diremos del 52 entonces, es una organización mucho más sindical, la autoridad se nombra ahí al más joven, al que puede ir a la ciudad, al que no tenga familia, al que habla mejor el castellano, al que escriba muy bien... O sea... Esa es la autoridad ¿no? Ése es el secretario general, digamos, es el tipo... En cambio en el sistema de autoridad tradicional, es la cuestión así como desde muy abajo, inician cargos... Inicia la mujer en todas las condiciones así tan desfavorecidas porque primero que los niños, la producción, los animales y el cargo ¿verdad? Y cuando no está el marido, ella sí o sí le toca guiar la asamblea de mil personas, quinientas personas, ella es la autoridad, y si tiene un bebé pequeño ahí en la espalda, igual tiene que hablar fuerte, hacerse entender... Porque, claro, los hombres son malos ahí, siempre la mujer es vista como menor de edad, *sullka* se dice ¿no? *Sullka* es menor ¿no? Aunque seas mayor, pero tu condición es de *sullka*, de menor de edad ¿verdad? Entonces, la mujer ocupa siempre esa condición de *sullka*, una condición de minoridad, una condición de, diremos, que siendo inclusive mayor, eres menor de edad, eso quiere decir *sullka*, *sullka* siempre necesita una potestad, entonces su condición de minoridad dificulta la participación pero a la vez, su participación estrecha con la pareja le permite ir a los talleres, hablar fuerte, tener o saberse, enfrentar a una multitud donde le dicen: “No es así, tiene que llevar a las asambleas” y las asambleas no son cuestiones fáciles, pero ella tiene que...

Entonces, hay una oportunidad de aprendizaje, diremos, de su liderazgo, de construcción de su liderazgo a partir de su propia experiencia de sufrimiento porque sí ¿no? Un niño se cae, el otro llora... No... Pero asimismo tienes que, diremos, acompañar, tienes que liderar, pues, tu asamblea. Es otro escenario de participación política ¿no? Y obviamente, diremos, cuando vienen a unos escenarios mucho más... Cómo te digo, nacional o regional, inclusive tu participación a nivel internacional, diremos, el alcance de tu nivel internacional, es un aprendizaje sobre la base de lo que viene a ser una experiencia pero esta experiencia en condiciones de minoridad ¿verdad? Siempre te van a ver... En la ciudad te ven menor, en una instancia siempre ¿no? Tu idea no vale, lo peor si son confrontativas, lo que ahora, estoy yo viviendo ¿verdad? Tildados de marxistas cuando, personalmente, no hay nada que ver pero el mismo hecho de que me vean diremos... “Ah no, ésa es del MAS”, dirían, no, no. Es decir ¿cómo se crea ante la mujer indígena concepciones y prejuicios bastante *estereotipizados*? En el sentido de que siempre va a ser: No pues eres mujer... Y obviamente tu relación inclusive, la mujer para entender un proceso de participación política, mira... Decía... Algunas hermanad decían: “Tienes que luchar lo primero en tu casa”.

Sí, o sea, lleva la desventaja porque a ti te toca asegurar que la gallina esté con comida, los animales estén, los chicos vayan... Todo eso te toca a ti, asegurar. El varón se pone su poncho, sale. La mujer no, tiene que dejar todo eso ¿no?

Entonces, te cuesta, peor aun cuando tienes que ir a una reunión de consejo municipal, diríamos, donde no es Chach warmi, sino mujer individualizada. Convencer a tu pareja, le tiene que rogar a otra persona que te lo hable para que te deje participar y vaya porque te ha nominado ¿no? O sea... Condiciones así y sujetas a violencia del hombre, es decir: mujer de la calle, mala madre. Como que si eso fuera una cuestión como que... Diremos... Inclusive es muy fácil hablar de la moralidad de la mujer, diremos ¿no? Entonces en el sentido de que, bueno, la violencia hacia las mujeres por la pareja... O sea... Tu liderazgo construye frente a una cuestión de tu familia, de la comunidad, porque a veces te conviertes: “Esa mujer está mucho en la ciudad: mala madre”. “Qué mal ejemplo”. “No quiero que seas como ella”. “No vas a ir a la asamblea porque...” Entonces ahí ya hay reticencia, llegas a estos espacios o como a estos espacios nacionales, divisas, diremos, o sea... “Ah, no. Qué saben esas indias de leyes”. Diremos. El desprecio, sin embargo, las mujeres avanzan, avanzan y avanzan... Y mucho de lo que en este país se ha hecho tiene que ver con las organizaciones de las mujeres: las bartolinas, tiene que ver mucho con el, por ejemplo, el tema de lo que es descolonización, despatriarcalización, el suma qamaña, son de esos términos que emerge ¿no? Emerge la ciudad, emergen esos espacios de debate de las mismas organizaciones ¿no? Entonces cómo es que eso ha

ido alimentado, diremos, a un proceso en el que actualmente la plurinacionalidad está pero ¿cuál es el costo del ejercicio de esa plurinacionalidad? El tema de participación de pueblos indígenas, sobre todo el tema de participación de mujeres indígenas, entonces la realidad de la mujer, en relación a lo que se entiende como chacha warmi, en un principio obliga el estatuto, o su forma, su cosmovisión o su cultura, forma de organización en base a normas y procedimientos, es el Chacha warmi te obliga sí o sí a mirar a la mujer, no es despreciativa como en la cuestión, diremos, de participación en democracia comunitaria, en normas y procedimientos que te obliga a mirar, la cultura te obliga a mirar a la mujer y a respetar con toda, con toda su concepción de lo que es la mujer, menor de edad. Asimismo, las mujeres han avanzado y actualmente ocupan espacios, espacios de liderazgo bastante importantes, con todas las dificultades, no es que para la mujer el camino es fácil, para la mujer el camino está lleno de piedras y de tropiezos en esas piedras, entonces, cuesta hacer un liderazgo cuando se habla de mujer.

I.E.- ¿Y en el mundo académico, cómo lo mira usted? ¿Cómo se vive desde la experiencia de las mujeres en la comunidad? ¿Hay también estas posibilidades de formación académica?

M.E.V.- Sí, ahora... Sobre todo ahora, porque más antes... Por ejemplo, a mí mis padres no saben leer, no sabían, ya murieron, peor no sabían leer ni escribir y yo cuando era muy pequeña mi padre hacía el ejercicio, cumplía el rol de secretario de actas, no sabía escribir, entonces quien realmente hacía sus cuadernos de actas o llenaba el libro de actas era, diremos, siendo muy pequeña, y para mí era un sacrificio enorme acompañar porque era una tortura después como: “¿A qué vas a la escuela si no sabes escribir?” Una tortura así, diremos, pero eso también me ha permitido ser desde muy pequeña, desde muy dentro realmente toda la estructura de organización de todo, de cómo resuelven nuestros problemas, acompañé, estudié en el campo ¿no? Todo el ciclo intermedio yo lo hice en el Alto... Migré muy joven pero siempre hasta ahora tengo esa relación porque tengo mis terrenos en mi comunidad ¿no? Por ejemplo ahí el ejercicio de autoridad lo hace mi hermano y yo soy mayor que él ¿no? Entonces, o sea, no valen títulos, pero es mi hermano ¿no? Yo podía haberlo hecho, diremos, por mi hijo. Cumplí, porque, diremos, como es en pareja, entonces si yo hace once años si soy viuda pero tengo a mi hijo pude haber hecho, diremos, el cargo, pero no. La comunidad dijo que mi hermano haga con su esposa ¿no? Bueno, uno no va a estar peleando, es mi hermano y él hizo el... Claro, eso también te da mayor potestad sobre los derechos de tu territorio ¿no? Entonces, pero bueno... Actualmente existen cosas que antes yo no tenía. Cuando yo ingresé a la carrera de Trabajo Social, mi mamá me decía: Pero estudia para ser profesora, es fácil, estás en la comunidad y eso... O sea, mi mamá pensaba que tenía que ser maestra del área rural, o sea era lo máximo que mi madre aspiraba para mí ¿no? Mi padre me decía: “No, tienes que ser modista como tu hermana”. Porque mi hermana sabía coser sabía coser esta pollera, bordar manta ¿Para qué vas a hacer cosas que...? Pues era más machista, diremos. Peor el proceso de migración me ayudó a que pueda y tenga la oportunidad ¿no? Yo ingresé a la UMSA a Trabajo Social porque consideraba que era la carrera más fácil, más rápida y que por mi situación de pobreza que debería salir rápido para trabajar, a que sea el objetivo y que yo ayude a mis hermanos para que, te digo, ahora mis dos hermanos son pintores, pero hasta ese tiempo yo era hasta como hace diez años yo era la única profesional de mi familia, de mi familia había alcanzado el nivel de licenciatura en Trabajo Social, nunca pude ejercer la carrera de Trabajo Social porque, bueno, o sea... Rápidamente me enganché a la maestría en Historia andina, me gustó más la Historia a partir de eso, de hacer trabajos de investigación, en el taller de Historia andina... Todo eso, estuve como dos gestiones de directora, estuve como viceministra de pueblos indígenas ¿no? Y actualmente acá y pues antes del ingreso acá estuve haciendo mi, estoy haciendo mi tesis doctoral ¿no? Entonces, eh... Claro, y con este trabajo pues como es muy cercano al tema que estoy haciendo en el tema de autonomías, pero es muy costoso para la mujer... Yo acá mismo veo, o sea la única forma de desfogarme, diremos es escribir Historia, las cosas que aquí pasan que no es nada fácil... Lo de la gente que viene, lo que las mujeres cuentan, por ejemplo, la cuestión de cómo ahora están, eso es un tema de debate también: cómo ahora la mujer ha alcanzado espacios de participación política, la violencia hacia todos se reproduce porque los

hombres se sienten invadidos en el poder. Están empezando a competir por el poder con la mujer, entonces, por ejemplo en normas y procedimientos propios en comunidades, las mujeres como uno es una, como el ejercicio de cargo, diremos, como está dado en base a la palabra decir, ahora en la comunidad, bajo normas y procedimientos propios elige, diremos, por turno le toca a este, a este señor; peor como no puede hacer este señor con la pareja, no porque eso visto desde otro lado es como... ¿Cómo se llama esto? Corrupción de ambos, entonces eligen a una mujer. A ustedes va, si la comunidad vota para que los vayan... Pero la comunidad misma dice: Bueno, hay que nombrar a sus suplentes y a sus titulares ¿no? Bueno, ponen a sus titulares y suplentes, entonces si el hombre es titular, casi en la mayoría la mujer es suplente. Entonces, dicen, bueno va a ser gestión compartida, eso dice la comunidad: Dos años y medio, el hombre, dos años y medio la mujer ¿no? Pero ¿qué está pasando? En algunos casos las mujeres diremos: Sí, cumplo mi mandato de dos años y después pasa a otra persona, no hay ningún problema, pero en algunos casos y en la mayoría de los casos que basados en normas y procedimientos ¿qué ha pasado? Ha pasado que a las concejales las autoridades tradicionales les han pedido su renuncia, sólo a las mujeres y no a los hombres y ya, y las han encerrado en la oficina del consejo, les han dicho: Bueno, ustedes no salen hasta que sea la carta de renuncia, pero no es justo, o sea, en algunos casos inclusive una señora decía: “Yo tengo el aval de mi comunidad”, y en la asamblea ellos han dicho: “Usted prosiga porque está haciendo un buen trabajo”, eso ha dicho la comunidad, aquí está el aval.

Es decir, una violencia fatal a las mujeres ¿no? Entonces, claro es que se sienten invadidos en el poder cuando hay una competencia, diremos, o sea es titular, entonces si quieren seguir quedándose como titulares con sueldos y las suplentes sin sueldos y son las mujeres. O en algunos casos, por ejemplo, las mujeres que van como titulares y los hombres como suplentes, entonces la mujeres es mucho más digna en su decisión y dice: “Yo me voy, le toca a vos”. No hay problema, pero en algunos casos han instigado a las mujeres que no hubo ese acuerdo de dos gestión compartida, porque te estoy hablando de democracia representativa participativa, diría, o sea Jesús de Machaca dijo: “El Consejo municipal me está haciendo mucho daño”, entonces en la asamblea decidieron ir a autonomías para romper este problema porque inclusive a una compañera a la que hicieron votar dentro de la comunidad, le buscó problemas con el marido decía que le estaba causando muchos problemas amenazaron con quemar la casa, hasta ese grado, entonces pues dijeron... Las autoridades dijeron: “No esto nos está trayendo muchos dolores de cabeza, vamos a entrar a las autonomías para que...” Las autoridades máximas en ese momento era el Consejo porque el Consejo responde a un partido político... Estos problemas son parte del crecimiento y participación, o sea hay un número bastante grande de mujeres que se encuentran en instancia de participación política, desde su comunidad van hasta la departamental, van así, pero esa participación es orgánica no es porque yo solita... No, es porque viene de una cuestión bastante organizada diremos, desde su comunidad, hasta una instancia nacional ¿no? Las assembleístas son parte, y tienen el respaldo de sus organizaciones políticas, de sus organizaciones de base no políticas, de sus organizaciones de base, entonces, ha crecido... y bueno, por eso también la violencia es mucho más fuerte, cosa que antes no se escuchaba, diremos, claro, siempre hubo la violencia doméstica, pero ahora se escucha la violencia porque el escenario de participación también para las mujeres es un espacio amplio.

I.E.- ¿Cree usted que estas visiones culturales de machismo sean más bien impuestas por la modernidad? ¿Existían en la visión del mundo aymara, quechua?

M.E.V.- Mira, es que antes... Antes yo como estaba viendo unos libros diríamos crónicas para ver justo el tema de participación política, tenían su proceso, aquí el inca, los que eran los caciques pero había también caciques mujeres. Había, hay nombre de caciques mujeres, y, claro los caciques tenían sus ayllus, sus bases que sí extraían tributo para el inca, diremos... Sistema de autoridad, todo eso, entonces ¿qué pasa con la corona? Con la corona española, entonces acá viene España, acá el escenario siguen siendo los ayllus pero la base de intermediación de algunos casos continúan con los caciques, porque los caciques de sangre hasta el año pasado yo escuché en una que recaía en una

mujer, toda su familia siempre fue cacique y es una mujer que no sabe leer ni escribir pero la comunidad le puso el sobrino, él es quien hace toda la cuestión la acompaña, toda la gestión, pero ella es cacique de sangre. Entonces así seguramente que debe de haber lugares hasta ahora pero aquí quedaron como los caciques, pero con la corona fueron privilegiados los caciques hombres, las mujeres fueron replegadas, fueron replegadas, entonces obviamente en el escenario de la República y los ayllus, las comunidades tenían una intermediación muy fuerte de la Iglesia, los encomenderos, tenemos hombre caciques también, entonces cuando hacemos el análisis de la estructura de organización en los ayllus y en las comunidades, en su cúspide sí tenemos a hombres y mujeres pero bajo la así fuerte visión machista, diremos, está la mujer todo el cargo simbólico del hombre, su base es la mujer. Si es el hombre solo, solo no puede tener hijos simplemente no hace cargo, no hace cargo e igual que la mujer, la mujer si tiene hijo, con el hijo puede hacer el cargo, con el padre puede ser la hija y el padre pueden hacer cargo. Pero así hombre-hombre no es como mala suerte para la comunidad, entonces la comunidad no se atreve mucho porque ¿uno qué quiere en la comunidad? Que haya producción, que no haya mal tiempo, que no haya problemas en la comunidad, que no haya malestar en la comunidad y que mi cargo sea tranquilo, diremos, porque si no me va a tocar sólo ocasionar problemas más fatales, diremos, entonces a veces esos límites entre territorios entre tierras, robos de ganado, asesinatos, ahora ya se dice que hay narcotráfico ¿no? Entonces, es muy difícil, entonces sí, el ejercicio de cargo lo hacen siempre en pareja en las comunidades. En los sindicatos campesinos, sí ya lo hacen en diremos, la confederación, las mismas bartolinas ejercen solas... ahí también viene otra forma de violencia doméstica más fuerte, diremos, entonces el estado de la violencia y la participación de la mujer por que ha aumentado a mayor participación de mujeres, entonces se ejerce la violencia.

I.E.- Usted comentaba en un artículo que la conciencia de identidad, de ser diferente en el amplio contexto, es lo que ha llevado a reivindicar espacios de interculturalidad basados en la realidad pluricultural y yo quería preguntarle ¿cómo en este escenario de reconocimiento debe entenderse la idea de conciencia de identidad indígena?, ¿cómo entender frente a las lógicas de cambio, de transformación el concepto de identidad indígena? ¿Qué implica la conciencia de la diferencia? Y, en todo caso, si se trata de una conciencia histórica-cultural, pero también política, ¿qué implica esto?

M.E.V.- Partiré de lo último, de lo que... Por ejemplo ahora estamos viviendo... Al final va a ser una conciencia política, de identidad, o sea, porque tendríamos que ser de ningún partido político, la gente diremos, ha adquirido bastante conciencia política, cosa que antes no era, o sea, la expresión, diremos, a través de sus fiestas, sus fiestas son realmente veinte mil dólares para ellos no es nada ¿verdad?... hay varias investigaciones que se han realizado respecto a los nuevos sectores económicos que están surgiendo y obviamente por una cuestión política también, por ejemplo, los camiris, los camiris son en general, los ricos económicamente son los camiris aymaras que han ingresado al, digamos, al trabajo al contrabando así al negocio de ¿cómo se llama?, computadoras, refrigeradores, o sea, artículos diremos... y esa mercadería no solamente es para La Paz, sino es para casi todos los departamentos de Bolivia ¿no? O sea... Sus viajes a la China, por ejemplo, estas cuestiones de telas de seda de todo eso, es decir, cómo ha crecido... sus viajes a la China para traer celulares chinos, el comercio ha crecido en lo que obviamente es la cuestión de los cocaleros ¿verdad? O sea, para nadie eso es oculto, un tema del narcotráfico, pero la producción de la coca ha crecido, ha crecido también para Chile los restos de auto, todos los autos que tenemos son que entraron por frontera chilena ¿no? Repuestos de autos ha crecido son nuevos, nuevos ricos, diríamos ¿no? Gente que en Santa Cruz, los que hacen el transporte en Cochabamba, que hacen el transporte son aymaras, o sea si uno ve que el comercio ha crecido por ejemplo hay un dicho ¿no? El hombre aymara sabe pegar, pero te saca de la pobreza. Ese es un sueño de las mujeres amazónicas, diríamos ¿no? El hombre aymara es pegador pero te saca de la pobreza.

O sea, en la visión del aymara en esa visión, diremos, de que del comercio, sus fiestas, sus ritualidades y no son solamente como... ¿Cómo te digo? Son construcciones de relaciones económicas, políticas

para ellos son, no sé, un encuentro de fútbol, de por medio son relaciones económicas, del establecimiento de relaciones económicas. O sea, nada es gratis, entonces, esa visión del comercio y si la participación política ha crecido, cosa que antes no era y uno cuando ve dice, no sé o cómo serán las elecciones pero ver cómo la gente aspira, diremos, ya no estas universidades... Trece universidades indígenas en el chapare, después en la Amazonía... Y aquí en el altiplano les ha dado oportunidad, les da oportunidad de profesionalización, cosa que antes no, antes tenías que... No ibas a secundaria porque los padre evitaban que algo te pase en el camino y dejabas de ir a la escuela porque el núcleo escolar era dos horas de caminata. Y jovencita ¿no? Entonces decían: Mejor no.

No la descuidemos y no vas ¿no? Entonces, sin embargo ahora... Antes no, yo en mi gestión en la UMSA, era el Movimiento Universitario en La Paz, éramos gente campesina, diremos, muy pocos ¿no? Pero ahora, la UMSA son aymaras, la UP ni que se diga, son totalmente aymaras, quechuas, igual seguramente se ve la Universidad de la Amazonía, son amazonas... Pero ahí está, o sea... Hay, hay, diremos. Pero eso va relacionado a una conciencia de identidad étnica no de... Aquí mismo lo que vamos a hacer ahora es tenemos... Vamos a hacer un catálogo de nombres indígenas aymara-quechua-guaraní. Para tener la posibilidad de que la gente ponga a sus hijos nombres indígenas y estábamos sacando el criterio de identidad cultural en los certificados de nacimiento. Eso antes, ni pensar, ¿no? Entonces los certificados de nacimiento, por ejemplo, vayan con criterio de identidad cultural. Es voluntario, no, no, tu adscripción de identidad cultural es volver a lo contrario... Y a los dieciocho años confirmarás si sigues con esa identidad o no, porque no todas las familias y hay muchas parejas entre yuracaré y aymara, por ejemplo, porque se da eso por el tema de los colonizadores ahora que son interculturales... Todo eso que trabaja en la Amazonía y son aymaras que se han ido a ese lado, entonces hay mucho movimiento, pero la identidad va creciendo ¿no? ¿Y esto por qué lo estamos haciendo?... Porque nos han dicho que en su carné cambie el criterio de identidad. El registro civil primero pone el primer registro de nacimiento, quieren que vaya con identidad cultural. O sea, eso antes, hace veinte años que decía que... Eso no, imposible, pero ahora es una realidad ¿no? Entonces, eso es el fortalecimiento de una identidad étnica-cultural estés donde estés, a nivel internacional hay una fuerte presencia indígena, antes son, antes era una cuestión bastante reducida, en cambio ahora en cualquier lugar se encuentra con indígenas viajando, asistiendo a talleres, todo eso ¿no? Entonces hay una conciencia y en la Academia también, ahora hay mucha gente que escribe, antes éramos muy poquitos en la misma Universidad, docencias, eran muy pocos, ahora sí dan docencia. O sea: hay un crecimiento en la Academia, en lo político, en lo económico ¿no? Y en la ritualidad, todas esas grandes fiestas que es un derroche de poder. Es demostrar que tienen poder ¿no?

I.E.- Pues, muchas gracias, maestra, por este espacio, la verdad es que para mí ha sido muy enriquecedor el poderla escuchar y pues conocerle de manera personal porque, bueno, pues la había leído y visto en alguna videoconferencia, pero siempre la presencia es muy simbólica y significativa, entonces, muchas gracias por este espacio y ojalá que, como dice usted, sigan creciendo también.

M.E.V.- Sí, ojalá. Porque yo al final del día veo pues lo que manda es la conciencia política de los indígenas, podrá haber miles de partidos pero al final es su conciencia política y esa conciencia que cada vez es más fuerte, porque si no, no se hubiera llegado donde estamos.

I.E.- Sí...

M.E.V.- Yo veo, por ejemplo, tuvimos noches de jueves y viernes en un encuentro de magistradas electorales a nivel de la región y de toda América Latina y el Caribe, y era la única indígena, digamos... en Ecuador también, pero es exmagistrada, no, no... Pero me decían: en estos espacios no se piensa en una indígena. Pero en Bolivia sí, tenemos la oportunidad, no sé, esas cosas son muestras de que sí hemos avanzado bastante ¿no?

I.E.- Sí, claro, sin duda, en México... bueno, ya no digamos las mujeres sino la participación de las comunidades y de los pueblos están... Y siendo mujer pues menos, no hay magistradas, y por supuesto no hay indígenas.

M.E.V.- En cambio aquí los indígenas están molestos porque es lo nuevo, cada día les están reduciendo, cada que se dan cuenta... pero hay una conciencia.

(Corte).

Informante: Juan Aguirre.*

Entrevista realizada el 9 octubre de 2018, ciudad de Oruro, Bolivia.

Iván Escoto.- Pues buenas tardes, ¿cuál es su nombre?

Juan Aguirre.- Bueno, mi nombre es Juan Aguirre Solano, soy el administrador de acá del Museo Nacional Antropológico “Eduardo López Rivas”, él es el mentor para que este museo exista, él ha sido de profesión economista, pero le inquietó más la Arqueología, entonces de esa manera hizo algunos estudios sobre arqueología.

Y se adentró, pues totalmente en la arqueología él. Es así como digamos, las piezas que estamos exponiendo es justamente gracias a él porque él ha sido, digamos, el promotor para que puedan hacer algunas excavaciones digamos, alrededor de la ciudad de Oruro en todos los sectores, especialmente, digamos las esclavas y las piezas de petroglifo se determinó aquí en la ciudad de Oruro ¿no? Entonces, estas piezas en realidad en alguna medida, en una primera instancia el museo era muy pequeño pero gracias a la colaboración también de la cónsul de Alemania hicieron que este museo se agrande y se pueda remodelar. Es así de que en este momento ya sufrió algunas otras remodelaciones que ya se encuentran un estado por lo menos ya mucho más presentable, entonces de esa manera es que tenemos este museo. Ahora, en referencia a las piezas, tenemos bastante piezas arqueológicas que, como le digo, acá en Oruro en todo el sector del altiplano ha existido todas estas... Piezas que... Con las que contamos ¿no? Tanto... Tenemos todavía algunas otras piezas que por falta de espacio no lo podemos exponer, pero sí, los más importantes sí han salido a la exposición. Entonces, de esta manera podemos indicar este museo... La existencia de este museo.

Ahora, una de las culturas, sobre estas piezas, es la Wankarani, una de las primeras culturas que ha existido aquí en Bolivia. Porque después vienen, digamos, los aymaras, los quechuas... Esta cultura es milenaria. Entonces, gracias a esta cultura, pues bueno, se han podido hacer todas estas piezas que, justamente han descifrado o tratado de descifrar. Nosotros no tenemos un... Le puedo decir así... En total, cada de una de las piezas, digamos es un detalle totalmente estudiado, simplemente algunas piezas las hemos contado con estudios justamente de este mentor que ha sido Don Eduardo López Rivas... Todavía falta complementar algunos estudios que seguramente, en alguna medida, vamos a tratar de que la Universidad sea parte, digamos, para que puedan ser parte de algunos estudios científicos si se podría dar la palabra. Pero sí, digamos, de algunas piezas sí se tiene, digamos, algunos detalles de las mejores, explicativos más que todo ¿no? Entonces esa es una de las culturas que justamente nosotros estamos exponiendo en la parte de Arqueología.

Después tenemos los Chullpares, esta misma cultura que en realidad sus propios enterratorios lo hacían de la misma manera, como le indico ellos hacían, digamos, morían sentados ¿no? Morían sentados y eran embalsamados, y eran enterrados en unas tumbas ¿no? Tumbas que... Cónicas que en realidad está demostrado en la parte del fondo y en algunos otros lugares, les hacía un cesto de paja brava, pitas de paja brava, entonces en base a eso les embalsamaban y les hacían sus enterratorios y alrededor le colocaban todo lo que le gustaba al difunto, seguramente todo lo que le gustaba y le ponían todo, inclusive hasta sus alhajas porque las empezaron a descubrir, digamos, primero la piedra, luego el metal, entonces en base a esos metales digamos ya ellos hicieron muchas, muchas, inclusive hacían cirugías: perforaban el cráneo como tal vez ha observado en algunos espacios, también han hecho las deformaciones craneales: dos tipos de deformaciones craneales, una ha sido la tabular y otra es la anular. La tabular, es que les colocaban desde bebés es una tabla y para que crezca el occipital hacia atrás y en la anular se colocaban simplemente unas argollas acá para que vuelva a crecer y, de esa manera, tenemos algunas deformaciones craneales que esta cultura nos ha hecho ¿no? Entonces esto es lo que se puede, digamos en alguna medida sintetizar, digamos de esta cultura.

* Administrador del Museo Nacional Antropológico “Eduardo López Rivas”.

Luego, una de las culturas vivientes, que hay en este tiempo de hace miles de años que también justamente es milenaria son los Chipayas, con los que al fondo también contamos. El tipo de vestimenta, actualmente siguen viviendo o sea, tenemos esta cultura que es posterior a la cultura Huancaraní, son los Chipayas, y los Chipayas actualmente viven, son una cultura viviente, por eso todavía esa cultura... De esa manera es que nosotros nos sentimos también orgullosos ¿no? De que haya una cultura de hace miles de años que todavía perdura en nuestros días, su tipo de vestimenta es muy distinta a la nuestra en este... Actual, pero ellos siguen conservando ese tipo de vestimenta a unos kilómetros de acá...

I.E.- Cerca.

J.A.- Cerca, sí, es una cultura de acá viviente. Mantienen esa cultura, el idioma es el puquina, también en alguna medida el quechua y parte del castellano, o sea ya se van digamos en alguna parte, mezclando ¿no? Pero todavía se sigue manteniendo esa cultura. Es una de las culturas actuales que está sobreviviendo en realidad, desde hace miles de años ¿no? Luego, la parte folclórica, ya usted debió observar, en la parte folclórica podemos ver, digamos, caretas de 1840 ¿no? Que han... Esta... El Carnaval de Oruro especialmente se caracteriza por dos principales conjuntos: Uno es la diablada y otro es la morenada y posteriormente ha habido otros conjuntos que, digamos, se han aglutinado para exhibir nuestro carnaval en el mundo.

Entonces de esa manera, tenemos las caretas de todas esas, de esos años, especialmente los más antiguos y los actuales que vemos inclusive hasta con la vestimenta eran muy distinta de hace años, como la actual, digamos que han ido evolucionando poco a poco los mismo danzarines. Por ejemplo, una de las características que antes se tenían, digamos, en estas fraternidades o conjuntos folclóricos eran... participaban puros hombres, tanto en la diablada como en la morenada, pero con esa calidad o criterio, digamos, de que algunos hombres se vestían de mujeres, disfrazándose de cholas... De cholas morenas o de diablasas, no podían bailar, hace años no podía bailar, digamos, la mujer. La mujer era netamente, digamos, apartada del conjunto, simplemente bailaban los hombres pero imitando también a mujeres, bailaban. Y ya con el correr del tiempo y la evolución, ya las mujeres han ido participando y ahora participan en todos los conjuntos, ese es nuestro Carnaval de Oruro.

I.E.- Este carnaval tan famoso ¿cómo se vive aquí?

J.A.- Esto es totalmente muy llamativo. Cada extranjero que viene de otros países realmente queda atónito por la forma de cómo se vive ese carnaval ¿no? Este carnaval es único en el mundo yo digo, porque es pagano-religioso. Pagano decimos porque el hombre de esas épocas, como Oruro se caracteriza una ciudad minera, entonces el hombre entraba a extraer el mineral y el hombre al entrar a veces son lugares totalmente peligrosos que a veces el minero, como se le llama, entraba a extraer el mineral y muchas veces no salía. Entonces, el minero por tener, digamos, vida entonces pedía en los socavones interiores, pedía a un tío, que le llaman el "tío" al diablo del metal, entonces entraban y pedían al tío para que les proteja del mismo, de alguna desgracia o finalmente también solicitaban que les acarree la riqueza del mineral para que esté en buena veta, como se dice ¿no?

Entonces de esa manera, en agradecimiento a eso, entonces le hacían algunas veneraciones por decir, es común otra persona que le facilitaban, digamos, alguna de lo que se servía el dinero: masticaba la coca, fumaba cigarro, alguna veces chayaban con un poco de alcohol y le ofrecían al tío de la mina ¿no?

Y religioso, porque se venera a la Virgen del Socavón, es una virgen que en realidad, más o menos como en México, la Virgen de Guadalupe, por decir, es totalmente milagrosa que en realidad esta virgen también ha hecho milagros para los mineros. En honor a que les ha protegido en la parte de afuera, les ha protegido totalmente la virgen, entonces ha hecho de que ellos la veneren y bailen en devoción a la virgen, ésa es la tradición por la cual se dice que es pagano-religioso.

I.E.- ¿Cómo se organiza el carnaval?

J.A.- Bueno, en realidad esto empezó, digamos, en primera instancia por, como le digo, hace años, hace bastante tiempo atrás, especialmente más o menos desde la época de la colonia ya empezaron a hacer este baile, esta situación de danza, como se puede decir, entonces ellos hacían este tipo de trabajo ¿por qué? Porque finalmente trataban de disfrutar el carnaval, porque en esas épocas, los Barones del Estaño les daban tres días o una semana, digamos, para que puedan hacer la chayada correspondiente, como se llama, en los lugares donde extraían el mineral. Entonces, chayara era un agradecimiento a la Madre Tierra para lo que estaban extrayendo. Entonces ¿cómo le agradecían? Chayando, haciendo, digamos, entregándoles alguna... ¿Cómo le digo?... La coca, la mixtura, serpiente, entonces hacían ese rito en realidad ¿no? Y entonces de esa manera ellos agradecían.

Ahora, con relación a la participación, esto en primera instancia hicieron las autoridades pero posteriormente y ya hubo un... Tenemos un directorio que coordina con el gobierno municipal ¿no? Entonces Ellos son los que organizan todo y, a partir, digamos de lo que... Empezando también por el gobierno mismo a través del Ministerio de Culturas, entonces ellos hicieron toda la propaganda correspondiente para que esto salga.

Con relación a la participación, esto no es de la noche a la mañana, empiezan a practicar o el que quiere bailar tiene que aprender bien los pasos para poder, digamos, entrar, digamos, como un desfile. Que todos hagan el mismo paso y no haya, digamos: unos por un lado otros por otro. Tienen que ensayar, y esto se ensaya desde el mes de noviembre, desde el primer día del domingo del mes de noviembre. Noviembre, diciembre, enero, febrero. Son esos cuatro meses que se ensayan cada domingo, cada fin de semana tienen que ensayar en sus agrupaciones correspondientes todos los conjuntos que intervienen en el Carnaval, entonces por eso en el mes de febrero que esto a veces se... puede postergar al mes de marzo, son los primeros¹⁹⁸ días del mes de febrero o son la primera semana del mes de marzo, entonces, en esa época es cuando se celebra el Carnaval, o sea, la entrada correspondiente. La entrada correspondiente lo hacen, digamos, bastante largo, por decir unos cuatro-cinco kilómetros de distancia que recorren hasta la iglesia de la Virgen del Socavón, entonces ese trayecto va todos los conjuntos y hacen una promesa: cada danzarín no puede bailar solamente un año, sino tienen que bailar tres años consecutivos pidiéndose a la Virgen para que les conceda el favor que ellos están pidiendo. Entonces, en esos tres años muchos de nuestros danzarines no bailan sólo tres años, algunos bailan de por vida y generación tras generación, entonces ése es el Carnaval de Oruro, por es, como le digo, todo el mundo que llega, digamos, los extranjeros que llegan se sienten totalmente satisfechos y se van, pues, totalmente conformes de este carnaval.

I.E.- Y la iglesia de la Virgen ¿dónde se encuentra?

J.A.- De la Plaza Principal a unas cuatro cuadras, hacia arriba.

I.E.- ¿Es frente están ahora construyendo un teleférico?

J.A.- (*Afirmando*) El teleférico. Ahí es, al fondo. También tiene un museo subterráneo para que usted más o menos se dé cuenta de cómo era la mina, cómo trabajaban los mineros. Tiene un subterráneo que entran bajo tierra y ahí está también un museo inmenso. Puede visitar cuando guste. Entonces ahí también puede ir a visitar y ahí se puede dar cuenta de cómo era más o menos la mina del minero, el que extrae el mineral y ahí se va a dar cuenta.

I.E.- Pues muchísimas gracias por esta pequeña entrevista.

(*Corte*)

¹⁹⁸ Creo que se equivocó aquí, debió haber dicho: los últimos días.

II. CASO OAXACA

Informantes: Michelle Marcial Martínez y Alejo Bautista Pérez.*

Entrevista realizada el 27 de marzo de 2018.

Iván Escoto.- Michelle Marcial Martínez, ¿usted es de aquí de San Lorenzo Texmelucan?

Michelle Marcial Martínez.- Sí... de El Súchil...

I.E.- Ah, Súchil. ¿Y está lejos de aquí?

M.- Sí, está retirado.

I.E.- ¿Sí? Como un par de horas...

M.- Como dos horas en carro.

I.E.- ¿Dos horas en carro? No, pues sí está lejos.

M.- Sí, está retirado.

I.E.- Nos comentaba que usted está aquí como regidora de Ecología ¿verdad?

M.- Sí.

I.E.- ¿Y eso cómo es?

M.- Pues nada más nos encargamos de organizar los servicios de limpieza y estar al pendiente cuando alguien necesita la gasolina, ahí echamos la gasolina del carro... Estamos al pendiente.

I.E.- Están al pendiente de la necesidad.

M.- Sí, de la necesidad que tiene el municipio.

I.E.- También controlan la gasolina.

M.- Sí.

I.E.- Y, por ejemplo, a usted ¿cómo fue que la encomendaron? Porque es un cargo importante y delicado, diría yo ¿no?

M.- Sí, pero aquí hicieron por votaciones. Sí, por votaciones.

I.E.- Se elige...

S.- Pero no como en los partidos políticos... Es...

I.E.- De la comunidad

Secretario.- Sí, de la comunidad. El pueblo lo nombra, bueno, el pueblo... Digamos... Los ciudadanos ¿no? Para así seleccionar a las personas de quién vaya a fungir un cargo ¿no? Sí. Ya al final hacen una Asamblea General y ahí cuentan. Bueno, primero mandan la boleta, ¿boleta se le llama, no? Y ahí registran a las personas de quien vaya como candidatos, ya al final cuentan cuántos votos tienen y así se eligen.

I.E.- ¿Y es por tres años?

M.- Tres años.

* Michelle Marcial Martínez es regidora de ecología, primera vez que una mujer ocupa ese encargo. Es originaria el Súchil. Alejo Bautista Pérez es secretario de la presidencia municipal de San Lorenzo Texmelucan. Michelle Marcial Martínez y Alejo Bautista Pérez son zapotecas de la Sierra Sur.

I.E.- Se les encomienda y ya luego otro y así cada uno va teniendo su cargo.

M.- Sí.

I.E.- Fíjese, pues qué interesante. Yo es la primera vez que vengo acá pero estábamos comentando que nos pareció muy bonito, incluso desayunamos aquí en ¿cómo se llama? Con...

M.- Andrea.

S.- La señora Andrea.

I.E.- Sí, la señora Andrea, muy amable la señora y los niños que nos dieron de comer.

Pero nos llamó mucho la atención que usan sus trajes, es algo que tienen muy cerquita ¿no?

M.- Las señoras más grandes usan sus faldas, faldas anchas y largas. Sí pintadas, y sí...

S.- De manta.

I.E.- Pero eso es algodón, ¿verdad?

M.- Sí, de algodón.

I.E.- Ese es fresco.

M.- Sí, es fresco.

S.- Y ya las señoras o los señores grandes usan pantalón de manta.

I.E.- Ah, de manta también.

S.- Y camisas. Igual las señoras, hacen sus faldas y las blusas bordadas de manta, igual.

M.- Y las niñas que apenas van creciendo ya se visten diferente. Puros pantalones duros.

Otra voz femenina.- Pero la mayoría de las niñas tiene vestidos así.

S.- Sí, de hecho hace que esta población se conserve su vestimenta.

I.E.- Mucho. Colores muy bonitos: Que morado, que rojo, azul...

S.- Sí y diferentes, ahora sí, colores ¿no? Diferentes.

M.- Y las mujeres grandes usan su cabello largo, las niñas ya usan el cabello corto. Y ya los hombres van a traer el arete a veces los hombres ya traen el pelo largo, se hacen una colita, se hacen su trenza.

S.- Como mi cabello, mire.

I.E.- Van cambiando ¿no?

M.- Se cambia.

I.E.- Sí, pues antes era más tradicional.

S.- Sí, pero todavía se conserva esa tradición en la lengua, más que nada.

I.E.- La lengua...

S.- Sí, por ejemplo, el 98% somos los que hablamos la lengua zapoteca, ya el otro 2% sólo hablan el castellano, el español.

O.V.F.- Y los niños aquí en la primaria, es en zapoteco.

S.- Zapoteco de la Sierra Sur.

I.E.- Zapoteco de la sierra sur que es lo que... O sea, las clases, los profesores que vienen...

S.- En las clases... Bueno, los profesores sí en español ¿no? Pero ya los niños al salir de las clases ya todos con sus compañeros hablan zapoteco. Pero ya dentro de las clases, ahora sí los maestros o los niños hablan en español.

I.E.- Sí, no en todos lados, en las... Por ejemplo, en Teotitlán, ya ahí es Valles pero hablan zapoteco del valle y acá es zapoteco de la sierra...

Entonces es muy común, ¿verdad? Que en toda la familia, en la casa...

S.- Sí, así es. Toda la familia. Ahora sí que desde los padres a los hijos, en puro zapoteco.

Ahora si ustedes quieren visitar las localidades... Ahí no van a encontrar personas que hablen... A lo mejor sí, que como ustedes que vienen de fuera ¿no? Pero ya entre las mismas personas sí. Puro zapoteco, puro...

I.E.- ¿Qué día es el día del mercado aquí?

S.- El mercado, de hecho aquí no hay mercado. Una plaza como en la ciudad, luego hay un día diferente asignado para hacer plazas ¿no? Pero aquí no, aquí no.

I.E.- Como tienen su mercado, pues...

S.- Sí, el mercadito. Sí, ahí nomás la gente se abastece...

I.E.- ¿Y el día de la fiesta? ¿Cuándo es?

S.- Ah, la fiesta patronal es el 10 de agosto pero empieza desde el 8 y termina hasta el 13. Es la fiesta patronal en honor a San Lorenzo Texmelucan.

I.E.- Claro, es el nombre del municipio.

S.- Ahora sí... El recorrido de calendas ¿no? En todas las calles principales.

I.E.- Sí ¿verdad? ¿Y viene gente de muchos municipios...?

S.- Sí.

M.- San Lorenzo tiene seis agencias.

S.- Seis agencias.

M.- Y todas las agencias vienen hasta acá.

I.E.- Sí, nos han dicho.

S.- También vienen personas de otros municipios como Santa María Sola, Santo Domingo Teojomulco, Santiago Minas, San Jacinto Tlacotepec, Yacutindoo, Santiago Textitlán, Santa María Zaniza... Todos los municipios de alrededores participan, vienen a la fiesta.

I.E.- Se ha de poner bien ¿verdad?

S.- Más o menos.

M.- Todos se organizan para la fiesta. Hay como... En algunos lugares les llaman mayordomías...

S.- Acá hay mayordomía. Sí, desde un año antes nombran al mayordomo y ese mayordomo realiza las actividades, invita a las personas a sus casas a comer, a cenar, a bailar ¿sí? Todo durante la fiesta.

I.E.- Prácticamente pues... Es una semana.

S.- Una semana o más de una semana. Sí, en la casa del mayordomo casi 15 días.

I.E.- Hay que preparar mucho...

¿Qué se come más? Puerco, yo creo.

S.- Res, lo que es puerco, res... Pollo.

I.E.- Pero también veo que mucho marisco ¿verdad? Porque ahí dicen que camarón, que su coctel de camarón ¿o no tanto?

S.- Aquí camarones poco. Camarones poco.

I.E.- Más bien chivo.

S.- Sí, chivo, res...

I.E.- O cerdo, chanchito...

M.- También venado.

I.E.- Ah, venado también.

M.- No, ya esos allá nomás en el cerro, está peligroso para allá, sí, no hay permiso para ir allá.

I.E.- ¿Y por qué se pone peligroso?

S.- Más o menos ahorita limitan a cazar animales, porque ya está muy limitado, ya está más restringido. Y ahora sí como aquí regimos a través de bienes comunales ya ellos protegen lo que es campo. Lo que es bosque, los animales, el agua.

I.E.- ¿Padecen de agua?

S.- No, gracias a Dios siempre hay agua y el agua es limpia, hasta para beber así. Sí, porque viene del cerro y allá en el cerro no hay gente.

I.E.- Para allá no hay comunidades.

S.- No, porque el agua nomás cae acá del cerro. Sí... Así es.

I.E.- ¿Y tienen un río o qué?

S.- Hay arroyos.

I.E.- El agua muy fresquita ¿no?

S.- Muy limpia y hasta para echarse un baño.

I.E.- Con estos calorones.

S.- Sí, pues, aquí...

(Entra un hombre)

Él es mi compañero secretario.

Compañero secretario.- Buenos días.

I.E.- Buenos días, Iván, mucho gusto.

S.- Entonces esa es la tradición de acá de San Lorenzo, nuestra lengua es el zapoteco. Sí, la mayoría hablamos el zapoteco, puro zapoteco. Desde los chicos, los niños ¿no? Ya hasta la persona adulta, todos.

I.E.- Sí, pues los mayores son los que más comparten. Sí, me imagino.

O.V.F.- Y ha influido un poco el español en la lengua zapoteca porque a veces parece que usamos palabras parecidas al español.

S.- Sí, ya lo combinamos mucho. Ya lo combinamos mucho. Ya ésa es otra de las causas, que ya combinamos mucho el español con el zapoteco. Porque antes los señores no combinaban y era 100% de lo zapoteco ¿no? Pero ahorita ya se combina mucho.

M.- Sí, es un lenguaje oral. Porque no existe lengua escrita. Lengua escrita no existe.

S.- Ya hay libros y creo que ya hay diccionarios también de lengua zapoteca, pero la mayor parte no sabemos escribir. Nada más sabemos hablar pero escribir no. Así es.

I.E.- Pero sí hay quien escribe.

S.- Sí, hay personas que saben hablar y escribir. Porque es muy diferente hablar a escribir o escribir, se pronuncia diferente, algo diferente. Si no le damos el tono o la...

I.E.- Y tienen sus propias letras ¿verdad? Por ejemplo aquí que está San Lorenzo Texmelucan, la traducción en español ¿no? En alfabeto español...

S.- Así es. Sí.

I.E.- Sí, es muy interesante.

S.- Sí, el municipio de San Lorenzo Texmelucan tiene seis agencias, con la cabecera son siete y tiene más o menos alrededor de 8,500 habitantes entre hombres y mujeres. Así es.

I.E.- Pues es un municipio grande ¿no? Seis agencias...

S.- Las agencias más extensas son El Arador, El Carrizal y la cabecera municipal. Así es.

I.E.- No, pues muy bien.

¿Y quién era la persona que...?

S.- Ah, él es la persona que nos apoya cuando salen los mayordomos, de hecho aquí están los mayordomos ahorita. Vienen ya ahora sí a entregar cuentas, la entrega al nuevo mayordomo, pero ahorita ya pasamos a visitarlos. Pasamos a visitarlos para este año, el que sale y el que entra para el próximo año.

I.E.- Ah, es la entrega ya.

S.- Sí, la entrega.

I.E.- Parece mucho pero ya falta poquito.

S.- Exactamente.

I.E.- Ya estamos a unos meses (*ríe*).

S.- Sí, sí, sí.

(Diálogo en zapoteco)

Entonces ellos son los mayordomos que entregan al nuevo.

M.- Porque hay varios mayordomos, aparte está el patrón...

S.- Sí, hay diferentes mayordomos. Pero celebran parte su fiesta.

O.V.F.- Y ahora en la semana santa ponen actividades...

S.- Ellos invitan a todas las personas, no hacemos gran cosa pero sí invitar a toda la población para que participen a las oraciones más que nada para que todos los días en la tarde.

I.E.- Sí, en las tardecitas.

S.- Y ya invitan a toda la población. Sí, así es.

I.E.- Hay que darles una vueltecita.

S.- Sí, si gustan. De hecho la capilla está acá nada más. Por si gustan dar una vueltecita.

M.- Está un encargado que viene de lejos también, viene aquí a dar sus pláticas también.

S.- Sí, viene a compartir la...

I.E.- Pero viene por parte de la capilla.

S.- Sí, por parte de la capilla. De hecho anualmente llegan personas a convivir, a compartir con la población.

(Diálogo en zapoteco)

Sí, así es, o a veces viene e invitan personas de otros países a convivir. Sí, así es.

I.E.- Pues muy bien, pues entonces vamos a... Voy a ver lo de la carta, ahora que regrese a mi escuela, vamos a ver si encontramos a Elia.

S.- Si gustan visitarla, pues pasen.

I.E.- Sí, para ver si la podemos saludar ¿no?

S.- Sí, de hecho son unas personas muy amables. Su familia de ella, su papá trabaja aquí en la Liconsa, es un señor ya grandecito. Ya mayor, pero sí son muy amables, si gustan pasar a su casa.

I.E.- Sí, pues sí, y no sé si habría posibilidad de conversar con el regidor de Educación dos minutitos y ver si está...

S.- Sí, lo que pasa es que ahorita estaba atendiendo a los mayordomos pero si gustan una vez que termine o gustan acompañar a los mayordomos...

I.E.- Ah, pues si no incomodamos...

Si no generamos molestias.

S.- Sí, de hecho la regidora también va a acompañar.

I.E.- Ah, nos juntamos con ustedes *(ríe)*.

S.- Si no, adelante. Pasamos con ellos, ya una vez que finalicen pues ya platican.

I.E.- Ah, pues estaría bonito eso. Pues muchas gracias.

S.- Le van a hacer la entrega y unas recaudaciones que hicieron y luego lo que es la cera. Lo que pasa que tienen costumbre de guardar cera para la elaboración de velas, ya, pasen.

I.E.- Gracias, muy amable.

(Corte).

Informante: Félix Martínez.*

Entrevista realizada el 27 de marzo de 2018.

Félix Martínez.- ...amplio y se puede hablar de un tema, del título primordial...

Iván Escoto.- Eso me interesaría mucho.

F.M.- Sí, de su fecha, todo, pues...

I.E.- ¿Y ése no dice dónde está?

F.M.- Está en el municipio lo ocupé eso también cuando estuve yo de presidente municipal y cuando estuve yo de bienes comunales, también. Y... Entonces... Ya eso pues sí es un documento de octubre de 1521.

I.E.- ¿1521?

F.M.- Sí. Lo dio Don Luis de Velasco, era virrey que tenía orden por acá, pues, su mandato. Creo estaba un virrey, era capitán, era general y era gobernador... Tres cargos tenía. Entonces él que dio el título.

I.E.- ¿Y a quién se lo dio?

F.M.- A los de San Lorenzo...

I.E.- Al pueblo.

F.M.- Eso, al pueblo, antes de que llegaran los de Teojomulco, antes de la explotación de las minas.

I.E.- Porque las minas son muy recientes ¿no?

F.M.- Sí, son más recientes... Sí, porque yo ya no vi pero cuando era niño decían que hace poco... Y digamos que dejaron de explotar la mina, todo el camino echaban tierra donde pasaban las carretas para Oaxaca, andando, pues... Pero ya no vi eso... Ha de haber datos. Ha de ser en 1700, se formó el municipio ya de Teojomulco. Antes de eso el pueblo pidió su documento con el virrey porque aquí había puros virreyes y rey estaba en España, en ese lapso de 300 años de edad y ahí que tuvo el poder en España y México, pues. Hasta cuando Don Miguel Hidalgo se levantó. Incluso él mismo que era un criollo de mucho valor pero favoreció a México. Por eso tanto valor, porque de por sí eran muy atrabancados los de España ¿verdad? Y pues se aventó el cura.

I.E.- ¿Y actualmente siguen explotando las minas?

F.M.- Ya no.

I.E.- ¿Ya tiene mucho?

F.M.- Sí, pero todavía hay buenos cimientos para explotar...

I.E.- ¿Todavía hay yacimientos?

F.M.- Sí. Bastantes.

I.E.- Y, por ejemplo, éstos de Teojomulco ¿qué es lo que querían? ¿Quedarse con tierras que le pertenecían a San Lorenzo?

F.M.- Se querían de apoderar de todo y correr a San Lorenzo...

I.E.- ¡Ah, correrlo! O sea ¿quitar a San Lorenzo?

F.M.- Sí, puros de ahí, ahí va la ambición de tener muchos bienes... Sí, y casi estaban ganando. Sí, pero un paisano mío y un familiar mío les echaron las manos...

* Zapoteca, poblador de San Lorenzo Texmelucan, Sierra Sur, Oaxaca.

I.E.- Estaba perdido...

F.M.- Estaba perdido. Pero metió el amparo, peor no había pruebas de aquí de San Lorenzo y aceptaron el amparo; y ya Teojomulco había hecho su resolución presidencial. Y ya lo primero que hizo la Suprema Corte fue que dijo: “Necesito pruebas”. Mi tío corrió y vino por acá junto con mi otro paisano, el abogado. Vinieron a checar los papeles que... Y ahí está uno de bienes comunales; y dijeron: “Ahí están unos papeles viejos que ya los tenemos tirar porque no sabemos qué...”

“No, pues aquí está, este es el título primordial”.

“Sí es”.

Y hasta uno viejito estaba quebrado, estaba tan sencillo como había antes. Ya le pusieron su Diurex y todo (*risas*) y así pasó, ya con el notario público ya les dieron su copia del acta. Entonces, con eso que pasó y pidieron a Teojomulco el título original con letras más recientes y copiaron todos los dibujos, copiaron las letras, pero diez documentos en la Suprema Corte dictaminaron el archivo. Eso no pasó porque tienen letras recientes ahí se especialice porque ahí se estudian documentos antiguos, de esos de paleontología o algo así... Sí, y de San Lorenzo, tiene bonitas figuras y en medio está “San Lorenzo Texmelucan”. Igual ahí pusieron “Santo Domingo Teojomulco”, pero luego se ve que es copia. Firmaron éste a color y dijeron: “Éste es el original”, y con eso se echó para abajo la disolución...

I.E.- ¿Y el título primordial ahora dónde esta? ¿En la Corte? ¿O aquí?

F.M.- Está aquí el original, hay copia en la Corte, en la comisión agraria también hay copia.

I.E.- ¿Quizás con un permiso especial me pudieran dejar verlo? ¿verdad?

F.M.- Sí, estaría bien...

I.E.- Sí, no, de las autoridades.

F.M.- Sí, de las autoridades, que no se puede tener...

I.E.- Sí, no. Pues no es particular, es del pueblo.

F.M.- Pero la fecha se me grabó: 10 de octubre de 1521. Lo dio Don Luis de Velasco, él firmó. Puso su sello...

I.E.- Sí, firma grande ¿no? (*ríe*).

F.M.- Sí.

I.E.- ¿Y qué le pasó al pariente de su esposa? Que me dice que lo aprehendieron ¿no?

F.M.- Ah, sí, lo aprehendieron entre varios y mataron ellos a dos, entre ellos al señor Artemio. Artemio Cruz falleció y otro que se llamaba Dámaso, no me acuerdo qué. A ellos los mataron a hachazos...

I.E.- Pero ¿por qué fue que los mataron a hachazos? Porque ellos tenían ¿qué?

F.M.- Sí, porque estaban trabajando y los de Teojomulco querían que no sembraran estos nada, de ahí, pues...

I.E.- Claro, porque si estaba sembrado quería decir que era de San Lorenzo ¿verdad?

F.M.- Sí... Entonces, y así empezó la cosa pero eso fue porque ya hay título que nos dieron...

I.E.- Claro, eso fue lo que salvó el caso.

F.M.- Sí, y ya con eso no pudieron; ya empezábamos a defender conforme al Derecho.

I.E.- Que hace poco se resolvió ¿verdad?

F.M.- Sí, hasta hace poco... En 2006 ya se calmaron.

I.E.- Con Ulises Ruiz.

F.M.- Sí. Como no podían los de Teojomulco porque no tenían derecho, cuando estaba yo... “Éstos no tienen derecho”, y echaron para abajo su resolución. Porque Coordinación Agraria quería, estaba a favor de los de Teojomulco, porque no les sirvió, digamos, no les sirvió la resolución presidencial que hicieron ellos, de Teojomulco.

No vamos a estar de acuerdo porque ellos no tienen derecho, básense sobre el Derecho, pasen sobre la resolución de Suprema Corte. No, pero eso ya...

Con el título general: “No, ya no sirve”.

¿Cómo no va a servir? Pregunta a la Suprema Corte yo no estoy ya chamaco para que me engañen, algo tenía el gobierno conmigo, por eso.

I.E.- Sí, pues claro...

F.M.- Y coraje tenían los Teojomulco conmigo, hasta la fecha.

I.E.- Pero si ya lo dijo la Corte, ya...

F.M.- Es muy bueno, muy inteligente, todo. Pero yo no hago las cosas más que conforme al Derecho.

I.E.- Eso fue, yo creo, que muy importante porque se pueden opinar muchas cosas pero las evidencias y lo legal es otra cosa.

F.M.- Sí, luego en el Poder Judicial se amontonaban los de Teojomulco, iban 10, 15 a una reunión, se amontonaban. Luego, mis paisanos como que no me apoyaban porque no entendían, se desesperaban porque como no hablan en español se quedaban nomás viendo, le digo, son muchos los que hablan pero hablan a lo tonto (le digo yo) ante el gobierno y ante los licenciados. Es que son rateros, a veces hablo así para calmarlos, hablan a lo tonto.

“Mire, licenciado, están hablando a lo tonto. No están hablando conforme al Derecho”. Entonces así se echó para abajo su resolución, sí... Y ganó San Lorenzo.

I.E.- ¿Y la resolución presidencial qué decía?

F.M.- Que sí, que eran los dueños. Y yo dije: “No es cierto, aquí está el título”. Igual me dijo que esto “No vale”. “Pregunte en la Suprema Corte, ellos son los del gobierno máximo, tienen facultad para eso”. Dijo: “No tienen razón...” Y luego: “No, sí tienen razón”.

Y ello recortan, nos invaden muchas tierras...

I.E.- Invaden todavía. Que son mejores estas tierras que las de allá ¿o qué?

F.M.- Sí, casi igual pero quieren quitar todo.

I.E.- Porque las minas están acá.

F.M.- Las minas están acá, están allá... Ahorita ya recogieron todo de donde están las minas. Pero se echó para abajo su resolución, y el documento está aquí en San Lorenzo, aunque así el gobierno dividió, dio bastante dinero y todo cuando, según ellos, pues sí arreglaron ese asunto. Pero más aún tiene todavía amparo para echar todo para abajo, todo: Los tratos que hicieron, papeles, todo... Y hoy... Ya no estaba yo a cargo, ya no estaba yo...

I.E.- ¿Usted en qué año dejó el cargo?

F.M.- En 1999.

I.E.- Lo dejó.

F.M.- Sí, pero ya se había echado para abajo la resolución de Santo Domingo Teojomulco, porque yo metí ese amparo porque nadie dice y entonces...

I.E.- Pero se resolvió muchos años después ¿verdad? Hasta 2006...

F.M.- Sí, entonces se arregló eso pero los tratos que hicieron, yo pienso que no tienen validez si nosotros nos moviéramos... Digamos, si otra vez empiezan, metemos el amparo para echar todo para abajo de los tratos que hicieron, convenios... No sé qué sean. Porque ya no hubo otra resolución presidencial, entonces, podíamos llegar y recoger, todavía se puede pero ya estamos bajo la resolución de la Suprema Corte, porque la Suprema Corte dice: "No es de Teojomulco". En donde tienen derecho es nada más en la cabecera o el centro nada más. Y lo pusieron en terreno de conflicto y con tantas agencias, están todas reunidas...

(Diálogo en zapoteco)

Entonces, aun se puede exigir al gobierno que a la par que puso la Suprema Corte "Zona de conflicto" puede seguir, pero primero echar para abajo el trato de aquel convenio.

I.E.- La gente de acá, ¿por qué algunos no estaban de acuerdo con pelear esa tierra?

F.M.- La mayoría cuando llegamos se deslindó de esa parte, el pueblo no estaba de acuerdo. Nada más las autoridades municipales y de bienes comunales, se pusieron de acuerdo con el gobierno, con los de Teojomulco y estos que tienen cargos, los tres, entonces dijeron:

"Van a hacer un estudio aquí". Pero ¿por qué?

"No, nada más para checar".

"Ah, bueno".

Pero a donde hicieron este estudio, ahí mismo deslindaron... Y luego dijeron: "No, es que el gobierno..." Y la gente con la falta de preparación y no hay dinero para moverse, todo pues. No hicieron nada y las autoridades de aquí hicieron lo que querían; luego salió en el periódico que hubo muchos millones, 190 millones de pesos para Teojomulco, y para los de aquí no se dio nada. Pero no creo yo, ciertamente, de que ellos no hayan pedido primero que... Era más y no salió en el periódico.

I.E.- Y la gente, pues simplemente no está de acuerdo con que se lleven su tierra ¿no?

F.M.- Sí y aun hay posibilidad todavía, para Teojomulco les conviene más que estén conformes, no de otra forma. Se les quitaría, tanto el pueblo va a exigir al gobierno, pues. Porque todavía hay Derecho.

I.E.- ¿El pueblo no lo hace porque cuesta?

F.M.- Sí, pero si quisieran, hay mucha madera. Venden madera.

I.E.- Pero ¿por qué no quieren?

F.M.- Pero no tienen ni idea de que es indígena ¿sí? Y yo después lo orientaba todo pero no dejan los que tienen cargo actualmente.

I.E.- Estos no dejan...

F.M.- Sí, éstos no dejan, incluso me ignoran para que puedan hacer lo que quieren porque, por lo regular, pues quieren dinero. Como decíamos hace rato...

I.E.- Como todo es lo mismo ¿verdad?

F.M.- Sí, cuando deslindaron... Y dice la gente que hubo dinero...

I.E.- ¿la gente de aquí está enojada por la tierra que les quitaron?

F.M.- Sí, y luego me dicen: “¿Qué se puede hacer con esto?” Bueno, ahorita ya no lo dicen tanto... De este lado... Y yo digo: “Esto y esto es el paso, esto y esto es el municipio”. Pero no hablan por miedo, por todo eso... Igual yo no me meto, solamente si el pueblo dice: “Que nos oriente, de lo poquito que sabe”. Porque yo sé un poquito, no mucho, por la experiencia que tengo, porque yo también llevé todo esto. Entonces, ahorita así quieren dividir las tierras y no debe ser así porque ellos invadieron. No, digamos, el pueblo dijo: “Tenga”. Y entonces quieren que haya dinero de por medio, desde que yo entré casi, bueno yo salí y todo iba bien; ya los que entraron después de mí, tenían esa idea. Incluso digo: “Ah, esto, esto, esto y esto”. Nomás me dicen: “Sí”. Pero no lo hacen, me ignoran, incluso el licenciado que llevó el amparo que llevó, lo ignoraron.

I.E.- ¿Y cómo se llamaba el licenciado?

F.M.- Licenciado, se apellida Herrera. Y hasta le digo una vez, paseé con él y le digo: “¿Qué pasó?” él renunció o lo cambiaron, o ellos lo habrán cambiado... “Ellos”, dice. Por eso va muy bien claro, ya no existe la resolución sólo queda la de parte de San Lorenzo Texmelucan. Pero ellos cambiaron al licenciado, porque ése licenciado por lo regular nomás quiere dinero, no estaba al pendiente para meter tanta solicitud para que sea zona libre San Lorenzo, eso falta y exigir al gobierno. Y ya si el gobierno no hace caso, deslindar la brecha y cuidar, no dejar que se acerquen. Porque este tiempo que... Es grande el pueblo, y luego tiene experiencias en pleito, sí. Los de San Lorenzo y ahora que todavía hay la mayoría todavía tienen armas. Y sólo se usan para enfrentarse con éstos...

Luego, otra desventaja que tienen es la de que brincaron a otros pueblos para invadir este lado; y yo ya me puse de acuerdo con los de otros municipios que están en medio: “No vamos a dejar que eso pase”... hay ventaja para nosotros. Es que es un área grande la de San Lorenzo: 20,000 hectáreas, que cuestan billones y billones de...

I.E.- Porque ¿ahí qué?

F.M.- Madera.

I.E.- Ah, madera.

F.M.- Y hay terrenos buenos todavía, terrenos cerca... Mina, todo por allá.

I.E.- Ah, ¿mina también?

F.M.- Sí, hasta allá llega. Porque minas... Todo terreno que tiene minas es de San Lorenzo Texmelucan. Se pusieron vivos los antiguos aquí, pidieron al virrey...

Carmen.- Entonces en Teojomulco no hay minas.

F.M.- Sí, todas las minas se recorrieron a donde según ellos, se recorrieron, pero se sigue siendo de San Lorenzo conforme al derecho. Porque solamente San Lorenzo tiene el derecho de meter un amparo si el gobierno va a empezar a vender minas, y pueden ignorar a los de Teojomulco... porque si San Lorenzo mete el amparo, la Suprema Corte va a tomar en cuenta el título primordial de San Lorenzo porque los otros no lo tienen. Sí... Decía usted...

I.E.- Que mucha gente dirá: “Bueno ¿para qué quieren la tierra si no la van a explotar en San Lorenzo, mejor que el gobierno la explote”, ¿usted cómo ve?

F.M.- La ley, bueno, la Constitución dice esto de que tiene el derecho el Gobierno Federal de explotar las minas. Incluso todos los yacimientos y arroyos. Está plasmado ahí en la Constitución de que todo es propiedad de la Nación, algo así. Pero por otro lado puede afectar a los pueblos cercanos, puede afectar a San Lorenzo como pasó cuando explotaron los españoles. Llegaron otras personas y eso le afectó a San Lorenzo, a causa de eso ha habido muchos muertos de parte de San Lorenzo, entonces tal vez conviene meter el amparo si el gobierno ya tiene su permiso para no afectarse, porque ahí llegan personas ricas con poder, dinero y todo, son capaces de correrlos porque, digamos, sus yacimientos... Digamos, este yacimiento es el más importante... Todavía viene hasta abajo del

pueblo y todo eso se va a destruir porque ya lo platicué en persona con un polaco cuando estaba en Bienes comunales. Ya estaba una brecha pero no pasaban carros, y pasó un... Venía un Volkswagen y luego la parada:

“¿A dónde vas a ir?”

“No, pues... A San Lorenzo”.

“Ah, bueno, súbete”. Era un polaco, era el representante de una empresa minera decía (me venía platicando):

“¿Y quiénes son la autoridad de allá? ¿Los conoce?”

“Bueno, yo soy el de Bienes comunales”.

“Ah, me da gusto y quiero avisar de que pronto vamos a explotarlos. Las minas, vamos a explotar tres: Niño Perdido, del Carmen y San José. Son yacimientos muy grandes”, dice.

“¿Ya hubo exploración?”

“Todo, todo ya está. Nomás me falta una máquina, todo lo demás ya está”.

“¿Y el permiso?”

“Ya lo tenemos, ya tenemos tres años con el permiso”.

“¿Y quién les dio el visto bueno o les dio permiso para que...? ¿Quién los apoyó o cómo estuvo?”

“Los de Teojomulco, porque es de ellos. Ya viene su firma y todo y ya está listo”.

“¿Y por qué no avisaron a San Lorenzo?”

“No, pues como decían que era de...”

“El chiste es que no se va a poder”.

“¿Por qué?”

“Los de San Lorenzo no van a dejar porque de toda esa parte los de Teojomulco no tienen ni un metro”.

“¿Y tienen documentos?”

“Sí, tenemos documentos. Título, primordialmente, auténtico”.

“¿Y me puedes dar una copia de eso?”

“No, ése no es mi deber”... “Ni aunque fuera mío, no le daría nada. Imagínese, éste es mi pueblo, yo soy muy fiel con mi pueblo, lo cuido”.

“¿Entonces con quién hablamos?”

“Si quieren hablamos con el presidente municipal para eso, yo soy el que tengo facultad, te digo, soy el de Bienes comunales”.

“¿Ni hablamos con el pueblo?”

“No, es que el pueblo es indígena. Unos van a decir que sí y otros van a decir que no. Todo depende de mí, yo me quiero basar sobre el Derecho”.

“Tienen que cuidar sus cosas”.

“No, es que yo de mi parte, no, por eso le digo que si usted se aferra, metemos el amparo y lo puedo ganar, le digo. Así que más le vale que no toque nada... Porque yo le digo que nosotros tenemos un

sistema, que era cuidar los yacimientos y todo, esto nos afecta y ellos van a decir que sí, le pueden hacer algo o a su gente, porque yo no quiero eso, mejor no intente usted eso.

“Total, platicamos con el presidente municipal cuando lleguemos allá, se van a quedar escuchándolo y viéndolo nada más. Yo entiendo un poquito de esto”.

Y así, cuando bajamos allá ya se platicó con el presidente municipal.

No sabía qué decir, pues.

“Esto está así”. Le dijo el presidente municipal.

“¿Y se puede evitar?”

“Sí, sí se puede evitar con amparo. Dice que ya tiene el permiso”.

“Pues así se va a hacer”. Pero como no tiene conocimiento. Y con eso se fue pero puede existir todavía ese permiso y ya le platiqué a un paisano mío, licenciado.

“Voy a checar —me dice— sí estaba el permiso, ahora hable con el pueblo para que metamos el amparo”.

“Sí”. Ya hablé con el pueblo y, como es indígena, empezaron a verme y reír.

“¿No me quieren creer? Está bien porque esto si ya estando... Si ya están explotando va a ser más, aun podemos ganar pero nos va a costar más, ya más problemas”.

Pero así nomás le dije al polaco que se fuera y ya no volvió.

I.E.- Se espantó.

F.M.- Tal vez se espantó, sí y con eso se retiró pero hay yacimientos, como éste que está aquí ahorita y él me platicó, el polaco, le digo:

“¿Y qué tanto tiempo han estado aquí?”

“Bueno, el permiso que ya tenemos es de 150 años”.

“¿Y el otro?”

“El otro es de 200 años”.

Y ya el otro va a ser de 1000 años, el permiso.

“Una cantidad muy grande, muy grande. Ya hubo exploración va a ser todo abajo, de todas las agencias de Teojomulco y acá el río que pasa por ese yacimiento, por abajo. Es el mejor, igual el del Carmen es de pura plata”.

“¿Y el otro?”

“El otro es también de plata y bronce”, algo así me dijo. “Hay muchos yacimientos, todo donde están las agencias de Teojomulco: Hay chiquitos, hay grandes, un montón... Pero de plata y oro, y llevan muchos, miles de años. Y todo se va a acabar”.

¿Puede ser, verdad? Yo creo que sí. Y ahí se achicó y todo con su nombre.

Me decía el polaco:

“Somos dos empresas, nosotros vamos a explotar tres y hay otra mujer, es extranjera también, ella va a explotar dos, tales nombres tienen las minas”.

“¿Y la conoce?”

“Sí, la conozco. Y ya tiene su permiso también. Son grandísimos”. Por eso me enteré de que somos una zona muy rica.

Y luego en Zaniza, Zaniza está por encima y por abajo está el yacimiento de fierro, y los de Zaniza no han dejado que explotaran el yacimiento de fierro. Y sin embargo, tienen lo primordial, tienen resolución, pues...

El título primordial lo tiene San Lorenzo porque todo Zaniza es de San Lorenzo, todo Xohiltepec es de San Lorenzo. Todo Teojomulco es de San Lorenzo, todo Santiago Minas es de San Lorenzo y San Pedro El Alto invadió un gran... Tal vez como 10,000 hectáreas, hasta acá hasta arriba en el cerro... Invadió San Pedro, toda esa parte de meter el amparo para echar para abajo su resolución presidencial, pero ahorita no hay posibilidad porque las autoridades de aquí no están al pendiente ni se preocupan, en realidad quieren dinero, nada más, pero ¿trabajos? No quieren trabajar.

Nosotros estábamos en México y metimos el amparo para echar para abajo la resolución presidencial de Teojomulco, igual cuando me eligieron para ser el de Bienes comunales, fue cuando metí el amparo y se ganó pero los otros no quieren, yo le batallaba con hambre y con quedarme dormido ahí cuando se hizo el estudio: Cuatro días de este lado y cuatro días de este lado. Llevaba yo gente: 40 hombres, ya nos dormimos en lo frío del cerro, iba yo en medio y me decían: "Vente para acá, pues", pero ni se podía dormir. Yo sí le batallé y sin sueldo, sin ganar nada y los otros no quieren batallar así, no quieren...

I.E.- ¿Y a usted por qué le preocupa tanto?

F.M.- Porque yo seguí y sigo el ejemplo de mi tío que quiso mucho este pueblo y cuando estaba él, nunca les pidió dinero y nunca le dieron porque él trabajaba en el gobierno y de su sueldo trabajaba, tenía el avance... Y yo quiero mucho a mi pueblo porque veo que hay mucha pobreza, y luego, indígena, no tienen ideas. Sí, por un lado. Por otro no quiero darles los recursos a ellos porque son de habla española, quieren engañar.

Pero hubo avance cuando estaba yo, pues, hasta ahorita también si ellos quisieran. Habría que ver dónde está el licenciado que llevó esto para que haya avance, pero quieren hacer las cosas sucias, pues.

Ni dinero hay ni avance, parece que... no quieren batallar, ni siquiera han dicho: "Pero metemos el amparo". Nada que sea batallar. Y primeramente Dios a ver sí va a haber avance, porque así como va...

I.E.- Es difícil.

F.M.- Sí, pero yo creo que en el caso de que... Yo mismo me voy para darle duro y le voy a decir a la Asamblea General, si sé que no tienen avance, yo con mi puesto quiero a mi pueblo y los quiero a ustedes también. Si gusta, porque han cambiado al licenciado esto está así y si quieren insistir al gobierno, y si no... Cuidan su terreno hasta donde se logró pero en lo que se recupera, hay que abrir brecha o abrir brecha pero viene plasmado en el título primordial, de ahí cuidar que no se metan aquellos; y quiera el gobierno o no porque hay derecho incluso hasta plantón, o sea, pacíficamente para que tomen en cuenta, pues. Incluso se puede ir a sacar una audiencia con el Presidente de la República para que se apoye esto conforme al Derecho, claro que es difícil pero...

I.E.- Intentar.

F.M.- Intentar... Sí, y le comenté a un pastor que es licenciado en Derecho también, y se puede insistir al Presidente de la República, están las audiencias, exigir, todo con el Derecho porque nosotros no queremos pasar ni siquiera medio metro a otro municipio y además ahí está la resolución, ahí está la Suprema Corte. Pero para eso no cualquiera se avienta porque siempre se va a necesitar dinero, aunque sea poquito pero sí... Pero a ver qué dice Dios ¿verdad? Y el pueblo de todo esto.

El humano tiene que ser experto también pero en el poder que nos da Dios, pues sí...

I.E.- Sí, pues sí son cosas muy complejas. Muchas gracias por lo que nos cuenta y nos comparte también nos permite a nosotros reflexionar sobre estos abusos.

F.M.- Sí, ya donde quiera hay... No nada más aquí. Principalmente con los indígenas.

I.E.- Principalmente. Porque son los que tienen las tierras más ricas.

F.M.- Sí, como siempre ha habido eso hasta en otros países, todo por dinero...

(Corte)

Informante: Moisés Ezequiel Cervantes Díaz.*

Entrevista realizada en San Lorenzo Texmelucan, Sierra Sur, Oaxaca, 10 de agosto de 2018.

Iván Escoto.- Gracias...

Padre Moi.- Sí... Pues... Con mucho gusto te digo... Te puedo compartir lo poco que... que sepa... De la cultura zapoteca.

I.E.- Gracias. ¿Cuál es su nombre?

P.M.- Mi nombre es Moisés Ezequiel Cervantes Díaz, soy el padre de esta parroquia. De la región de la Sierra Juárez, se llama Santo Domingo Yojovi. Soy zapoteco también, hablo la lengua zapoteca también.

Pero la lengua zapoteca de la sierra norte, la de aquí es lengua zapoteca pero de la sierra sur, lo que une ahí es el sentido comunitario que tiene. Todos se reúnen para apoyarse y con tiempo empiezan a organizar, pues, la fiesta aquí es el día 10 pero el movimiento empieza desde el 1° de agosto ¿sí? ¿Qué empieza? Pues... Que bajan la leña, consiguen los animales, todo el movimiento empieza en la casa del mayordomo. Siempre se nombran dos mayordomos para la fiesta, siempre, es una costumbre pero la que invita a ellos a que acepten la mayordomía es la autoridad municipal. Y ellos aceptan, pues, los que tienen posibilidades económicas. Aceptan en asumir la mayordomía de la fiesta, y los que no tienen esas posibilidades, pues... Este... Se abstienen ¿no? No es por no querer obedecer a la autoridad, sino que su condición económica no se lo permite. Pero los que tienen mejores condiciones o más posibilidades, pues, aceptan el cargo de mayordomía porque el cargo sale del municipio de parte de la autoridad.

I.E.- ¿Y cuál es la diferencia entre un mayordomo y otro? ¿O los dos apoyan igual?

P.M.- Los dos apoyan igual, sí, y el apoyo de ellos es comprar las flores, comprar las velas, se llaman velaciones (pues así todo es conjunto)... Velaciones, y el apoyo de ellos también es preparar los alimentos: Matan res, matan marranitos, matan borregos, o sea, echan la casa por la ventana con tal de atender bien a la gente que viene a visitar y le dan de comer a toda la gente, a toda la gente de todos los pueblos y a todos los que van a compartir con ellos ahí los reciben: Les dan de comer a todos.

I.E.- Hay una ceremonia, nos decía el presidente... ¿Cómo se llama?

P.M.- Lucas.

I.E.- Lucas... Que vienen, incluso, con su bastón, ¿verdad?

P.M.- Es mucho respeto para... Contienen mucho sentido religioso... en cuanto a la comida, es el mayordomo pero están sus compadres, sus invitados, las cocineras... O sea, es un movimiento grande que hay para poder dar de comer a la gente pero también están al tanto de las cosas religiosas ¿no? Que antes del día 10 se ofrece un novenario en honor al Santo Patrón, o un novenario de santos rosarios. Todas las tardes se junta la gente para preparar la ceremonia religiosa para la fiesta, y la preparan tanto de manera cultural: Organizándose, dándole de comer a la gente, se preparan para adornar el altar y también se preparan en el sentido religioso, participando en los novenarios y cuando ya llegan los días de la fiesta se celebran... El jueves por la mañana se celebra la misa de Calenda, en la noche se celebra como a las siete la misa de rezo de vísperas, el mero día 10 la misa en honor al Santo Patrón, el día 11 la misa de Consumación y con eso los mayordomos terminan su compromiso

* Párroco encargado de la Iglesia de San Lorenzo El Martir. El padre Moi —como lo conoce el pueblo— es zapoteca de la Sierra Juárez, de la comunidad de Santo Domingo Yojovi. Esta encargado de conducir la vida pastoral en varias parroquias de la Sierra Sur.

en cuanto a lo religioso; pero en cuanto a lo cultural, siguen dando... Ellos siguen atendiendo a la gente, llevando la música a su casa... Todo sigue y termina hasta mañana.

I.E.- ¿Mañana?

P.M.- Sí, mañana van a seguir dando de comer.

I.E.- Y, Padre, por ejemplo cuando hay un presidente que no es católico, que puede ser cristiano o de alguna otra...

P.M.- No, pues es que...

I.E.- ¿Apoyan igual?

P.M.- Tienen que someterse a las circunstancias, a las prácticas religiosas también, independientemente que sean de cualquier confesión religiosa tienen que apoyar...

Otra voz (femenina).- Sí hay que estar vinculados con las responsabilidades cívicas y con las religiosas. Nos decía también el Presidente que en la celebración de la Independencia, en septiembre, hacen una misa y entra el presidente municipal con la bandera.

P.M.- Estamos muy unidos. Ellos preguntan qué necesidades tengo, para el templo... Están muy pendiente:

“¿Qué se le ofrece?”

No dicen ellos:

“Los civiles por un lado y lo religioso por otro lado”.

Ellos... Pues... Somos un mismo pueblo...

I.E.- Comunidad.

P.M.- No hay esas separaciones.

I.E.- Han de haber apoyado cuando se construyó la nueva iglesia ¿verdad? Bueno, nueva de los sesentas ¿no?

P.M.- Sí, ahorita ya se va a destruir.

I.E.- ¿Ah, ya?

P.M.- Hace rato, porque no cabe la gente.

I.E.- Es lo que vimos: Son muchísimas personas...

P.M.- Ayer... No, hoy no cupo la gente, pero ayer estuvo como al doble que estuvo hoy, como más. Toda la gente quedó afuera.

I.E.- ¿Quiénes fueron los primeros religiosos que llegaron aquí a Teojomulco, padre? La antigua iglesia ¿a quién estaba consagrada?

P.M.- Pues, hasta donde yo sé, han sido los sacerdotes diocesanos. Aquí no ha habido religiosos, diocesanos, fueron diocesanos. No ha habido religiosos. En donde ha habido es en Santa Cruz Zenzontepec pero aquí puros diocesanos.

I.E.- ¿Usted también es diocesano?

P.M.- Diocesano. Sí.

I.E.- ¿Y ya tiene tiempo aquí en la comunidad?

P.M.- Ya, cumplí dos años y seis meses.

I.E.- Pues, algo.

P.M.- Pero lo característico de esta comunidad es que están muy unidos. El templo, la autoridad, la autoridad municipal, el párroco, estamos muy unidos.

I.E.- Incluso unidos con los que no son católicos ¿verdad? Porque veo que... Dice usted... Bueno, que es autoridad y tiene que cooperar.

P.M.- Exactamente y los que son topiles y no pertenecen a la iglesia tienen que venir a trabajar, pero lo fuerte acá es el sentido comunitario, el sentido religioso. O sea, ayer únicamente en misa no hubo jaripeo, hasta la tarde hubo guelaguetza, pero lo más importante para ellos es la Santa misa.

I.E.- Es que es el acto principal.

P.M.- El acto principal, central...

I.E.- Eso fue ayer ¿verdad?

P.M.- Ayer... Todo mundo asistió a misa. Sí. Ya lo segundo es el folclor, la danza, los bailes...

I.E.- La música.

P.M.- Eso lo ponen en segundo término. Pero lo principal, lo central, es la Santa misa para ellos. Y van a misa y hasta en la tarde la guelaguetza, ya más tarde el baile, pero lo que sí es que la gente aquí está muy unida. Es muy religiosa.

I.E.- ¿Sabe, padre, por qué San Lorenzo es el patrono?

P.M.- La verdad no...

I.E.- Es muy antiguo de aquí, años atrás ¿verdad?

P.M.- Sí, ha de estar en la memoria histórica de cada pueblo, pero les ha costado entregármelo para que yo tenga un poquito de más noción acerca de la historia, pero no han dado...

I.E.- Es que luego son informaciones que no son tan fáciles de conseguir, por ejemplo, nosotros hemos tratado de investigar de qué época es la antigua iglesia y sí nos dicen que del siglo XVII pero no con precisión de qué época.

P.M.- Cuándo inició, cuándo fue cerrado... No hay la historia. No hay memoria histórica, pues.

I.E.- Lo que sí hemos encontrado, pues, es que los primeros cristianos llegaron ahí de los setentas, de los sesentas en adelante...

P.M.- Sí, pues, necesitamos investigar más para tener unos datos más precisos...

I.E.- Oiga, padre, para ir cerrando, ¿qué significa para usted ser zapoteco?

P.M.- Pues, ser zapoteco es ser parte de una cultura que ha existido desde... Y que ha tenido su propia identidad: Su lengua, su manera de comer, su manera de vestirse, lo propio. Eso es lo que nos hace sentir orgullosos: Nuestra identidad cultural e identidad en cuanto a organización política porque ahí nos regimos por usos y costumbres, no hay partidos políticos y los servicios que se dan... Los que sirven al municipio no cobran, es un servicio que tienen que dar: Su servicio. Todos los servicios que hay... Es un servicio, no se tiene que pagar. Entonces eso ya lo trae uno marcado, por ejemplo, yo trabajo acá yo no tengo una tarifa para decirle: "Tanto es por mi servicio, si ustedes creen que es justo y que es correcto: Adelante". O sea, uno ya trae eso del servicio y lo ha aprendido uno desde nuestros antepasados, de la familia que venimos. O sea, no vamos tras del dinero, no vamos a eso: "Tanto es para que yo vaya a una misa o tanto es para..." Llevo aquí quince años, lo que crean que es correcto o es justo, adelante. Ni yo sacrificar a ustedes, ni ustedes limitarme para los gastos que tengo.

En eso estamos unidos también. Y en ese sentido, otro también es el sentido de servicio, aquí todo es el servicio comunitario. Por ejemplo, yo allá voy a la fiesta, yo únicamente celebro y ustedes allá a su fiesta y yo aquí mis asuntos. Me siento parte de porque soy indígena y no digo: “Yo ya estudié Teología, yo ya sé esto, yo ya soy el párroco y ustedes allá y yo acá, y a mí dame en esta mesa, esta comida...” No, yo me siento parte porque soy indígena, porque soy zapoteco. Y la gente me dice:

“Usted...”

Por ejemplo, ayer estuve tocando con un grupo, estuve bailando con las tías que cocinan allá y todo, ahora estoy aprendiendo a hablar el zapoteco de ellos.

V.F.- Es que es muy diferente ¿verdad?

P.M.- Sí, es muy diferente pero ya estoy aprendiendo. Entonces, ellos se sienten parte de, no me sienten como una persona extraña o que tiene profesión, parte de... Porque eso lo tengo bien metido en mi cabeza, en mi corazón: Que no soy ajeno al pueblo ni a sus fiestas o a su realidad sino que soy parte de ellos. Eso es lo que nos enseñan nuestros padres, que somos parte de todo. Que estamos para servir, que no somos dueños, no somos señores, no, somos servidores nada más. Y así me siento yo aquí con ellos.

V.F.- ¿Qué diferencia observa entre la cultura zapoteca de la sierra norte y de la sierra sur?, ¿Qué similitudes, también?

P.M.- Bueno, en las similitudes es el sentido comunitario. Porque allá, en la fiesta, todo el mundo coopera con ella para darle de comer a toda la gente. No se diferencia el sentido comunitario, la cosmovisión indígena de aquí y de allá es casi la misma porque todo hace referencia a Dios:

“Gracias a Dios que tenemos qué comer”.

“Gracias a Dios que tenemos casa”.

Se da el sentido religioso. Lo que se está perdiendo tanto aquí como allá es la lengua, por ejemplo, Teojomulco es un pueblo igual zapoteco y tal vez el 5% habla zapoteco, como el 95% habla puro español, se avergonzaron de su lengua; los maestros hicieron que los niños, lo mismo los abuelos, dijeron que es una vergüenza hablar la lengua y que hay que acabar con eso, allá en Teojomulco... Y allá la gente hizo caso, y aquí no, desde el más chiquitito hasta el más grande hablan zapoteco. En cuanto, por ejemplo, a la reproducción (a la reproducción humana) en Teojomulco: Uno, dos o tres niños. Aquí no, cuando les pregunta uno: “¿Cuántos hijos va a tener usted?” Dicen: “Los que Dios quiera”... Los que Dios quiera. Son libres, pues, para... No se sienten obligados por el gobierno. Ni para que voten por un partido sino que están viendo qué opciones políticas hay y cuáles son las mejores opciones; o sea que todo es usos y costumbres. Así todo... Entonces hay mucho sentido... Hay una visión de Dios: Todo viene de Dios, en cuanto a sentido comunitario organizativo todo es comunitario, todo en cuanto a usos y costumbres hay una asamblea.

I.E.- Y hay mucho respeto en cuanto al entorno ¿no? Viajamos al Carrizal, y nos dijeron que ahí las mujeres se organizan cada cierto tiempo para recoger la basura de los lugares, entonces es muy importante para ellos su espacio.

P.M.- Sí, por ejemplo. Si algún maestro anda haciendo algo con alguna niña, lo expulsan. O algo está pasando con un doctor o algo: Luego, luego. O algo que viene a hacer el gobierno acá, o sea, pueden estar aquí: Te quieren te aprecian, te respetan pero no les faltes al respeto, no abuses de lo que tienen, ahí te están observando, pero si no, vas pa' fuera.

I.E.- Muy atentos, ¿verdad?

P.M.- Sí, les gusta que convivas, que compartas, que estés ahí y todo pero que no hagas cosas indebidas. Por ejemplo, apenas sacaron un tesorero municipal que no estaba haciendo su... El

presidente municipal igual, sí... El tesorero empezó a andar con la juez... o sea, piden que si no sirve a ellos...

V.F.- Demandan un... Demandan.

P.M.- Sí, uno tiene que estar bien, estás entre la espada o la pared... Hay que estar bien. Son celosos, y está bien porque cuidan sus vidas, cuidan la integridad de las niñas, de los niños, de las mujeres y todo... Porque hay lugares donde no se cuidan, entonces eso me gusta mucho a mí: Que cuidan, que no dejan pasar por alto cualquier abuso de autoridad ya los que lo están haciendo bien: “¿Qué hacemos? Acá estamos, a la orden”.

I.E.- Apoyan.

P.M.- Apoyan. Pero tienes que estar bien, igual ahí en la sierra: No se tolera.

Sí, así es.

I.E.- Sentido de pertenencia muy fuerte ¿no? A la comunidad.

P.M.- Sí, esto es mío, tengo que defenderlo.

I.E.- ¿Está presente este sentido de pertenencia y comunidad en muchos elementos: En el trabajo, en el campo, en diferentes espacios?

V.F.- Bien derecho ¿verdad? Oiga, y veíamos también que también hay iglesias católicas ¿no? ¿Hay un padre en cada una de ellas o usted...?

P.M.- Yo soy el que las atiende.

V.F.- Usted es el que va también a las...

P.M.- 19, 19 templos tengo que atender.

V.F.- ¿Son sólo en Texmelucan?

P.M.- Aquí siete de San Lorenzo.

V.F.- Siete... ¿Y en qué otros lugares está?

I.E.- Río Nube.

P.M.- Bueno, San Lorenzo comprende Río Nube, Palo de Lima, Río Talea, Carrizal... El Súchil.

I.E.- *(Sobre El Carrizal)* Que apenas está en construcción...

P.M.- Arador; y Teojomulco comprende La Laguna, Cuajinicuil, La Arena, Las Huertas, La Estancia, Paraíso, El Hoyo...

V.F.- ¿Y en todas esas está usted?

P.M.- Sí.

I.E.- ¡Uy! ¡Un trabajo enorme!

P.M.- Y de ahí a San Jacinto e igual: Sus agencias.

I.E.- De vez en cuando duerme usted *(Risas)*... A veces, cuando se puede.

V.F.- Muy grande, yo pensé que había otros dos...

P.M.- No, soy el único que está aquí.

I.E.- Bueno, pero eso tiene la ventaja de que usted conoce muy bien a todas las comunidades, ¿verdad?

P.M.- Lo que está afectando mucho aquí es el alcoholismo pero yo lo estoy bajando, pues. Yo les digo: “Yo voy a sus fiestas, me tomo una o dos ya hasta ahí”. Me divierto, estoy con ellos porque... Eso les estoy enseñando: Las moderaciones. Sí hay que disfrutar, sí hay que... Pero tenemos que hacerlo sanamente, entonces... Por el sentido de respeto dicen: “Vamos a bajarle”.

I.E.- ¿La figura del padre es una autoridad moral?

P.M.- Así es, ése es el sentido...

Otra voz.- Buenas tardes...

P.M.- Él es mi papá.

I.E.- Mucho gusto, señor, Iván Escoto, mucho gusto.

P.M.- Viene a alegrar a la gente con la música autóctona.

I.E.- Buenas tardes...

P.M.- ¿Ya lo escucharon, verdad?

O.V.F.- Sí. ¿Qué tal? Mucho gusto.

P.M.- Viene de la Universidad de...

I.E.- UNAM. De la UNAM.

Muchas gracias...

P.M.- Me entrevista.

O.V.F.- ¡Ah!, buenas tardes, acá estamos para servirle.

P.M.- Sí, son personas que vinieron a alegrar la fiesta.

Papá.- Trayectoria musical hasta Oaxaca estamos con mi hijo...

I.E.- ¡Ah! ¿Vienen desde Oaxaca ustedes?

P.- Sí, de la sierra norte.

P.M.- Aquí ha perdido un poco la música autóctona, ésa es la gran diferencia de aquí y de allá. Aquí no se escucha mucho esa música, o sea, la música que tocan ellos es música moderna.

I.E.- Sí, es verdad. La que escuchamos en la fiesta.

P.M.- Sí. Música moderna; y aquí, allá en la sierra, es la música autóctona...

I.E.- ¿Y la lengua...?

P.M.- Y las bandas que tienen tamborazo. No va la filarmónica, pues. No se oye casi... Música de relajamiento, de meditación, música clásica, de las obras clásicas... Aquí no te ponen una obertura que digas: “Vamos a tocar una de Beethoven...” Y allá sacan esas melodías. Hay compositores, hay maestros...

O.V.F.- Mucha sensibilidad.

I.E.- ¿Y la lengua allá en la sierra norte está viva también?

P.M.- Sí, también. Sí. Entonces esa es la diferencia, aquí hay música pero muy moderna, pues. Lo que está arruinándolo todo es el tamborazo, música de violín, pero música con instrumentos que se usaban antes ya no... Entonces esa es la gran diferencia. Por eso yo estoy tratando de traer música de allá.

I.E.- Oiga, de pronto como que hay cierta como fricción entre Teojomulco y Texmlucan, San Lorenzo ¿usted ha sentido eso?

P.M.- Pero eso como que fue hace... De 10 años pa' atrás, apenas celebramos la misa de la paz. En donde estuvieron todos los municipios, estuvieron todos los presentes.

I.E.- ¿Y qué fecha es esa misa de la paz?

P.M.- No me acuerdo pero...

I.E.- Fue en épocas recientes.

P.M.- Pero... Y así.

P.- Una de cápsula, sería música de dos vueltas.

P.M.- Entonces...

P.- Creo es el momento el que da nuestro Dios Supremo encontrar a ustedes, que son bellas personas ¿no?

I.E.- Muchas gracias.

P.- Mi amigo, Moi, el sacerdote en su misión, en su don, en su fe que... El sueño que él tuvo ayer, nosotros con mis músicos, hay unos que vienen desde el vientre de la madre, hay otros que se preparan en el camino. Pero algo que nos gusta, y se siente bien hacer... Vamos a tocar una, ¿qué dice?

P.M.- Significa "Buenas tardes". Eso es lo que están diciendo.

(Tocan los músicos su canción)

I.E.- ¡Bravo! *(Aplaude)*

P.M.- Y aquí, los músicos de mi tierra, a gusto de escena, los diferencio de acá, primero hay que encomendarse a la autoridad antes de hacer el servicio. Eso, porque no puede entrar como cualquier vecino a su pueblo a su casa, pues, y yo como tengo la costumbre de allá yo los voy a entregar a la autoridad.

P.- Él está patrocinando ¿no?

P.M.- Aquí están los músicos que van a ir a la fiesta. Ahí está un hermano de usted a disposición de usted, y ahorita, antes de irse, les dije que vayan a despedirse de la autoridad y ya fueron a despedirse de la Autoridad, y ya... Ese es el respeto que existe en la sierra. Los músicos hacia la autoridad y hacia la Iglesia también.

P.- De los ancestro zapotecos de Oaxaca. ¿A qué esperas? Dios no da regalos. Y el que tiene calma, el tiempo te apremia, me apremia o lo apremian. Así es que los que nacen para ese talento de artes son mucho hombres de calma, son hombres exitosos.

P.M.- Ahora Dios mediante, voy a traer una banda filarmónica.

I.E.- ¿De ahí de la sierra también?

P.M.- Sí para que ven un poquito la diferencia. No tanto en el sentido de orgullo sino porque la música hay que apreciarla, la música hay que apreciarla, hay que aprender apreciación musical, pues. Porque es algo hermoso pero si lo tocas como te da el gusto no es así, pues, es...

I.E.- ¿Y usted también es músico, padre?

P.M.- Sí, yo soy músico. Él es mi maestro de música.

I.E.- ¿Cómo se llama la pieza que nos tocó?

P.- ¡Oh! “Pa diuxhi”, buenos días o buenas tardes. No le corto el tema, prosiga, ahora sí nada más vamos a tocar las dos vueltas de esto, pa’ que nos vayamos al templo contentos.

I.E.- Los contentos somos nosotros.

P.- Siga con su estancia con el padre. Él siempre trata de mejorar, educar a los hijos de pueblo. Nosotros vamos atrás con nuestra misión musical ¿no? Hay muchas críticas de los músicos pero como algo que nos gusta se siente bien hacerlo, es un género de los abuelos éste no es de nosotros... Tantas bandas filarmónicas, tantos grupos, los géneros cambian. La banda sinaloense allá en el norte no puede hacer todo aquí en la región de Oaxaca. Oaxaca es un estado que tiene reliquias buenas y los niños nacen para ser músicos, los niños nacen para bailar. Nuestra educación inicial...

P.M.- Yo creo que ya tiene como 10 años de enseñar.

P.- Ésta se las voy a tocar rápido para irnos.

I.E.- ¿Cuál es su nombre, perdón?

P.- Bruno Enríquez. Esto dice: “¿Dónde fuistes ayer?”... a algún trabajo y ahora se pregunta él mismo si hay con qué conversar ¿no? “¿Dónde viviremos mañana, Bruno?” ¿Dónde viviremos mañana, Moisés? ¿Cómo se llama usted?

V.F.- Carmen.

Bruno Enríquez.- Carmen.

I.E.- Iván.

B.E.- Es lo que dice esta canción. En zapoteco ¡eh! De San Andrés.

P.M.- San Andrés es el municipio donde pertenece Yojovi. San Andrés.

B.E.- Pero somos familia, familia enterita.

P.M.- La música nos une.

B.E.- Aparte de que nos une la música, somos oaxaqueños (*risas*). Hay muchos artistas en Oaxaca, la situación política es que no ha dejado paso a los artistas ¿no? Porque de todo para allá nada, por este lado, pero como son humildes los danzantes, folclores, bailes y bailables...

P.M.- Es por amor al arte. Si el gobierno apoyara mucho...

Carmen.- Sí, hay mucho talento.

B.E.- Con la política... La música no va a querer estar con la política, porque no nos conviene, porque el pueblo nos da de comer a nosotros: Un agua o un refresco, la comida, pollo, ahora un quelite ¿no? El pueblo es quien nos mantiene a nosotros los músicos, no nos mantienen los políticos.

Éste dice...

(*Tocan la música*).

I.E.- ¡Bravo! (*Aplausos*) ¡Qué honor!

P.M.- Ellos son músicos de mucha experiencia. Él es de profesión clarinetista y de tradición, trompeta. Si ellos quisieran venir a formar una banda acá, la forman. Están muy animados. Ya están pidiendo que vengan.

B.E.- Carmen e Iván ¿verdad? Nos retiramos. Nos platicó el padre Moi de la UNAM, ahora nosotros somos universitarios de la humanidad.

I.E.- Eso es cierto.

B.E.- Sigam con la entrevista, nos metimos un poco pero les digo... Luego nos vemos.

P.M.- Gracias, que les vaya bien. Gracias por la presentación. Ya saben aquí son bienvenidos.

B.E.- Ahorita que termine el baile a ver si platicamos, a ver si me hace un favor, de hacer una petición del niño Jorge Enríquez para el 20 de agosto ¿sí? Donde esté usted, donde pueda. Por favor, ahí adelante está una derogación, ya cuando llegue usted le hablamos ¿sale? Un nieto que me murió cuatro años. Traté de que ellos salieran adelante, para que se mantengan, ya a nosotros, ya hay quien nos da y entonces... Hay pan aquí... Los dejo. Que Dios te bendiga.

C.- Gracias, muy buen viaje.

B.E.- ¿No le di mi número de teléfono, verdad? Apúntelo.

C.- Gracias, que tenga muy buen viaje.

I.E.- Gracias.

B.E.- Este pueblo está muy animado: Tiene una banda. Quieren invocar 10 niños aquí de San Lorenzo.

I.E.- Pues, muchas gracias, Padre. Más bien ya nosotros nos estamos despidiendo porque tendrá cosas que hacer. Gracias.

P.M.- Pues, cuando gusten ir a la sierra.

(Corte)

ANEXO FOTOGRAFICO

I. Caso Bolivia



Fig. 1. Exterior del Santuario de la Virgen del Socavón, Oruro. Imagen de autor, 2018.



Fig. 2. Interior del Santuario de la Virgen del Socavón, Oruro. Imagen de autor, 2018.

La virgen es el centro del Carnaval. La advocación mariana originalmente es la Virgen de la Candelaria que fue representada en las entradas de los socavones del Cerro Pie de Gallo, durante el proceso de conquista. Después, la población empezó a nombrar el lugar como Socavón de la Virgen y posteriormente, a partir de una transposición simbólica se nombró a la advocación como la Virgen del Socavón. En este acto de apropiación simbólica y de reconfiguración significativa se ejemplifica el proceso de construcción cultural que sostiene el sentido identitario. La población de Oruro adora a la virgen, pero, también, lo que representa en lo sagrado en el pensamiento de la cultura uru-chipaya: la montaña como lugar donde residen los achachilas, espíritus de los ancestros que adquieren diversas formas para proteger a la comunidad. La Virgen es la montaña y en su seno también habitan otras entidades sagradas como Tiw Supay, quien también es protagonista de la celebración del carnaval, a través de la realización de una de las principales danzas: La Diablada [Información recuperada del acervo del Museo Nacional Antropológico Eduardo López Rivas, Oruro, Bolivia].



Fig. 3. Interior del Santuario de la Virgen del Socavón, Oruro, vista de la nave lateral. Imagen de autor, 2018.



Fig. 4. Interior del Santuario de la Virgen del Socavón, Oruro, vista subterránea. Altar a Tiw Supay. Imagen de autor, 2018.

En la nave lateral derecha de Santuario se encuentra un muro con ex votos y placas para ofrendar a la Virgen y agradecer sus dones. Se prenden velas blancas y rojas en un altar, también se usan para adorar y agradecer al Tiw Supay. La tradición oral indica que las velas simbolizan poder, el blanco evoca la protección que proviene de la verdad, la paz, la luz; el rojo evoca la protección que proviene de la fuerza, la pasión, la sexualidad. A Tiw Supay, como a la Virgen, se le pide protección y gracia, para no morir sepultado en la mina y para llegar a la “buena veta”. A Supay se le vierte singani (aguardiente), se le pijcha coca, tabaco e incluso se le ofrendan prendas femeninas [información recogida en investigación de campo, octubre de 2018].



Fig. 5. Isla del Sol en el Lago Titicaca. Mujer llevando víveres a las posadas que hospedan a los visitantes. Imagen de autor, 2018.



Fig. 6. Isla del Sol en el Lago Titicaca. Niña pastoreando llamas, para colaborar con las tareas de la familia. Imagen de autor, 2018.



Fig. 7. Isla del Sol en el Lago Titicaca. Mujer portando la ropa de uso común entre las aymaras; la falda, la chompa y el delantal son incorporaciones mestizas pero el awayo tiene registros ancestrales, en él se carga al niño, se llevan y traen alimentos o leña, es ornamento, instrumento de trabajo, protección para el frío. Imagen de autor, 2018.

La Isla del Sol se localiza en el Lago Titicaca. La tradición oral indica que en este lugar inició el mundo. La Isla resguarda una importante zona arqueológica, se dice que aquí nació Wiracocha, señor de los báculos o de las varas. En la actualidad la comunidad, en su mayoría aymara, ha hecho del turismo autogestivo su principal ingreso. Conservan algunas tradiciones ancestrales (como el culto a Inti y su lengua) mezcladas con ritos católicos y prácticas modernas que se adornan con historias de “pachamamismo” y doctrinas “new age”, que, según lo recogido en investigación de campo: “se venden bien entre los turistas”.



Fig. 8. Máscara de la Diabla, utilizada en la Diablada; personaje incorporado en la década de los noventa del siglo XX. Información disponible en Musef (autor corporativo) *Máscaras. Los diversos rostros del alma*, Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia, La Paz, 2014. Imagen de autor, 2018.

La danza es una expresión que sintetiza el pensamiento de los pueblos aymaras, marcado por el sentido de comunidad, es en la comunidad donde adquieren significado los símbolos de las expresiones estético-míticas. La comunidad completa participa en los actos de preparación y celebración. Para los aymaras, tanto como para los zapotecas, la fiesta, marcada por la música y la danza, es el espacio de consolidación de la comunidad. La Fiesta del Gran Poder aymara, al igual que las fiestas patronales zapotecas, son una muestra de la apropiación y reconfiguración significativa de los pueblos originarios respecto de los ritos católicos que se entreveran con los ritos ancestrales. La fiesta expresa el sentido de comunidad, en ella se da sentido a los símbolos de representación del mundo, los cuales se transforman y van incorporando nuevos significados, sin embargo, en ellos se conserva la idea de comunidad como una constante.



Fig. 9. Máscara de Jach'a Tata, el gran Señor danzante, representa a Wiracocha. La tradición indica que antiguamente se elegía a un hombre joven para que bailara hasta morir, así ofrecía su vida al Dios Sol y a la fertilidad de la tierra. Información disponible en Musef (autor corporativo) *Máscaras. Los diversos rostros del alma*, Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia, La Paz, 2014. Imagen de autor, 2018.



Fig. 10. Edificio estilo Cholet, característico de El Alto, Bolivia, 2014. Imagen de autor, 2018.

La arquitectura de El Alto se reconfigura para dar cabida a las edificaciones de aluminio, ventanas de vidrio espejado y motivos que recuerdan la iconografía de las fiestas de El Gran Poder, son conocidos como Cholets.

Se trata de estructuras que pasan los tres niveles regularmente, en la planta baja se les emplea para fungir como espacios comerciales, bien sea salones de fiesta o galerías para la venta de muebles u otras mercancías.

Les caracteriza que, normalmente, son propiedad de una sola familia que habita en los pisos superiores. Estos edificios dan cuenta del auge económico de los comerciantes aymaras que han desarrollado ampliamente el negocio de la importación y comercialización de todo tipo de productos, especialmente electrónicos, traídos principalmente desde el puerto de Antofagasta, Chile.



Fig. 11. Salón de fiestas, interior de edificio estilo Cholet, La Paz, 2014. Imagen de autor, 2018.

II. Caso Oaxaca



Fig. 12. Edificio municipal de San Lorenzo Texmelucan, Oaxaca. Al fondo, el edificio actual, a la derecha el antiguo. Foto de autor, 2018.



Fig. 12. Mujeres vendiendo productos traídos de la ciudad el día de la feria del pueblo, en el marco de la celebración patronal. Las mujeres portan la ropa tradicional antigua, caracterizada por la blusa de manta bordada y rebozo. Imagen de autor, 2018.



Fig. 13. Niñas en la entrada de su casa, portan el vestido tradicional moderno: vestido completo, de tela de algodón estampada con aplicaciones de encaje. Imagen de autor, 2018.

Fig. 14. Mujer de El Carrizal atendiendo su negocio de huipiles y telas. La usanza es andar descalzo, aunque las mujeres más jóvenes usan sandalias de plástico. En la blusa se bordan diseños en forma de diamante, líneas cruzadas, flores y animales de la región: liebres, aves y venados. Imagen de autor, 2018.



Fig. 15. Mujeres de El Carrizal se organizan bajo el sabino para cumplir con sus encargos. El árbol es el centro del pueblo, representa lo eterno. Frente a ellas se encuentra la iglesia del pueblo, el otro lugar sagrado. Imagen de autor, 2018.



Fig. 16. Mujeres de Río Talea, paraje eminentemente evangélico. En el predio que se muestra las mujeres se organizan para sembrar tomate y participar en la economía de todo el pueblo. Imagen de autor, 2018.

Fig. 17. Cocina tradicional de fogón, es el centro de toda la casa. Las mujeres adultas portan delantal como un símbolo de respeto. Los hombres y las mujeres desempeñan tareas diferenciadas, aunque todas de importancia para el sostén familiar. Aquí se encuentran cocinando y echando tortillas para la jornada en el campo. Imagen de autor, 2018.





Fig. 18. Autoridades del pueblo alrededor del cofre de cera en la ceremonia de transmisión de la mayordomía. Imagen de autor, 2018.

La ceremonia de transmisión de la mayordomía es un acto solemne y lúdico a la vez, lo sagrado y lo profano se entreveran, como acontece a lo largo de los preparativos y la fiesta del santo patrono. En este acto de transmisión participan las autoridades como representantes de toda la comunidad; el ceremonial se desarrolla en el edificio del municipio, pero después se realiza una procesión que integra a todo el pueblo en dos segmentos, los que acompañarán en una comida al mayordomo entrante y los que acompañarán al saliente. Al final se reúnen todos de nuevo para festejar juntos.



Fig. 19. El mayordomo saliente entrega al entrante y éste se pone de pie para dirigir unas palabras y brindar con mezcal. Imagen de autor, 2018.



Fig. 20. Comida en casa del mayordomo saliente. Imagen de autor, 2018.



Fig. 21. La regidora de salud acompaña a la mesa, tradicionalmente las mujeres y los hombres comen separados, pero en este caso, todas las autoridades se sientan juntas. Imagen de autor, 2018.



Fig. 22. Comitiva organizándose para el acompañamiento a los mayordomos en la comida. Los mayordomos salientes y entrantes tienen en sus manos sobres con las actas de la ceremonia de transmisión. La ropa de los hombres ya no es el tradicional pantalón de manta y huarache, ahora todos usan pantalones de mezclilla, botas y sombrero de fieltro, mayormente negro. Imagen de autor, 2018.



Fig. 21. Antigua iglesia de San Lorenzo Texmelucan. Imagen de autor, 2018.



Fig. 23. Mujeres esperando ingresar a la iglesia, previa, el día de la celebración del santo patrono. Imagen de autor, 2018.



Fig. 22. Moderna iglesia de San Lorenzo Texmelucan. Imagen de autor, 2018.



Fig. 24. Niñas a la entrada de la iglesia. Las mujeres mayores portan el tradicional rebozo, las más jóvenes utilizan sudaderas con capucha, casi siempre de color negro. Imagen de autor, 2018.



Fig. 25. Los hombres y las mujeres se colocan en extremos separados para ingresar a la iglesia, lo mismo ocurre en el momento del baile, hasta que empieza a sonar la música, entonces se reúnen al centro, bailan, pero sin tocarse, dando pequeños brinco sobre su propio eje. Entre los hombres y las mujeres se observa un gran respeto y formalidad. Imagen de autor, 2018.



Fig. 26. Mujeres al interior de la Iglesia, postradas durante la celebración litúrgica, al frente se observa una estatuilla del patrono. Imagen de autor, 2018.