

HACIA UNA NUEVA ÉTICA DE RELACIÓN CON LOS PUEBLOS ORIGINARIOS EN LA BOLIVIA PLURINACIONAL

Towards a new ethics of relationship with the indigenous peoples
in the plurinational Bolivia

César Rosso Neueneschwander

Escritor e investigador. Archivo Nacional de Bolivia y Conacyt de Paraguay

El presente trabajo parte del reconocimiento de la diversidad cultural, étnica y territorial de los pueblos originarios de las tierras bajas de Bolivia y el desafío de generar marcos de relación más pertinentes, sensibles a sus particularidades socioculturales, orientados a mejorar la calidad de vida. En este estudio, se analiza y cuestiona las visiones exógenas o lo otro (blanco) como ser de poder al cual hay que emular, situación que se traduce en modelos, formas, parámetros o métodos que poco tienen que ver con el propio ser y con las miradas propias de la realidad y sobre todo en la construcción de un plan de vida propio, sobre bases propias y no emuladas.

Esta construcción posibilita que la comunidad intervenga proponiendo directrices acordes a sus aspiraciones como pueblo en el marco de su derecho a la autodeterminación.

Palabras clave

Emulación, interculturalidad, pueblos indígenas originarios, Bolivia

This work is based on the recognition of the cultural, ethnic and territorial diversity of the indigenous peoples of the lowlands of Bolivia, and the challenge of generating relevant relationship frameworks, sensitive to their sociocultural specificities, aimed to improving the quality of life. In this research, the exogenous visions or the other (white) as a being of power to be emulated are analyzed and questioned, a situation that results into models, forms, parameters or methods that have little to do with the being itself and with own views of reality and above all in the construction of their own life plan, on their own bases and not emulated. Which make it possible for the community to intervene by proposing guidelines in accordance with their aspirations as a people within the framework of their right to self-determination.

Keywords

Emulation, interculturality, indigenous peoples, Bolivia

Introducción

Bolivia plurinacional, un poema difícil de comprender; pero sí que impresiona. Teóricamente, este Estado tiene sus orígenes y nace a partir de las luchas de los pueblos indígenas acogidas en la Constitución Política del Estado promulgada el 2009, donde se reconoce la diversidad étnica y cultural como elemento constitutivo del «Estado Plurinacional de Bolivia», que es como se denomina desde entonces.

Considerando esta situación de modo a apoyar en el diseño de vida o relacionamiento interculturales, se considera importante la descripción de las relaciones interétnicas que han desarrollado los indígenas de Bolivia con los blancos, porque son las que de algún modo han generado las condiciones actuales en las que viven estos pueblos.

La relación blanco-indígena en Bolivia puede ser caracterizada como una relación intolerante. Desde su aparición, los blancos en esta región proyectaron los estereotipos más groseros sobre la naturaleza cultural de las sociedades indígenas. Así, los indígenas se vieron acusados de «primitivos», de «salvajes» y de bárbaros. «Estos pueblos son groseros e ignorantes hasta los medios de preservar el aire [...]. Ellos recurren a sus costumbres bárbaras, ellos matan a la mujer india que consideran ser culpa de sus males [...]. Tampoco conocen los medios de transporte con ruedas, ni disponían de carreteras ni de ciudades, no tenían productos facturados»¹. Pero lo más asombroso para el europeo era que no tenían moneda y eran «paganos».

Es tan palpable esta intolerancia que el desencuentro cultural forma un elemento muy importante en la relación entre el blanco y el indígena. Tal es así que desde la década de 1850 se fueron desembocando agudos conflictos en el país, muchos de ellos caracterizados por su excesiva violencia.

A manera de conjetura, se puede mencionar que en la intolerancia de esta relación gravitan la constante frustración y desengaño del hombre indígena frente al dominio del blanco y su deseo de descubrir formas de acercamiento que le permitan dejar su estado de dominado. A partir de esta conjetura, se puede distinguir que durante el transcurso de la historia, junto a los motivos psicológicos relacionados con la vida originaria en la propia etnia y la aparición de motivos económicos y políticos, se presentan, con cierta claridad, tres formas diferentes de desengaño, producido por la religión, la riqueza y la educación. Tres caminos por los que los indígenas pretendieron romper su exclusión social.

En general, las personas que proceden del exterior –o sea, que son extrañas al grupo– son consideradas por los indígenas en la actualidad como individuos sin derechos: «Este es nuestro territorio. Los blancos no tienen ningún derecho aquí, en nuestro territorio» (diario de campo).

De acuerdo a esta lógica, si el blanco se porta mal o comete un delito o equivocación en el territorio indígena, en opinión de los miembros del grupo, todo lo que se le haga o lo que ocurra es legítimo y está justificado. En otras palabras, con la ley de la etnia siempre se refuerza a la propia etnia en sus organismos protectores (cacique/corregidor/cabildo y organización) y no se puede salir fuera del ámbito de esta.

La mala actitud moral contra un extranjero no es solo un legado que enjuicia a los miembros de una etnia en Bolivia. Del mismo modo, las grandes religiones de la humanidad han aceptado la discriminación de aquellos que no son sus correligionarios, desde el momento en que prohíben a los herejes la entrada al paraíso, salvando el hecho de que todas están de acuerdo en que el asesinato de una persona, aunque esta sea extranjera, representa una violación de las leyes morales.

Así, cuando el «malvado» europeo extranjero llega a estas tierras se encuentra con pueblos indígenas que, si lo hubieran visto débil, lo habrían eliminado rápidamente. Conocedoras de esto, «las primeras expediciones europeas tuvieron carácter militar» (Gantier). Entonces, el extraño se presenta fuerte y poderoso, y vence a los indígenas mediante sus novedosas armas y su religión. Los propios dioses antiguos indígenas demuestran ser demasiado débiles para luchar contra él y los indígenas terminan adorando a los dioses del blanco (en 1615, Marban, Barace y José del Castillo fundan poblaciones en Moxos).

En el presente artículo analizamos ciertas situaciones que hemos detectado entre los pueblos indígenas de Bolivia en su relación con la sociedad de los blancos, en donde la emulación y la imitación se han constituido en mecanismos a través de los cuales los mismos han buscado su lugar en la sociedad boliviana contemporánea.

Las reflexiones presentadas las hacemos a partir de nuestro diario de campo y valiéndonos de testimonios de indígenas sobre los temas de los que trata el artículo.

Tres formas de desengaño

a) La religión

El pueblo invadido se pregunta: ¿Cuál es la verdadera fuente de poder de este extranjero «blanco»?

¹ *Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères, par quelques missionnaires de la Compagnie de Jesus*, t. VIII, pp. 339-340.

En ese momento elige pistas que lo conducen a creer que es su religión. Entonces el indígena se esfuerza por llegar a ser un igual convirtiéndose en cristiano. Por eso, «los antiguos son muy religiosos. Todos los domingos van a la iglesia». Pero los maltratos, el engaño y la explotación persisten. El Dios cristiano es, al parecer, un dios bueno, pero solo para los blancos. Para los indígenas sigue siendo un dios débil y pobre, aunque estos se arrodillen, bailen, canten y recen en la iglesia. Por tanto, la religión del hombre blanco es un engaño. «Nuestros abuelos eran muy religiosos y se la pasaban rezando nomás, pero no sirve de nada, tenemos que trabajar para vivir, así nomás es la vida del pobre» (diario de campo). Constatan así que la religión es un camino errado, que, por más que ellos recen y cumplan lo que la Iglesia les ordena, no consiguen tener una vida similar a la del blanco.

b) La riqueza

«¿Acaso la fuente de poder del blanco será la riqueza?» es la segunda pregunta que se hacen los indígenas. Y el indígena se pone a producir y genera mucha riqueza. «Nuestros abuelos eran ricos, tenían molinera, estancias y mucho ganado» (diario de campo).

La riqueza también resultó un engaño, porque, si bien lograron tener ganado y tierras, siguen siendo maltratados, engañados y explotados. Los blancos seguían siendo poderosos y ellos no lograban salir de su dominio.

Hacia 1887, estos dos desengaños habían tenido ya su primer efecto y los indígenas reaccionaron y empezaron las primeras resistencias indígenas contra la chocante actuación de una civilización «moderna». Los relatos históricos de la época nos lo muestran con detalle. «La resistencia para trabajar para los blancos fue agudizándose y el movimiento conmovió las bases del orden que se iban imponiendo. En el Beni un terror generalizado hizo presa del mundo blanco, más aún cuando una de las comisiones armadas que envió el prefecto fue atacada en las cercanías de San Lorenzo» (CIDEBENI, 1990).

Por lo observado, esta relación se tornó muy tensa y los blancos empezaron a percatarse de la debilidad de su administración en la zona y la creciente fortaleza de la organización de la población indígena. «El descubrimiento de una horrorosa conspiración de los indios para degollar a todo los blancos, con complicidad hasta los sirvientes indios de las casas y a la sombra de un obstinado desamparo con que el supremo gobierno altoperoano mantenía aquella remota colonia suya a pesar de haber el prefecto reclamado auxilio» (Moreno, 1973).

La administración de Moxos hizo creer al gobierno y a la población que los indígenas iban a quemar

El indígena se vuelve a indagar sobre la fuente de la fuerza del poder de este extranjero (blanco) y busca emular al hombre blanco por su poder

la ciudad de Trinidad y para ello se estaban juntando en la iglesia. Con esa información, llevaron a los hombres junto con algunas mujeres al cuartel para interrogarlos y hacerles confesar lo que querían los blancos. En el informe del prefecto se puede leer: «En esta flagelación, que duraron muchos días, murieron nueve hombres y una mujer, la cual tuvo la entereza de decir a los verdugos que la maten, porque jamás declarará contra su marido, y ella y su marido murieron en el tormento de los azotes». El prefecto Urdininea añade: «Sin embargo de este retroceso a la barbarie, retroceso de la gente civilizada, creo prudente olvidar lo pasado y procurar la reconciliación de las dos razas» (informe del prefecto José María de Urdininea, 12 de agosto de 1887, en Moreno, 1973).

Haciendo un salto histórico para proseguir nuestro análisis, a fines de los años cincuenta, los indígenas, recordando la historia, consideran que la búsqueda de la Loma Santa es una nueva ilusión creada por los blancos para robarles sus tierras y todo lo que tenían sus abuelos ricos: «Los engañaron a nuestros padres porque no sabían leer y los llevaron a buscar la Santa Loma» (diario de campo). Y concluyen que nuevamente se engañaron, y que la riqueza no es el camino para llegar a tener las oportunidades que tiene el blanco.

c) La educación

Con esta nueva desilusión, el indígena se vuelve a indagar sobre la fuente de la fuerza del poder de este extranjero (blanco) y busca emular al hombre blanco por su poder. «Quiero que mi hijo trabaje bajo sombra y tenga un sueldo seguro, como los blancos» (diario de campo). Y esta vez se apuntan a la educación. Por tanto, esta generación, en comparación a otras, se está dedicando al estudio con verdaderas ansias. Los indígenas elevaron su nivel de escolaridad, aumentaron el número de cursos vencidos y egresaron muchos profesionales.

Sin embargo, la educación tampoco está logrando abrirles las puertas. «Muchos de nosotros somos licenciados y profesores normalistas, pero de nada sirve, igual nos discriminan [...]. Para llegar a cargos

de la distrital, blanco tienes que ser» (diario de campo, reunión con profesores en San Ignacio).

Si bien es evidente que aquellos indígenas que lograron una educación, como los alfabetizadores, profesores indígenas, han ganado poder y prestigio simbólico (tanto para lo bueno como para lo malo) a los ojos del resto de los miembros del grupo, por otro lado, aquellos que no consiguen un nivel educativo superior consideran «indigno» de ellos realizar cierto tipo de trabajo en las comunidades (chaquear, sembrar, carpir, etcétera) y otros que no tienen ni siquiera documentación para acceder a la educación se están sintiendo frustrados. Estas sensaciones van creando tensiones en la convivencia cotidiana y a nivel cultural. Nuevamente, el indígena sufre un desencanto en referencia a su relación con el blanco. Pronto comprueban que la educación del hombre blanco también es un engaño y una mentira, y no es el medio para superar su situación marginal, porque, aunque los indígenas asistan a la escuela y aprueben los exámenes, no obtienen trabajo ni pueden ser autoridades, y además siguen perdiendo su tierra, siguen siendo explotados. «Nuestros padres perdieron su ganado por no saber sumar. Ahora ya estamos más capacitados, estamos estudiando, pero igual no conseguimos trabajo» (diario de campo, Tomás Chuve).

En 1990, conocedores del contexto histórico del movimiento indígena, junto a las frustraciones psicológicas y a la permanente pérdida de su territorio, afloran nuevamente los desengaños y deciden unirse a las luchas por las reivindicaciones indígenas. Inician entonces la Marcha por la Dignidad y el Territorio con tres consignas básicas: recuperar el territorio que se les habían robado, recuperar la dignidad (reducción del cristianismo) y revalorización de las antiguas costumbres.

Actualmente, el contacto con el blanco es más estrecho, pero no conduce a la adaptación y mucho menos a la transformación de la relación indígena-indígena. Esta situación está provocando nuevos desengaños que con el tiempo se profundizan, porque continúa creando amenazadoras desigualdades.

En síntesis, las indagaciones realizadas permiten objetivar un panorama de cómo las generaciones han ido cambiando su perspectiva en referencia al poder de los blancos, en la perspectiva de descubrir su fuerza para encarar y dejar de ser explotados. A través de este mismo análisis, pudimos llegar a objetivar las relaciones intergeneracionales en las comunidades y mostrar un panorama ejemplificador en las tres generaciones que conforman las comunidades:

1. Los ancianos, que fundamentan el poder del blanco en la religión y la riqueza, dicen: «Los jóvenes son flojos y parecen ganado, viven sin casarse en la Iglesia...».

2. Los adultos, que fundamentan el poder del blanco en la riqueza y el estudio, dicen: «Nuestros padres eran ricos, tenían ganado y molienda, pero eran tontos y por no saber sumar ni leer perdieron todo».

3. Los jóvenes, que fundamentan el poder del blanco en el estudio, dicen: «Yo estoy estudiando para mejorar, quiero ser profesional y catedrático de la universidad, no quiero ser ignorante como los hombres de mi comunidad».

4. Los profesionales o capacitados, los que gozan de un poder simbólico reconocido en las comunidades, dicen: «Muchos de nosotros somos licenciados y profesores normalistas, pero de nada sirve, igual nos discriminan [...]. Para llegar a cargos de la distrital, blanco tienes que ser».

De lo expuesto se puede inferir que los indígenas permanentemente han tratado de conocer al hombre blanco para ser como él, entendiendo que «ser como él» es tener la posibilidad de desarrollar una vida digna y ejercer sus derechos. Sin embargo, a pesar de sus aproximaciones, aún desconocen muchas fases de este ser extranjero, no conocen su cultura, su realidad, su proyección, «nos desconocemos». Y su relación sigue siendo desventajosa.

Este desconocimiento se refleja muy claramente a través de la historia como una relación de excesivo abuso del blanco cimentada por el desengaño constante del indígena.

Es considerablemente urgente que la escuela, las organizaciones locales y otras que pretendan contribuir al desarrollo humano del pueblo indígena promuevan el conocimiento de la información antropológica, sociológica, psicológica, política, cultural, ideológica, artística y otras que permitan que el indígena conozca al hombre blanco y viceversa. Solo así podrá generarse el inicio de una relación dialogal que, en el ámbito de la construcción de la interculturalidad, llegue a ser una relación de iguales.

Comprender la desesperación del indígena por ser visto como humano no es nada fácil. Ya el escritor holandés Van Parys, al ayudar a redactar la Declaración de los Derechos Humanos, hizo la siguiente observación: «El hombre nace en la naturaleza con todo los medios para vivir. Si la naturaleza es capaz de sostener la vida del hombre, cuando la sociedad reemplaza a la naturaleza, debe, por lo menos, dar a cada uno una posibilidad de vivir [...]. Tiene que plantearse la idea de que todos los seres humanos quieren ser humanos» (Van Parys).

Es muy probable que dar al indígena la posibilidad de sentirse como humanos pase a través de descubrir que las culturas con las que se relacionan basan su desarrollo en diferentes concepciones, percepciones o cosmovisiones. Conocer esto permitirá a todos reconocerse primero como «seres humanos» y entablar una relación de mutuo respeto.

Sobre lo analizado, podemos ir definiendo los siguientes aspectos.

Autopercepción del ser indígena

Está muy claro que lo indígena en Bolivia significa poseer una gran diversidad de idiomas, culturas e identidades diferentes, lo que de ninguna manera se puede reunir en un solo concepto. Además, la denominación «indígena» constituye hasta la actualidad, mayoritariamente, una adscripción, puesto que dentro de las comunidades no se suele utilizar, ya que expresa estereotipos negativos.

Según explica un profesor weenhayek, podríamos decir que los indígenas de ahora son todas aquellas personas descendientes de quienes habitaban esta tierra con anterioridad a que fuera conquistada por las sociedades coloniales y que se consideran distintas a las sociedades blancas.

Los jóvenes de las comunidades que forman parte del estudio se definen como indígenas, como parte del sector más marginado en la sociedad, y se identifican como pobres con relación a los blancos, a los que consideran el grupo dominante en el proceso histórico de contacto y cotidianamente.

Percepción: quiénes son los jóvenes indígenas

La juventud es una categoría socialmente construida y, como tal, depende de los contextos sociohistóricos y culturales en los que nos situamos.

En las comunidades indígenas, no existe un reconocimiento explícito de una etapa en la vida de las personas identificada como juventud, e incluso resulta difícil definir con cierto grado de universalidad un período de juventud con los atributos que solemos asignar a quienes definimos como jóvenes desde una visión occidental. «En la sociedad indígena los individuos, aun siendo físicamente inmaduros, son considerados adultos» (HOYAM, 2008).

Para la cultura occidental, el desarrollo sigue una línea ascendente, «un orden de seriación que define el paso inexorable hacia el “progreso”, la “maduración” o el estado “adulto”; en todos los cuales subyace la existencia de una única y sola forma de ir hacia delante» (Cortez, 1988). En cambio, en los pueblos indígenas difieren mucho de esta noción de desarrollo. Por ejemplo, para muchos es cíclico, es un retorno sobre sí mismos, en un eterno devenir que enlaza el origen con el final.

En el caso del ciclo vital, significa que se nace niño y se muere niño, pues cuando se desvanecen las fuerzas físicas del padre, el hijo adulto pasa a asumir el rol de padre con todas sus implicancias y autoridad que le competen.

Nosotros tenemos que vivir siempre como familia para proteger a nuestros padres. Por ejemplo, mi padre vivió más de cien años, vivía feliz como niño, porque todos nosotros, sus hijos, trabajábamos para alimentarlo, estaba bien protegido. (Informante mojeño de cincuenta y siete años).

Este testimonio de la visión tradicional es contradicho en la actualidad; el estudio de Jáuregui (2009) afirma que «en la medida en que aumenta el nivel de incidencia de lógicas sociales y económicas que desestructuran el sistema productivo indígena muy ligado a su territorio, la mayor preocupación de los padres reside en la baja capacidad de las familias para retener a las jóvenes; la edad del matrimonio formal o de hecho ha disminuido considerablemente; se registran casos en que a los trece años y aun antes se está produciendo una salida de las jóvenes de su hogares; las parejas que conforman son altamente inestables y la mayoría de ellas retorna a su hogar al cabo de uno o dos años, también con uno o dos hijos».

Entre los yaminahuas, por ejemplo, se puede percibir que la juventud se asocia con la primera etapa de la vida; la juventud se inicia muy temprano, a edades que podrían identificarse con la plena niñez. Contrariamente a los derechos que habitualmente se asocian con esta edad, las comunidades guaraníes relacionan el inicio de la juventud con asumir nuevas responsabilidades y obligaciones de las que se está exento como niño o niña. Tal vez por la importancia que tiene la vida comunitaria, los jóvenes indígenas hablan más de sus obligaciones que de sus derechos. Ellas y ellos asocian esta etapa con tareas y actividades, claramente diferenciadas por género y generacionales, que se basan en el compromiso con sus familias y la comunidad.

Hemos observado que, debido a la relación de los indígenas con la sociedad criolla/blanca, ellos tienen una larga tradición de relacionamiento con la escuela. Esto ha hecho emerger un reconocimiento de una etapa de la vida con rasgos propios que permiten diferenciarla de otras etapas como la niñez y la adultez. Eres joven a partir de la edad que se recibe educación secundaria en el sistema educativo plurinacional y esta etapa concluye cuando se es padre de familia. Tal como nos aclara nuestro informante:

Antiguamente, según nuestras costumbres detallábamos cuándo eras niño y hasta cuándo, igual cuándo eras joven y hasta cuándo. Igual al adulto y al anciano. Pero ahora la escuela y el colegio detallan cuándo eres niño, joven o anciano. Los niños van a la escuela y los jóvenes al colegio. Por eso, son niños los que están en la escuela y jóvenes los que estudian en el colegio y adulto cuando eres padre de familia. Podemos decir que eres joven de los doce hasta máximo veinticinco años después, que ya eres mayorcito o adulto. (Profesor guaraní).

De manera general, la juventud, aunque culturalmente tenga diferentes connotaciones para los indígenas, se trata de una etapa en la cual se empieza a tomar conciencia de sí mismo como actor y sujeto autónomo y en ella se definen situaciones que van a ser importantes a lo largo de toda la vida.

Autopercepción: ¿quiénes somos los jóvenes indígenas?

Los jóvenes se identifican como descendientes del pueblo indígena, de modo que su origen es el principal vínculo con sus respectivos pueblo y cultura. Otra característica autoidentificable es que se consideran pobres, que están más preparados que sus padres y que se encuentran en un proceso constante de integración a la sociedad regional y nacional.

A través de los siguientes testimonios, se puede entender mejor esta autopercepción.

Nosotros somos indígenas y en mi familia somos tres varones, tres mujeres y mis padres. Dos mujeres ya tienen hijos y un varón ya tiene marido. A mis dos hermanos les gusta escuchar música y a mí me gusta jugar a los jueguitos del Internet y mis tres hermanas son jóvenes y hacen artesanía para vender y les gusta mirar la novela. (Informante weenhayek de diecisiete años).

Bueno, soy joven guaraní, me gusta cantar y bailar. Mi familia es muy humilde. Trabajamos para vivir solamente. Mi padre es campesino nomás, muy poco produce, solo para comer. Por eso, para seguir estudiando y creciendo tengo que trabajar. (Informante guaraní de dieciocho años).

Ahora nosotros, los jóvenes, no podemos sufrir como los viejos de nuestra comunidad. Allí la gente es pobre, ni para comer se tiene. Aquí en la ciudad trabajamos bien de albañil, carpintero, otras cosas. Ganamos plata, tenemos celulares, televisión, radio, ropita y comida; los más estudiados tienen moto, casa, porque ganan más. Los que trabajan en las petroleras ganan más. Pero para ganar más tenemos que prepararnos, así nos dicen los ingenieros. Yo iré a estudiar. (Joven guaraní de veinte años).

Soy joven todavía, tengo dieciséis años y estoy en segundo de secundaria. Por hoy vivo en este barrio lleno de indígenas, aunque este barrio está lejos de mi colegio; estudio para vivir mejor. Entré a un colegio en la ciudad porque la educación es buena... Quiero tener mucha platita, subir en la sociedad, comprarme mi casa, tener mi camioneta. No quiero vivir pobre como indígena... Nosotros vivimos abandonados, en la comunidad las autoridades no se preocupan. (Informante weenhayek de dieciséis años).

Nosotros, como jóvenes, queremos mejorar, no podemos porque el dinero que ganamos no alcanza. Trabajamos y estudiamos la mayoría. Unos

trabajan ayudando a sus familias en la comunidad, otros, como yo, de ayudantes de mecánico. Gano para vivir y estudiar. (Informante chiquitano de dieciocho años).

Se puede entender esta situación debido a que el proceso de integración del joven en la sociedad regional y nacional se está produciendo en situación de subordinado, a través del comercio y del mercado de trabajo. Esto implica para los jóvenes explotación, discriminación y segregación. A través del comercio, son consumidores y a través del mercado laboral, venden su trabajo en condiciones de intercambio desigual. Esta situación contradice su visión, pues tradicionalmente no tienen una lógica mercantil, sino aquella que está basada en el valor de uso, donde priman los lazos de parentesco, la producción, el consumo y la redistribución colectiva de los bienes dentro de la unidad doméstica. Esto a la vez está fusionado con sus creencias religiosas. De esta forma, los procesos de integración en la sociedad regional se estancan y los jóvenes indígenas quedan subordinados a la sociedad periférica.

Aquí, en el mercado, somos gente del interior, no hay comerciante indígena. Ellos no saben de negocio... Son buenos trabajadores, ayudan aquí en el mercado a la gente a descargar la mercadería. Creo que hay indígenas que trabajan en la alcaldía y limpian el mercado... (Comerciante de Villamontes).

Quiénes son jóvenes indígenas desde la visión de los criollos/blancos

El blanco tiene distintas opiniones al referirse al joven. Puede decir que al joven le gusta vivir y disfrutar de la vida, que gana mucho dinero cuando llega la época de pesca y gasta su dinero en divertirse y tomar mucho alcohol, sin hacerse mucho problema de guardar un dinero para el día de mañana. Además es flojo, se la pasa mirando el río. Al referirse al joven indígena, se dice que ha perdido sus identidades, que no habla su idioma. También pueden afirmar que es flojo porque está frustrado y sin estímulo.

Lo más drástico es que casi todos le consideran irresponsable, que trabaja a medias, que desde joven tiene muchos hijos y por eso lo que gana nunca le alcanza.

Lo que puedo decir es que no habla su idioma, no le gusta trabajar, no tiene responsabilidad. Trabaja obligado porque tiene hijos desde muy joven, falta cuando se le paga, tal vez por su propia insatisfacción y el poco sueldo que recibe; pero esto está en relación a lo malo que ejecuta su trabajo, porque cuando uno ve que el trabajador es bueno lo trata de asegurar pagándole mejor. Al comienzo hay que probarlo, en esta etapa es donde los trabajadores se conocen. (Empresario de la construcción).

A través del análisis de este testimonio, podríamos decir que, en su propia fenomenología, esta argumentación criollo/blanca es una reinterpretación ideologizada de la realidad del joven indígena con la finalidad de legitimar, entre otras cosas, la permanencia e inmutabilidad del sistema interétnico de la región, creado por y para el blanco. Recurriendo a términos de Weber, el joven weenhayek y el guaraní pertenecerían a la clase lucrativa negativamente privilegiada; son los trabajadores de la construcción, de la industria; trabajadores semicalificados, no calificados, peones, etcétera, por lo que se ubican siempre al mando de un criollo/blanco.

Aportes y roles históricos de los indígenas en el Chaco

Ámbito sociopolítico

a) Roles

A través de la historia, se resalta el rol de la identidad de los pueblos indígenas como matriz de resistencia y organización. La identidad, entonces, empieza a jugar el rol de un operador político dentro de la estructura existente. Esto puede visualizarse en la región desde el siglo XIX hasta la fecha como la diplomacia indígena que, desde sus etnos de agricultores, cazadores y recolectores del Chaco, pacta sin venderse ante las autoridades estatales.

b) Aportes

Su aporte más importante es su habilidad y capacidad de negociación política con las autoridades estatales para lograr sus propios intereses.

- El aporte principal fue al «constitucionalismo plurinacional» de Bolivia. Esta situación tiene que ver con la fortaleza y los principios de «pactar sin venderse» adoptados por el movimiento indígena y los movimientos sociales indígenas.
- En el marco del nuevo ordenamiento jurídico e institucional, a pesar de todas las dificultades opuestas por los partidos políticos, los pueblos indígenas lograron establecer, aun en minoría, siete circunscripciones especiales. La elección de diputados, a pesar de la mediación de los partidos políticos, fue el camino para que los pueblos indígenas contaran con representantes propios en la Asamblea Plurinacional.
- El desarrollo de las competencias indígenas, es decir, desarrollar los nuevos modelos administrativos de contratación de bienes y servicios, administración de personal, planificación comunitaria, así como las competencias establecidas constitucionalmente.

Ámbito productivo económico

a) Roles

Aunque su aporte y rol históricos en el ámbito productivo y económico en la región ha sido primordialmente la capacidad de adaptación al entorno a partir de su conocimiento y aprovechamiento de las condiciones naturales, a vivir de una manera sustentable en un ecosistema natural, desde la llegada de los europeos el rol designado al indígena por la sociedad criolla/blanca fue el de mano de obra. La mano de obra indígena históricamente fue esencial para sostener económicamente la región, pues los criollos/blancos, por su reducida población, dependían del producto que generaban los indígenas. Esta situación generó entre los guaraníes el trabajo esclavo y de servidumbre.

En la actualidad, con marcada tendencia, el principal rol del indígena en la economía está orientado a mano de obra de las actividades económicas que se desarrollan en su medio ambiente regional.

b) Aportes

- **Aporte a la agrobiodiversidad.** Los sistemas agrícolas tradicionales manejados en la región por los pueblos indígenas incluyen la producción combinada de diferentes especies adaptadas de plantas y animales. A través del manejo de este sistema agrícola, las generaciones han favorecido en dichas especies los rasgos más apropiados para el clima, el relieve, el suelo: resistencia a sequías, al calor o al frío, al viento.
- **Planeación del uso del territorio.** Los procesos de planeación del uso del territorio comunitario, autogestivo, integran objetivos de conservación, restauración y aprovechamiento sustentable de los recursos naturales que contribuyen de numerosas maneras a la adaptación y la mitigación de cualquier efecto climático.
- **Estrategias de diversificación.** La producción guaraní se caracteriza por no depender de un solo recurso, como sucede en extensas áreas que han sido convertidas a monocultivos. Los indígenas conocen y aprovechan a través de la recolección, pesca y cacería una gran variedad de especies que se encuentran en sus montes y ríos.
- **Pesca.** La alta especialización de las técnicas de pesca y el profundo conocimiento de las estaciones a través de un elaborado calendario astronómico permiten acompañar y aprovechar el régimen de sequías e inundaciones de los ríos y los ciclos migratorios, reproductivos y alimenticios de los peces. Este un importante aporte del pueblo indígena a la región en el ámbito económico.

El proyecto de los pueblos indígenas fue sustituido por el proyecto de vida nacional, sus referentes fueron abolidos, sustituidos, y su modo de vida, alterado

Algunas conclusiones

El proyecto de los pueblos indígenas fue sustituido por el proyecto de vida nacional, sus referentes fueron abolidos, sustituidos, y su modo de vida, alterado. El dominio del Chaco ha cambiado. Entonces se tiene que aceptar que los indígenas fueron despojados del mundo que les pertenecía, del mundo que habían construido. Esta situación desorganizó su espacio socioproductivo y socioeconómico.

Como podemos ver, en la larga lista de desigualdades en la Bolivia del cambio entre los pobres, también es determinante la diferencia de ser «blanco» o indígena. Cada vez más inoportunos para los modelos de desarrollo puestos en marcha, se sigue considerando a los indígenas un freno para el desarrollo y hasta son vistos como incapaces de garantizar los objetivos geopolíticos de seguridad nacional. Así los indígenas de tierras bajas, de la Amazonia, que aún porfían por sobrevivir, son ciudadanos de segunda clase sujetos a los procesos de integración más salvaje, con enormes obstáculos para garantizar su autonomía y representatividad en las decisiones políticas. El drama ayoreo, bajo presión de los *cojñone* («blancos») y el capitalismo urbano y con la actitud indiferente y ciega del Estado plurinacional, es un reflejo de todo esto.

En los jóvenes indígenas urbanos, ante todo esto, se observa una situación de instrumentalización, de manipulación muy fuerte de la identidad étnica. Estos, de acuerdo a sus intereses ante las instituciones, asumen el discurso étnico de manera muy estratégica. Pudimos ver que los indígenas en contacto con las instituciones recurren a los emblemas de sus culturas para marcar su distinguibilidad. También manejan su identificación y su lengua para sacar beneficios ante las diferentes instancias del Estado. Usan su identidad étnica para negociar apoyos para beneficios personales aludiendo a problemas comunales.

Desde la perspectiva de la identidad étnica, algunos ancianos excluidos del sistema nacional tienden a valorar más su identidad, lo cual estimula

la autoestima, la autonomía y la capacidad de resistencia contra la penetración excesiva de elementos exteriores. Mientras, el joven se mueve entre un conjunto de estereotipos y estigmas que emergen de los criterios de estratificación social según los cuales se puede alcanzar un determinado tipo de «éxito» en función de la procedencia.

Fuentes y bibliografía

- Albó, Xavier (1990): «La comunidad hoy», en *Los guaraní-chiriguano*, vol. 3. La Paz: CIPCA.
- Albó, Xavier (1995): *Bolivia plurilingüe. Guía para planificadores y educadores*. La Paz: Unicef, CIPCA.
- Alvarsson, J.-A. (1979, 1984): *Whenhayek Ihamet. Introducción al mundo de los mataco-noctenes*, segunda edición. Cochabamba: Misión Sueca Libre.
- Barrientos, J. Alejandro (2009): *Gente diferente. Experiencia y desarrollo del pueblo weenhayek*.
- BG Bolivia, Social Capital Group Línea Base Social (2010): *Pueblo weenhayek*, septiembre.
- Boletín del Campesinado Indígena del Oriente Boliviano* (desde 1981), publicación bimestral. Santa Cruz de la Sierra: CIDOB.
- Braunstein, J. A. (1993): *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco*. Chaco: Ed. Las Lomitas.
- Cadogan, León (1992): «*Ayvu Rapy*». *Textos míticos de los «mbyá-guaraní» del Guayrá*. Asunción: CEADUC-CEPAG.
- Calzavarini, Lorenzo (1980): *Nación chiriguana. Grandeza y ocaso*. Cochabamba: Los Amigos del Libro.
- Chumiray, Guido (1989): «El pueblo guaraní y su educación», en *Pueblos Indígenas y Educación*, 12, pp. 61-67. Quito.
- CIDEBENI (1990): *Hacia una propuesta indígena de descentralización del Estado*. La Paz: PROADE ILDIS.
- Clastres, Pierre (1981): *Investigaciones en antropología política*. Barcelona: Gedisa.
- Cortez, Guido (1988): *Cambios sociales y culturales en el pueblo indígena weenhayek en los últimos cincuenta años*.
- Fernández, Hugo (1992): «Reflexiones desde el Chaco guaraní», en *Futuro de la comunidad campesina*, pp. 227-238. La Paz: CIPCA.
- Gantier (2009): *Saberes del pueblo moxeño*, Santa Cruz: Impresores Andaluz. Ministerio de Educación.
- Grunberg, Georg y Friedl (1975): *Proyecto «Pai Tavytera»*. Asunción: Programa de Desarrollo de Comunidades Indígenas.
- Harner, J. Michael (1977): *Les jívaros*. París: Payot.
- Healy, Kevin (1983): *Caciques y patronos. Una experiencia de desarrollo rural en el sur de Bolivia*. Cochabamba: CERES.
- HOYAM (2008): *Moxos, el país del agua*. Barcelona: Gráficas 92, S. A.
- Jáuregui (2009): *Saberes del pueblo moxeño*. Santa Cruz: Impresores Andaluz. Ministerio de Educación.
- Lévi-Strauss, Claude (1967): *Les structures élémentaires de la parente*. París: Mouton.

- Mander, Jerry (1994): *En ausencia de lo sagrado. El fracaso de la tecnología y la supervivencia de los pueblos indígenas*. Santiago: Cuatro Vientos.
- Martens, Francis (1975): «A propos de l'oncle m'ateme!», en *L'Homme*, XV, pp. 155-175.
- Marzal, Manuel (coord.), 1992: *Rostros indios de Dios*. La Paz: CIPCA/HISBOL/UCB.
- Medina, Javier (1992): *Repensar Bolivia*. La Paz: HISBOL.
- Medina, Javier (1999): *¿Qué Bolivia es posible y deseable? Repensar la economía, el desarrollo y la modernidad desde lo local y el nuevo paradigma para no desaparecer en la globalización*. Sucre: PADER, UASB.
- Medina, Javier (2000a): *Diálogo de sordos. Occidente y la indianidad*. La Paz: CEBIAE.
- Medina, Javier (2000b): *Repensar la «pobreza» en una sociedad no occidental*. La Paz: Ministerio de Hacienda.
- Medina, Javier (ed.), 2001: *Suma Qamaña. La comprensión indígena de la buena vida*. La Paz: GTZ-Gestpart, FAM.
- Melià, Bartomeu (1969): *La création d'un langage chrétien dans les réductions des guaraní au Paraguay*. Estrasburgo: Thése.
- Melià, Bartomeu (1988a): «Ñande Reko. Nuestro modo de ser», en *Los guaraní-chiriguano*, vol. 1. La Paz: CIPCA.
- Melià, Bartomeu (1988b): «El guaraní conquistado y reducido», en *Ensayos de etnohistoria*. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica.
- Melià, Bartomeu (1989): «Culturas indígenas y evangelización: desafíos para una misión liberadora», ponencia presentada en la IV Semana de Estudios Interdisciplinarios, 16-20 de octubre. São Paulo: CNBB.
- Melià, Bartomeu, y Munzel, Christine (1971): «"Ratones y jaguares". Reconstrucción de un genocidio a la manera de los axe-guayaki», en *Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo*, 6, núms. 1-2. Asunción.
- Montaño Aragón, Mario (1987): *Guía etnográfica lingüística de Bolivia*. La Paz: Editorial Don Bosco.
- Moreno, Gabriel René (1973): *Catálogo del Archivo de Mojos y Chiquitos*. La Paz: Juventud.
- Necker, Louis (1979): *Indiens guaraní et chamanes franciscains: Les premières réductions du Paraguay (1580-1800)*. París: Anthropos.
- Orkaweta (2011-2015): *Plan Estratégico de Desarrollo del Pueblo Weenhayek*.
- Pifarre, Francisco: «Las misiones chiriguanas en la cuerda floja por la defensa del territorio», en *Simposio campesinado, tierra e Iglesia*. La Paz: CEPROLAI-CEHILA.
- Pifarre, Francisco (1987): «Ocho mentiras en la Chiriguanía», en *Cuarto Intermedio*, 3, pp. 31-43.
- Pifarre, Francisco (1989): «Historia de un pueblo», en *Los guaraní-chiriguano*, vol. 2. La Paz: CIPCA.
- Pifarre, Francisco, y Albó, Xavier (eds.), 1986: *El espino: una semilla en el turbión. Vida, muerte y resurrección de una comunidad ava-guaraní*. Charagua: CIPCA.
- Riester, Jürgen (1977): *Los gurasug'we. Crónica de sus últimos días*. La Paz: MUSEF/Los Amigos del Libro.
- Riester, Jürgen (1985): *El gran fumar. Pensamiento mítico de los guaraní*. Cochabamba: Los Amigos del Libro.
- Riester, Jürgen, y Fischermann, Bernd (1976): *En busca de la Loma Santa*. Cochabamba: Los Amigos del Libro.
- Riester, Jürgen; Riester, Bárbara; y Simon de Souza, Brigitte (1979): *Me vendí, me compraron. Análisis socioeconómico en base a testimonios de la zafra de caña en Santa Crude la Sierra*. Santa Cruz: APCOB.
- Riester, Jürgen, y Zarzicki, Alejo (1986): «Aspectos de la cosmovisión en relación con la economía de los izocéño-guaraní del oriente boliviano», en *Suplemento Antropológico*, 2, pp. 99-117. Asunción.
- Rosso, Neueneschwander César (2011): *Territorios indígenas en la ciudad de Santa Cruz*. Santa Cruz: APCOB.
- Saignes, Thierry (1985a): *Los Andes orientales: historia de un olvido*. Cochabamba: IFEACERES.
- Saignes, Thierry (1985b): «La guerra "salvaje" en los confines de los Andes y del Chaco: la resistencia chiriguana a la colonización europea», en *Quinto Centenario*, 8, pp. 103-123. Universidad Complutense de Madrid.
- Saignes, Thierry (1986): «Guerra e identidad entre los chiriguano (siglos XVI-XIX)», en *Historia y evolución del movimiento popular*, pp. 377-401. Cochabamba: CERES.
- Saignes, Thierry (1990): *Ava y Karai. Ensayos sobre la frontera chiriguano (siglos XVI-XX)*. La Paz: HISBOL.
- Sanabria, Hernando (1972): *Apiaguaiqui-Tumpa. Biografía del pueblo chiriguano y de su último caudillo*. Cochabamba: Los Amigos del Libro.
- Solz, Lorenzo, y Fernández, Andrea (2014): *Jóvenes rurales. Una aproximación a su problemática y perspectivas en seis regiones de Bolivia*. La Paz: CIPCA.
- Susnik, Branislava (1965-1966): *El indio colonial del Paraguay, I. El guaraní colonial*. Asunción: Museo Etnológico Andrés Barbero.
- Susnik, Branislava (1968): *Chiriguano, I. Dimensiones etnosociales*. Asunción: Museo Etnológico.
- Temple, Dominique (1989): *Estructura comunitaria y reciprocidad. Del «quid pro quo» al economicidio*. La Paz: HISBOL.
- Temple, Dominique (1995): *La dialéctica del don. Ensayo sobre la oikonomía de las comunidades indígenas*. La Paz: HISBOL.
- Temple, Dominique (1997a): *El quid pro quo histórico: El malentendido recíproco entre dos civilizaciones antagónicas*. La Paz: Aruwiyiri.
- Temple, Dominique (1997b): «L'économie humaine», en *La Revue de Mauss*, 10, pp. 103-109.
- Temple, Dominique (1998): *La fronde de David ou la these du Label*.
- Zarzyki, Alejo (1988): *Tentajapi, la última casa. Descripción general y situación actual de sus pobladores*. Santa Cruz: APCOB.