

Territorio y Dignidad: La primera marcha indígena por derechos

Territory and Dignity: The first indigenous march for rights

Mgr. Paola Bedoya M.¹

Universidad Externado de Colombia

Fecha de recepción: 24 de octubre de 2018

Fecha de aprobación: 17 de mayo de 2019

Resumen

Para construir una sociedad incluyente, se debe partir de un reconocimiento respetuoso y lo más completo posible de las diferentes identidades que la conforman, de sus luchas, de sus procesos, de sus logros y fracasos. En esta línea, este trabajo estudia las construcciones discursivas plasmadas en la prensa escrita sobre una de las de las movilizaciones indígenas bolivianas más significativas en las últimas décadas, la primera marcha indígena por el Territorio y la Dignidad de 1990 y cómo estas construcciones repercutirán en la construcción de la identidad indígena originaria contemporánea.

Palabras clave

Identidad, derechos y discurso

Abstract

To build an inclusive society, we must start with a respectful and as complete recognition as possible of the different identities that make it up, of its struggles, its processes, its achievements and failures. In this line, this work studies the discursive constructions embodied in the written press on one of the most significant Bolivian indigenous mobilizations in the last decades, the first indigenous march for the Territory and the Dignity of 1990 and how these constructions will reverberate in the construction of indigenous identity-contemporary origins.

Key words

Identity, rights, discourse.

1 Paola Bedoya Monroy es magister en Derechos Humanos y Democratización. Facultad de Derecho Constitucional, Universidad Externado. Bogotá-Colombia. Correo electrónico: tqiaap@gmail.com

I. Introducción

Como Charles Taylor plantea, “el falso reconocimiento o la falta de reconocimiento puede causar daño, puede ser una forma de opresión que aprisione a alguien en un modo de ser falso, deformado y reducido” (1993, p. 21).

En el caso de los pueblos indígenas-originarios en Latinoamérica, a lo largo de la historia y en distintas ocasiones, esta falta de reconocimiento ha invisibilizado o reducido importantes procesos sociales y políticos a simples incidentes, dejando a diversas comunidades y sus luchas excluidas de la construcción histórica, social y política. Estas luchas, en el caso boliviano, a la larga sentarían las bases para la construcción del Estado Plurinacional de Bolivia.

En Latinoamérica, observar y analizar las movilizaciones indígenas y los hilos que se mueven en estas, se convierte en una necesidad que, por un lado, permite visibilizar factores que pueden llegar a ser determinantes en la construcción del Estado mismo y, por otro lado, permite un mejor entendimiento del complejo tejido social.

Este artículo está escrito sobre la base de una investigación realizada por la autora el año 2014, que estudió las construcciones discursivas plasmadas en la prensa escrita sobre una de las de las movilizaciones indígenas bolivianas más significativas en las últimas décadas, la primera marcha indígena por el Territorio y la Dignidad de 1990. La importancia de esta movilización radica en que marcó el inicio simbólico de la era de las movilizaciones con un alto contenido identitario (indígena-originario) en sus reivindicaciones y, como plantea Guzmán, “le abrió los ojos a un país mutilado por la ignorancia de su diversidad política y cultural” (2012, p. 6).

En la actualidad, Bolivia se ha visto inmersa en un proceso de transformaciones, sociales, económicas y políticas, en muchos casos resultado de las luchas de los movimientos indígenas-originarios por sus derechos. En este sentido, para este trabajo, las luchas indígenas por derechos como el territorio, la participación y la autodeterminación han dado lugar a movimientos que, posiblemente como parte de su estrategia, “han construido una identidad colectiva indígena contemporánea [que] es el resultado de un complejo proceso de construcción mediante movilización, organización y discurso” (Maíz, 2004, p. 2).

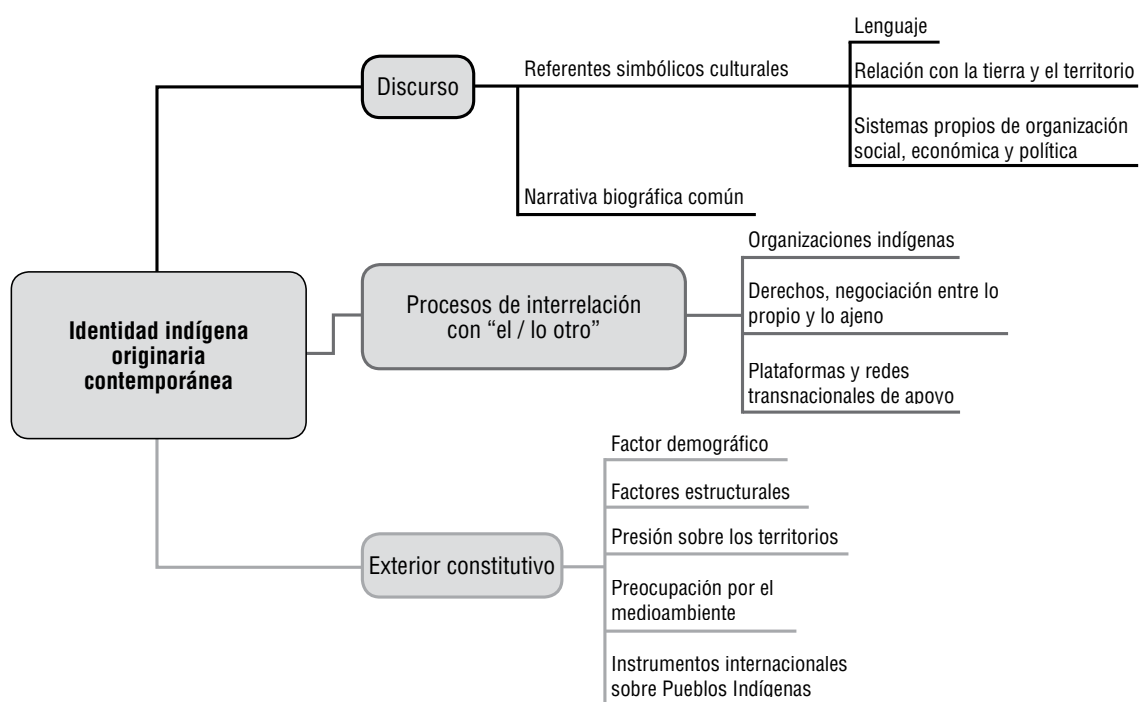
Este escrito se divide en dos partes, la primera en la que se hace una revisión del concepto de identidad (de los elementos que lo integran) sobre el cual se basa esta investigación. La segunda parte expone el estudio de caso de la marcha indígena del oriente boliviano “por el Territorio y la Dignidad” (1990).

II. Estrategia metodológica

Se ha realizado una investigación de tipo analítico, en la que la identidad se constituye en la categoría clave y con ella todo lo que significa su proceso de construcción. De ahí que, a partir de la revisión de varios trabajos teóricos de autores como Stuart Hall, Gilberto Giménez y Ramón Maíz, se ha construido el marco de acercamiento al fenómeno social y político que representa este objeto de estudio.

Se han identificado dentro de los elementos que dan forma a la identidad, tres categorías madre: a) el discurso, b) los procesos de interrelación con el/lo “otro” y c) el exterior constitutivo. A su vez, cada categoría madre se ramifica en una o dos subcategorías, dando lugar al árbol de codificación (ver la Figura 1).

Figura 1
Árbol de codificación



Esta estrategia metodológica permite, por un lado, descubrir y organizar los elementos presentes en las construcciones discursivas plasmadas en la prensa escrita sobre la identidad indígena-originaria contemporánea, de acuerdo al soporte teórico utilizado y por otro, identificar las interconexiones de estos.

Al efecto, se realizó un análisis de contenido de trescientos documentos (entrevistas, crónicas, comunicados y notas de prensa) extraídos de los periódicos bolivianos de mayor circulación en 1990², año de la Marcha por el Territorio y la Dignidad.

III. ¿Identidad?

El concepto de identidad se ha convertido en una de las categorías de análisis más significativas para acercarse al fenómeno de la emergencia de los movimientos indígenas en Latinoamérica³, ya que permite profundizar en aspectos clave como quiénes son y cómo llegaron a serlo. Dado que este trabajo se concentra en estas movilizaciones indígenas, resulta importante establecer teóricamente cómo se entenderá la “identidad”.

La conceptualización de la identidad ha sido abordada desde diferentes disciplinas y enfoques, con diversos resultados. Sin embargo, por la relevancia para este acercamiento, tomaremos en cuenta el *enfoque constructivista*, que comparten autores como Ernesto Laclau en su obra *Hegemonía y estrategia socialista*⁴ o Ramón Maíz en su trabajo *La construcción política de las identidades indígenas en América Latina*, que conciben la identidad como una construcción social que se modifica de acuerdo al momento histórico y sus características sociales, económicas y culturales. Para esta posición, la identidad es un producto de la acción social y política, es cambiante y puede ser manipulable. Y la concepción de Hall, que recoge elementos de la posición previa y que concentra su atención en la práctica discursiva; entiende la identidad como “el punto de sutura” entre los discursos y prácticas, y los procesos que producen subjetividades, lo que genera identidades múltiples y transformables. En este enfoque, para hablar de una identidad determinada, se precisa discutir sobre “una construcción, producida en ámbitos históricos e institucionales específicos

2 *Presencia, Última hora, El Diario, Aquí, Hoy, Los Tiempos, Opinión, El Deber, El Mundo.*

3 Categoría utilizada por autores como Ramón Maíz (2002), Jan de Vos (2007), Xavier Albó (2003) y Francisco Sánchez (2007), entre muchos otros.

4 Obra en la que critica los reductos esencialistas en la caracterización de la clase obrera del marxismo ortodoxo.

en el interior de formaciones y prácticas discursivas específicas, mediante estrategias enunciativas específicas” (Hall, 1996, p. 18).

Acudiendo a elementos del concepto de identidad constructivista, y rescatando la importancia de la producción del discurso, planteada por Hall, en este trabajo se entenderá la identidad como la construcción realizada a partir de: a) un discurso que busca dotar de elementos de cohesión; b) proceso de interrelación con “el/lo otro” y c) un exterior constitutivo, que da el marco de un contexto histórico, social, económico y cultural específico.

Siguiendo a Hall (1996),

El concepto acepta que las identidades nunca se unifican y, en los tiempos de la modernidad tardía, están cada vez más fragmentadas y fracturadas; nunca son singulares, sino construidas de múltiples maneras a través de discursos, prácticas y posiciones diferentes, a menudo cruzados y antagónicos. (p. 17).

Pero, ¿se puede concebir la identidad colectiva? Giménez (1997, p. 10) explica que, aunque para algunos autores –como Berger⁵–, no es aconsejable hablar de identidades colectivas, ya que existe el riesgo de una falsa hipostatización, se puede plantear la idea de identidades colectivas en la medida en que se puedan establecer actores colectivos.

Estas identidades colectivas serían capaces de comportarse como actores colectivos en la medida en que puedan operar a través de sus representantes por mecanismos de delegación real o supuesta (Giménez, 1997, p. 11). Este planteamiento es compatible con el concepto de identidad por el que se optó, ya que a partir de las estrategias discursivas y organizativas, citadas en la conceptualización, se puede cumplir con este requisito.

IV. Componentes de la identidad

IV.1. Discurso

Es en el discurso donde se pueden construir los elementos de identificación, distinción e integración, ya que emerge la necesidad de organizar racionalmente,

5 Giménez cita a Peter Berger en su trabajo de 1982, La identidad como problema en la sociología del conocimiento.

por un lado, el conjunto de ideas y elementos integradores y por otro, los procesos de significación y apropiación que se darían a partir de los procesos comunicativos.

La construcción de una identidad colectiva requeriría de un discurso que busque maximizar los puntos comunes y reducir las diferencias al interior, y que permita definir lo excluyente, lo “otro”. Es decir, que a partir del discurso se responde “qué somos”⁶ y “qué no somos”. De esta forma se va construyendo la representación del colectivo. Al respecto, Hall (1996, p. 16), refiriéndose a la identificación, plantea que “como proceso actúa a través de la diferencia, entrafia un trabajo discursivo, la marcación y ratificación de límites simbólicos”. Como propone Hall, para poder construir la representación, la práctica discursiva parece invocar un pasado común con el cual el colectivo continúa en correspondencia, utilizando recursos como la historia, la lengua y la cultura en el proceso de devenir, “narrativizando el yo” (Hall, 1996, p. 17).

Si bien esta narración del yo o del nosotros es de “naturaleza ficcional” (Hall, 1996, p. 18) –aunque parte de ciertos elementos preexistentes– no quebranta de ningún modo su validez o su efectividad política. A efectos de ordenar el análisis en el presente trabajo, distinguiremos dos elementos fundamentales en la narración de la identidad colectiva:

- Los *referentes simbólicos culturales*, que actúan como marcadores identitarios y que incluyen todo lo relacionado con la cosmovisión del colectivo, es decir, su moralidad y las normas que se desprendan de esta; el lenguaje como una construcción cultural que da características propias a sus procesos comunicacionales y su producción material. No obstante, no se debe perder de vista que, si bien las identidades colectivas deben construir elementos que establezcan sus referentes, estos referentes simbólicos estarían en constante creación y recreación (Pajuelo, 2004), lo que ocasiona que los límites de la identidad normalmente sean difusos y permeables.
- La *narrativa biográfica común*, que pretende reconfigurar una serie de actos y trayectorias del pasado del grupo para conferirle sentido, buscando una memoria colectiva compartida por sus miembros y paralela

6 Aunque, (Hall, 1996, pág. 16) plantea que más que tratarse de «quiénes somos» se trata de «en qué podríamos convertirnos» y «cómo nos han representado».

a la memoria biográfica constituida por las identidades individuales (Giménez, 1998, p. 192).

Entonces, el grupo se asumirá como una colectividad a partir de estos elementos del discurso identitario, más allá de que exista (o no) un fuerte trabajo de organización. Esto no implica que las identidades colectivas tengan necesariamente por efecto la uniformización, o que todos los integrantes deban identificarse plenamente con la totalidad del discurso, ya que existen ciertos márgenes de negociación, más o menos flexibles, según el caso específico.

En este orden de ideas, aunque no todos los individuos de un colectivo compartan la totalidad de las representaciones sociales que definen subjetivamente la identidad colectiva de su grupo, debe existir una apropiación, por lo menos parcial, de los elementos diferenciadores (Giménez, 1997, p. 6).

Por otra parte, se deben considerar en el estudio de cualquier identidad:

Los procesos de interrelación con el otro porque, como señala Hall (1996, p. 18), las identidades se construyen a través de la diferencia y no al margen de ella. Esto nos lleva a plantear que la identidad solo puede construirse en la relación con el «otro», la relación con «el que no es». Es a través de la práctica discursiva que ciertos colectivos tendrían la capacidad de generar una “idea de distinguibilidad” (Giménez, 1997), con la construcción de un discurso que reconoce ciertos atributos como propios⁷ y otros atributos como ajenos o externos.

Exterior constitutivo, que es importante si entendemos que la construcción de una determinada identidad solo se puede entender en el marco de un contexto, es decir, un momento con ciertas características sociales, culturales e incluso económicas, que influyen tanto en la construcción misma del discurso identitario como en el éxito que este alcance. Hall (1996) expone al respecto:

Es preciso que situemos los debates sobre la identidad dentro de todos esos desarrollos y prácticas históricamente específicas que perturbaron el carácter relativamente «estable» de muchas poblaciones y culturas, sobre todo en relación con los procesos de globalización, que en mi opinión son coextensos con la modernidad. (1996, p. 17).

7 “Que definan de algún modo la especificidad, la unicidad o la no sustituibilidad” (Giménez, 1997, p. 4).

V. Identidad étnica-lo indígena contemporáneo

Como exponen Iglesias y Espasandín (2007, p. 58), siguiendo a Bonfil, el término *indígena* refleja una categoría de heteroidentificación supra-étnica construida en una relación de dominio –colonial y neocolonial– y que se ampara en la diferencia cultural para racionalizar el dominio. Sin embargo, en las últimas décadas, los movimientos indígenas reivindicarían su uso, lo llenarían de un nuevo contenido y lo utilizarían para dar visibilidad a sus luchas.

Este trabajo propone pensar la identidad étnica en dos niveles diferentes. En un primer nivel nos encontramos con las naciones, pueblos o comunidades como identidades independientes y resultado de construcciones en sus procesos históricos y sociales específicos, es decir, los Aymara, los Awá, los Guaraní, los Mapuche, los Shuar, etc. Por otro lado, nos concentraremos en un segundo nivel en el que se encuentra una macro-identidad con un objetivo más claramente reivindicativo, que ha logrado constituirse en un paraguas para las luchas de estas naciones o pueblos, es decir, lo indígena⁸, lo originario, lo étnico⁹.

En esta línea, Albó explica que el movimiento dialéctico entre las diferentes identidades (aymara, quechua, guaraní, chiquitana, etc.) muestra un juego de estrategias y políticas que, al seguirlo, nos llevará a ver el surgimiento de una “común identidad indígena u originaria” (2003, p. 8).

Las organizaciones indígenas y sus líderes, al hacer uso de un conjunto de referentes simbólicos culturales –como la identificación con el territorio, la existencia de sus propias lenguas, etc.– y de una narrativa biográfica común, construyeron discursivamente una nueva identidad colectiva “indígena-originaria” que va más allá de las identidades propias de cada pueblo o nación (preexistentes, aunque no estáticas), otorgando sentido, cohesión y altos niveles de solidaridad a las acciones colectivas. Esto además sucede en un momento en el que factores como un contexto internacional favorable, los cambios económicos y políticos, y el surgimiento de una ideología indianista se presentan como una ventana de oportunidad.

8 El término indígena es aceptado actualmente a nivel internacional, gracias a su uso en instrumentos internacionales como la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas o el Convenio 169 de la OIT.

9 “Cada término genera sus diversas cargas emotivas, discriminantes o movilizadoras, y sus efectos políticos, según lugares, tiempos e ideologías” (Albó, 2002).

Al respecto, Stavenhagen afirma:

[las organizaciones indígenas en Latinoamérica] lograron construir una identidad indígena trans-comunitaria, incorporando un número creciente de comunidades locales y enfatizando la identidad étnica como vínculo unificador y agente movilizador. Así surgieron algunas organizaciones étnicas en el escenario político, cuyos líderes hablarían en nombre del grupo étnico como tal, en vez de hablar solamente a nombre de tal o cual comunidad rural. (1998, p. 410).

Es así que se puede entender que

La movilización indigenista no se limita a expresar, a exteriorizar, a hacer visible, sino que propiamente constituye, produce la identidad indígena en sus términos contemporáneos. El conflicto étnico no «expresa» sino que genera dimensiones claves de la identidad india actual: los criterios de pertenencia a la comunidad, los componentes específicos de su cultura, mitos, símbolos y narrativa comunitaria, la memoria histórica, la delimitación del «nosotros» y del «otro», lo propio y lo ajeno, los objetivos y demandas políticas del movimiento, el repertorio de movilización. (Maíz, 2002, p. 3).

VI. Exterior constitutivo de la identidad indígena contemporánea

Empero, volviendo a la definición de identidad sobre la que se apoya este trabajo y a los elementos que la integran, podríamos preguntar ¿cuál es el exterior constitutivo de lo indígena contemporáneo? más claramente ¿cuáles son los factores externos o de contexto, relacionados con el surgimiento de la identidad indígena-originaria contemporánea en Latinoamérica?

Para responder esta pregunta, resulta importante comenzar tomando en cuenta el factor demográfico. Según datos de Unicef, en América Latina existen 522 pueblos indígenas que van desde la Patagonia y la Isla de Pascua hasta el norte de México, pasando por diferentes áreas (Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia [Unicef], 2009). Si bien sería necesario mostrar el panorama demográfico más cercano a 1990 (año en que se desarrolla el acontecimiento analizado), se debe considerar que en la mayor parte de Latinoamérica, es recién a partir de la ronda de censos de los años 2000, que se empiezan a incorporar preguntas que tienen que ver con la identificación de la población indígena.

Al factor demográfico se suman otros como la pobreza, la exclusión, el racismo y la explotación, que han marcado la relación de los pueblos indígenas con los Estados latinoamericanos y sus sociedades, desde la época de la colonia. “Los ‘salvajes’ y ‘bárbaros’ de las primeras épocas se transformaron en ‘minorías subdesarrolladas’ que habrían de ser conducidas hacia el progreso, la civilización y el desarrollo por gobiernos modernizadores, iluminados y bien intencionados” (Stavenhagen, 2006, p. 22).

Sin embargo, estos factores estructurales no explican por sí solos la “emergencia” de lo indígena en Latinoamérica, ya que han estado presentes, de una u otra forma, en la totalidad de la historia republicana, e incluso antes. Es por esto que se debe tener en cuenta la aparición de nuevos factores, algunos de los cuales se describen a continuación y que pueden ayudar a explicar el curso de los acontecimientos.

En primer lugar, se presenta un contexto internacional favorable que, en palabras de Víctor Hugo Cárdenas se puede explicar como

La universalización de las luchas indígenas, la construcción de plataformas indígenas regionales y mundiales, la otorgación del Premio Nobel de la Paz a Rigoberta Menchú, la declaración en Naciones Unidas del decenio dedicado a los pueblos indígenas, la aprobación del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas de las Naciones Unidas. (2011, p. 28).

A lo anterior se podrían agregar las conquistas en términos de “derechos” de otras luchas con contenidos de identidad, como las reivindicaciones de género y las de la población LGBTI, y la creciente conciencia sobre temas ambientales, ya que los ambientalistas buscaron una alianza con los pueblos indígenas (Albó, 2003).

Por último, se plantea un panorama de presión sobre las regiones tradicionalmente habitadas por estos pueblos, ricas en recursos naturales. Las industrias madereras, mineras, entre otras, buscaron acceder a estas zonas para explotar los recursos naturales de estos territorios, poniendo en juego el ecosistema, y con este, la supervivencia de estas comunidades.

VII. Los procesos de interrelación con “el/lo otro”: estrategias discursivas y organizativas

Para alcanzar la repercusión que lograron los movimientos indígenas en las últimas décadas en América Latina, después de largos periodos de invisibilización y exclusión de su problemática en la discusión pública y política, estos afianzaron una macro-identidad “indígena” contemporánea, que de algún modo logró solidaridad y cohesión de grupo, necesarias para hacerse escuchar.

Sin embargo, como se ha visto previamente, la identidad se construye dentro de un proceso de interrelación, en confrontación con otras identidades. Es por esto que los líderes de los movimientos indígenas, interesados en la prevalencia de su autoafirmación identitaria, dentro de la pugna entre autoidentificación y heteroidentificación, adoptaron diversas estrategias para transmitir a propios y ajenos el discurso que da forma a su macro-identidad. De esta forma, buscaron adquirir peso político, para que la cuestión indígena sea relevante, tanto en los Estados, como a nivel internacional. A continuación, se describen algunas de las estrategias más importantes en este proceso.

VII.1. Creación de organizaciones indígenas

Si bien durante los años sesenta existían algunas organizaciones indígenas, es a partir de la ola democratizadora en Latinoamérica que estas organizaciones, con diversos objetivos, se multiplicaron constituyéndose en un “nuevo tipo de movimiento político y social en la América Latina contemporánea” (Stavenhagen, 1998, p. 410).

La posibilidad de organizarse les dio a los movimientos indígenas la capacidad de movilizarse para hacer frente a las amenazas y para plantear sus demandas. Para esto acudieron a diferentes estrategias, desde manifestaciones en las ciudades, marchas de cientos de kilómetros, huelgas de hambre, plantones, hasta la ocupación de tierras.

Ejemplos significativos de este elevado nivel de movilización son los levantamientos indígenas de 1990 y 1993 en Ecuador, que paralizaron el país, dado su carácter masivo. Otro ejemplo importante son las marchas indígenas del oriente boliviano (que comenzaron en 1990) y que lograron avances tan

importantes como la ratificación del Convenio 169 de la OIT, por parte del Gobierno boliviano.

VIII. Hablemos de “derechos” (negociación pragmática entre lo propio y lo ajeno)

A partir de la evidencia extraída de la investigación sobre la que se apoya este artículo, es posible ver este punto como una apuesta estratégica, ya que las organizaciones indígenas optan por adoptar una construcción occidental para reeditarla y llenarla de un contenido propio. Pero ¿por qué hablar de “derechos” cuando en principio no son parte de las cosmovisiones indígenas? La respuesta posiblemente se encuentra en una opción estratégica, puesto que de esta forma logran absorber la legitimidad moral que esta construcción occidental habría ganado en el mundo después de la Segunda Guerra Mundial, cuestionándola al mismo tiempo y forzando a repensar aspectos como el carácter individual de los derechos humanos. Es decir, llevarían a cuestionar algunos de los aspectos centrales del discurso de los derechos humanos que se había construido en el mundo occidental y su propia pretensión de universalidad, pero al mismo tiempo pondrían sus demandas y problemas en términos de derechos, conquistando un mayor nivel de respaldo.

Como sugiere Stavenhagen (2006, p. 23), el discurso de los derechos prestó al inicio poca importancia a los pueblos indígenas, a no ser para denunciar, de vez en cuando, los abusos y las atrocidades de los que fueron víctimas, y tratarlos de manera asistencialista y como sujetos de protección y no de derechos. Los indígenas no tenían ni siquiera derechos civiles y políticos, que les permitieran velar por sus intereses. Para contrarrestar esta realidad, los dirigentes indígenas en alianzas con organizaciones transnacionales de defensa de los derechos indígenas, activistas y académicos han llevado las demandas indígenas hacia “espacios transnacionales de discusión” (Gómez Isa, 2011, p. 283), iniciando de esta forma el proceso de reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas. Gómez Isa (2011) defiende que este proceso de progresivo reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas, estaría contribuyendo, aunque no sin dificultades, a una concepción más abierta, más dinámica y más inclusiva de los derechos humanos.

Es un proceso que, a partir de la afirmación de las propias identidades culturales en un mundo global, puede llevar a un enriquecimiento mutuo entre las

diferentes culturas y cosmovisiones, y de esta forma conducir a la “construcción de un concepto multicultural y cosmopolita de derechos humanos y democracia” (Gómez Isa, 2011, p. 284).

Se puede decir que los referentes simbólicos, en los cuales se hará énfasis en el siguiente punto, se han traducido al lenguaje de los derechos humanos, dando lugar a derechos como la consulta previa, la educación intercultural y bilingüe, el reconocimiento de los territorios indígenas, e incluso se habla del derecho a la autonomía y la autodeterminación de estos pueblos.

IX. Discurso indígena: referentes simbólicos y narrativa biográfica común

Finalmente, ¿cuál es el discurso “indígena” contemporáneo que busca dotar de elementos de cohesión a este heterogéneo colectivo? A partir de la revisión de los trabajos de autores como por ejemplo Stavenhagen (1998), Albó (2003), Maíz (2004), Bengoa (2003), y siguiendo los elementos identificados en el concepto de identidad previamente expuesto, los componentes del discurso indígena contemporáneo, se considerarán desde: a) los referentes simbólicos culturales y b) la narrativa biográfica común.

IX.1. Los referentes simbólicos culturales:

IX.1.1 Lenguaje e identidad étnica

“...a través de la lengua se identifica como indígena, uno puede dudar será verdadero, aunque diga que es tapiete, si no lo habla quien le va a creer”¹⁰ (Hirsch, González & Ciccone, 2006, p. 105).

El vínculo entre lengua e identidad étnica se presenta frecuentemente en el discurso identitario. Si bien existen pueblos indígenas que sufren una pérdida parcial y hasta total de las lenguas propias, es parte del discurso indígena el hablar de una lengua diferente a la de la cultura dominante, que funge como referente simbólico. Como establecen Hirsch, González & Ciccone (2006):

¹⁰ Respuesta dada por el pastor de una comunidad Tapiete, Miguel Arias, en una encuesta sociolingüística (Hirsch et al., 2006, p. 105).

El hablar la lengua remite a los valores más intangibles de la cultura, a la transmisión de la historia, la religiosidad y la diferenciación del resto de la sociedad nacional. La lengua es el nexo simbólico e imperecedero con el pasado, e implica la diferenciación frente al criollo. (p. 120).

En este sentido, el discurso en el que se apoya la identidad indígena reproduce la idea de que hablar la lengua propia permite a los individuos definirse y reconocerse como indígenas, y distinguirse de la identidad del otro; ya que es a través de la lengua que se transmiten otros referentes simbólicos y se marca más explícitamente la distinguibilidad.

Pero es precisamente por el “rol que la lengua cumple en simbolizar una identidad positiva o negativa” (Hirsch et al., 2006, p. 117), que durante mucho tiempo se la utilizó como un marcador identitario, que sirvió para apoyar prejuicios, como la ignorancia del indígena (“ni siquiera habla bien”, haciendo referencia a la pronunciación o a la construcción gramatical del español, de personas bilingües) y justificar la exclusión y la discriminación.

Desde que el castellano fue declarado lengua oficial de los Estados hispanohablantes en Latinoamérica, las lenguas indígenas fueron calificadas de “dialectos”, no merecedoras de ser preservadas (Stavenhagen, 1998, p. 425). Posteriormente, durante una larga etapa de la historia latinoamericana, y producto de la visión asimilacionista que marcaba una actitud negativa hacia el multilingüismo, se impusieron las lenguas de origen europeo (español y portugués) así como lenguas de enseñanza en las escuelas públicas, lo cual amenazó en muchos casos la supervivencia de varias de estas lenguas vernáculas. En los años 30 del siglo XX, se diagnosticó que el aislamiento y la falta de comunicación lingüística eran los principales problemas de las comunidades indígenas, por lo que en muchos países latinoamericanos se desarrollaron programas de educación especial dirigidos a las comunidades indígenas con el fin de mejorar su aprendizaje del español o el portugués (Bengoa, 2003, p. 33).

Sin embargo, en las últimas décadas se viene dando un proceso de revalorización positiva de la lengua propia, dentro de varias comunidades, con proyectos culturales y educativos, y en el ámbito nacional, mediante la promulgación de leyes educativas o reformas educativas que apoyan la educación intercultural bilingüe.

La referencia dentro del discurso de la identidad indígena contemporánea, a la lengua propia en contraposición con la lengua de la cultura dominante se puede entender como un intento de diferentes pueblos y naciones de rescatar sus lenguas de la extinción y convertirlas en un marcador identitario.

IX.1.2. La relación con la tierra y territorio

El tema de la relación estrecha de los pueblos indígenas con sus tierras y/o territorios puede abordarse desde dos perspectivas. La primera como catalizador de la movilización de los pueblos o comunidades indígenas que se ven amenazados por la explotación de recursos naturales en sus territorios; y la segunda como uno de los elementos que fungen como referente simbólico dentro del discurso de la identidad indígena.

No es raro que el tema de la defensa de la tierra hubiera provocado rebeliones y movilizaciones de comunidades indígenas desde hace mucho tiempo, en especial en la región andina, donde sus pobladores estuvieron históricamente ligados a la actividad agraria. “Desde siempre el principal factor movilizador para las luchas y rebeliones tanto indígenas como campesinas, ha sido la defensa de su tierra” (Albó, 2003, p. 244). En este sentido, se puede afirmar que la problemática de la tierra ha estado en el centro de los conflictos que han caracterizado las relaciones de la pueblos indígenas con los estados Latinoamericanos, desde su nacimiento.

Sin embargo, es a partir del creciente interés sobre los recursos naturales que se encuentran en estas tierras, por ejemplo, en la Amazonía, que muchos de los pueblos empezaron a sentir un incremento en esta presión; y al verse amenazados sintieron la necesidad de asociarse frente a estos enemigos comunes. Así por ejemplo, en Ecuador nace la Federación Shuar, a la cual ya se hizo referencia al tocar el tema de las organizaciones indígenas como una de las primeras. En este sentido es que se puede entender la difícil situación de las tierras indígenas como el problema común que posibilita el encuentro de diferentes pueblos para organizarse y movilizarse, en especial en tierras bajas.

Sin embargo, no se debe dejar de lado que los movimientos en tierras bajas, por este tema, aportan al discurso indígena otro elemento referente a la problemática de la tierra: los recursos naturales. Así se da forma a un concepto más amplio: el territorio.

El territorio se puede entender como el espacio geográfico, con los recursos naturales que allí se encuentren; ocupado en forma continua por un grupo indígena a lo largo del tiempo y que representa el espacio necesario para la reproducción cultural y social del grupo (Stavenhagen, 1998). Como explica Stavenhagen (1998),

los territorios indios han sufrido graves pérdidas, como resultado de la colonización del exterior o expropiaciones decretadas por los gobiernos y hay consenso de que sin su propio territorio, la sobrevivencia social y cultural de los pueblos indígenas se ve seriamente amenazada. (p. 424).

IX.1.3. Sistema propio de organización social, económica y política

Pero existe otro elemento importante dentro del discurso de lo indígena-originario y es la existencia en cada pueblo, por los menos de manera parcial, de un sistema jurídico (normativo), político y económico propio¹¹.

Desde la colonización de América, las diferentes naciones y pueblos indígenas han afrontado en diferentes grados la presión sobre sus sistemas de organización, desde políticas que pretendían segregar lo “indio”, restringiéndolo a determinados espacios y manteniendo el control con un régimen de explotación¹², hasta políticas integracionistas que pretendían eliminar estos sistemas propios para fortalecer una única forma de organización social, económica y política.

No sorprende, entonces, que una de las principales reivindicaciones del movimiento indígena, sea el reconocimiento formal y el respeto a sus diversos sistemas de organización, basados en sus normas y procedimientos.

IX.1.4. Narrativa biográfica común

Este es un elemento de especial importancia, ya que permite de alguna manera, responder a las preguntas ¿de dónde venimos y a dónde queremos ir? Es decir, le da una razón de ser al discurso de la identidad indígena, actuando como justificación, explicación e incluso como utopía.

11 Por ejemplo, el Convenio 169 de la OIT, uno de los instrumentos más importantes para los pueblos indígenas, en su artículo 1B hace referencia al tema de esta forma: “A los pueblos en países independientes, considerados indígenas (...) que conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas”.

12 Un ejemplo claro son las “repúblicas de indios” en la Colonia española.

En primer lugar, si bien la realidad de los pueblos indígenas durante la época de la Colonia pasa por vastos matices, es inevitable la referencia a este periodo como una época de subyugación, genocidio y resistencia.

Como contraposición a la Colonia, constantemente se hace referencia a la época pre-colonial como una visión idealizada del pasado indígena, que actúa como un horizonte de sentido, una “utopía en clave de pasado” (Romero & Albó, 2009). Este tiempo es descrito como “un periodo sin explotación, discriminación o conflictos, a la vez que se describía a las culturas indígenas precolombinas como moralmente superiores a la llamada civilización occidental” (Stavenhagen, 1998, p. 412).

Por otro lado, esta narrativa biográfica también ha visibilizado la explotación, el racismo y la exclusión que de alguna manera han marcado, en todos los casos, la relación de estos pueblos con los Estados y sus sociedades. Como indica Stavenhagen,

los estados nacionales herederos de las administraciones coloniales, impusieron su modelo de nación y su sistema jurídico-administrativo a imitación de estos, con frecuencia sazonado con una buena dosis de racismo y de darwinismo social que florecieron durante los siglos diecinueve y veinte. (2006, p. 2).

Es a partir de esta narración del pasado común que las reivindicaciones indígenas estarán directamente ligadas a la descolonización y a la recuperación de su antigua forma de vida. Al respecto, Gómez plantea que “los abusos del pasado siguen dejando sentir sus efectos y, en gran medida, determinan las actuales desigualdades y discriminaciones de carácter estructural” (2010, p. 8).

La combinación de los referentes simbólicos y la narrativa biográfica común nos lleva a un discurso donde el despojo de los territorios indígenas y de sus recursos, la explotación, la destrucción del medio ambiente, la exclusión y la discriminación, muestran un sombrío panorama que ha impactado a estas naciones o pueblos y que se refleja claramente en su discurso identitario.

Este discurso es una mezcla de orgullo por lo propio, denuncia de la opresión, llamado a la resistencia y la traducción de las demandas al lenguaje de los derechos humanos. Además, tiene un poder movilizador que puede unir

esfuerzos y despertar solidaridades para intentar transformar esta situación. Por supuesto los resultados varían según el país y todavía está por verse su impacto real.

X. La Marcha por el Territorio y la Dignidad de 1990

La marcha como instrumento de movilización social en Bolivia se presenta como el encuentro de las personas¹³ “en un acto de dignidad contra el poder establecido” (Guzmán, 2012, p. 5). Es así como se ha convertido en una de las acciones con mayor peso simbólico y político, cuya importancia acompaña una gran parte de las luchas sociales en este país.

La primera marcha indígena del oriente boliviano se dio como resultado de un complejo proceso de organización. La creación de un discurso que reflejara la gravedad de los problemas que afectaban a estas etnias y la articulación de sus reivindicaciones, se constituiría en algo fundamental para lograr la solidaridad y movilización.

Esta marcha se articuló a partir de tres conflictos territoriales (Gobernabilidad Democrática en Bolivia-Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo, 2014):

- El bosque chimán, cuya condición de reserva de inmovilización forestal (1978) fue suspendida, permitiéndose desde 1988 las actividades de varias empresas extractivas.
- El Parque Isiboro Sécure, reconocido como parque nacional (1965), tuvo que soportar desde 1980 el ingreso de colonizadores y un fuerte saqueo de su fauna, debido a la cacería.
- Finalmente, Loma Alta, donde se otorgaron dotaciones agrarias a por lo menos once estancias ganaderas, ocasionando que los Sirionó se levantaran en armas (julio de 1989) debido al avasallamiento de los ganaderos.

Como respuesta a los problemas descritos, en 1988 los pueblos amenazados, que empezaban a organizarse en lo que sería la Central de Pueblos Indígenas del Beni (CPIB), llevaron ante el Gobierno lo que para entonces era un muy

13 El autor utiliza el término “hombres”, dejando de lado la importante participación de las mujeres, incluso cargadas con sus hijos pequeños, en estos movimientos.

ambicioso planteamiento: la solicitud de reconocimiento de dos grandes territorios que compartirían varias etnias (Albó, 2007, p. 67).

Sin embargo, ante el silencio estatal sobre los hechos que los amenazaban, el 16 de agosto de 1990 parte desde Trinidad (capital del departamento del Beni) a La Paz (sede de gobierno, a una distancia de 602 kilómetros) la marcha por el Territorio y la Dignidad, con aproximadamente 300 marchistas, entre hombres, mujeres, ancianos y niños. En el camino se incorporarían guaraníes y maticos del Chaco, tacanas del norte de La Paz, mosetenes del Alto Beni (La Paz) y urus chipayas del altiplano, alcanzando aproximadamente un número de 800 marchistas (Albó, 2009, p. 42).

XI. La Marcha por el Territorio y la Dignidad en la construcción de la identidad indígena-originaria

A continuación, se realizará un análisis de la construcción discursiva sobre la Marcha por el Territorio y la Dignidad, a partir de los elementos teóricos identificados en la conformación de la identidad, explicados en la primera parte de este trabajo.

XI.1. Exterior constitutivo de la identidad indígena-originaria en el momento de la marcha

XI.1.1. Factor demográfico: Bolivia y su rostro indígena-originario

Bolivia es uno de los países latinoamericanos con mayor porcentaje de población indígena. En los resultados del Censo Nacional de Población y Vivienda, realizado el 2012¹⁴, se estima que un total de 4.249.778 de personas son parte de alguna nación o pueblo indígena representado esta cifra el 42,4 % de la población total boliviana¹⁵ (Instituto Nacional de Estadística [INE], 2013). Sin embargo, para tener un panorama más cercano a la marcha de 1990 se pueden tomar en cuenta los resultados del Censo de 1992. Si bien en dicho Censo todavía no se medía el porcentaje de auto-identificación con un pueblo indígena, resulta un dato relevante que el 39,6% de los bolivianos respondieron que la lengua que más hablaban era el aymara, el quechua, el guaraní u otra lengua nativa (INE, 2013)

14 Los resultados del censo previo (2002), hablaban de un 60% de personas que se auto-identificaban como indígenas.

15 La población total de Bolivia, según los datos del censo realizado en 2012 (INE, 2013), es de 10.027.254 habitantes.

XI.1.1.1. Factores estructurales

Sin embargo, más allá de los datos demográficos, pensar en los pueblos indígenas originarios que habitan Bolivia nos traza un claro panorama. La relación de las naciones indígenas con el Estado y con la sociedad boliviana ha estado marcada por el racismo, la discriminación, la pobreza y la explotación. Durante la vida republicana e incluso antes, los pueblos indígenas estuvieron sometidos a un orden social teñido de discriminación sistémica, entendida como un tipo de desigualdad que deriva de la influencia de los valores sociales dominantes.

En este sentido, las instituciones jurídicas bolivianas, los sistemas de ocupación laboral, la distribución de la propiedad y la interacción entre los diferentes sectores sociales del país reprodujeron pautas de opresión y dominación. Hablamos de una discriminación que persistió en el tiempo y que permeó todos los aspectos de la vida; es decir, se reflejó en el diseño institucional del Estado, en las prácticas sociales y, en general, en los procedimientos y las normas (tanto jurídicas, como morales). Es decir, se construyó el aparato estatal de acuerdo al punto de vista e intereses de la cultura dominante, constituyéndose en un Estado esencialmente monocultural, siendo Bolivia un país con una importante diversidad cultural.

XI.1.1.2. Presión sobre los territorios

Como se mencionó previamente, el acercarse a los factores estructurales no es suficiente para explicar la “emergencia” de lo indígena-originario. Se debe tener en cuenta la aparición de nuevos factores que pueden ayudar a explicar el curso de los acontecimientos. Uno de estos factores es el incremento de la presión sobre los territorios indígenas, a partir de la explotación de sus recursos naturales.

Para la década de los 80, los territorios habitados por los pueblos indígenas, debido a su riqueza de recursos naturales, habían llamado la atención de manera creciente de diversas empresas legales e ilegales dedicadas a la extracción de maderas, pieles, entre otros. La explotación de estos territorios con fines comerciales había puesto en riesgo los delicados equilibrios de estos ecosistemas y con ello había afectado directamente la forma de vida de los pueblos o comunidades indígenas que los habitaban. Estos hechos se dieron en muchos casos con la complicidad o el aval de autoridades gubernamentales.

Esta presión llegó a tal punto que en 1988 el antropólogo Álvaro Díaz Astete denunciaba el asesinato de dos indígenas chimanes en el departamento del Beni, y entre 1988 y 1989 se dieron varias denuncias en los medios de comunicación que señalaban al Ministerio de Asuntos Campesinos y Agropecuarios de estar alentando la caza indiscriminada de especies silvestres, incluso otorgando autorizaciones a partir de resoluciones ministeriales para la exportación de pieles y cueros (Flores, 2013, p. 35).

XI.1.1.3. Preocupación por el medio ambiente

Otro factor importante en este exterior constitutivo es la creciente preocupación por el medioambiente, que llevó al surgimiento de movimientos ambientalistas, incluso de carácter transnacional. En la década de los años 80 la preocupación por la destrucción del medio ambiente toma fuerza debido a su manifestación global (disminución de la capa de ozono, efecto invernadero, la contaminación de ríos, suelos y mares más allá del ámbito local, entre otros) y a la cada vez más preocupante destrucción sistemática de los recursos naturales (deforestación del planeta, pérdida de la biodiversidad y pérdida de tierras cultivables). Esto motivó un cierto consenso sobre la necesidad de encontrar formas alternativas al modelo de desarrollo vigente y generó movilizaciones a nivel mundial. Debido a que muchas de las regiones con mayor diversidad biológica de la Tierra son habitadas por pueblos indígenas, se hizo evidente la correlación entre las regiones de intensa diversidad biológica y las regiones de diversidad cultural y se empezó a fortalecer la premisa de que “las leyes, costumbres y prácticas tradicionales de estos pueblos reflejan tanto una adhesión a la tierra como la responsabilidad por la conservación de las tierras tradicionales para su uso por las generaciones futuras” (Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, s. f., p. 2).

XI.2. El discurso identitario indígena-originario alrededor de la Marcha por el Territorio y la Dignidad

Si bien se han examinado hasta aquí los factores importantes del exterior constitutivo de la identidad indígena originaria que se construye en la marcha indígena de 1990, la construcción de una identidad colectiva requiere un discurso identitario, que como plantea Hall (1996, p. 16) “a través de la diferencia, define la marcación y ratificación de límites simbólicos”.

A continuación, se identifican aquellos elementos que funcionan como referentes simbólicos y la narrativa biográfica común en el discurso identitario alrededor de la marcha.

XI.2.1. Los referentes simbólicos culturales

XI.2.1.1. Lenguaje e identidad étnica

Como se planteó previamente, el lenguaje propio es uno de los elementos más visibles del discurso identitario indígena-originario, lo que posiblemente se debe a la forma explícita en que marca la diferenciación frente a lo externo.

De ahí que sea probable que al analizar artículos de prensa de la “marcha por el Territorio y la Dignidad”, que se refieren al tema del lenguaje, resalten dos énfasis: el uso de las lenguas propias en declaraciones y actos públicos, y el lenguaje como vínculo.

Fruto de este análisis, se puede aseverar que el discurso en el que se apoya la identidad indígena originaria reproduce la idea de que hablar la lengua propia permite definirse y reconocerse como indígena y distinguirse de la identidad del otro. Posiblemente es en esta lógica que durante la Marcha por el Territorio y la Dignidad, en diferentes oportunidades, como discursos de agradecimiento, plenarias y otros, los marchistas y sus dirigentes emplean sus propias lenguas.

Por ejemplo, en un acto llevado a cabo en la población de San Borja,

Los principales dirigentes de las diferentes etnias, hablando en sus respectivos dialectos agradecieron el recibimiento brindado por la población borjana y reiteraron su pedido de apoyo moral para continuar con su marcha y ser escuchados por autoridades del gobierno central (“San Borja recibió”, 1990).

Por un lado, el uso de sus propios lenguajes en actos públicos se convierte en un elemento que identifica a los otros miembros del colectivo, constituyéndose en un vínculo identitario, y por el otro, se convierte en un acto que lleva a la revalorización de su identidad cultural y lingüística. Empero, es importante entender que al referirnos a una macro-identidad indígena originaria, que abarca un gran número de identidades étnicas, no se hace referencia a un idioma en particular, de tal forma que no se trata del arawak de los mojeños o

del tupi guaraní de los guaraníes, se trata de la capacidad de tener un lenguaje diferente al de la cultura dominante.

En este orden de ideas, dentro del discurso de la identidad indígena, las referencias a la lengua propia realizadas en el marco de esta movilización, en contraposición a la lengua de la cultura dominante, se pueden entender como un vínculo, un común denominador de los diferentes pueblos y naciones, que busca convertirse en un marcador de solidaridad.

XI.2.1.2. Territorio: el catalizador

Este punto es quizás el más importante para entender lo que pasó en la Marcha por el Territorio y la Dignidad ya que, como hemos señalado, la presión de ganaderos y madereros sobre los bosques que habitaban los pueblos indígenas que iniciaron la movilización se convierte en el catalizador que los llevaría a demandar al gobierno y a la sociedad boliviana el respeto por su forma de vida.

Al revisar documentación sobre la marcha de los indígenas del oriente boliviano, sobresale la relevancia del tema de territorio para estos pueblos, y en específico para esta movilización.

Los énfasis que se han identificado en el discurso identitario alrededor del tema, son los siguientes: el territorio como concepto integral, el territorio y la supervivencia, el territorio como conexión con su historia, los indígenas como protectores de su ecosistema, territorios en riesgo como factor movilizador y por último, el territorio como derecho “ancestral”.

Una cuestión bastante significativa al acercarse a este fenómeno es la concepción integral del territorio, es decir, tomar en cuenta la totalidad de los componentes del ecosistema y no solo la tierra. En el discurso indígena, el territorio va más allá de la simple propiedad de la tierra e incluye los recursos naturales, como el agua de los ríos, los animales y los bosques. El territorio es entonces una unidad indivisible, de la cual los indígenas forman parte como seres vivos que son. En este sentido, y como ya se había planteado, es importante recordar que son tres problemas territoriales los que dan origen a esta movilización: a) la suspensión del estatus de reserva de inmovilización forestal del bosque chimán, b) el fuerte saqueo de la fauna del Parque Nacional Isiboro Sécore y, finalmente, c) las concesiones agrarias otorgadas a ganaderos en el Ibiato (Loma Alta).

Todos estos hechos se convirtieron en una amenaza para el ecosistema de la región y, por lo tanto, en una amenaza para la subsistencia de las comunidades indígenas.

Es por esto que no se trata simplemente del reconocimiento de la propiedad de las tierras de manera tradicional; la movilización indígena presentó una solicitud mucho más profunda, ligada a esta concepción integral del territorio; y que encontraría mucha resistencia en los círculos de poder. Un ejemplo que deja clara la magnitud de esta solicitud se observa en el momento en que los indígenas rechazaron la propuesta del gobierno boliviano de crear “áreas indígenas”, que les daban el control de tierras donde estaban asentados físicamente. Los indígenas encontraron insuficiente este ofrecimiento y lo rechazaron. Pero, ¿cuál es la razón de fondo en el rechazo a esta oferta? (“Hoy vence plazo”, 1990). La respuesta se encuentra en la concepción que tienen estos pueblos de su hábitat y que se plasma claramente en su discurso identitario, que define el territorio de manera más amplia e integral.

En consecuencia, sus planteamientos a lo largo de la movilización buscan garantizar el reconocimiento de territorios que puedan utilizar libremente y sin limitaciones, es decir, beneficiarse con los bosques, caza, pesca, etc. Apoyados en este discurso “llegaron a la conclusión de que el concepto de área indígena debe cambiarse al de territorio indígena” (“Hoy vence plazo”, 1990).

Por otro lado, el discurso identitario de los indígenas bolivianos plantea la relación directa entre los territorios que habitan y sus culturas, ya que en ellos encuentran el hábitat ideal para desenvolverse y conservar sus tradiciones, creadas a partir de la relación con sus ecosistemas.

Es por esto que la lucha por el territorio, para los pueblos indígenas que participaron en este movimiento, se convirtió en la lucha por su vida y la subsistencia de sus culturas, de aquí que consideren este tema como innegociable:

“No pueden negociar, lo que consideran estrictamente necesario para su desarrollo y supervivencia, como culturas y pueblos” (“Solidaridad con los pueblos”, 1990).

Con este planteamiento se puede entender la importancia que asignan los indígenas a mostrarse como los protectores de su ecosistema, resaltando la

capacidad de estos pueblos de desarrollarse sin afectar el delicado equilibrio de estos entornos. Esta posición contribuiría, como se había planteado en el marco teórico, a la construcción de una alianza con el movimiento ambientalista.

“Los pueblos indígenas del oriente boliviano reclaman utilizar el territorio sin limitaciones, esto es, beneficiarse con los bosques, caza, pesca, frutos, cuidando el equilibrio ecológico y evitando el saqueo de esos recursos naturales” (“Se trata de una marcha”, 1990).

Por otra parte, el territorio en el discurso indígena marca la relación directa con su historia como pueblo, su cosmovisión queda totalmente ligada con los aprendizajes que les dio el entorno y que se transmiten de generación en generación. Posiblemente esta sea la razón por la que se hace énfasis en la idea de que “siempre” habitaron estos espacios o de que sus ancestros fueron los habitantes originarios de estas regiones. Es a partir de esta noción que desarrollan y defienden su derecho “ancestral” sobre estos territorios:

“Solo nos mueve la justicia de reclamar al Estado nuestro territorio, el respeto a nuestra flora y fauna, tierra y agua, y otros recursos de los bosques que pertenecen a los indígenas desde que hubo vida” (“Guaraníes, mosetenes, aymaras”, 1990).

En este orden de ideas, la problemática del territorio se constituye en el factor movilizador, ya que diferentes pueblos o naciones, al sentirse representados en el discurso, deciden sumar esfuerzos en la movilización y pararse frente al Estado boliviano con esta demanda.

XI.2.1.3. Sistema propio de organización social y política

La existencia de sistemas propios de organización social y política de los pueblos indígenas es otro de los temas que surge dentro del discurso, que marca tres énfasis diferentes: visibilización de la particularidad de “nuestras” formas de organización, el respeto y reconocimiento a “nuestros” sistemas y, por último, las autoridades tradicionales como el interlocutor válido.

Al igual que el territorio y el lenguaje propio, este tema se convierte en un referente simbólico identitario importante en el discurso de la identidad indígena. Posiblemente esta sea la explicación al interés de los pueblos

indígenas y de sus representantes, de dejar sentada la existencia de estos sistemas propios de organización social, económica y política. Sin embargo, de manera similar a lo que pasa con los lenguajes, en el caso de la macro-identidad indígena originaria, no se trata de tener un sistema compartido por todos los pueblos o naciones, consiste más en tener un sistema diferente al del Estado. Una vez que esta particularidad es puesta sobre la mesa, el discurso, además de resaltarla, demanda, por una parte, el respeto a sus formas de organización y por otra, el reconocimiento de sus autoridades naturales, que cotidianamente fueron desconocidas. Estas reivindicaciones finalmente apuntarían a un empoderamiento de sus representantes, permitiéndoles convertirse en los interlocutores válidos, o mejor dicho, en la contraparte legítima para el Gobierno.

Un claro ejemplo son las palabras del representante del pueblo Sirionó, Tomás Ticuasi: “Venimos a dialogar con el presidente, de jefe a jefe, a que vea nuestro asunto, hacerle conocer que estamos permanentemente afectados por los ganaderos y madereros” (“Líder indígena pide”, 1990).

XI.2.1.4. Narrativa biográfica común

Este elemento tiene una importancia especial para el discurso identitario. Con un énfasis discursivo directamente relacionado a los elementos previamente desarrollados en el apartado de referentes simbólicos culturales, permite a estos pueblos invocar un pasado común para reconfigurar una serie de actos y trayectorias del grupo y conferirle sentido a su accionar. En este sentido, y siendo coherente con la problemática catalizadora de esta movilización, uno de los puntos que se presenta de manera más insistente es el nexo “ancestral” que tienen estas pueblos con su territorio, resaltando su capacidad de vivir sin dañar su entorno durante muchas generaciones. Otro punto que resalta constantemente dentro de la construcción de su historia común es la calidad de herederos de sistemas de organización social y política, desarrollados por sus antepasados.

Si bien los puntos previos son importantes dentro de esta narrativización de la historia común, es la denuncia de la marginalidad, la pobreza, la explotación y la postergación, uno de los elementos con mayor fuerza dentro del discurso biográfico de estos pueblos. Estas son, además, condiciones que han teñido su relación con el Estado y la sociedad desde la conquista. Las alusiones a

la Colonia también son una constante, posiblemente por el impacto de este periodo histórico en sus formas de vida; pero también por el fuerte contenido simbólico que tiene la sola mención de este tema para todo el movimiento indígena a nivel mundial. Sin embargo, resulta significativo observar que esta narrativa biográfica no limita a estos pueblos a una situación de victimización, sino que también hace referencia a una historia de constante resistencia y a una tradición de lucha por sus territorios.

Por otro lado, llama la atención que en el discurso identitario indígena originario se construya un horizonte de sentido¹⁶ a partir de una idealización del pasado precolonial, es decir, que se presentan explícitamente la necesidad y el deseo de volver a un espacio temporal donde no estaban sometidos al dominio de una sociedad y cultura diferentes.

En este orden de ideas, una de las características de esta narrativa biográfica común indígena es el contraste entre un pasado precolonial ideal, donde los pueblos eran dueños de su territorio y vivían de manera armónica con su entorno natural, y una época de ruptura de equilibrio, que se da a partir de la llegada de los colonizadores, hecho que los empuja a la marginalidad, a la explotación y a la lucha por la supervivencia.

XI.3. Estrategias discursivas y organizativas

XI.3.1. Hablemos de derechos

Recurrir a los Derechos Humanos dentro del discurso identitario de lo indígena es una eficiente estrategia discursiva. Por un lado, permite a estos pueblos enmarcar sus demandas dentro de un discurso con gran legitimidad en el contexto internacional y, por otra parte, les permite presentar una crítica a la construcción desde lo hegemónico de los derechos humanos, para aportar a su reedición.

Coincidente con lo señalado en el marco teórico, los resultados del análisis sobre la Marcha por el Territorio y la Dignidad, permiten afirmar que los referentes simbólicos del discurso identitario indígena se traducen al lenguaje de los derechos humanos. Por ejemplo, previamente hemos analizado que

16 Albó lo denomina "utopía en clave de pasado".

uno de estos referentes simbólicos es la relación de estos pueblos con sus territorios, llegando incluso a plantear la relación directa entre su supervivencia cultural con el respeto por estos espacios y todos los recursos que en ellos se encuentran. Es a partir de esta argumentación que se empieza a mover el tema de los derechos territoriales de los pueblos indígenas y las peticiones para reconocerlos en el país ya que, amparados en el Convenio 169 de la OIT¹⁷, se habían logrado avances importantes en el ámbito internacional. Por otro lado, la presión por parte de ganaderos, empresas madereras y cazadores sobre los territorios indígenas y sus recursos naturales llevó a estos pueblos a movilizarse de manera más visible, exigiendo mecanismos que protejan sus territorios. En este contexto, y acudiendo a los avances jurídicos que se habían dado sobre el tema, los pueblos indígenas que marchaban hacia la sede de gobierno enarbolaron la bandera del derecho a sus territorios.

Otro ejemplo claro de la construcción de un discurso de derechos humanos a partir de los referentes simbólicos de discurso indígena originario contemporáneo, es el relacionado con sus sistemas propios de organización social y política. A partir de este punto se desprenden dos tipos de reivindicaciones: a) el derecho a la autodeterminación y b) el reconocimiento del Estado a sus instituciones y autoridades.

XI.3.2. Organizaciones indígenas

La opresión y dominación a las que se vieron expuestas las naciones o pueblos indígenas originarios, llevó a que se instalara –en diferentes periodos históricos y bajo diferentes marcos identitarios¹⁸– la necesidad de articularse y crear organizaciones que representen sus preocupaciones e intereses.

Esta tendencia de crear organizaciones se consolidaría aún más con la transición a la democracia en 1982, después de un largo periodo de dictaduras en las que

17 Aunque el Convenio 169 utiliza el término tierras, también hace referencia a los recursos naturales que en ellas se encuentran e incluso en el art. 13 plantea la obligación de “respetar la relación de los pueblos indígenas con sus territorios, y los aspectos colectivos de esa relación” (Organización Internacional del Trabajo, Convenio 169, 1989).

18 Como explica Albó, a partir del proceso de “campesinización” producto de la Revolución de 1952, existe un contrapunteo entre la “condición de campesinos explotados” (énfasis en la clase social) y la “condición de naciones oprimidas” (énfasis en la identidad cultural) que explica por qué en Bolivia más que en otros países latinoamericanos tenga mayor aceptación la fórmula “campesino indígena”, en especial en el área rural andina. Esta idea, en palabras de Albó, postula ambas condiciones como “las dos caras de una misma realidad” (Albó, Movimientos y poder indígena en Bolivia, Ecuador y Perú, 2009. p. 40).

el derecho a la asociación y otros derechos políticos estuvieron fuertemente restringidos.

A continuación se hará un acercamiento a las organizaciones indígenas, con mayor importancia para la marcha de 1990.

XI.3.2.1. La Central de Pueblos y Comunidades Indígenas del Oriente Boliviano (CIDOB)

Hoy conocida como la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia, nace formalmente el 1 de octubre en 1982¹⁹ en Santa Cruz de la Sierra. En principio la conformaron cuatro pueblos indígenas: Guaraní-izoceños, Chiquitanos, Ayoreos y Guarayos (Patzí, 2007, p. 61). Pero los antecedentes organizativos de los pueblos indígenas del oriente boliviano surgen en torno a 1979, siguiendo el ejemplo de la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP).

Los primeros contactos entre representantes de los mencionados pueblos se produjeron por iniciativa del capitán grande guaraní, Mburuvichaguasu Bonifacio Barrientos Iyambae, llamado también "Sombra Grande" (Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia [CIDOB], 2007).

Como señala Patzi (2007, p. 61), el establecimiento de relaciones ocurre con el apoyo de la ONG APCOB (Apoyo Para el Campesino-Indígena del Oriente Boliviano), que coadyuvó desde los primeros encuentros entre los pueblos guaraní-isoceño, ayoreo, chiquitano y luego guarayo. Para Patzi, este apoyo plantea una mutilación de la soberanía o capacidad de decisión del movimiento, debido al elevado nivel de influencia de los no indígenas²⁰.

La participación de la CIDOB en la marcha por el Territorio y la Dignidad fue intermitente. Si bien su cúpula acompañó la marcha en los primeros días, la dejó por temor de arriesgar unas negociaciones con el Banco Mundial, para reaparecer solamente en la parte final (Albó, 2009, p. 43).

19 Coincidente con el retorno a la democracia.

20 El autor utiliza la palabra "karayanas".

XI.3.2.2. La Central de Pueblos Indígenas del Beni (CPIB)

Como respuesta a una fuerte presión ejercida por ganaderos y madereras sobre los territorios habitados por los indígenas del Beni, ricos en recursos naturales, hacia 1986 empezaron a fortalecerse algunos cabildos locales y a formar una coordinadora de cabildos en la zona de las antiguas reducciones jesuíticas de Moxos. Poco tiempo después se sumaron otros pueblos, como los sirionó, los chimanes y los movimas y los yuracaré (Albó, 2007, p. 67). Esta iniciativa tuvo una fuerte influencia de instituciones como el Centro de Investigación y Documentación para el Desarrollo del Beni, la Universidad Técnica del Beni y la propia CIDOB (Patzí, 2007, p. 63). Posteriormente, del 10 al 14 de noviembre de 1989, se realizó el Primer Congreso de Pueblos Indígenas del Beni²¹, donde se constituyó formalmente la Central de Pueblos Indígenas del Beni (CPIB), organización que sería la promotora de la Primera marcha Indígena por el Territorio y la Dignidad.

XII. Conclusiones

Si se parte del análisis del discurso y de las estrategias organizativas que se proyectan sobre lo étnico en Bolivia, queda claro que se ha logrado –a través de un proceso de construcción de discurso– aglutinar diferentes naciones, pueblos o comunidades bajo el paraguas de una macroidentidad colectiva indígena-originaria contemporánea.

Como plantea Albó (2003, p. 8), el movimiento dialéctico entre las diferentes identidades de los pueblos o naciones muestra un juego de estrategias y políticas que al seguirlo nos llevará a ver el surgimiento de una “común identidad indígena u originaria”.

Después de largos períodos de invisibilización y exclusión de la problemática indígena en la discusión pública y política, esta macroidentidad logró generar acercamientos entre diferentes pueblos e impulsar procesos de solidaridad y cohesión de grupo, necesarios para hacerse escuchar.

21 En este congreso participaron las etnias Chiman, Trinitarios, Chacobo, Esse Eja, Tacana, Yuracaré, Movima, Joaquiniana, Ignaciana, Itonoma, Baure, Javeriana y Sirionó (Patzí, 2007, p. 63).

Dentro de este proceso de construcción identitaria en Bolivia, la Marcha por el Territorio y la Dignidad (1990) de los pueblos indígenas del oriente boliviano, jugó un papel fundamental debido a que tuvo dos grandes virtudes: la primera fue un punto de encuentro en el que varias naciones o pueblos se vieron reflejados en sus problemáticas y características. Y la segunda fue que esta marcha logró generar un acercamiento de la sociedad boliviana a la situación en la que estaban estos pueblos.

La repercusión mediática que alcanzó la marcha de 1990 ayudó a impulsar procesos de identificación que apuntalaron el montaje de lazos de solidaridad entre estos pueblos. Se convirtió en un espacio de diálogo en el que muchos se vieron reflejados en las problemáticas que planteaban otros y en las características que los hacían diferentes al colectivo nacional.

Finalmente, este trabajo respalda la hipótesis de que la Marcha por el Territorio y la Dignidad forma parte de un proceso de construcción identitaria en el que los movimientos indígenas han articulado una macro-identidad colectiva indígena-originaria contemporánea. Esta identidad política va más allá de las identidades propias de cada pueblo o nación (preexistentes) y, a través de un proceso de construcción de discurso lleno de lugares comunes o topos, asienta las bases para aglutinar diferentes naciones, pueblos o comunidades en la lucha por reivindicaciones compartidas.

Referencias

- Albó, X. (2003). *Pueblos indios en la política* (2.^a ed.). La Paz, Bolivia: CIPCA; Plural.
- Albó, X. (2007). Movimientos indígenas desde 1900 hasta la actualidad. En P. Iglesias & J. Espasandín, *Bolivia en movimiento, Acción colectiva y poder político* (pp. 67-100). Barcelona: El Viejo Topo.
- Albó, X. (2009). *Movimientos y poder indígena en Bolivia, Ecuador y Perú*. La Paz: CIPCA.
- Bengoa, J. (2003). *Relaciones y arreglos políticos y jurídicos entre los estados y los pueblos indígenas en América Latina en la última década*. Santiago, Chile: Cepal.

Cárdenas, V. (2011). Participación política indígena y políticas públicas para pueblos indígenas en Bolivia. En B. Cajías (Ed.), *Participación política indígena y políticas públicas para pueblos indígenas en América Latina* (pp. 17-64). La Paz: Konrad Adenauer Stiftung.

Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia [CIDOB]. (21 de diciembre de 2007). Página institucional de la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia. (CIDOB, Editor) Recuperado el 24 de marzo de 2014, de http://www.cidobbo.org/index.php?option=com_content&view=article&id=119&Itemid=85

Flores, L. (2013). La primera marcha indígena contemporánea de Bolivia: lineamientos desde el empoderamiento pacifista. *Revista Andina de Estudios Políticos*, 3(1), 33-52.

Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia [Unicef]. (2009). Los pueblos indígenas en América Latina.

Giménez, G. (1997). Materiales para una teoría de las identidades sociales. *Frontera Norte*, 9(18), 9-28.

Giménez, G. (2000). Identidades étnicas: estado de la cuestión. En L. Reina (Ed.), *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI* (pp. 45-76). Oaxaca de Juárez, México: CIESAS; Instituto Nacional Indigenista; Porrúa.

Gobernabilidad Democrática en Bolivia-Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo. (2014). La marcha por el territorio y la dignidad. Recuperado el 30 de marzo de 2014 de Gobernabilidad Democrática en Bolivia de www.gobernabilidad.org.bo

Gómez, F. (2011). Diversidad cultural y derechos humanos desde los referentes cosmovisionales de los pueblos indígenas. *Anuario Español de Derecho Internacional*, 27, 267-313.

Gómez Isa, F. (2010). El Derecho de los Pueblos Indígenas a la reparación por injusticias históricas. En S. Arnold & P. Rodríguez (Eds.), *Derechos humanos de los pueblos indígenas en el contexto internacional* (pp. 7-60). Puno, Perú: Observatorio Pueblos Indígenas.

- Guaraníes, mosetenes, aymaras y quechuas deciden participar en marcha indígena. (1 de agosto de 1990). *Presencia*.
- Guzmán, G. (2012). *La Marcha*. La Paz, Bolivia: Gente Común.
- Hall, S. (1996). Introducción: ¿quién necesita “identidad”? En S. Hall & P. du Gay (Eds.), *Cuestiones de identidad cultural* (pp. 13-39). Buenos Aires: Amorrortu.
- Hirsch, S., González, H., & Ciccone, F. (2006). Lengua e identidad: ideologías lingüísticas, pérdida. *Indiana*, 23, 103-122.
- Hoy vence plazo: Indígenas del Beni iniciarán marcha a La Paz el 15 de agosto. (2 de agosto de 1990). *Presencia*.
- Iglesias, P., & Espasandín, J. (2007). Introducción: La globalización y los movimientos sociales bolivianos. En P. Iglesias, & J. Espasandín (Eds.), *Bolivia en movimiento, acción colectiva y poder político* (pp. 29-65). Barcelona: El Viejo Topo.
- Indígenas del Beni inician marcha a La Paz. (15 de agosto de 1990). *Presencia*.
- Instituto Nacional de Estadística. (2013). *INE Bolivia: Redatam (CEPAL)-Diseminación de Información Estadística*. Recuperado el 24 de marzo de 2014 de Resultados del Censo de Población y Vivienda 2012: <http://datos.censosbolivia.bo/binbol/RpWebEngine.exe/Portal?&BASE=CPV2012COM>
- Líder indígena pide a Paz Zamora dialogar de “jefe a jefe”. (22 de agosto de 1990). *Presencia*.
- Maíz, R. (2004). *La construcción política de las identidades indígenas en América Latina*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos. (s. f.). *Folleto Nº 10: Los pueblos indígenas y el medio ambiente* [Folleto]. Recuperado de <http://www.ohchr.org/Documents/Publications/GuideIPleaflet10sp.pdf>

Pajuelo, R. (2004). *Identidades en movimiento: Tiempos de globalización, procesos sociopolíticos y movimientos indígenas en los países centroandinos*. Caracas: Programa Globalización.

Patzi, F. (2007). *Insurgencia y sumisión* (2.ª ed.). La Paz: Yachaywasi.

Romero, C., & Albó, X. (2009). *Autonomías indígenas en la realidad boliviana y su nueva Constitución*. La Paz: Autor.

San Borja recibió con muestras de solidaridad a marcha indígena. (29 de agosto de 1990). *Presencia*.

Sánchez, F. (2007). Ecuador: el indio como problema. En S. Martí (Ed.), *Pueblos indígenas y política en América Latina: El reconocimiento de sus derechos y el impacto de sus demandas a inicios del siglo XXI* (pp. 361-392). Barcelona: CIDOB.

Se trata de una marcha por la vida. (18 de agosto de 1990). *Aquí*.

Solidaridad con los pueblos indígenas: Marcha por el territorio y la dignidad. (11 de agosto de 1990). *Aquí*.

Stavenhagen, R. (1998). Las organizaciones indígenas: actores emergentes en América Latina. En L. González (Ed.), *Presente y futuro de los derechos humanos: ensayos en honor a Fernando Volio Jiménez* (pp. 407-429). San José: Instituto Interamericano de Derechos Humanos.

Stavenhagen, R. (2006). Los derechos de los pueblos indígenas: esperanzas, logros y reclamos. En M. Berraondo (Ed.), *Pueblos indígenas y derechos humanos* (pp. 21-28). Bilbao, España: Universidad de Deusto.

Taylor, C. (1993). *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Vos de, J. (2007). Las nuevas identidades indígenas: realidad y retos. En S. Martí (Ed.), *Pueblos indígenas y política en América Latina: El reconocimiento de sus derechos y el impacto de sus demandas a inicios del siglo XXI* (p. 537). Barcelona: CIDOB.