

Derechos humanos: miradas constituyentes

DEFENSOR DEL PUEBLO

Desatando invisibilidades,
promoviendo pluriversidades:

**pluralismo, derechos humanos
e interculturalidad**

Marcelo Fernández Osco



Marcelo Fernández Osco

Desatando invisibilidades,
promoviendo pluriversidades:
*pluralismo, derechos humanos
e interculturalidad*



DEFENSOR DEL PUEBLO
REPUBLICA DE BOLIVIA



Desatando invisibilidades, promoviendo pluriversidades:
*pluralismo, derechos humanos
e interculturalidad*

PRODUCCIÓN Y EDICIÓN: Defensor del Pueblo
DEPÓSITO LEGAL: 00-00-000-00
DISEÑO GRÁFICO: Susana Machicao Pacheco
IMPRESIÓN: xoxoxoxoxoxo
PRIMERA EDICIÓN xxxxx ejemplares

La Paz, junio de 2008



INDICE

Introducción	3
Liberalismo y derechos humanos	5
Declaración Universal de Derechos Humanos	7
Nexos de la historia de la colonialidad eurocentrada	10
¿Inversión de derechos?	19
Deshumanizar los Derechos Humanos	21
Monismo jurídico versus pluralismo jurídico	25
Más allá de la interculturalidad	28
Autonomías (des)vinculantes	33
Más allá de los referéndum autonómicos y revocatorio	36
Conclusiones	40
Bibliografía	44



PRESENTACIÓN

*“Un pueblo que oprime a otro pueblo no puede ser libre”
(Declaración del Inka Tupak Yupanqui. Cadiz, Siglo XIX).*

¿Quiénes son los indios, indígenas o campesinos y por qué aún representan un problema? Se tornaron en problema con la dominación europea; con el implante del orden colonial se les impuso tales etiquetas, por ser diferentes. La misma situación se dio en la República, y el proceso nacionalista los convirtió de un plumazo en campesinos. Antes de la Colonia habían pueblos diversos con identidades propias y derechos, no indios ni campesinos. Desde entonces se ha convertido en problema de todos los tiempos.

De modo que hablar sobre pluralismo jurídico, derechos humanos e interculturalidad se torna aún más problemático en una realidad signada por relaciones sociales de pueblos. Se dice que los derechos humanos constituyen un valor universal, pero los derechos humanos bolivianos sobretodo los de los indígenas no son los que guían los derechos humanos del mundo; de hecho, si estos derechos humanos se violan, no tienen consecuencias en otras partes. Obvia es la pregunta saber las razones del por qué de esta ambivalencia.

El presente trabajo, precisamente, trata esta problemática, pretendiendo generar opciones y contribuciones prácticas y conceptuales. Para ello se establecerá de modo general las genealogías correspondientes, sobretodo en lo que toca a la visión indígena. El interés por dicha tarea responde a que en la actual realidad social y política boliviana estos temas se encuentran en el tapete de enconados debates, cuando debiera de suceder lo contrario, más cuando se asume principios universales de vida.

Se sostiene que los orígenes de los derechos humanos se encuentran en los principios religiosos, sobre todo en las revelaciones divinas, los cuales han dado pie a arbitrarias interpretaciones y aplicaciones diversas, como ha sido con la Biblia, textos Budistas, el Nuevo Testamento o el Corán, en parte han ofrecido principios morales y humanismos, de otra se han convertido en fuentes de duda, lo que ha ocasionado guerras y conflictos, como las cruzadas cristianas contra los musulmanes en el medioevo. El cristianismo “resignificó el antiguo esquema de clasificación” en términos étnicos y religiosos. Según Quijano (2003), de estos resquicios se inventa el concepto razas superiores e inferiores, se crea, pues, la unión de color y raza. Es así que se constituye la historia del poder colonial, todos los pueblos indígenas fueron desmantelados de sus propias y singulares identidades de pueblos y con ello sus primordiales derechos. En otros términos, el patrón de poder fundado en la colonialidad implicaba también patrón de colonialidad derechos, una nueva perspectiva de derechos dentro de la cual el lo no-europeo era el pasado y de ese modo inferior, siempre primitivo, falto de derechos.



Hoy esta controversia continua, con la aparición de las tantas sectas religiosas que buscan capturar conciencias y almas de los sectores sociales populares e indígenas, con la seguridad de que estos sectores viven en el mal. De hecho nos encontramos con una diversidad de creencias, cosmovisiones y culturales, los cuales nos informan que nos encontramos frente a diversidad de pluralismos jurídicos, derechos humanos e interculturalidades. Pero, también estos antecedentes plurales han causado controversias y guerras, todo porque cada uno pretendió alcanzar la universalidad y no precisamente la diferencia de derechos.

Los filósofos de la antigua Grecia como Platón o Aristóteles, también se han ocupado sobre la cuestión de los derechos humanos, al estudiar los conceptos de justicia, virtud, libertad y la ciudadanía a partir de la ley natural, sobretodo en el pensamiento aristotélico, que reificaba la razón, que siglos después serían receptados por los romanos. El Derecho romano que tuvo un componente de desigualdad sólo disminuido en el *ius civile*, referido a las relaciones jurídicas entre personas de análogo status social y político. La excepción que confirma la regla, fue el derecho de gentes, que sobre la base del derecho natural, agregó una cuota de humanidad (cfr. Travieso 2005:36).

Esta genealogía de pensamiento no habrá de cambiar mucho en el periodo Colonial. Los pueblos indígenas fueron devastados imponiéndoles identidades tales como “indio”, “indígena” y “campesino”, desde cuando Colón, en 1492, tropezó con los habitantes del Caribe, a quienes llamó “indios”, resultado de su propia ignorancia y desconocimiento. A partir de este error, la intensa discusión que aún no termina. Ginés de Sepúlveda, para justificar la conquista y la colonización, les llamó homúnculos, hombrecillos, menos que hombres, que para su posible salvación deberían subordinarse al español, ello implicaba la pérdida de todos sus derechos y posesiones. De entrada, se negaba por completo la condición humana del indio, bajo la praxis y pensar antinómico, sobre sus derechos. A cerca de ello existe abundante literatura bajo rótulos como “el gran debate”, “la controversia”, “los justos títulos”.

El dominico Bartolomé de Las Casas (1474-1566), utilizando los fundamentos de la Biblia, exigió la liberación de la población indígena sumida en los límites de la esclavitud bajo el poder de los administradores coloniales. Pero también es verdad que el mismo argumento, de la ideología religiosa hegemónica colonial de tipo masculino, sirvió de fuente para la generación de leyes, tanto en la Colonia como en la República; tradición que continúa hasta el presente.

Todo, para adscribirlo a las categorías de: “miserable, menor y rústico”, que se sintetizaban en la identidad de “indio”; de ese modo pasaron a ser “legítimos vasallos de la Corona” (Bravo Lira 1988:19; Pagden 1988).

Hablar de los derechos humanos no sólo implica reivindicar las vidas humanas únicamente, sino también es referir sobre los medios de vida de los pueblos, como es el caso de los pueblos indígenas, que desde la Colonia se afectaron las condiciones materiales e inmateriales de vida. Es lo que dijera Shakespeare: “me quitas la vida, si me quitas los medios por los cuales vivo”.

Ello no quiere decir que al interior del mundo indígena no existan principios de derechos humanos, al contrario, como en cualquier otra sociedad o cultura, existen prácticas y valores humanos propios que articulan el orden multidimensional. Simplemente una muestra es la existencia de tantos pueblos indígenas con sus paradigmas propios; otra cosa es que más de las veces pueden estar en contradicción o sobreponiéndose con los valores de tipo universal.



Liberalismo y derechos humanos

La Ilustración ha sido caracterizada por la emergencia de la nación-estado como la forma de disputar derechos contra el poder y la autoridad del Papa. Thomas Hobbes ha definido al Estado en términos seculares, como una entidad protectora de los derechos individuales, por el cual los individuos transfieren sus derechos naturales. John Locke y Jean Jacques Rousseau han argumentado la idea de un Estado que garantice derechos individuales naturales a través de un contrato social. Lo que quiere decir que los derechos son expropiados en función del poder de un tercero abstracto y la posible interculturalidad cancelada, a título de nación-estado. Pero esta situación será mucho más dramática en realidades coloniales, donde no es posible algún tipo de pluralismo, menos la posibilidad de reivindicar derechos, no obstante a que en la región andina coexistieron pueblos diversos antes de la conquista. Pese a la colonización, los pueblos pervivieron manteniendo sus diferencias en la clandestinidad.

Un ejemplo histórico de esta subyugación, que aún afecta doblemente a las mujeres indígenas –uno por ser mujer y otro por ser indígena–, ha sido la institucionalización de la desigualdad de los derechos de propiedad y herencia, impuesta por los colonizadores, y que consolidaron los liberales republicanos a través de la legislación. Basta observar las consecuencias de la “patria potestad” (cfr. Barragán 1996), que afianza las estructuras patriarcales y el mayorazgo de la masculinidad. Fue irreversible su impacto sobre los derechos político-económicos de la mujer, que fueron erosionándose paulatinamente a medida que los nuevos mecanismos legales cerraban paso a las costumbres prehispánicas. Se negaba a la mujer el acceso directo a los espacios de autoridad, la herencia y otros, cuando antes de la conquista “tenían acceso a los curacazgos de sus padres” (Silverblatt 1990: 113) eran la encarnación viva de elementos de un derecho arcaico con base en la ética y la moral, que privilegiaba la supremacía del varón, implícita en los múltiples productos normativos. Pese a tal represión legal, que no admite diferencias de género, las comunidades o los ayllus insistieron por el sistema de herencia de tierras matrilineal y patrilineal, lo que en aymara se conoce como *warmi uraqi* o *chacha uraqi* respectivamente.

La Revolución francesa, para los criollo-mestizos, sirvió de modelo para la constitución de los estados-nación en Latinoamérica. Efectivamente, se reivindicaron los derechos del hombre, de contenido igualitario, y al mismo tiempo se mantuvieron los privilegios coloniales basados en la igualdad, en detrimento de la población indígena, a quienes no se consideró, en lo mínimo, derechos naturales, menos el postulado de libertad. En principio, la igualdad no se extendía a las mujeres, a los negros, indios ni a todos los marginados. Dice Octavio Paz, “las revoluciones de Francia y los Estados Unidos fueron las consecuencias de la Revolución histórica de ambas naciones; los movimientos latinoamericanos se limitaron a adoptar doctrinas y programas ajenos.

Subrayo: adoptar y no adaptar” (citado en Travieso 2005: 164).

De modo que, a partir de finales del siglo XVIII, sobretudo en el siglo XIX, la idea de hablar de pluralismo o sus variantes se cancela definitivamente, ya que los ideales de la Revolución francesa, “libertad, igualdad y fraternidad”, se tornaron en una forma de control y desconocimiento de todo lo que significa ser indio, tanto es así que se pensaba en la desaparición de los pueblos indígenas por influjo de la civilización y la modernización. El Censo de la República del año 1900 resume el pensamiento moderno racista centrado en el esencialismo colonial: “Es preciso advertir que hace mucho tiempo se opera en Bolivia un fenómeno digno de llamar la atención: la desaparición lenta y gradual de la raza indígena. En efecto, desde el año de 1878 esta raza está herida de muerte... De manera que en breve tiempo, ateniéndonos a las leyes progresivas de la estadísticas, tendremos la raza indígena, si o si borrada por complot del escenario de la vida, al menos reducida a su mínima expresión... (*Censo General de la República de Bolivia 1900:35, 36*)”.

En este sentido, el proceso de independencia del Estado boliviano ha sido una rearticulación de la “colonialidad del poder” (Quijano 2003:236) que no permitirá la instalación de una democracia, implantando una condición de ciudadanía diferenciada con base en la raza. Este ha sido siempre un factor limitante en la construcción de formas de vida intercultural.

Declaración Universal de Derechos Humanos

Que duda cabe, en 1948 se declara y se universaliza los derechos humanos como facultades inherentes y primordiales a la persona humana, independientemente de la edad, raza, sexo, nacionalidad, religión, preferencia sexual u opción política. Teniendo como el principal garante el Estado y las leyes.

La Declaración Universal de la ONU, de 1948, los Pactos Internacionales de 1966, esto es el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (Art. 1, 6, 14, 18, 26 y 27) y el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, así como el Protocolo Facultativo, la Convención Internacional sobre Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial, de 1976, resumen la primera agenda del sistema de derechos humanos en general.

Naturalmente, el concepto “Derechos Humanos” leído desde la óptica tradicional-occidental implica ajustes estructurales con base en el conjunto de estos sentimientos de la moral jurídica, que no es sino la mejor muestra del fenómeno de globalización de lo individual, circunscrito en el contexto social en el que se desenvuelve, apuntando al establecimiento de gobiernos comunales o de pueblos indígenas para la administración territorial y su desarrollo dentro de los límites de la normativa internacional.



En lo cultural, supone la recuperación de la identidad de nuestros pueblos y sus raíces históricas, desechando los procesos de aculturación y homogeneización, toda vez que los pueblos indígenas son preexistentes al Estado.

De modo que los derechos civiles (libertad personal, de pensamiento, de religión, de reunión, libertad económica) obligan al Estado a una actitud de abstención de no interferencia en un ámbito que es privativo de la libertad individual.

Los derechos políticos (libertad de asociación en los partidos, derechos electorales), en cambio, implican el ejercicio de una libertad activa por parte de los ciudadanos, que les permite intervenir en la orientación política de la acción estatal.

En lo social (derecho al trabajo, a la asistencia, al estudio, protección de la salud, estar libre de la miseria y del miedo) implican un comportamiento activo por parte del Estado para garantizar a los ciudadanos una situación de seguridad y bienestar.

En lo económico, implica el reconocimiento de los derechos territoriales, sobretodo de los territorios que ancestralmente ocupaban, apoyando los variados sistemas de producción y reproducción de los modos de vida, basados en conceptos y praxis de la solidaridad, reciprocidad, en los que no son contradictorias las opciones individuales y lo colectivo; es eso precisamente lo que se explicita en el ayllu. En lo político, es reconocer que los pueblos indígenas tienen derechos a elegir a sus representantes y autoridades regionales, municipales y nacionales, no precisamente mediados por la Ley Electoral, que privilegia el sistema de partidos, monopolizado por las minorías blanco-mestizas, que no permiten la plena expresión de procesos políticos autónomos indígenas. Finalmente, en lo jurídico, no obstante a las últimas reformas a la Constitución Política del Estado, aún es ausente un real pluralismo en el que las comunidades tengan plenos derechos a ejercer la administración de justicia (cfr. Fernández Osco 2000) y el pluralismo de vida a través de sus propias instituciones, según los paradigmas y el conocimiento indígena. Claro está, también existen expresiones intermedias, como la de Bobbio (1997), que señalan la distinción entre derechos civiles, políticos y sociales, resaltando la relación entre individuo y Estado.

Pero conviene detenernos y mirar críticamente el porqué de estas declaraciones universales, protocolos y derechos no tuvieron ni encuentran asidero al interior de las comunidades indígenas.

Como todos sabemos, la Declaración Universal emerge por las atrocidades cometidas en la Segunda Guerra Mundial, mas específicamente por el nazismo de Hitler, que intentaba implantar el Nuevo Orden Mundial con base en la idea de la raza. Los campos de concentración se

convertían en centros de exterminio masivo, con cámaras de gas y hornos crematorios en Maidanek, Treblinka, Dachau, Auschwitz y otros, donde perecieron miles de judíos, principalmente. Nótese que se trata de un hecho inédito en la historia, siendo la primera vez que cierta raza ataca a la humanidad de su semejante blanco, el judío. Con este proceso, lo que vemos es cómo el racismo colonial regresa, en una especie de efecto boomerang, al mismo espacio y centro donde se estructuró la modernidad y la colonialidad. En tal sentido, es absolutamente pertinente cuando Mignolo nos dice que “la colonialidad es constitutiva de la modernidad, y no derivativa” (Mignolo 2005: 61). De modo que la modernidad oculta a la colonialidad y el racismo, entonces cabe la pregunta: ¿La Declaración Universal de Derechos Humanos y demás instrumentos cuánto de colonialidad de derechos ocultan? Las respuestas, es simple, el colonialismo aparece derivado de la lógica moderna, sin colonialidad no hay modernidad ni viceversa, modernidad y colonialidad son dos caras de la misma moneda. Gracias a la colonialidad, la Europa imperial y demás imperios pudieron producir las ciencias humanas y los derechos humanos, fundamentalmente.

Lo que observamos en la práctica es que estos derechos, van de mano con la modernidad y con el desarrollo del capitalismo, emergen como un fenómeno europeo y no planetario, en el que el resto del mundo participó pero con desiguales posesiones de poder (cfr. Hinkelammert 1999), según Rivera, forman parte de las paradojas de la modernidad que deviene del “anclaje renacentista e ilustrado a través del cual renace el ser humano como Sujeto Universal (y masculino) de la noción misma del derecho” (2004:1). Esto es, la colonialidad de derechos es el eje que organizó y organiza la diferencia de derechos, la periferia o el llamado tercer mundo como consumidor de todo lo que se produce en los tradicionales centros de poder, por lo mismo incompetentes de asimilar los derechos fundamentales, incapacitados de imprimir la cultura de los derechos humanos entre sus habitantes. Es en este contexto que se explican la historia de los tantos hechos cruentos de masacres hacia los sectores indígenas y populares, como referiremos más adelante.

Nexos de la historia de la colonialidad eurocentrada

En América Latina, y en particular en los Andes, la categoría indio/indígena ha sido el referente principal en la constitución del Estado, primero, colonial y, luego, republicano. En el proceso, se ha discutido profundamente al respecto, todo por reducir la realidad intercultural que ha caracterizado a esta región. Miremos algunos hitos de este debate.

A lo largo del tiempo la monocultura occidental ha producido terminologías como: “étnia”,



“grupo étnico”, “etnicidad” o “cultura¹”, como nominaciones alternativas (Albó 1980). Si bien refieren a un conjunto de ideas, valores, normas, reglas, estructuras o disposiciones más o menos sistemáticamente integradas en la conciencia de sus portadores colectivos e individuales, curiosamente se utilizan para referirse al “otro” distinto, exótico y minoría social (cfr. Weber 1979; Benedict 1971; Sahlins 1988). En nuestra realidad tales categorías resumen legados coloniales que continúan marcando el proceso civilizatorio; de otra, se han convertido en artificios por los que se minimiza la condición de pueblo y su subalternización, se adjudica derechos de mínima cuantía. En tal sentido, implican una particular alienación de las personas y pueblos en situaciones de colonialidad.

Ahora bien, observemos la colonialidad desde la cara de lo étnico. El nombre “indio” es una cuestión extendida en el mundo andino, con el que aún los aymaras, qhischwas, u otros, son identificados. En nuestro criterio, conlleva serios problemas de concepción; de hecho, es una muestra clara de “colonización de las almas” (Mires 1991), que implicó procesos de segregación, formas de racismo y homogeneización de las diversas y complejas identidades de los pueblos originarios².

Para nadie es desconocido, la administración colonial estableció una posición vertical y hegemónica, imponiendo identidades, como el término: “indio³”, para excluir totalmente a las grandes mayorías del poder político y social colonial. De esta manera se instaura un patrón de subordinación política y económica de los pueblos indígenas, bajo el canon de la República de Indios y, para los conquistadores, la República de Españoles. Esto, para desestructurar y reconfigurar las identidades y los espacios territoriales, siempre bajo la sujeción y tutela de los españoles, quienes estaban autorizados para consentir el derecho prehispánico, mientras no violaran la ley divina y natural.

En los albores de la empresa colonial, cuestión que hemos referido, se suscitaron encendidos debates y polémica. Es el caso de Fray Bartolomé de las Casas (1958), quien consideraba al

1. Samuel P. Huntington, al referirse a la *reconfiguración del orden mundial*, ha advertido que las distinciones más importantes entre los pueblos, después de la Guerra Fría, no son tanto ideológicas, económicas o políticas, sino culturales; que los pueblos se definen más por su genealogía, religión, lengua, historia, valores, costumbres o instituciones, y no por las tendencias económicas de la globalización.

2. Bouysse-Cassagne (1987) reconstruye las reparticiones de los señoríos aymaras en base a las listas de mitayos de Capoché, que corresponde a la definición del modelo Urcusuyu (Canchis, Canas, Collas, Lupacas, Pacajes, Carangas, Quillacas y Caracaras) Umasuyu (Canchis, Canas, Collas, Pacajes, Soras, Charcas, Chuis y Chichas).

3. En efecto, en nuestro razonamiento, este sustantivo se constituye en el primer referente (des)integrador de los originarios del Estado colonial, asimilándolos a la categoría de animales, o a alguna subcategoría de seres de extrema “monstrificación” (Colón 1982: 32; Vespucci 1986: 74-80; Todorov 1987: 40; Amodio 1993: 59-82).

indio compuesto de cuerpo y alma, perteneciente a una raza excelente, y que por lo tanto no debería incluirse entre los esclavos predestinados que mencionara Aristóteles. Se constituyó en el primer indigenista de la historia, defensor de los indios, denunciando los abusos de superioridad y sojuzgamiento por los españoles. Pero sus argumentos de defensa pasaban por la conversión de los indios en cristianos, lo que quiere decir que en últimas instancias la colonización era inevitable. A diferencia, Juan Gines de Sepúlveda (1966) proclamaba directamente el exterminio de los indios, por su inferioridad racial, y su inevitable esclavización.

En medio de estos debates se terminó caracterizando al indio como “miserable”, “rústico” y “menor”. Esta fue la primera “transformación” identitaria del “indio” en un “europeo dócil y obediente” (Fernández 2000: 13), potencialmente racional. Una simplificación de la compleja realidad pluricultural del mundo andino. Entonces surgen las preguntas: ¿qué función tuvo que cumplir tal simplificación y transformación? ¿para qué sirvió?

Recordemos, quien da nombre a las cosas e inclusive a las personas se atribuye derechos de pertenencia, tanto de esos objetos como de los seres humanos, y no precisamente como sujetos, sino más bien como mercancía, supeditados al poder colonial hegemónico.

Por otra parte, la conciencia cultural y racial impuestas han sido con frecuencia un poderoso instrumento de solidaridad y resistencia de los pueblos colonizados. Basta mirar los múltiples afloramientos y reacciones de rebeldía, como la del Inka Tupak Yupanqui, quien dijo a los españoles: “un pueblo que oprime a otro pueblo no puede ser libre”. Cuestión que también ha sido continuamente denunciada por Waman Puma de Ayala, quien justificó las identidades vigentes resituándolas en la más remota historicidad, nombrando a la diversidad de pueblos por sus nombres propios: “escogí la lengua e frasis castellana, *aymara, colla, puquina conde, yunga, quichiua ingá, uanca, chinchaysuyu, yauyu, andesuyo, condesuyo, collasuyo, cañari, cayanpi, quito*” (1612/1992: 7). El “mundo al revés” descrito por el referido cronista indio, denunciaba: “las dichas justicias y corregidores y padres de las dotrinas y tinientes de las ciudades y uillas y prouincias deste rreyno, con poco temor de Dios y de la justicia y de la ley de cristiano, andan rroncando y mirando la güergüenza de las mugeres casados y doncellas y hombres prencipales... Y acá andan perdidas y se hazen putas y paren muchos mesticillos y no multiplica los indios” (Ídem: 508).

Waman Puma de Ayala sabía muy bien que toda obra social agregada o transformada implicaba a futuro nuevas formas de dominación. Esto crea también condiciones para la emergencia de movimientos indígenas anticoloniales, o sea la rearticulación de fuerzas indígenas, como las que referimos, y en los actuales tiempos, el surgimiento del zapatismo, en México, los movimientos políticos indígenas en los Andes, que van más allá del fundamentalismo civilizatorio ideológico, religioso, planteando transformaciones estatales y de la sociedad en general. Precisamente, con la



asunción de Evo Morales a la presidencia se desencadena una compleja constelación semántica política estrechamente vinculada a la cosmología indígena, al evocar a los recursos naturales como la Pachamama. Una concepción distinta a la de occidente, que separa entre naturaleza y hombre, en cuyo sentido se reduce los recursos naturales a meros objetos de dominación y explotación. A diferencia, el sólo esbozo de la palabra Pachamama nos presenta un giro de concepción y el cambio en los términos de la conversación, pues estos recursos forman parte de los derechos de pueblo.

Estos giros de planteamiento no son propios de los últimos tiempos, estuvieron presentes en la historia, pues los pueblos originarios se vieron reducidos o *jiskanchata* de sus atributos culturales y humanos, por ello, en constante *llaki* o pena, frente al vaciamiento de su identidad de pueblo. De ahí que el Inka Garcilazo de la Vega explicitaba una evidente agonía y “corrupción del lenguaje... para atajar esta corrupción me sea lícito, pues soy indio, que en historia yo escribo como indio con las mismas letras que aquellas tales dicciones se deben escribir” (1605/1970: 5).

Movimientos de resistencia y rebelión se fueron suscitando, en principio, oponiéndose al programa de cristianización, precisamente por ser la tecnología transformativa de la identidad y un mecanismo de acotamiento de derechos de pueblo. Es el caso del ciclo rebelde de 1780-82 de los Katari y Amaru (cf. Valle de Siles 1990; Thomson 2007), que reivindicaba el *Pachakuti* o la vuelta o reversión del orden colonial, exigiendo el retorno o *kuti* de formas de pluralismo, dado el constreñimiento de los derechos fundamentales.

Se comienza y termina caracterizando al “indio” como una figura central de la estructura socio-fiscal tributaria, a cuyo efecto, naturalmente, tuvo que derivar en la explotación, subalternización, hasta los límites de la animalidad, amparado en el puro principio del legalismo europeo. De esta forma, los “indios” han sido obligados a entrar en el juego o campo de poder del colonizador, perdiendo su original condición de autonomía identitaria y se acotaron sus otros derechos multidimensionales. En consecuencia, nos encontramos frente a un panorama inevitable, donde los pueblos originarios son redefinidos como “indios”; lo que no es más que una identidad legal en detrimento de su identidad real, precisamente a efecto de la unilateral imposición del modo colonial sustentado por el racismo hecho institución tácita, como un efectivo “filtro de percepción” (Bourdieu 1988) que hubo de extenderse hasta nuestros días, con graves implicancias negativas.

En efecto, la consagración de la categoría social de indio ha sido un instrumento y una praxis reproductora de violencia en diversos aspectos. Para completar éste nuestro análisis, bien podría ayudarnos el razonamiento de Edward Said, quien postula que el oriente ha sido creado por “un cuerpo compuesto de teoría y práctica” (1990:25) europeos. Pues, de la misma manera, el indio ha sido creado por la Europa española, pero no precisamente a partir de sus grandezas, sino proyectando y depositando sus mezquinos valores de complejos y limitaciones.

La Constitución de la República de Bolivia forma parte de esa creación/invencción. Nuevamente se reforzó el modelo excluyente de Estado, privilegiando el idioma, la religión y la cultura de los criollos, dejando a los pueblos indígenas sin existencia política ni legal, ya que el indio, por sus caracterizaciones coloniales, atentaba contra la civilización y el progreso criollos. De lo que se trataba era de catapultar los acotados fueros que el indio aún ostentaba en la Colonia y otras protecciones que el derecho indiano otorgaba a los indios.

Siendo una doctrina ideológica reductora y legitimadora de las elites coloniales, los emergentes criollo-mestizos hubieron de “adscribirse” (cf. Barth 1976: 15-16) a la misma ideología de sus ancestros, insistiendo que como raza y cultura también son parte de aquella ideología segregadora, con la tarea de seguir creando otras identidades, para de esa manera cobrar legitimidad.

La naturaleza de los estados republicanos y el mestizaje son como las dos caras de una sola moneda. El rasgo común del criollo-mestizo es el haber sabido someter a las otras identidades, auto atribuyéndose el derecho de nombrar y juzgar a la diversidad cultural perviviente, por el sólo hecho de emular la moderna civilización europea. Es bajo esta nueva categoría clasificatoria que se seguirá cumpliendo las acciones de constreñimiento de los pueblos originarios a minorías sociales.

En consecuencia, el ciclo liberal inevitablemente tiene que haberse asociado a un conjunto de acciones civilizatorias, aplicando rigurosas acciones de hecho legal, político y económico. Todo, para seguir descentrando posibles pertenencias corporativas y comunales, lo cual “se legitima en los supuestos derechos asociados a la imagen ilustrada del ciudadano” (Rivera 1993: 34). Nos encontramos frente a un nuevo plan de sometimiento y exclusión, basado en los nuevos paradigmas de la modernidad, la ciencia y la tecnología.

Nuevamente estamos ante una verdad ideológica simplificada que incluso irá en contra de su propia experiencia. De ahí que se reificará y ampliará el término “indio” a “indígena”, porque en estos conceptos identitarios se encuentra finalmente una justificación: explicitan pobreza generalizada, ignorancia y rémora para el progreso. Más que metas reales, fueron abstractos que se necesitaban para justificar una nueva condición identitaria y el monopolio político.

Si bien la categoría “indígena” se acuñó en el proceso colonial, lo cierto es que en el Decreto Bolivariano de 8 de abril de 1824 se utiliza la palabra “indio” como un atributo connatural. Expresamente en los Art. 2º, 3º y 5º se refiere que, tanto los indios propietarios como no propietarios se encuentran amparados por el referido decreto, utilizando las siguientes frases:



“denominados indios”, “entre todos los indios” y “otros indios” (Flores Moncayo 1952: 24-25).

La historia vuelve a repetirse. De la misma manera que en la Colonia, con el apoyo de las leyes, el “indio” desapareció de los textos constitucionales, bajo el concepto de “boliviano” y “ciudadano”, tal como reza el texto de la primera Constitución Política del Estado (CPE):

“Art. 14º. Para ser ciudadano es necesario: 1º Ser boliviano. 2º Ser casado, o mayor de veintiún años. 3º Saber leer y escribir... 4º Tener algún empleo, o industria, o profesar alguna ciencia o arte, sin sujeción a otro en clase de sirviente doméstico” (CPE 1826).

En efecto, se trata de una situación de identidad legal transformada, producto de la tradición legalista europea, que desconoce cualquier antecedente o referencia identitaria ancestral de los pueblos originarios. Bajo los retóricos ideales de “libertad, igualdad y fraternidad”, sin mayor reparo, se dispuso su desaparición de la ley, pero no pudieron ser borrados de la realidad.

Como adelantamos, de manera subsidiaria, en 1825 el término “indio” aún era usado por Bolívar en las leyes de segundo orden, en el Decreto que se refiere al tema de repartición de tierras. En los Art. 6º y 8º, se usa la categoría “indígena” (Ídem: 31). A partir de este Decreto, se ha pasado a utilizar sin mayor variante los términos “indígena”, “raza indígena”, “clase indígena”, “indígenas comunarios”, “población autóctona” o “población rural”, desapareciendo la palabra “indio”. Es así que la nomenclatura identitaria de este tipo perdurará hasta 1935, cuando el Presidente Tejada Sorzano utiliza un término propio de las ciencias sociales: “grupos étnicos” (Ídem: 349). Y, después de la Guerra del Chaco, en 1936, aparece por primera vez la palabra “campesino”, junto al tradicional concepto de “indígena”, para decretar el “Estatuto Orgánico de educación indigenal y campesina” (Ídem: 354).

Ya en 1937, cuando se estatuye el “Día del Indio”, retorna la categoría identitaria colonial de “indio”. Y, en 1951, por primera vez en la norma estatal se utiliza las palabras “aymara” y “keshua”, para referir la necesidad de que las ruinas de Tiwanaku y otros monumentos arqueológicos sean “sede madre de América” (Ídem: 456-458).

Ahora bien, como se podrá advertir, la palabra “indígena” se recrea, en parte, como una institución imaginaria de un grupo social, por los decretos bolivarianos, a manera de un simple referente de derecho propietario y fiscal tributario. Sobre estos artificios se reinventa la identidad indígena, justamente para volver a negar los derechos políticos. En suma, los indígenas sólo existen para el Estado como sujetos tributarios y ocasionalmente como un mal dato demográfico

censal, siempre objeto de un debate y controversia en el plano jurídico y policial. Lo que quiere decir que los indígenas no son ciudadanos, precisamente porque no cumplen las exigencias de ciudadanía especificadas en la primera norma estatal.

Frente a este desconocimiento, los indios/indígenas supieron asumir su condición reinventada, no tanto para reproducir el sistema estructural de violencia, sino como una posibilidad y alternativa de descolonización. Las pruebas al respecto son elocuentes: distintas rebeliones y luchas legales en busca de una identidad autónoma propia (véase Condarco 1965; THOA 1984; Rivera 1991; Fernández 1996), por cuanto su adscripción al espíritu de las categorías identitarias *q'aras*⁴ era peligrosa y triste, o simplemente reeditaba y profundizaba el *llaki* colonial. A nuestro entender, lo que el indio buscaba era la desregulación en todos los campos; el asumirlo, bien podría entenderse como una posibilidad de crítica y desnaturalización de la identidad dominante.

Claro está, lo dominante en este periodo fue la evasión y los esfuerzos por una evidente “ocultación política del indio” (Guerrero 1994: 214); en términos de Rivera, un “proceso de individuación” (1993: 34). Sobre todo las explicaciones a partir de la noción de “indio/indígena”, “ciudadano boliviano”, deben ser reconsideradas a la luz de los criterios de clasificación utilizados durante la República, cuya orientación se pone en tela de cuestionamiento de igual manera que la relación entre identidad colectiva e individual. Es decir que los primeros clasificadores identitarios aún explicitan una relación comunal o colectiva; en cambio, los segundos perfilan una clara desestructuración de los lazos corporativos y comunales, justamente como lo define el sentido explícito de identidad. Entonces, la terminología “ciudadanía” forma parte de nuevas formas de encubrir el engaño social, o en su defecto una forma moderna para reeditar su marginalización o esencialización, así como para justificar la tradición virreinal perviviente.

No es menos importante reflexionar en torno a ciertas corrientes de pensamiento social de “indianistas” e “indigenistas” que se han ocupado del porqué del derecho a la diferencia. Entre los ejemplos más representativos tenemos a Franz Tamayo, que en su artículo “Para Siempre” (El Diario 1942) realza el valor y la pureza que tiene la sangre india; en su criterio, ennoblecida por la nobleza española del siglo XVI. Según la postura de este notable intelectual, se puede advertir el mestizaje como la mejor opción de ostentación de derechos. Por su parte, Tristan Marof criticaba a la nueva casta de criollos-mestizos como “sombria” y “trágica”, advirtiendo que

4 . Palabra aymara utilizada para identificar al otro no indígena y con características autoritarias, que no sabe escuchar ni posee sentimientos para con los indios. De otra, también se entiende como “pelado” o “vacío” de atributos identitarios.



“no hay Bolivia, hay Colonia” (1934: 5-6), al constatar esa praxis colonial y la ideología de la inferioridad indígena con el correlato de políticas paternalistas y civilizatorias.

Pues bien, estas categorías giraron en torno al control del poder político y los derechos. Con la asunción de Evo Morales como Presidente de Bolivia se experimenta la rearticulación de la colonialidad, se muestra la rigidez colonial a través de estos conceptos, que explicitan las consabidas tensiones sociales y políticas. Es así que se polarizan las regiones colla y cambia Se oscurecen y se disuelven los procesos interculturales que se estaban gestando con las emigraciones y migraciones internas.

Los nexos del fenómeno de la colonialidad se manifiestan en las ciudades, donde el ejercicio y el goce de los derechos es casi una quimera, ni que decir la libre manifestación de pluralismos. Esto a propósito de los últimos sucesos de “violencia” en la ciudad de Sucre y Santa Cruz, a propósito de la reivindicación de la “capitalidad” de Sucre; y en Santa Cruz se acepte la autonomía como derecho departamental y la legitimidad del texto del estatuto autonómico redactado por los consabidos elites de poder oligárquico. Cabe la pregunta: ¿qué ocultan estas ciudades? y ¿porqué se manifiestan la violencia racial?.

Rama con su obra *ciudad letrada* nos recuerda que las ciudades latinoamericanas y en particular en los Andes, la conquista y la colonización no produjo el modelo de las ciudades al estilo europeo, sino modelos ideales muy cercanos al paraíso imaginario, una invención, donde solo caben los letrados, los civilizados y los blancos y mestizos. Son espacios destinados para “gente de calidad”, la propiedad privada, la escritura y la lengua civilizada –el castellano una de las seis lenguas imperiales– imponen los límites en una especie de anillo protector a la manera de la ciudad Barroca, se fundan las universidades y no se fundan escuelas, efectiva manera de reeditar y mantener el orden colonial. Para Dussel (1993), las ciudades emergieron cuanto el “otro” para nuestro país el indio apareció, sobretodo, para controlarlo, para censarlo, para violentarlo, para encubrirlo como “lo mismo”. Naturalmente, no son espacios para los indios, con ello es casi imposible construir una vida y sociedad intercultural. Recordar que la interculturalidad y las formas de prácticas plurales son propios de sociedades que han alcanzado el zenit de civilización.

La violencia racial ejercitada contra la población indígena o colla no debe sorprendernos, sería iluso pensar que se trata de ciudades modernas, porque la modernidad al menos implica el acceso de derechos y la realización de la condición ciudadana. Si bien la forma, la fisonomía de estas ciudades contengan elementos propios de la modernidad, pero, en ellas habitan gentes

de rancia mentalidad feudal, la raza y el racismo se constituyen al parecer en los únicos artificios que les permiten acercarse no las puertas de la modernidad, sino a las puertas de la modernidad obsoleta en términos de Beverly.

Tampoco es casual que precisamente sus instituciones –la universidad, el rector en el caso de Sucre, comités cívicos, las prefecturas, las alcaldías, entre otros–, en el caso de Sucre se reivindique la capitalidad. Pero, sorprende que a estas alturas en pleno Siglo XXI se tenga que reclamar y discutir sobre ese tipo de capitalidad colonial y colonizante, espacio árido para sembrar derechos humanos y otras formas de expresiones de pluralismo.

¿Inversión de derechos?

Antes del holocausto de la Segunda Guerra Mundial, la historia del exterminio se había practicado por la raza blanca contra los negros e indios desde el siglo XVI, cuando se conformó el mundo moderno/colonial en el cual estamos viviendo. Así por ejemplo, los procesos de extirpación de idolatrías, durante la Colonia, tanto en los Andes como en centro y Norteamérica, aniquilaron poblaciones enteras, saquearon templos, dieron muerte a dioses y agredieron brutalmente a todos los aspectos políticos culturales de la sociedad indígena; genocidio abierto seguido de guerras civiles y masacres contra la población indígena. Según los datos de Wachtel, se estima que de alrededor de siete u ocho millones de habitantes, a mediados del siglo XVI, se habría producido un descenso del sesenta al sesenta y cinco por ciento, en los primeros treinta años de la conquista (cfr. Wachtel 1976: 140 y 141 y Rivera 1993).

Posteriormente, estas masacres/genocidios se convirtieron en práctica cotidiana y norma política de parte de los criollo-mestizos, que la literatura pertinente refiere en términos de “rebeliones”, “insurrecciones”, “levantamientos” o “luchas anticoloniales” indígenas (Lewin 1957; Macera 1975; Stern 1990; Salomón 1987; Campbell 1990; Szeminski 1990; Del Valle 1990; Thomson 2007). Todos estos hechos se suscitaron al amparo de la Biblia, de los ideales de la Revolución francesa, el progreso, la ciencia, la tecnología. Después se dio la Declaración Universal de los Derechos Humanos en 1948 y sucesivas declaraciones de la ONU. Mas no obstante a estos principios humanos sociales y políticos internacionales, en el periodo nacionalista, las dictaduras militares y la democracia, igualmente se repitieron hechos violentos como la Masacre de San Juan en los años 60s, la Masacre de Tolata a mediados de los 70s (Justicia y Paz 1975) la Masacre de Amayapampa y Capacirca en la década de los 90s, “la guerra del agua” el 2000, la denominada “guerra del gas” el 2003 (cfr. Rojas 2007; García Linera, Tapia, Vega y Prada 2005),



Para el Estado nacional y sus administradores, los Derechos Humanos se transformaron en una forma de agresividad humanitaria (cfr. Hinkelammert 1999), que en momentos se tornó en una máquina de muerte que no escatimó en aniquilar vidas humanas; al mismo tiempo, estos hechos de violencia se dirigieron también contra los medios de vida de los pueblos indígenas, en más de los casos se tuvieron que enfrentar entre sí, por mantener acrecentar sus reducidos dominios territoriales a efecto de la aplicación de políticas estatales unilaterales, basta citar como ejemplos, la guerra inter ayllus de Laymes y Jukumanis, que duró alrededor de ocho años (1958-65) o la guerra de los ayllus de Laymis-Puraka y Qaqachacha, que también duró cerca de diez años (Fernández 2000; Fernández, Loza y Gutierrez 2001), con un saldo de pérdida de vidas mayor a mil, sin contar los daños materiales, de quema de viviendas, saqueos de alimentos y pérdida de animales. El Estado y las autoridades de turno cegados por la cultura de la colonialidad, se mantuvieron indolentes frente a los auto masacres de estas poblaciones, todo porque era cosa de indios. Estas y otras actitudes, sugieren que los derechos humanos y otras se aplican bajo la consabida lógica de la diferencia, sin que Estado u organismo internacional alguno sancionen por tales actos de inacción.

La última generación de derechos, como el Convenio 169, sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes (1989), y la reciente Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007), son resultado de arduas luchas y trámites de los propios pueblos indígenas, que plantean nuevos retos teóricos y políticos, cuestionando la relación Estado-Nación y Estado-Derecho, obligando a una nueva forma de interacción Estado-Derecho-Sociedad en general-Sociedad indígena, que en suma, apunta a la construcción de un nuevo modelo de Estado pluriverso, redefinición de las bases de la democracia y la pluriculturalidad de derecho.

En tal sentido, podemos afirmar que son derechos restitutivos que devienen de los organismos internacionales y que por lo mismo han coadyuvado a la legitimidad y a las demandas de los derechos políticos, sociales y culturales de los pueblos indígenas. El ejemplo más claro son los movimientos indígenas de Bolivia, que amparados en tales normativas internacionales vienen planteando transformaciones profundas y radicales tanto del Estado como de su sistema legislativo y normas de convivencia; es el caso de la demanda de una Asamblea Constituyente, en la perspectiva de estructurar un Estado plural, de derechos políticos y jurídicos, basado en el respeto de la dignidad humana junto a los medios de vida animal, vegetal, territorial y cosmológico. Curiosamente estas normativas internacionales hayan sido apropiadas inmediatamente por las organizaciones y la población indígena, cosa contraria sucede con la Declaración de los Derechos Humanos, considerando la antigüedad del mismo. Ensayamos las posibles respuestas en los siguientes acápite.

Deshumanizar los Derechos Humanos

Vasta literatura e instituciones hablan en pro de los Derechos Humanos (cfr. Ishay 1997). No es mi pretensión abundar en esta perspectiva sino más bien mirar a este paradigma universal de la sociedad civilizada y moderna desde el ángulo indígena. Esto equivale a decir, exponer desde lo propio los sentidos de los derechos indígenas, al menos es el propósito inicial de este trabajo.

Siendo una preocupación desde tiempos remotos que, tal como lo tenemos expuesto en los antecedentes, alcanzó su florecimiento con la Revolución Francesa, a través de las consignas de libertad, igualdad y fraternidad, defendió el derecho de los individuos a desarrollar sin obstáculos su auténtica naturaleza. Un principio que se convierte en una especie de humanismo extremo anclado en el individuo globalizado. Es decir, el monismo del derecho circunscrito en lo humano, que comienza y termina en la persona.

Los Derechos Humanos vistos desde el mundo indígena por su propia naturaleza tienen globalidad y deben ser entendidos como un todo indivisible e interconectado. En suma, la integralidad que implican en la práctica arrancan de su origen único y común, que a su vez es la base de todos los demás: la dignidad de la persona contextualizada en su medio social, cultural, emotivo, medioambiental, geográfico y cosmológico. Misma perspectiva en la que se articulan los fundamentos humanos indígenas, que no conciben al sujeto desligado de su multidimensionalidad, donde no hay normas abstractas, pues la relación “jaqi” (individuo social), “comunidad” y “autoridad”, “divinidades”, “animales”, “plantas” y el “cosmos”, constituye una cadena intrínseca que otorga y garantiza la generación de derechos de vida. En esta relación el jaqi conlleva la clave de pluralidad de vidas terrenales y no terrenales, no sólo depende de la estructura de los derechos humanos, sino que se encuentra inmerso en un mundo de existencias y facultades pluriversas. Concepción holística donde las partes encuentran sentido en la globalidad articulada. En esta multidimensionalidad se garantiza los derechos plenos y múltiples, a diferencia de los derechos humanos de origen occidental, contradiciendo la noción filosófica básica de que los derechos humanos son inherentes a la persona.

Es así que en el mundo indígena se habla de un complejo sistema de vidas, el cual existe en forma de organismos vivos singulares, donde cada uno depende de los otros. El jaqi no es solamente persona individual sino que por definición se asume como persona social; es decir, depende de la comunidad y de los diferentes entes, esto es, del mundo animal, vegetal, de las divinidades y del cosmos. Bajo estas circunstancias el jaqi se hace como tal, como un ente social



subordinado a un mundo de existencias; no es un ente autónomo, menos autosuficiente, ya que su existencia obedece a su vínculo con otras vitalidades u organismos.

Es por todo ello que cabe hablar de deshumanización de los Derechos Humanos; los cuales no deben circunscribirse única y exclusivamente a la defensa de la dignidad de la persona, ni solamente preocuparse por el bien de los hombres en la sociedad.

Estamos hablando de un otro orden y derechos de las cosas andinas; pues el jaqi revela dimensiones múltiples de existencias y entidades, será por todo ello que existe ese famoso aforismo: “todos somos hijos de la pachamama”. El concepto jaqi, tal como lo vengo sosteniendo, contiene en sí mismo aspectos diversos y no sólo categorías humanistas. Reza otro adagio aymara: *Janiw kbitis kunas munañapar sarnaqkaspata taqi kunas uñjat uñjatawa ukat karnawalans jan jallu purxañpatakix q'urawkataña* / Nada existe sin ley ni rey, todas las cosas tienen su camino o ley, hasta la lluvia tiene que obedecer. Lo cual quiere decir que la condición social no necesariamente es superior o inferior, sino que más bien conforma parte de otras existencias o vidas. Tampoco quiere decir que no se realice nada, al contrario el trabajo o los emprendimientos se constituyen en una necesidad primordial. Según la lógica de la complementariedad todo es posible hasta tanto no se abuse, ni se exagere; o sea que el desequilibrio conlleva las injusticias, el hambre, la pobreza, la riqueza, resultado de monopolios que reafirman jerarquías sociales, políticas, culturales y consiguientemente diferencia de derechos.

En consecuencia, la persona como tal, en su condición unidimensional, se encuentra en un estado de incompletion plena (cfr. Fernández Osco 2006). Uno de los pasos para superar dicha condición es adquiriendo la categoría social de jaqi. Dentro la lógica de la complementariedad, hombre y mujer constituyen el jaqi, a partir de lo cual se empieza a adquirir derechos y responsabilidades. Vale decir que el estado de incompletion de una persona se va superando con la pareja, y alcanza perfección de derechos en la interacción con las entidades de su entorno. Tal situación supone también hablar de otro tipo de derechos fundamentales que van más allá de los presupuestos de la visión clásica de los derechos humanos, ya que los derechos plenos hacen sentido en la medida en que se garantice las condiciones reales de la vida de la población, e inversamente las vidas humanas se constituyan en medios de existencia para el entorno biótico y cosmológico. Por eso, el ser juez o víctima no es simplemente un atributo de los seres humanos, sino que la naturaleza plena y el mundo cosmológico funcionan de juez y víctima.

Para entender lo sostenido, analicemos a la luz de un ejemplo: el asesinato. En efecto, el asesinato, o parecidos, trasciende más allá de lo humano-social o jurídico, va más allá de la cosa

penal, pues no sólo compromete las relaciones sociales de coexistencia, las normas morales y éticas, los pactos políticos o jurídicos establecidos sino que afecta también al medio ambiente, sobretudo al orden cosmológico, lo cual bien podría traducirse en consecuencias climatológicas como sequías, heladas o granizo. En otras palabras, implica vivir en llaki pacha / tiempo de penar y de aflicciones, ya que no sólo se compromete los intereses y objetivos del ámbito comunal sino también la existencia de los medios de vida de los demás mundos, porque se habría quebrantado la base y el equilibrio de la vida.

En la lógica racional occidental, el desencadenamiento de desastres naturales, como el “fenómeno de la niña”, es considerado como exceso de la propia naturaleza; de ningún modo ello podría asumirse como responsabilidad o falla humana y de la sociedad, cuando en realidad se trata de una especie de efecto boomerang de esa cultura humanista que privilegia el imperio humano. Ahora bien, el punto no es redituvar el humanismo en sus diferentes versiones como sí superar la herencia eurocéntrica que distorsiona su análisis y capacidad para tratar con los problemas del mundo contemporáneo, que busca afanosamente el (des)progreso, el crecimiento (in)sostenido y las libertades (des)individuales.

Si vamos a construir un sistema de derechos humanos alternativo, debemos ampliar aquellos principios de derechos humanos inamovibles que resultaron constituidos por la lógica de la propiedad que es la lógica de la acumulación para la cual los seres humanos no son más que soportes, mercancía u objetos de intercambio. Por eso, al ser privado de toda propiedad, el poder de los más fuertes prima, como sucede con las oligarquías terratenientes cruceñas, que se amparan en una serie de artilugios políticos, como la propuesta autonómica y sus estatutos, que tan sólo se circunscriben a la explotación irracional de los recursos naturales, donde el trabajo humano de los pueblos indígenas amazónicos no pasa de ser un accesorio y mercancía desechable. Por lo tanto el proyecto de deshumanizar los derechos humanos no puede ser un proyecto exclusivamente de los pueblos indígenas, sino que compete a todos los sectores sociales.

Monismo jurídico versus pluralismo jurídico

Desde la visión monista se suele hablar de minorías, de inferiores o dependientes. Estos adjetivos marcan una posesión de derecho que puede aparecer en distintos contextos, bajo diferentes formas y distintos nombres, tales como: “indígena”, “indio”, “campesino” o “etnia”. Estos y otros, en últimas instancias encapsulan intensiones jurídicas de minimizar la existencia de identidades de pueblos, se suprimen los plenos derechos o se devalúa el status de otro derecho.



A este respecto, el testimonio de Condori Uruchi es por demás elocuente: “a pesar actualmente nos llaman ‘campesinos’; y los que somos aymaras obreros, mineros, profesionales, estudiantes e intelectuales, hemos sido despojados de nuestra personalidad de pueblo” (1976:5). Entonces, conviene detenernos sobre la categoría pueblo. En principio, el contenido del concepto pueblo como categoría sociológica representa la principal energía vital política de la estructura de toda sociedad humana, sobretodo en una realidad como la boliviana, donde la colonialidad va de la mano con el Estado, por la que los indígenas no tienen las mismas oportunidades políticas, jurídicas o económicas que los criollo-mestizos. Es frente a esta situación que la categoría pueblo se convierte en el principal referente reconstitutivo; en términos de Hannah Arendt, el “derecho a tener derecho” (1970).

Toynbpe denuncia el sentido del calificativo “indígena” para los occidentales: “cuando nosotros los occidentales llamamos a cierta gente indígena, borramos implícitamente el color cultural de nuestras percepciones sobre ellos” (...). Refiere cuán complicado es el derecho a la diferencia sólo por tener rostro, color de piel, cultura, religión, hábitos distintos con respecto a los “ciudadanos”, en nuestro caso bolivianos, motivo de inferioridad e incapacidad para cambiar de situación. “Hagas lo que hagas –dice Próspero a Calibán en la tragedia de Shakespeare– nunca serás mi semejante”. En efecto, “indio”, “indígena”, “campesino” o “étnico” son sustantivos políticos que justifican la colonialidad-civilizatoria y el racismo. Bajo ello se desmantelaron los derechos políticos indígenas hasta su degradación humana, organizando la diferencia colonial (cfr. Mignolo 2000), todo por ser diferentes. Al presente, tales legados se rearticulan en vehementes discursos y prácticas de: “civilización”, “progreso”, “democracia”, “libertad”, “derechos” ideales abstractos propios de la cultura letrada, pero lejanos para los indios, y más bien artilugios de muerte, hambre y nuevos mecanismos de discriminación.

En la normativa internacional frecuentemente se advierte el uso del término “minorías”, en lo referente a derechos humanos, que no obedece a una cuestión meramente demográfica sino a otros criterios, a saber: “autoidentidad”, “uso del idioma”, “religión”, “prácticas tradicionales”, o “falta de poder frente a la sociedad dominante”. Sin embargo, no es gratuito el hecho de que el Convenio 169 haya reemplazado la terminología “poblaciones” por “pueblos”. Justamente este quiebre conceptual apunta a la superación de voces o filosofía de carácter asimilacionista o integracionista, propia de los estados nacionales que tienden a ser “estados nacionalizantes, asumiendo uniformidad donde no existe, y empleando con demasiada frecuencia el poder coactivo del aparato estatal a la legislación para imponer tal uniformidad” (Derechos de las Minorías 2000).

Que duda cabe, el Convenio 169 plantea el goce pleno de los derechos humanos y libertades fundamentales, advirtiendo que el término pueblo no puede entenderse en los términos que el derecho internacional establece, esto es la libre determinación. Pero, “pueblo” denota una

relación ancestral que va más allá de la constitución del Estado boliviano y retrotrae la memoria y la práctica de instituciones, cultura y territorios propios. Denotación que posibilita derechos colectivos. Es así que hoy los movimientos indígenas enarbolan derechos a todo nivel; es decir, los sistemas de vida integrales que hoy por hoy se conoce como suma qamaña. De otro lado, ha sido uno de los mecanismos que ha permitido mostrar que la realidad boliviana es una realidad intercultural frente al imperativo del Estado y la sociedad monoculturales. En ese sentido, se podría asumir que ha tenido un papel descolonizador ante el Estado boliviano que desde su constitución ha desconocido la existencia de los tantos pueblos habitantes en su interior.

No es casual que precisamente tras la ratificación del Convenio 169, como Ley 1257, se suscitara cambios estructurales como las reformas a la CPE, de 1994, estableciendo en su Art. 1º los términos “multiétnica” y “pluricultural”, y en el Art. 171º los derechos sociales, económicos y culturales de los pueblos indígenas, sosteniendo que “las autoridades naturales de las comunidades indígenas y campesinas” pueden ejercer funciones de administración y aplicación de normas propias como solución alternativa de conflictos, aunque también se impone el candado al estipular: “siempre que no sean contrarias a esta Constitución y a las leyes” (Art. 171º). De hecho, restricciones como esta última se deben al carácter uni-nacional del Estado y a la naturaleza monocultural de las leyes y estructuras e instituciones sociales y políticas. Por otra parte, cierra la posibilidad a un Estado plurinacional e intercultural, pues ello supondría un giro de su naturaleza monocultural que no admite posibilidades o atisbos de pluralismos jurídicos, de vida social intercultural como norma.

Haciendo una breve historiación de las reformas a la ley, podemos asumir que la “multiétnicidad” es equivalente a la “multiculturalidad”, término que es empleado en la actual Constitución Política del Estado, reformada en 1994. En el discurso oficial dicho término tiene una connotación de “inclusión” o como única opción la asimilación voluntaria a la cultura criolla-mestiza, y a sus expresiones institucionales y formales, o dicha asimilación por la fuerza (cfr. Susz 2006:31).

En cambio, el proyecto “intercultural”, que también es otro de los paradigmas de vida indígena, está diciendo otras cosas. Está proponiendo un pachakuti o transformación. No está pidiendo reconocimiento o inclusión en el Estado boliviano que reproduce la ideología neo liberal y el colonialismo interno, sino que está reclamando la necesidad de que el Estado boliviano reconozca la diferencia social, política, cultural y de derechos, esto es la intervención en paridad y reconociendo las diferencias actuales del poder. De ahí que el planteamiento de una Asamblea Constituyente y su consumación es cuestionado por sectores neocoloniales, como son los comités cívicos de Santa Cruz, Beni, Pando, Chuquisaca y Tarija, y sus empresarios, que operan bajo la misma práctica latifundiaría y oligárquica de los terratenientes y la clase política hasta antes de



la Revolución Nacional. De modo que la interculturalidad es contra lo “monotípico e inclusivo”⁵, cuando tendría que ser “pluritópico y dialógico”, según lo cual la hegemonía es la del diálogo mismo y no la de “uno” de los participantes en el diálogo, como se da en la actualidad en Bolivia o Latinoamérica. El paso decisivo para el futuro es la pluriversalidad, romper la tradición colonial y el destierro del racismo.

Más allá de la interculturalidad

La interculturalidad se desprende de la propuesta política de los movimientos indígenas, que plantean un Estado pluricultural y plurinacional, y retan frontalmente la naturaleza del Estado monista, de anclaje renacentista e ilustrado. En términos de Rivera, representa la “versión falocéntrica del sujeto de la modernidad, el individuo ilustrado” (2004:2), tensiona entre los instrumentos de derecho estatal, el mito del universalismo, cuando la realidad práctica es intercultural y pluralista.

Ciertamente, la interculturalidad es un fenómeno que tiene correlato con la modernidad. Su repercusión se ha acentuado en los últimos tiempos como una reivindicación y derecho político de los pueblos. Empero, no solamente implica el reconocimiento de la existencia del otro, sino también propiciar que ese otro participe en términos de igualdad colectivamente. De ser así, supone que las prácticas interculturales tienen una historia profunda que implícita y explícitamente estuvo ligada al término indígena; por un lado, contextualiza una visión logocéntrica y de otra explicita el derecho a su propia existencia. En este sentido, las prácticas interculturales no son nada nuevo, así lo sostiene José Luis Gomez Martinez cuando plantea: “la cultura indígena como realidad intercultural” (1997).

La palabra indígena se torna en un potencial político e ideológico y cultural capaz de neutralizar prácticas monistas propias del pensamiento eurocentrado. Para el caso mexicano, Raúl Fornet argumenta que “el diálogo intercultural nos parece ser hoy la alternativa histórica para emprender la transformación de los modos de pensar vigentes” (1994). Es decir, que la realidad latinoamericana está inmersa en una filosofía y práctica interculturales, sobretudo por la presencia indígena.

Por su parte, Zuñiga y Ansión, en el caso peruano, plantean que el programa intercultural ha sido un sueño de los pueblos indígenas, tendiente a establecer relaciones sociales más justas:

5. <http://www.oei.es/salactsi/walsh.htm>

“la interculturalidad se convierte entonces en una situación de hecho en un principio normativo orientador de cambio social” (1997). El asumir la interculturalidad como principio normativo implica no solamente reconocer diversidades culturales y sociales, sino un cambio de actitud y de las estructuras estatales. Lo cual significa una redefinición y ajuste no precisamente en términos de abajo hacia arriba o su combinación, como sí la horizontalidad como sistema normativo. Se trata de un desafío de trascender los marcos culturales tradicionales, que plantea Clifford Geertz y otros, donde la interculturalidad corresponde a un sistema mayor y no separado.

La interculturalidad también se manifiesta como algo más empírico y menos normativo. En criterio de José María Tortuosa (2005), el pensamiento europeo ha tenido la capacidad de expansión mundial de su monocultura, por imprimir la geopolítica centro-periferia, traducida en fundamentalismos católicos o judíos y protestantes, impidiendo las prácticas interculturales.

Notablemente, los trabajos de Catherine Walsh van más allá de cualquier pluralismo céntrico estatal-occidental o post-colonial. En su análisis para el caso ecuatoriano, la interculturalidad “aún no existe. Es algo por construir. Va mucho más allá del respeto, la tolerancia y el reconocimiento de la diversidad; señala y alienta, más bien, un proceso y proyecto social político que tiene como meta la construcción de sociedades, relaciones y condiciones de vida nuevas y distintas” (2008: 4). Señala que en tanto los valores de convivencia se encuentren encapsulados en los marcos monoculturales, hegemónicos y coloniales del Estado, no caben propuestas y prácticas interculturales. Nos advierte que el multiculturalismo ha sido la mejor y la máxima avanzada en las constituciones latinoamericanas, sobretudo en la fase de la expansión del neoliberalismo, que se caracteriza por “incorporar lo diferente dentro de la matriz y estructuras establecidas” (ídem: 6).

El término multicultural es empleado frecuentemente. García Linera caracteriza a Bolivia como “una sociedad multicultural”; en su lectura los pueblos indígenas no pasan de ser meras comunidades lingüísticas (31), que en ocasiones son embutidas en la bolsa de la categoría “étnico⁶”, nombre que se reserva sólo para grupos minoritarios, lo cual no siempre va acompañado de una crítica discusión que el autor le atribuye. H.C.F. Mansilla representa el extremo de esta corriente de pensamiento al sostener que: “modelos colectivistas no han generado a partir de sí mismos estatutos comparables a los derechos humanos actuales, que más bien han sido el resultado de un desarrollo milenario de la llamada cultura europea occidental” (2000:6). Con lo cual simplifica la compleja realidad indígena a verdades básicas, que adquieren un sentido excesivamente reduccionista. Otra forma categórica de alegar cambios sin que nada cambie.

1 . Etnia viene del griego ethnos: pueblo. Pero, las ciencias sociales y el discurso político, las utiliza en el sentido de minoría, inconciente o inconcientemente es una forma de remozar el hecho colonial.



Muy a diferencia de lo anterior, para Walsh los conceptos adquieren intencionalidades políticas perversas. Nos aclara que no hay interculturalidad sin plurinacionalidad o viceversa, que son perspectivas complementarias y no opuestas, pues la plurinacionalidad contempla las distintas nacionalidades indígenas y afro que coexisten en los hechos en condiciones asimétricas junto a los blancos y mestizos. En cambio, la interculturalidad “apunta las relaciones y articulaciones por construir” (ídem: 14). Propone asumir estas dimensiones no tanto como meta sino como instrumento de transformación, “como verbos de acción” (ídem: 24); es decir, como instrumentos de descolonización, esto es “interculturalizar el Estado” (ídem: 25). De manera que la “plurinacionalidad no implica dividir mientras la interculturalidad significa relacionar y unir” (Walsh en prensa), al contrario, son conducentes a las “maneras de vivir, incluyendo las relaciones con el territorio y la naturaleza, el ejercicio de autoridad, y las prácticas de justicia, educación, salud y de la vida misma” (ídem).

Sin embargo, para Galo Ramón lo plurinacional es un concepto ambiguo y de menor alcance que la interculturalidad, por tres razones principales: “(i) la plurinacionalidad solo reconoce la diversidad, pero no enfatiza la unidad en la diversidad; (ii) induce al estado a tratar a los pueblos indígena como minorías nacionales, y no transforma de manera activa a toda la estructura racista, excluyente, inequitativa y monocultural dominante; y (iii) la plurinacionalidad es parcialmente aplicable a zonas con territorios habitados por un solo pueblo, pero es inaplicable a territorios fluidos, que son la mayoría en el Ecuador”. A diferencia, la interculturalidad permite una salida de largo plazo, por la que se reconoce el derecho a la diferencia y la diversidad de los pueblos y ciudadanos/as.

Albó y Barrios (2006) sostienen que la problemática intercultural y autonómica no es tan nueva en nuestra historia. Dentro del Tawantinsuyu había flujos de ordenamiento territorial en términos de pisos ecológicos, ordenados en el modelo dual de hananzaya o alasaya/urinzaya o masaya, urqusuyu/umasuyu. Sugieren que bajo este modelo se organizaban pueblos y territorios, que se articulaban mediante solidaridades y alianzas; inclusive la Colonia estuvo organizada en “república de indios y españoles”, bajo el esquema de superioridad y subordinación, desvirtuándose el principio de complementariedad andina, por el que aún continúan dispuestos los actuales ayllus o markas.

A pesar de los embates, al parecer, este modelo se plasmó en parte de la conciencia social ordenadora de los pueblos indígenas. Según los autores referidos, desde fines de los años 60, el katarismo aymara, la CSUTCB habrían planteado el “estado plurinacional”. Ello sugiere la coexistencia o pluralismo de pueblos, postura que se profundiza con la I Marcha por el Territorio y la Dignidad de 1990. Posteriormente, las organizaciones de los ayllus reconstituidos, a la cabeza de CONAMAQ, descolonialmente van gravitando con más contundencia hasta convertirse en

una de las principales banderas de lucha y de transformación del Estado boliviano. De modo que estos patrones pueden percibirse en casi todos los ámbitos organizativos y varias jurisdicciones indígenas y urbanas actuales. Incluso en la relación regional entre collas/cambas se encuentra las huellas andinas. Originalmente este dualismo no implicó controversia o división, pues era entendido como regiones sociales y territoriales que se necesitaban y requerían complementarse.

Empero, con la asunción de Evo Morales como Presidente de Bolivia, las oligarquías terratenientes y empresariales cruceñas reactivaron el clásico esquema colonial de la república de indios (collas-incivilizados/occidente) y la república de españoles (cambas-civilizados/oriente); sobretodo tras la fallida confección del proyecto de nueva CPE. Hoy por hoy la sociedad boliviana se encuentra sumida en una profunda crisis política, ya que ciertos sectores de la elite boliviana intentan por todos los medios mantener las estructuras monoculturales, aunque también intentan esgrimir el paradigma “multicultural” y “pluricultural” cuyo sentido es reconocer la diversidad y plantear procesos de inclusión dentro de los consabidos esquemas dicotómicos que divorcian entre derechos individuales y colectivos. Es el caso de las propuestas de la agrupación PODEMOS y la autodenominada Media Luna, que agrupan a empresarios, banqueros, latifundistas del oriente boliviano, que esgrimen un Estado multicultural, ciertamente a tono con las políticas del Banco Mundial, reivindicando descentralización, diversidad étnica y autonomía regional para los países en desarrollo. En esta perspectiva, según las concepciones teóricas analizadas, tal proyecto es instrumental y funcional; si bien implica reconocer diferencias, ello no necesariamente es participar en igualdad de condiciones, por lo que la propuesta plural se entendería como un proceso de descentralización de la tradicional lógica monocultural estatal.

El panorama que acabo de esbozar no es una descripción del colonialismo sino de la colonialidad; o sea, la construcción del país en el ejercicio de la colonialidad del poder. Una rearticulación de las fuerzas políticas autonómicas con base en la idea de la raza, según las premisas de Quijano (2003).

Así, el objetivo de esta revisión bibliográfica es destacar las tensiones que representa la palabra interculturalidad en los distintos ámbitos sociales, culturales, políticos, jurídicos e ideológicos.

Desde mi punto de vista, es significativa la propuesta de Walsh, sobre interculturalidad y plurinacionalidad, concebidas no tanto como metas sino como instrumentos o verbos de acción trasformativa de la realidad monocultural y colonial del Estado boliviano. Dicho de otra manera, la interculturalidad y la plurinacionalidad serían como instrumentos políticos de descolonización. Es aquí donde es pertinente introducir el concepto de suma qamaña, el buen vivir, que es lo que los pueblos indígenas vienen demandando a lo largo de la historia. Lo cual hace sentido también con la propuesta de “buen gobierno”, según Waman Puma de Ayala. Esto es muy distinto



a luchar por el Estado, un ente que se ha convertido en una especie de mecanismo de disciplinamiento cultural y que mantiene el orden colonial de las cosas, que tan sólo se concentra en defender la propiedad privada de reducidos sectores sociales, y que busca a raja tabla un proceso de individuación, homogeneización social y ruptura de los derechos comunales. En este contexto se entiende la constante búsqueda y el sentido de restauración del orden cósmico en la historia de las luchas anticoloniales del movimiento indígena, ya que el Estado encarna violencia, actitudes separatistas y segregación. Prueba de esto es la actual situación de crisis política regionalista, por la que se intenta imponer verticalmente estatutos autonómicos, y por su parte el gobierno nacional intenta legalizar el proyecto de nueva CPE; ambos se resisten al th'aki o suma qamaña, camino de los pueblos indígenas cuya meta es el bienestar de todos.

Tampoco cabe negar que la interculturalidad y la plurinacionalidad sean el punto de llegada. En todo caso forman parte de la estrategia del pachakuti/transformación, lo cual no excluye que el Estado se transforme, aunque la transformación tendría que plasmarse en un Estado pluriverso, precisamente por lo que se ha estado insistiendo a través de la Asamblea Constituyente, pero que fue interpretado a medias.

Autonomías (des)vinculantes

Tampoco nos debe causar sorpresa el tema autonomías. Si bien es una reivindicación generalizada, en ella se debaten al menos dos concepciones. Una, en términos de “Estatutos Autonómicos”, enarbolada por las elites del bloque “media luna”, que obvia la plurinacionalidad y pluriculturalidad, según los motivos ya expuestos, y que consecuentemente no representa a los pueblos indígenas del oriente boliviano. La otra es la llamada “autonomía indígena”, una propuesta desarticulada que no pasa de ser un slogan político, pero que tuvo la virtud de conjugar los estatutos autonómicos de la región oriental del país.

Para tener una panorámica de lo que implica dicha demanda, en tanto derecho político de parte de los gobiernos prefecturales, conviene mirarla conceptualmente. En la visión de García Linera, autonomía se entiende en el “sentido de potestad atribuida en ordenamientos jurídicos estatales a determinadas entidades territoriales para darse a sí mismas normas con rango de ley, aunque de manera subordinada a un sistema jurídico y normativo superior” (2000:26). Se desprende que se debe autoimplantar potestades en determinados territorios, pero con carácter subordinado.

Por su parte, Albó y Barrios esgrimen la clásica concepción de Max Weber, de poder legislarse, de “gobernarse mediante normativas y poderes propios” (2006: 55). Implica dos vías distintas en la formación de autonomías: “de abajo arriba y –viceversa– de arriba hacia abajo; o una

combinación dialéctica de ambos” (ídem: 57). Alude a procesos de descentralización, asimilación y participación. Una propuesta que tiene que ver con reformas y no precisamente con transformaciones estatales. De otra, intentan conceptualizar la autonomía indígena como: “tener un grado suficiente de autonomía para seguir siendo ellos mismos no en algo nuevo que se les puede conceder graciosamente desde arriba ni una simple cuestión de ajuste organizativo” (ídem: 66). Reconocen la existencia de modos de autogobierno que perviven bajo elementos diversos propios y no indígenas, sugiriendo que las comunidades indígenas tuvieron la capacidad de adaptación.

Autonomía indígena no es, pues, soberanía, tampoco va por la supeditación, menos asume autosuficiencia. Por el contrario, lo que se observa en los ayllus, comunidades y suyus, es la capacidad de pactar, negociar entre iguales o diferentes, sobretodo con el Estado boliviano, en términos de funciones, facultades, derechos, no obstante a sus prácticas y políticas excluyentes ha buscado complementarse, renovarse y hacer que la práctica del buen vivir perviva.

Los sustratos de la autonomía indígena se hallan sustentados por los mismos elementos que hacen al jaqi: la complementación y la coexistencia entre diferentes. Esta forma de autonomía es la que se viene practicando en las comunidades, los ayllus, las tentas, las marcas indígenas.

En mi concepto, no hay comunidad indígena autónoma en el sentido occidental. Cualquiera sea la comunidad, necesita complementarse en todos los niveles de vida social, política y cosmológica. Tampoco es este un proceso de reciente data sino que ha sido una práctica desde antes de la colonización, que vienen ejerciendo normas y leyes propias. Recién con las últimas reformas a la CPE de 1994 se intenta reconocer el ejercicio de sus prácticas jurídicas en términos de derecho consuetudinario, usos y costumbres de modo restringido. De ahí el planteamiento de la Constituyente, que no sólo es el reconocimiento del ejercicio de los derechos políticos plurales, sino la interculturalidad como norma de vida. Para ello es muy importante el concepto de territorio, el cual es entendido bajo el nombre de pachamama, no tanto el de tierra. Tierra es lo que se puede comprar y vender; territorio abarca más que tierra, incluye también las montañas, los ríos, los bosques, los ámbitos naturales, los lugares sagrados, el ambiente ecológico y cosmológico. Esto es el territorio. Y los pueblos indígenas no pueden vivir sin una relación con su territorio. Forma parte de su cultura, su relacionamiento con el territorio es vital, porque entraña vitalidad de derechos para el indígena.

En realidad, la autonomía indígena habrá que entenderla como una forma de vida política pluriversa, lo cual querría decir la construcción de un Estado pluriverso. Es la reivindicación y derecho pleno por las fuentes de vida, donde las autoridades manden obedeciendo, no sólo en referencia a los habitantes sino fundamentalmente según las leyes del entorno ecológico, medio ambiental y cosmológico. En tal sentido, no estamos hablando de la democracia de las



autoridades únicamente, sino de una democracia que imbrique también los sentidos de vida de la naturaleza circundante.

Es por todo ello que se dice que en la democracia del ayllu también los ancestros ejercen su voto a través de los rituales, ya que los ancestros sintetizan al mundo circundante. Sea por ello que el saber yatiri, las ch'allas y otros artificios son asumidos como sacrales.

La sociedad criolla-mestiza y la cultura occidental tienen mucho que aprender de los pueblos indígenas. Pues, hablar de derecho no sólo implica reivindicar los derechos individuales o los derechos de los pueblos, sino también y mucho más aquellos derechos que hacen y permiten la generación y la continuidad de otras existencias. Éste es un problema serio para los juristas y para el mismo Estado boliviano.

Ahora bien, por más reformas que se realice en la CPE, en tanto sólo se reifique la condición social y humana siempre habrá conflictos y violencia. Pues, los famosos proyectos de modernización de la nación son aún insuficientes. La reivindicación plena de los derechos humanos queda incompleta. De lo que se trata es de trabajar en los valores de la vida, de las diversas formas de existencias. En tal sentido, hay una lección ético-moral que supera la concepción humanista.

Más allá de los referéndum autonómicos y revocatorio

El Referéndum autonómico y Referéndum Revocatorio son propuestas significativas para entender el proceso político de los últimos tiempos. En estas propuestas se hallan representadas la clásica dicotomía política: derecha y izquierda, el gobierno de Evo Morales representa el giro a la izquierda, sólo capta y lee parte del pachakuti, la descolonización que los movimientos políticos indígenas plantean y dejan en la penumbra los sentidos de vida pluriculturalidad, plurinacionalidad y el *suma qamaña*. Los ojos de la historia política de la izquierda han sido incapaces de ver los sentimientos, necesidades, pensamientos, saberes y derechos de los pueblos indígenas y de los sectores populares. Y por cierto aún más ciega es la derecha, que hoy por hoy se expresa bajo la propuesta política de referéndum autonómico.

No porque el Presidente Evo Morales haya nacido en un ayllu, de nombre Urinuqa, implica que vivimos en un nuevo pacha del buen vivir, el *suma qamaña*; al contrario, por la manera de polarizar la realidad nacional en términos dicotómicos, de gobernar bajo principios de la contradicción, la confrontación, de no cuidar el abastecimiento alimentario, de no saber escuchar o sentir las necesidades elementales de la población, de atacar al enemigo, de creer en la inmortalidad de los partidos políticos, de buscar a rajatabla imponer su ideología política. Estos

y otros sugieren que el gobierno cabalga en el consabido modelo político liberal de la revolución francesa de 1789, que es cuando se constituyen tanto la izquierda y la derecha como nuevas opciones políticas, que imponen la vida desnuda como política. Todo ello sugiere que son actos políticos de lo político, que se caracteriza desde sus orígenes por no ver la diferencia colonial; siendo así, son parte de la misma mentalidad y pensamiento de la revolución francesa.

El MAS en tanto programa y propuesta se mueve por la retórica, tipología de la ideología izquierdista colonial. Parafraseando la obra descolonial de Frantz Fanon: *Piel Negra Mascaras Blancas* (1925/1961), cabe decir: piel indígena mascarar blancas, criollo-mestizas. Por penosa que pueda sernos esta constatación, nos demuestra, por un lado, la pureza de la mentalidad eurocéntrica, bajo la cara indígena; y de otra, expone el tradicional modelo político que hace que la identidad y los pueblos indígenas de modo inconciente van cancelando sus reivindicaciones y el pacha de transformaciones estructurales se va diluyendo.

Tanto la historia de las luchas indígenas anticoloniales como la del movimiento político indígena actual, plantean otra política y muy distinta, que es la “renovación de Bolivia”, bajo códigos de “que todos somos hermanos” propuesto por Eduardo Nina Qhispi por los años 1931. Hoy el nuevo destino pachakuti que los movimientos indígenas trazan no puede ser el destino de la política de la izquierda tradicional mestiza, menos la de la derecha.

También hay que reconocer que pese a la política izquierda, los ayllus, las marcas, pueblos indígenas en general e incluso ciertos sectores sociales urbanos aún apuestan por la continuidad del gobierno del MAS, y que Evo Morales continúe siendo Presidente, no obstante a los riesgos que puede arrojar el resultado del Referéndum Revocatorio. En esta apuesta se refleja signos y muestras claras de tolerancia y se espera los cambios de los términos de la conversación que pueda realizar el gobierno, con el pedido generalizado del “diálogo”, con el *parlthapiña*, mantener el diálogo, concluir hasta el *parlthapisxaña*, la reconciliación. Esto es actuar desde lo indígena, la hermenéutica de entendimiento, en el que deberían participar las pluriversas representaciones políticas, sociales, regionales, sindicales, indígenas y no indígenas. Es decir los moros, cristianos, los cobrizos, blancos, mestizos, cambas, collas, chapacos, quchallas. Es decir, las 36 identidades de pueblos que constituyen el país; esto es la realidad intercultural y plurinacional. Se podría decir que el país en su conjunto se encuentra en el tiempo del *parlsusinpacha*, el tiempo de mantener el diálogo, ello supone hablar descolonialmente, al margen de las múltiples paradojas coloniales, superando la política multicultural oficialista, el diálogo sincero, lejos de la actitud de ch'uxña, la doble moral, en la que se consagra el criterio de imponer antes que ceder posesiones a favor de la política del buen vivir.



Desde la postura dicotómica, la posesión política de los autonomistas nos muestra el grado cero de la política del buen vivir, que consiste en hacer la política a nombre de los pueblos originarios, de los sectores populares urbanos. En esta vía la política se convierte en una maquinaria de guerra racial, el otro –en este caso el colla– encarna el mal, el atraso, la ignorancia; la personalidad del Presidente Evo Morales lo encarna. El terrateniente Duston Larson, dueño de más 104.000 hectáreas de la hacienda Carapacirito, lo resume al decir: "Evo Morales es el símbolo de la ignorancia, ni siquiera ha terminado la escuela secundaria" (El Deber, 12 de mayo 2008).

Tanto los estatutos autonómicos, al no circunscribirse en la normativa constitucional vigente, sobretodo con la "desobediencia civil" en los departamentos denominados de "la media luna", donde prácticamente se empieza a instalar gobiernos locales, con sus propias reglas de juego, por encima del espíritu de la CPE vigente, obviando al poder central, aunque éste haya sido validado por el voto popular; como el Referéndum Revocatorio, éste por más de haberse sancionado como ley por los respectivos poderes del Estado, también se encuentra al margen de la Carta Magna, que tensiona la naturaleza jurídica vigente, sobretodo reactiva los sentimientos regionales de postergación. Este panorama nos conduce sostener que la política de gobierno se encuentra en el grado cero. Dicho de otra manera, las autonomías también pueden ser entendidas como la supresión de sus propios principios autonómicos. Asimismo sucede con el planteamiento consulta del Referéndum Revocatorio, por más que se intente legitimidad democrática, degenera los principios de la misma. En conjunto, ambas posturas plantean que el Estado centralista está cambiando, pero en el fondo queda el Estado monista como inmortal.

Ahora, observemos lo que pasa con las preguntas a responderse con la opción de "sí" o "no": ¿Usted está de acuerdo con la continuidad del proceso de cambio liderizado por el Presidente Evo Morales Ayma y el Vicepresidente Álvaro García Linera? Y la otra pregunta: "¿Usted está de acuerdo con la continuidad de las políticas, las acciones de la gestión del Prefecto del Departamento?". Mismas que los bolivianos deberán responder en las urnas en el Referéndum Revocatorio Nacional. Sea cual fuesen los resultados a lograrse, tanto el "sí" como el "no", forman parte de la triada: opresión, presión e ilegalidad. En ambos casos la legalidad se torna en ilegalidad.

Muestras claras de la imposibilidad de construcción de un Estado-nación de acuerdo a la realidad intercultural y plurinacional se explicitan con diferentes prácticas de violencia –noviembre del 2007, los sucesos de Calancha y la violencia racial de mayo del 2008. Con ello se diluye la ansiada meta del buen vivir que los pueblos indígenas plantearon por centurias, que principalmente supone vivir en igualdad de oportunidades entre diferentes. En consecuencia, ningún derecho humano será plenamente respetado, menos reconocido, mientras subsistan planteamientos de negación tanto de indígenas como no indígenas; tampoco las propuestas autonómicas tal como

están esbozadas podrán transformar las realidades regionales, menos podrá la descentralización diluir legados coloniales de racismo y la cultura machista ilustrada.

Tal como están planteados los textos autonómicos, se percibe descentralizar la cultura colonial, el racismo y la diferencia económica como cosa natural. Consecuentemente, la propuesta autonómica de la Media Luna hasta tanto no destierre las prácticas y principios de la colonialidad y la diferencia racial no podrá terminar con la dominación y la esclavitud de familias de los pueblos indígenas. El hecho de que estas familias no sientan el peso de la esclavitud es el mejor signo de cuánto la colonización puede destruir las subjetividades humanas, deshumanizar la humanidad de la gente y borrar la memoria colectiva de pueblo, hasta convertirlos en condenados de la tierra, como Fanon hablaba para el caso de los negros argelinos.

El proyecto de descentralización forma parte de esa matriz colonial de poder oligárquico que se reviste como una avanzada democrática. El hecho de que en Santa Cruz el “sí” haya logrado el 85% en la consulta del 4 de mayo, no necesariamente quiere decir que los votantes se sientan involucrados. Así como los pueblos indígenas no participaron en la creación de Bolivia como República, tampoco estuvieron presentes en el palco festivo del 4 de mayo; por cierto, estaban en la testera criollos y mestizos. No es casual que la Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente (Cidob) haya anunciado la redacción del estatuto autonómico indígena de acuerdo a las normas y procedimiento propios de los pueblos Chiquitano, Ayoreode, Yucararé-Mojeño, Guarayo y Guaraní (Agencia ABI 7 de mayo 2008).

La colonialidad cruceña se hace más evidente con el anuncio del Secretario de Autonomías de la Prefectura de Santa Cruz, Carlos Dabdoub, de la elección de miembros de su Asamblea Legislativa Departamental, compuesta por 28 personas, de las cuales cinco asambleístas son representantes indígenas (cfr. Jornada 7 de mayo 2008). Esta situación amerita al menos las siguientes preguntas: ¿bajo qué circunstancias Dabdoub se hace Secretario de Autonomías? Y ¿cuáles son los criterios para determinar que los pueblos indígenas participen con un número de cinco miembros? En todo caso, se constata la política de “inclusión” que se desprende del ideal de multiétnicidad o multiculturalidad, única vía tradicional de coexistencia, distinta a una convivencia entre diferentes.

El anuncio de la CIDOB avizora un giro transformativo, mientras que los autonomistas cruceños letrados y civilizados sólo cambian los contenidos y se mantienen dentro de las mismas reglas de juego de la política civilizatoria, se afirman en la mentalidad eurocentrada.

De lo que se trata es de concebir de otro modo la propuesta autonómica, la descentralización e inclusive la noción de ciudadanía; de un modo diferente y específico, desde nuestra realidad



inmensamente pluricultural. Esto implica discutir a través del diálogo la propuesta de la nueva Constitución Política del Estado así como los textos de los Referéndum Autonómicos, fuera de la mentalidad y comportamiento coloniales.

Conclusiones

Con el presente trabajo buscamos oponernos a las prácticas de invisibilidad, que bien pueden traducirse en formas de racismo, la reproducción de legados coloniales, que afectan de modo inconmensurable la convivencia entre diferentes, ámbitos en los que se explicitan prácticas y pensamientos de pluralismo jurídico, derechos humanos e interculturalidad. Promover emergentes son operaciones que buscan identificar, visibilizar, reforzar y vivir aquellas alternativas que son activamente ignoradas o hechas invisibles por la colonialidad del poder y saber.

Ciertamente, los modos y maneras de pluralismo e interculturalidad no devienen de las consecuencias de la modernidad en que nos hallamos circunscritos. Estos tienen una historia y vida larga que se remontan a los orígenes de la colonización. Con ello no estamos afirmando que antes de la colonización europea las realidades andinas carecieron de formas y vidas plurales, al contrario, han sido una norma y práctica cotidiana, dado que cada unidad de pueblo necesitaba de otros pueblos y del mundo circundante. De modo que en las prácticas interculturales se encuentra la otra modernidad, que hoy por hoy busca complementarse, aunque en otros momentos se enfrenta casi de modo irresoluble.

En el proceso de elaboración de este trabajo hemos intentado mostrar el lado oscuro del Estado, la instrumentalización de los derechos humanos, la perversidad de la multiculturalidad, entre los más importantes. De otra parte, buscamos visibilizar pluralismos, derechos de vida e interculturalidad, que es a lo que hemos conceptualizado como suma qamaña, que no es otra cosa que la buena manera de vivir. Esto último implica valorar las diferencias sociales, culturales y de pensamiento, cosmología. Es en esta relación que los derechos, tanto nacionales como universales, hacen sentido y permiten renovar no sólo el orden de las cosas sociales e individuales, sino también de las cosas del universo.

En la cultura de los Derechos Humanos media una larga tradición, en cuyo proceso se ha discutido desde posiciones religiosas, filosóficas, políticas y nacionalistas, en términos de “deberes, virtudes, ocio, paz, ciudadanía” a partir de la ley natural y el derecho de gentes. En la Declaración Universal de la ONU de 1948 y las sucesivas regulaciones internacionales, como el Pacto de Derechos Sociales, Económicos, y Culturales y el Pacto de Derechos Civiles y Políticos, se consagra estos antecedentes y se advierten esfuerzos por regulaciones centradas en el culto del

individuo y de la sociedad. Todas sus cláusulas se limitan específicamente a derechos orientados tan sólo al bien común social: orden público, seguridad pública, salud pública, derechos de los demás, etc.; pero su aplicabilidad y cumplimiento no dependen de la voluntad de los habitantes, sino fundamentalmente tienen que ver con el estatuto o condición ciudadana estatal para un efectivo “derecho a tener derechos”. Es un problema innegable que surge de la práctica, pero que ni siquiera se da con relación a todos los derechos humanos. O sea que mucho dependerá de la voluntad política de cada Estado-nación y de la sociedad. Esto quiere decir que en Bolivia, por su particularismo, existen límites predefinidos por los prejuicios y legados coloniales, que obstaculizan el pleno ejercicio de derechos, sobretodo para los pueblos indígenas.

Es por demás evidente, la práctica indígena sobre derechos humanos difiere substancialmente de la visión estatal, tanto en su concepción como en la práctica. Ello no quiere decir que es absolutamente contradictorio en su acepción y anclaje entre las comunidades indígenas. El problema consiste en el hecho de que existe un vacío de información sobre el tema de Derechos Humanos; tal es así, que hace falta un explícito programa comunicacional entre el Estado y la comunidad o el ayllu. En ambos lados se desconocen paradigmas y potencialidades propios.

La concepción de los derechos humanos indígenas trasciende lo estrictamente humano o social, implica reivindicar mucho más que los medios materiales y no materiales que hacen y posibilitan la vida individual, social o cultural. Los derechos no devienen por los términos de coexistencia entre humanos, sino por la convivencia con los componentes de la naturaleza circundante y con el orden cosmológico. Esto es el suma qamaña, la interculturalidad o la plurinacionalidad, paradigmas que van más allá de lo cuantificable, porque el buen vivir hace sentido con el modo de vida indígena. Consecuentemente, las prácticas de pluralismo en este contexto son algo más que una idea, forma parte de las múltiples formas de existencia.

Los ideales de la Revolución francesa, “libertad, igualdad y fraternidad”, no solamente alimentaron la diferencia de derechos, sino que mantuvieron los privilegios coloniales y al mismo tiempo cancelaron posibilidades de concepción pluriversa de la sociedad.

En la cotidianidad, las terminologías: indio, indígena, campesino, etnia, grupo étnico o cultura, son los equivalentes coloniales de “miserable”, “rústico” y “menor”, los que algún día podrán alcanzar los derechos plenos, los eternos potenciales. De un lado, se convirtieron en los principales artificios de despojo del estatuto de pueblo y la identidad; y de otra, moldearon derechos diferenciados de mínima cuantía, también se tornaron en alternativas de reconstitución y restitución de derechos.

Por demás evidente es, los fundamentos humanos indígenas multidimensionales se hallan configurados en el jaqi, la persona, que expresa la pluralidad, resultado de la complementación



entre la mujer y el varón. El jaqi se halla determinado por múltiples circunstancias y se subordina a un mundo de existencias; no es un ente autónomo, menos autosuficiente, ya que su ser obedece a su vínculo a otras vitalidades u organismos. Es por todo ello que cabe hablar de deshumanización de los Derechos Humanos.

La interculturalidad y plurinacionalidad por definición van más allá de las prácticas multiculturales, demandan procesos de relacionamiento y articulación de diferencias. En tanto verbos de acción, apuntan a transformar el carácter monocultural y legados coloniales del Estado y la sociedad, que rompen equilibrios y armonía e imposibilitan el pluralismo jurídico, derechos humanos e interculturalidad.

La vorágine de los referendums, independientemente de su procedencia, desnuda la vida de los pueblos indígenas y conduce al grado cero su política del buen vivir. Detrás se encuentran las posturas dicotómicas por las que el “otro” indígena o no indígena encarna el mal. Es en este contexto que se diluyen las intensiones de diálogo como mecanismo de solución de la crisis política en la que se debate el país. La interculturalidad y la plurinacionalidad, entre otras cosas, nos obligan a trascender el humanismo de los derechos humanos.

Finalmente, cabe decir que el discurso de Derechos Humanos aún es una retórica utópica de armonía, ya que la sociedad y las estructuras institucionales se hallan atrapadas en la matriz colonial, que se constituye en una especie de encrucijada que no permite su difusión ni praxis. Ello sólo será posible en la medida de un proceso de autodescolonización tanto de indios como de no indios.

Hemerografía

Agencia ABI, 7 de mayo 2008.
El Deber, 12 de mayo 2008.
El Diario, 1942.
Jornada, 7 de mayo 2008

Bibliografía

- Albó, Xavier
1980 *Kbitipxtansa ¿Quiénes somos?*. CIPCA: La Paz/México D.F.
- Albó, Xavier y Barrios, Raúl
2006 *Por una Bolivia plurinacional e intercultural con autonomías. Documento de Trabajo I/2006*. PNUD: La Paz.
- Amodio, Emanuele
1993 *Formas de la Alteridad Construcción y difusión de la imagen americana en Europa durante el primer siglo de la conquista de América*. Abya-Yala, Quito.
- Arendt, Hannah
1970 *On violence*. Harcourt Brace & Company: New York.
- Asamblea General.
1992 *Declaración sobre los derechos de las personas pertenecientes a minorías nacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas*, Aprobada por la Asamblea General en su resolución 47/135, 18 de diciembre.
- Barth, Frederik
1976 *Los grupos étnicos y sus fronteras*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Barragán, Rossana.
1996 "Patria Potestad"
- Benedict Ruth.
1971 *El hombre y la Cultura*. Buenos Aires.
- Bobbio, Norberto.
1997 *Teoría General del Derecho*. TEMIS S. A., Bogotá.
- Bourdieu, Pierre.
1988 *Cosas Dichas*.
- 1991 *Sentido Práctico*. Taurus Humanidades, Madrid.
- Bouysse-Cassagne, Thérèse.
1987 *La identidad aymara: aproximación histórica siglos XV-XVI*. HISBOL, La Paz.



- Bravo L., Bernardino.
1988 “El Derecho Indiano y sus raíces Europeas”. En: *Anuario de historia del Derecho Español*. Tomo LVIII. Artes gráficas y ediciones, Madrid.
- Campbell, León G.
1990 “Ideología y faccionalismo durante la gran rebelión, 1880-1882”. En: Steve J. Stern (comp.), *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes*. Siglos XVIII al XX. IEP: Lima.
- Castro Arenas, Mario
1973 *La rebelión de Juan Santos*. Lima.
- Colón, Cristóbal.
1982 “Diario 11 de octubre a 11 de diciembre”. En: Varela, Consuelo (Comp.). *Cristóbal Colón, Textos y Documentos Completos*. Madrid.
- Censo General de la República de Bolivia
1900
- Condarco Morales, Ramiro.
1965 *Zárate, “el temible Willka” historia de la rebelión indígena de 1899 en la República de Bolivia*. La Paz.
- Condori Uruchi, Juan.
1976 “Respuesta de un joven aymara a Fernando Vaca Toledo”. En: *Periódico Ultima Hora*, 4 de junio.
- Constitución Política del Estado.
1826
- 1994 Ley N1 1586 del 2 de agosto.
- Dussel, Enrique
1993 *El encubrimiento del otro*. Ediciones ABYA-YALA: Quito.
- Fanon, Frantz
1925/1961 *Black skin, white masks*. Translated by Charles Lam Markmann. New York: Grove Press.
- Fernández Osco, Marcelo.
1996 *El poder de la palabra: Documento y memoria oral en la resistencia de Waquimarka contra la expansión latifundista (1874-1930)*. Tesis de Licenciatura en Sociología, U.M.S.A. Inéd., La Paz.
- 2000 *La ley del Ayllu. Práctica de Jach’a Justicia y Jisk’a Justicia (justicia mayor y justicia menor) en comunidades aymaras*. PIEB, La Paz.
- 2006 “Pachakuti: Pensamiento crítico descolonial Aymara, frente a epistemes opresoras”. En: Yapu, Mario. *Modernidad pensamiento descolonizador. Memoria seminario internacional*. IFEA & PIEB: La Paz.
- Fernández O., Marcelo, Loza, Carmen B. y Yamila Gutierrez C.
2001 *Historia y memoria de la ch’axwa*. Ministerio de Justicia y Derechos Humanos/ COSUDE, La Paz.
- Flores Moncayo, José.

- 1952 *Legislación Boliviana del indio*. La Paz.
Fornet-Betancourt, Raúl.
- 1994 *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*. DEI: San José de Costa Rica.
García Linera, Alvaro; Luis Tapia; Oscar Vega y Raúl Prada
- 2005 *Horizontes y límites del estado y el poder*. Muela del Diablo/Comuna: La Paz
Garcilaso de la Vega, “El Inka”.
- 1605/1970 *Historia General del Perú*. 3 tomos. Editorial Universo, Lima.
Gomez-Martinez, Jose Luis.
- 1997 “La cultura ‘indígena’ como realidad intercultural”. En: Cuadernos Americanos.
Nueva Epoca. 64 Vol. 4, julio-agosto. Año XI. UNAM: México. Pp. 65-103.
Guerrero, Andrés.
- 1994 “La imagen ventrílocua: el discurso liberal de la ‘desgraciada raza indígena’ a fines
del siglo XIX”. En: Blanca Muratorio (ed.), *Imágenes e imagineros*. FLACSO, Ecuador.
Hinkelammert, Franz J.
- 1999 “La inversión de los Derechos Humanos: el caso de John Locke”. En: *Revista Pasos*
No 85. Segunda Epoca, septiembre-octubre.
- Hobbes, Thomas.
- 1983 *Leviatan*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Ishay, Micheline R.
- 1997 *The Human Rights Reader*. Major Political Essays, Speeches, and Documents From
the Bible to the Present. Routledge, New York.
- Justicia y Paz
- 1975 *La Masacre del Valle*, enero 1974. APDH: La Paz.
- Las Casas, Fray Bartolomé de
- 1958 *Apologética Historia Sumaria*. BAE, Madrid.
- Lewin, Boleslao
- 1957 *La rebelión de Tupac Amaru y los orígenes de la Independencia de Hispanoamérica*.
Buenos Aires.
- Locke, John.
- 1941 *Ensayo sobre el gobierno civil*. Fondo de cultura Económica, México.
- Mansilla, H.C.F.
- 2002 “Tradiciones culturales y derechos humanos. El caso boliviano entre corrientes
individualistas y tendencias colectivistas”. Documento Defensoría del Pueblo. La Paz.
- Macera, Pablo
- 1975 Retrato de Tupac Amaru. Lima.
- Marof, Tristan
- 1934 *La tragedia del altiplano*. Editorial Claridad, Buenos Aires.



- Mignolo, Walter
2000 “La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad”. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, editado por Edgardo Lander, pp 55-85. CLACSO, Buenos Aires.
- 2005 *The idea of Latin America*. Malden, MA: Blackwell.
<http://www.oei.es/salactsi/walsh.htm>
- Mires, Fernando
1991 *El discurso de la indianidad*. Ediciones ABYA-YALA. Quito.
- Nina Qhispi, Eduardo.
1932 *De los títulos de composición de la corona de España. Composición a título de usufructo como se entiende la exención revisitaria. Venta de España. Títulos de las comunidades de la República. Renovación de Bolivia. Años 1536, 1617, 1777, 1825 y 1925. s.p.i. La Paz.*
- Organización Internacional del Trabajo (OIT).
1989 *Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes*, Adoptado el 27 de junio de 1989 por la Conferencia General de la OIT en su septuagésima sexta reunión. Organización de Naciones Unidas (ONU).
- 1948 Declaración Universal de Derechos Humanos.
1966 Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos.
1976 Protocolo Facultativo de la Convención Internacional sobre Eliminación de todas las Formas de discriminación racial.
1978 *Declaración sobre la raza y los prejuicios raciales*, Aprobada y proclamada por la Conferencia General de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, La Ciencia y la Cultura, reunida en París en su vigésima reunión, el 27 de noviembre.
2007 *Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*.
2000 *Declaración de Derechos de las Minorías*.
- Pagden, Anthony.
1988 *La caída del hombre natural*. Alianza Editorial, Madrid.
- Quijano, Aníbal
2003 “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En: Edgardo Lander (compilador), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*:201-246. Buenos Aires: CLACSO y UNESCO.
- Rivera Cusicanqui, Silvia.
1986 *Oprimidos pero no vencidos lucha del campesinado aymara y q'bechwa de Bolivia, 1920-1980*. Instituto de Investigaciones de las Naciones Unidas para el Desarrollo Social, Ginebra.
1991 *Pachakuti: Los aymaras de Bolivia frente a medio milenio de colonialismo*. THOA, La Paz.
1993 “La Raíz Colonizadores y Colonizados”. En: Albó, Xavier y Raúl Barrios. *Violencias Encubiertas en Bolivia*. CIPCA- ARUWIYIRI, La Paz.
2004 “La noción de ‘derechos’ o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas

y mujeres en Bolivia”. En *Revista Aportes Andinos No 11*. Aportes sobre diversidad, diferencia e identidad. Octubre.

Rojas Ríos, César.

2007 *Democracia de alta tensión. Conflictividad y cambio social en la Bolivia del siglo XXI*. Plural Editores: La Paz.

Sahlins, Marshall.

1988 *Islas de Historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, Antropología e Historia*. Barcelona.

Said, Edward W.

1990 *Orientalismo*. Libertarias/Prodhufi, España.

Salomón, Frank.

1987 “Culto a los ancestros y resistencia frente al Estado de Arequipa entre los años 1748 y 1754”. En: Stern, Steve J. (compilador). *Resistencia Rebelión y Conciencia Campesina en Los Andes siglos XVIII al XX*. IEP, Lima.

Sepúlveda, Juan Gines de

1966 *Epistolario de Juan Gines de Sepúlveda (selección)*. Ediciones Cultura Hispánica, Madrid.

Silverblatt, Irene.

1990 *Luna, sol y brujas. Género y clases en los Andes prehispanicos y coloniales*. Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”: Cusco.

Stern, Steve J.

1990 “La era de la insurrección andina”. En: Steve J. Stern (comp.), *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes*. Siglos XVIII al XX. IEP: Lima.

Susz K., Pedro

2006 *Teoría y práctica de la constitución intercultural*. Producciones CIMA: La Paz.

Szeminski, Jan

1990 “¿Por qué matar a los españoles? Nuevas perspectivas de la ideología andina de la insurrección en el siglo XVIII”. En: Steve J. Stern (comp.), *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes*. Siglos XVIII al XX. IEP: Lima.

Taller de Historia Oral Andina (THOA).

1984/1988 *“El indio Santos Marka T’ula, Cacique Principal de los ayllus del Qallapa y Aderado General de las comunidades Originarias de la República”*. THOA: La Paz.

Thomson, Sinclair.

2007 *Cuando sólo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia*. Aruwiyiri-Muela del Diablo: La Paz.

Todorov, Tzvetan.

1987 *La Conquista de América*. Siglo XXI, México.

Tortuosa, José María

2005 “La agenda hegemónica, amenaza a la universidad intercultural”.



<http://www.ua.es/es/cultura/gepyd/>

Travieso, Juan Antonio

2005 Historia de los Derechos Humanos y garantías. Análisis en la comunidad internacional y en la Argentina. Editorial Heliasta S.R.L.: Buenos Aires.

Valle de Siles, María Eugenia del

1990 *Historia de Rebelión de Tupac Katari, 1781-1782*. Ed. Don Bosco, La Paz.

Vespucchi, Américo.

1986 “Carta de 1502 (dirigida desde Lisboa a Lorenzo di Pierfrancesco)”. En: Vespucchi, Américo. *Cartas de Viaje*. Alianza Editorial, Madrid.

Wachtel, Nathan

1976 *La visión de los vencidos; los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Ed. Alianza editorial, Madrid.

Walsh, Catherine

2008 “Interculturalidad y plurinacionalidad: elementos para el debate constituyente”. En: Yachaykuna (Quito, ICCI).

s.f. “Estado plurinacional e intercultural: complementariedad y complicidad hacia el ‘buen vivir’” (en prensa).

Waman Puma de Ayala, Felipe

1612-15/1992 El Primer Nueva Crónica y Buen Gobierno. Siglo XXI, México.

Weber, Max

1979 *Economía y Sociedad. Fondo de Cultura económica*. México D.F.

Zuñiga, Madeleine y Juan Ansión

1997 ¿Qué entender por interculturalidad?. En: Zuñiga, Madeleine y Juan Ansión. *Interculturalidad y Educación en el Perú*. Cap.1. Foro Educativo: Lima. Pp 9-20.

ANEXO

Modernidad y pensamiento descolonizador: Una lectura desde lo propio

Marcelo Fernández Osco.

El distorsionado espejo eurocéntrico de la violenta modernidad

Tanto la modernidad como el pensamiento descolonizador tienen la misma edad y antecedentes históricos, pero ambos difieren en tanto y en cuanto a su modelo de proyecto político, social y de vida. Sin duda, la modernidad se remonta a 1492, la caracteriza “las ideas de novedad, de lo avanzado, de lo racional-científico, laico, secular” (Quijano 2003: 212-213) que se asocian a este concepto y práctica; entonces, se puede dar en todas las sociedades y pueblos, en cambio si se lo ve sólo como racionalidad, la ciencia, la tecnología o leyes, sería lo mismo que la visión eurocéntrica y la controversia sería la originalidad de esa propiedad. Por ello, la perspectiva de que Europa es la exclusiva productora de la modernidad es una pretensión eurocéntrica, que es alimento de la cultura griega y la asume como propia.

Desde el siglo XVI, con la conquista de los territorios del Abya Yala, Europa se ha convertido en la modernidad universal violenta. Se definió como el único proyecto anclado en el imperio de la razón y el extremo de la propiedad privada, la acumulación de la riqueza en círculos de clase reducidos, en el privilegio de la acción asociada del machismo, y la raza y el racismo. Se tornó, en un modelo de vida de discriminación, marginación y deshumanización del conjunto poblacional de este continente, que estaba conformado por diversos pueblos, tales como Anawak o el Tawantinsuyu, quienes habían constituido una sociedad-Estado pluriversa, manteniendo lenguas, economía, territorialidad o política ancladas en valores integrales y colectivos. Hoy por hoy, pese a la colonización, el coloniaje, estos aún se recrean y se autorepresentan vigorosamente como “pueblos indígenas”, “pueblos originarios”, “aymaras”, “quechuas” o “guaraníes”, también es frecuente que se autoidentifiquen como “campesinos”.

Mignolo (2003) caracteriza la colonialidad como el “lado oscuro de la modernidad”. Por su parte, Dussel sostiene que “América Latina desde 1492, es un momento constitutivo de la modernidad”, es lo que define como “utopía de emancipación” (1993: 29 y 94). Tales caracterizaciones



refieren al proceso de colonización, la violencia, la guerra contra los pueblos indígenas, arbitrariamente considerados bárbaros e incivilizados por el sólo hecho de ser distintos y diferentes a los esquemas de pensamiento y política de la cultura europea. Estas y otras definiciones los han convertido en objetos y sujetos tradicionalmente estigmatizados con el prefijo: “pre” (prehistóricos, prehispánicos, precapitalista, etc.), que arguyen decadencia y hasta incapacidad y culpabilidad de su propia victimación. Por el contrario, el sujeto europeo moderno, colonizador, como salvador e inocente. De ahí resulta el debate que no termina entre modernos y atrasados.

Colonización y modernidad desde sus inicios han sido motivo de encontradas discusiones, como la suscitada entre Ginés de Sepúlveda (1941) y Las Casas ([1474-1566]), conocido como “el gran debate”, que pasó por la disputa sobre la liberación de la población indígena o su esclavitud. Ello, hoy se discute en términos de “(des)integración”. Es en este contexto que se implantó las políticas de extirpación de idolatrías, como los “procesos”¹ instaurados en 1656 por el licenciado Bernardo de Noboa, en los pueblos de la región del antiguo Perú, contra las prácticas religiosas indígenas, los cuales se procesaron jurídicamente por ser considerados hechos de “idolatría” y “actos criminales”², o sea delitos de orden público, y flagrante “pecado” religioso. En toda esta secuencia de hechos de colonización violenta se explican el movimiento político religioso del *Takiy Unquy*, que rechazó a la cristianización y planteó el retorno del culto propio (cfr. Szeminski 1983); la emergencia de “títulos de composición y venta o los llamados *nayra titulu o chullpa titulu*”, mecanismo jurídico de defensa territorial frente al proceso de mercantilización de tierras indígenas; el levantamiento indígena de los kataris y amarus de 1780-82, contra las cargas fiscales introducidas por las reformas de Borbón, que dieron pie a la constitución de “la política aymara en la era de la insurgencia” (Thomson 2007).

En el periodo republicano, esta modernidad continúa ocultando la lógica de la colonialidad. Se desprende de esta lógica el proceso de acumulación de tierras y explotación del trabajo indígenas así como la mercantilización de las vidas humanas recubiertas en las ideas iluministas, de la ilustración y el darwinismo; es en este contexto que se impusieron las ideas de progreso y desarrollo, la exégesis de la propiedad privada. Como respuesta se rearticulaban los movimientos indígenas de lucha por la tierra y derechos políticos, tales como “la rebelión de Zarate Willka” (Condarco 1965), o el movimiento de caciques apoderados de los ayllus originarios de la República, encabezado por un centenar de líderes indígenas tales como el indio Santo Marka T’ula (THOA 1984), las masacres de Jesús de Machaca en 1921, Chayanta en 1927, la propuesta de renovación de Bolivia de Nina Qhispi (Nina Qhispi 1932), el Congreso Indigenal de 1945.

1 . De acuerdo al diccionario de la Academia de Autoridades de 1734, se entiende por “procesar: poner en orden, o método una causa criminal, según el orden judicial, con las pruebas de la justificación del delito.”

2 . Ibid., de 1734, se entendía por “idolatría: la adoración o culto que los gentiles dan a las criaturas y a las estatuas de sus falsos Dioses. No dejaban de conocer una deidad superior”.

Estas y otras acciones marcan la modernidad, que se caracterizó por la práctica de la violencia y la deshumanización estatal que continuó propugnando la salvación hacia el futuro en base a la idea de superioridad de la raza blanca (cfr. Quijano 2003). Así, Bolivia resultó segmentada en el modelo colonial de las dos repúblicas (de Indios y de Españoles) como mecanismo normativo de (des)convivencia entre indios y no indios. De lo que se deduce que la modernidad opera selectivamente, acentuando diferencias culturales, sociales, políticas y económicas.

El Nacionalismo Revolucionario de 1952 es otra forma de remozamiento de la modernidad, no cambió el programa político dicotómico de indios y no indios. Por los resultados de sus reformas, el nacionalismo fue un artificio de encubrimiento del mito de la modernidad y la colonialidad. Según *El Nacionalismo y Coloniaje*, de Montenegro, la historiografía boliviana se divide en un antes y un después del nacionalismo y el coloniaje; en su criterio, tanto el indio como el mestizo son realidades abigarradas por reproducir mecánicamente horizontes culturales europeos, se profundiza el despojo de recursos naturales, se aniquila la soberanía y la dignidad, a partir del fracaso de la construcción de la Patria boliviana, por el hecho de haber sido moldeada bajo los ideales de la modernidad europea.

Consecuentemente, el proceso nacionalista a más de secundar la razón colonial y la modernidad, generó corrientes políticas y de pensamiento katarista-indianista montadas en el aparato sindical. Esto permitió articular un amplio movimiento social policlasista de derechos ciudadanos. La creciente de sindicatos interpeló directamente a la dictadura militar de la década de los 70s, planteando el retorno y la redefinición de la democracia de castas que caracterizaba la fase oligárquica (cfr. Rivera 1986). Lo cual quiere decir que la modernidad y la colonialidad se revisten de diferentes rostros, pero todas se distinguen por imprimir la violencia física y simbólica, la injusticia como modelo de sociedad, pese a la universalidad de los derechos humanos.

De lo analizado, es necesario liberarnos del distorsionado espejo eurocéntrico de la modernidad, porque no permite vernos a nosotros mismos (Quijano 2003:242). Si intentamos pensar desde esa lógica, es imperativo girar a otra dirección, que escape a las tupidas redes de la modernidad y la colonialidad, que se caracterizan por negar la humanidad, el pensamiento, la política y la cultura de las poblaciones de los pueblos indígenas de este continente, a plan de la violencia y el racismo. Precisamente, en contrapartida, los pueblos indígenas plantearon y ejercitaron procesos de descolonización en diferentes momentos históricos, como su actual protagonismo. Ello requiere mirar desde otra óptica y mirarnos a nosotros mismos, que es precisamente el objetivo del presente trabajo.



De la descolonización a la restitución de derechos

La descolonización no se descuelga de la modernidad, menos del capitalismo o del neoliberalismo. Se gesta en la historia de lucha anticolonial de los pueblos oprimidos por el colonialismo europeo, como la negritud africana o la indigeneidad del Abya Yala, que hoy por hoy recibe el nombre de Latinoamérica. En ese proceso histórico-vivencial deshumanizado, del *llaki* o penar, de estos pueblos es que se desarrollaron los mecanismos de descolonización.

A principios del siglo XIX, el Inka Tito Yupanqui, Diputado por Perú en las Cortes de Cadiz, fustigó la vejaciones tanto de los españoles como de la casta criolla-mestiza, denunciando: “nuestras presentes calamidades son el resultado de tan larga época de delitos y prostituciones”, porque “un pueblo que oprime a otro no puede ser libre” (Berruelo, 1986: 125). Esta sentencia nos indica que tanto indios como no indios requieren descolonizarse.

La descolonización, en términos de Fanon, “introduce en el ser un ritmo propio, aportado por los nuevos hombres, un nuevo lenguaje, una nueva humanidad. La descolonización es creación de hombres nuevos” (1961:31). Implica, si no es un desconectarse abruptamente del imperio de la modernidad y la colonialidad, al menos tener conciencia crítica de estos viejos paradigmas. De hecho, descolonizarse es repensar y forjar a un hombre/mujer nuevo, instituciones, sociedad y democracia plurales. Un pacto social-político que aglutine a los pueblos pero sin la división causada por el racismo y la explotación.

Por lo tanto, la búsqueda del pensamiento descolonizador indígena es importante porque abre la comprensión y coexistencia de este país poblado por indios y no indios. Contrariamente, la praxis y el pensar desde los idearios de la modernidad (ilustrada, liberal, marxista o neoliberal) suele escurrir sus opiniones, porque nunca dice realmente la verdad.

Por eso, cuando un aymara, qhiswa, guaraní o campesino desconfían de la política o del desarrollo, no es precisamente por ignorancia y mucho menos porque son subdesarrollados, como simplemente porque el mundo cultural indígena gira en torno a otro ejes, los cuales son distintos a esa penosa universalidad que todos pretendemos esgrimir inútilmente.

Analicemos algunos legados descoloniales indígenas, que tensionan entre normas o principios democráticos, e interpelan al sistema jurídico estatal.

La oralidad indígena ha marcado el recuerdo de la memoria larga, que se remonta a tiempos pretéritos. Esta suele referirse con el término *pacha*: espacio-tiempo-experiencia vivida, que consiste en retrotraer el continuum desde el tiempo de los *chullpas*, del *inkapacha*, del tiempo de las luchas anticoloniales. En cada uno de estos *pachas* se conjugan la conciencia del pasado con otra conciencia del presente; lo cual es conocido también como el *qhip nayra*, o relatos actuales acerca del pasado. Asimismo, se suele hablar de *sarnaqawinaka* –experiencia de vida, lugares transitados–, que deviene del término *sara*=camino(s), especie de *sigis* o los caminos radiales que conectan desde Cusqu con los distintos suyus y marcas; lo cual nos conduce a la idea de interconexión de muchas experiencias de vida. Lo que interesa relatar, describir o contar es sobre la calidad o cualidades del sistema de vida(s) y no precisamente sobre el sistema político, social o gubernativo, porque estos son relatos totalizadores constituyentes de la modernidad, que distorsionan la realidad, obviando los múltiples sentidos y experiencias vividas, y donde subyacen fenómenos como el racismo o la colonialidad.

La historia oral, en este contexto, se torna en un ejercicio colectivo de desalienación (Rivera, 1990:61). Los sujetos colectivos o singulares vividos en la historia larga o corta, vuelven en el relato presente como sujetos. En muchos casos estos sujetos se encuentran encarnados en la amplia geografía bajo el nominativo de *achachila* o *awicha*/antepasados. Siendo así, el pasado no es algo muerto sino una cuestión viva, una ética de vida que requiere ser analizada y aprendida. En tal sentido, la oralidad indígena es absolutamente descolonizadora.

Ahora hablemos de otra categoría descolonizadora, de las diferencias entre la condición de *jaqi* y la etnicidad.

Jaqi significa persona social, es decir complementariedad entre varón y mujer, con plenas responsabilidades, y forma parte de múltiples eslabonamientos. Implica que es un sujeto-colectivo activo, moral y materialmente comprometido con su entorno social, geográfico, territorial, biológico, medioambiental y cosmológico, siendo su razón de existir la prestación de servicios en función a dicho entorno. Esta praxis totalizadora es también una diferencia fundamental entre la condición de “persona/individuo” occidental y la indígena.

En el pensamiento moderno se suele hablar del “otro” como alguien desconocido, tradicionalmente etiquetado bajo el epíteto “étnico”. Para el pensamiento indígena el “otro” es el “hermano”, es a quien en la visión occidental no se termina de conocer y menos se lo incorpora como sujeto equivalente a sí mismo (Fernández, 2006:90). La “hermandad” nos remite a la coexistencia entre diferentes, es uno de los puntos cruciales por el que se desmantela el racismo y la negación de derechos. En cambio, lo “étnico” profundiza la diferencial racial y reedita la condición colonial de minoridad y rusticidad, justificando los hechos de violencia, como los procesos de despojo



de recursos, y las penurias o el *llaki*, que Waman Puma de Ayala ha conceptualizado como el “mundo al revés”. De esta manera, la modernidad se constituye en una especie de fuerza disgregadora e interrumpe las múltiples relaciones, todo a título del reino de la libertad y la satisfacción de necesidades individuales diferenciadas o de casta o clase.

A raíz de la asunción de Evo Morales como Presidente de Bolivia, se esgrime protagónicamente la frase “movimientos sociales”, en la cual se hallan insertos los movimientos indígenas, cuasi tentativa de globalización desde las esferas del Estado. Naturalmente, en este proceso la fuerza vital descolonizadora de lo indígena se diluye desde su misma evocación. En este sentido, conviene brevemente analizar el proceso político de la “reconstitución de los ayllus”, que se inicia a fines de la década de los 80s, originalmente entendido como un “retorno a lo propio”, sobre todo en el tema organizativo, cultural y político, debido a la continuidad de prácticas excluyentes a través de sindicatos agrarios, la democracia y el neoliberalismo que profundizaron las diferencias políticas, económicas y sociales. Dentro este proceso dicotómico, la reconstitución del ayllu³ busca restituir a los antiguos, suyus, marcas y ayllus, sobretodo la conciencia comunaria y la coordinación político-organizativa con los pueblos indígenas y organizaciones de tierras bajas, que el sindicalismo y los partidos políticos tradicionales habían obviado; paralelamente, también demandan la transformación estructural del Estado, a través de la Asamblea Constituyente, que en el fondo no es más que la redefinición de las leyes y normativas nacionales que respondan a la condición de pluriculturalidad no sólo como un derecho sino como una norma de vida y coexistencia entre diferentes.

Del proceso de reconstitución política social e identitaria del ayllu, nos interesa remarcar la reconstitución identitaria de pueblo y, sobretodo, el planteamiento de la Asamblea Constituyente, que busca la descolonización de las estructuras estatales y de la sociedad boliviana, planteando cambios en la relación sociedad-Estado, en el marco de la “democracia del ayllu” (Rivera, 1990) como una alternativa frente a la crisis de la democracia liberal estatal.

Consecuentemente, los movimientos indígenas cuestionan e interpelan los fueros coloniales, la pureza de la mentalidad eurocéntrica que se recrea bajo el manto de la modernidad. Se trata de un movimiento político “otro”, el del suma qamaña o el buen vivir. Por lo mismo, nos encontramos frente a un giro des-colonial o pachakuti, el desprendimiento de las consabidas reglas de juego único de la derecha, de la izquierda y del centro.

3 . Producto de la avanzada político-organizativa de los ayllus reconstituidos más tarde se plasmará en la constitución del Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ), pero del mismo modo sufre cambios substanciales la Confederación Sindical Unica de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), cuyos planteamientos van más allá de demandas agrarias y sindicales; ambos reivindican derechos territoriales y la transformación del Estado que no admite prácticas de pluralismo.

En síntesis, se advierte que de la modernidad eurocéntrica se desprende la modernidad criolla-mestiza que se caracteriza por imprimir los consabidos paradigmas de la exclusión, la violencia y el racismo, elementos constitutivos de la modernidad boliviana, que privilegian la relación binaria en la que el indio es el dominado y el blanco-mestizo el dominante en tanto grupos de poder. De esta relación podemos esgrimir la tesis de que la modernidad boliviana, secundada por las elites de poder de criollos y mestizos, están siempre sujetos a la actividad de los pueblos indígenas dada su condición política, social, económica descolonizante.



Bibliografía

- Berruezo, María Teresa
1986 *La participación Americana en las Cortes de Cadiz 1810-1814*. Centro de Estudios Constitucionales: Madrid.
- Condarco Morales, Ramiro
1965 *Zárate, el “temible Willka”. Historia de la rebelión indígena de 1899 en la República de Bolivia*. Talleres Gráficos Bolivianos: La Paz.
- Duviols, Pierre.
1986 *Cultura andina y represión. Proceso y visita de idolatría y hechicerías Cajatambo, siglo XVII*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos “Bartolomé de las Casas”.
- Fanon, Frantz.
1961 *Los condenados de la tierra*. Fondo de Cultura Económica: México D.F.
- Mignolo, Walter
2000 *“La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad”*. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, editado por Edgardo Lander, pp 55-85. CLACSO, Buenos Aires.
- Montenegro, Carlos.
1943 *Nacionalismo y colonización*. Ediciones Autonomía: La Paz.
- Nina Qhispi, Eduardo
1932 *De los títulos de composición de la corona de España. Composición a título de usufructo como se entiende la exención revisitaria. Venta de España. Títulos de las comunidades de la República. Renovación de Bolivia. Años 1536, 1617, 1777, 1825 y 1925*. s.p.i. La Paz.
- Rivera Cusicanqui, Silvia.
1986 *Oprimidos pero no vencidos. Lucha del campesinado aymara y qhechwa de Bolivia, 1900-1980*. Ginebra: Instituto de Investigaciones de las Naciones Unidas para el Desarrollo Social, Unrisd Participation.
- 1990 “El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia”. En: *Temas Sociales*, 11, pags. 49-75.
- Quijano, Anibal.
2003 “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En: Edgardo Lander (compilador), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*:201-246. Buenos Aires: CLACSO y UNESCO.
- Taller de Historia Oral Andina (THOA)

1984 *El indio Santos Marka T'ula. Cacique principal de los ayllus de Qallapa y apoderado general de las comunidades originarias de la República.* Ediciones THOA: La Paz.

Sepulveda, Juan Gines De.

1941 *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios.* México: Fondo de Cultura Económica.

Szeminske, Jan

1983 *La utopía tupamarista.* Pontificia Universidad Católica del Perú: Lima.