

Repensando los Movimientos Indígenas

Carmen Martínez Novo, editora

Repensando los Movimientos Indígenas



FLACSO
ECUADOR



Ministerio
de Cultura

© De la presente edición:

FLACSO, Sede Ecuador

La Pradera E7-174 y Diego de Almagro

Quito-Ecuador

Telf.: (593-2) 323 8888

Fax: (593-2) 3237960

www.flacso.org.ec

Ministerio de Cultura del Ecuador

Avenida Colón y Juan León Mera

Quito-Ecuador

Telf.: (593-2) 2903 763

www.ministeriodecultura.gov.ec

ISBN:

Cuidado de la edición: Juan Guijarro

Diseño de portada e interiores: Antonio Mena

Imprenta: Crearimagen

Quito, Ecuador,

1ª. edición: mayo de 2009

Índice

Presentación 7

Introducción 9

Carmen Martínez Novo

PARTE I.

LO INDÍGENA COMO UTOPIA.

POSIBILIDADES Y LIMITACIONES

Celebrando lo indígena en Bolivia.

Unas reflexiones sobre el año nuevo Aymara 39

Andrew Canessa

Autonomía desterritorializada 49

Deborah Poole

PARTE II.

EL MOVIMIENTO INDÍGENA FRENTE A

LAS PARADOJAS DEL DESARROLLO

**La deriva identitaria del movimiento indígena en los
Andes ecuatorianos o los límites de la etnofagia** 69

Víctor Bretón	
Cansancio organizativo	123
Luis Alberto Tuaza	

PARTE III.

LAS AMBIGÜEDADES DE LA
EDUCACIÓN INTERCULTURAL

La textualidad oral Napo Kichwa y las paradojas de la educación bilingüe intercultural en la Amazonia	147
Michael A. Uzendoski	

La crisis del proyecto cultural del movimiento indígena	173
Carmen Martínez Novo	

PARTE IV.

NEOLIBERALISMO Y
MULTICULTURALISMO

Los desafíos del multiculturalismo	199
Emma Cervone	

Desafíos de la nación multicultural. Una mirada comparativa sobre la reindianización y el mestizaje en Colombia	215
Margarita Chaves y Marta Zambrano	

Parte I
**Lo Indígena como utopía.
Posibilidades y limitaciones**

Celebrando lo indígena en Bolivia. Unas reflexiones sobre el año nuevo Aymara

Andrew Canessa*

Introducción

Si en el siglo pasado las políticas estatales sirvieron para marginar o asimilar a los indígenas bolivianos, en este siglo la abrumadora victoria de Evo Morales en las elecciones presidenciales de 2005 parece confirmar la posición central de la identidad indígena en el seno de la nación. Actualmente, los bolivianos son más proclives a identificarse como indígenas, como demostró el censo de 2001, en que la mayoría de la población así lo hizo

La identidad indígena floreciente es mucho más que una celebración de la cultura. El lenguaje de lo indígena ocupa una parte central de una ideología política: la ideología de la liberación, de los derechos humanos y de la justicia (Canessa, 2007); la crítica a la globalización; el discurso ecológico y una imagen de lo que debería ser el Estado-nación y sus ciudadanos (Postero, 2007). Lo indígena puede abarcar todos estos temas y, aparentemente, con mayor éxito y coherencia que las antiguas ideologías de liberación marxistas o anti-coloniales.

En otro trabajo (Canessa, 2006) he analizado la evolución de esta ideología desde su nacimiento dentro de grupos indianistas revolucionarios –pero con tendencia a dividirse– hacia una concepción más amplia que propugna la inclusión de todos los sectores sociales. En un trabajo reciente, Nancy Postero (2007) argumenta que un factor clave en el éxito

* Departamento de Sociología, Universidad de Essex.

del nuevo orden indígena fue la reacción contra las reformas liberales de los noventa, que crearon un régimen de ‘multiculturalismo neoliberal’. El Estado boliviano prometió una nueva relación con la población indígena: descentralización política, reforma agraria para reconocer los derechos colectivos a la tierra y una educación bilingüe. Cuando los indígenas comprendieron las posibilidades y los límites de estas reformas neoliberales, impulsadas por el Presidente Gonzalo Sánchez de Lozada, forjaron “repertorios alternativos de representación, participación y liderazgo”, que culminaron en la elección de Morales (Postero, 2007: 6).

Un aspecto clave de la experiencia de la década de los noventa es la aplicación del término ‘lo indígena’ para abarcar mucho más de lo que tradicionalmente se conocía como asuntos indígenas. El activista indígena de las últimas décadas típicamente no residía en una comunidad indígena rural ‘tradicional’, sino que era un residente urbano o un cocalero que había emigrado a las tierras bajas. Los habitantes de El Alto (Lazar, 2008), un satélite de La Paz habitado por inmigrantes del altiplano aymara, protagonizaron la mayor oposición contra la venta de hidrocarburos. Por su ubicación urbana o su filiación cocalera, el carácter indígena de estas protestas se complica, no solamente con una posición clasista, sino con una visión de conjunto del país entero y su posición respecto al mundo. Se considera a los alteños como gente que “cabalga entre dos mundos”, el mundo rural aymara y el mundo mestizo urbano; por tanto, poseedores de una perspectiva privilegiada de la condición boliviana (Albó *et al.*, 1983). De esta posición surgió una ideología indígena que es relevante no sólo para los marginados en los procesos políticos y económicos nacionales, sino también para la mayoría de la población boliviana.

Todavía se mantiene una tensión entre las raíces indianistas de la nueva ideología y el deseo de incluir a todos o, al menos, a una gran mayoría. Si “todos somos indígenas”, como comentan algunos dirigentes indígenas y ministros del actual gobierno, y ‘lo indígena’ es la nueva ideología nacional dominante, se corre el riesgo de ocultar las divergencias sociales y el acceso diferencial de los grupos indígenas. Pues algunos grupos se encuentran en una mejor posición para articular la nueva ideología a su favor. Más aún, sectores que tradicionalmente no se identificaron con los indígenas pueden usar los símbolos del indianismo para sus propios fines.

¿Un indigenismo nuevo?

De manera semejante al EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional), que se presentó como aliado de todos pueblos oprimidos, la política del MAS (Movimiento Al Socialismo), partido de Evo Morales, quiere ofrecer un proyecto para una amplia variedad de bolivianos y bolivianas: una etnicidad inclusiva, un sentido de autenticidad, una crítica poderosa contra el neoliberalismo y el imperialismo. La hoja de coca se ha convertido en emblema de lo original y auténtico de la cultura boliviana, y una bandera para enfrentar la globalización juntos.

También es notable que en el censo de 2001 más de la mitad de los que se identifican como indígenas habita en áreas urbanas, hecho que casi no ha sido mencionado. Esto parece indicar un cambio de hábito, con un número elevado de personas que se identifica como indígena aunque no viva en una comunidad indígena, ni hable un idioma nativo. Algunas de estas personas sin duda serían consideradas como blancas en la mayoría de los contextos sociales. Pero no sólo mestizos y blancos se unen al lema ‘todos somos indígenas’; el internacionalmente conocido líder indígena Gualberto Choque, secretario ejecutivo de Tupaj Katari (Federación Departamental Única de Trabajadores Campesinos de La Paz), afirmó hace poco que: “No toda la gente blanca vive bien. Hay gente blanca [pobre] aquí. Los blancos, los negros, nosotros los aymaras, todos vamos a unirnos. Una vez que nos hemos unido habrá un solo pensamiento grande, y vamos a llamar eso lo indígena” (entrevista con el autor, La Paz, 15.04.05). Aquí, Choque emplea el ‘nosotros inclusivo’ en aymara (*jiwasanaka aymarana-ka*), indicando que su interlocutor también puede ser parte de esta unión.

Uno de los grandes éxitos de Morales ha sido abrir la posibilidad de identificarse como indígena para una gran mayoría de la población boliviana. Identificarse como indígena ahora puede ser asumir una posición contra la globalización, el despojo de los recursos naturales y la discriminación de grupos minoritarios. Lo indígena ya no es sólo folclore, sino que también se postula como una estética, a la vez moderna, progresiva y auténtica. Tal vez el ejemplo más sencillo de esta estética son los trajes que lleva Evo: elegantes, de gran calidad, pero con elementos indígenas claves como, por ejemplo, telas antiguas.

Ahora bien, ¿cómo se manifiesta esta nueva ideología en las ciudades y pueblos bolivianos? Quisiera centrarme en un fenómeno cultural que tiene también su aspecto político, las celebraciones solsticiales –renombradas en los últimos años como El Año Nuevo Aymara (o Quechua)–, que hace veinte años apenas se conocían.

El año nuevo aymara

Sin duda, se puede considerar lo antes expuesto como una fuerte revalorización de la cultura indígena; pero, como veremos, las consecuencias políticas de tales celebraciones son diversas. Consideraremos cuatro casos: Tiwanaku, el sitio arqueológico principal de Bolivia; Khonkho, en el municipio de Jesús de Machaca, donde también se encuentran ruinas precolombinas; Sorata, una capital provincial; y la aldea de Pocobaya. Los cuatro lugares están habitados por una mayoría de población de habla aymara.

Las celebraciones tradicionales que se realizan en estos lugares resurgieron en el contexto de la revalorización de la cultura indígena impulsada por los movimientos políticos como los liderados primero por Felipe Quispe, y luego por Evo Morales. En veinte años, lo que empezó entre las ruinas de Tiwanaku como un reto a la nación mestiza-criolla, se ha convertido en una celebración oficial; sobre todo después de la elección de Evo Morales, que acudió a las celebraciones solsticiales para subrayar sus credenciales indígenas.

En 1989, un pequeño grupo de indianistas se reunió entre las ruinas de Tiwanaku, a tres horas de La Paz, para celebrar el solsticio. En aquel entonces Tiwanaku, el sitio arqueológico principal del país, carecía de museo, cerco, taquilla o guardianes. En los últimos años, se calcula que han llegado hasta cuarenta mil personas para alabar el sol y recibir el año nuevo, a pesar de la temperatura que suele alcanzar diez grados bajo cero. El 2005 las celebraciones fueron declaradas patrimonio cultural de La Paz (*El Diario*, 20.06.07). Tiwanaku pasó de ser un pueblo medio abandonado en los años noventa, a convertirse en lugar simbólico del país. Cuando Evo Morales ganó la presidencia, también viajó a Tiwanaku para una pre-inau-

guración, buscando la bendición y la legitimidad del pueblo indígena. La importancia que se dio a esta pre-inauguración, a la que acudieron muchos jefes de Estado, quitó relevancia a las acostumbradas ceremonias oficiales.

Pero Tiwanaku no fue simplemente un lugar para el reconocimiento de la presidencia de Evo Morales. En junio del mismo año de la elección del primer presidente indígena de Bolivia, se celebró el año nuevo aymara con más fuerza y orgullo que nunca, y las celebraciones contaron con la presencia de Evo Morales. Los habitantes de Tiwanaku estaban luchando para aumentar la representación indígena en la Asamblea Constituyente y lograr la inclusión del tema de los territorios indígenas. Su entusiasmo por esta tradición (re)inventada debe ser vista en el contexto del arraigamiento de la expresión cultural en un posicionamiento político. En el escenario nacional, las celebraciones en Tiwanaku representaron la parte simbólica de la nueva política, que subraya la importancia de lo indígena y enfatiza que la legitimidad del presidente no se sustenta en las instituciones estatales sino en la población nativa, los ancestros pre-colombinos y los númenes ctónicos; no se trata de una mera evocación de la cultura indígena, sino una clave para repensar el Estado Boliviano.

Aunque Tiwanaku es un lugar único en la función que desempeña, también existen otras comunidades con ruinas arqueológicas que durante mucho tiempo recibieron poca atención pero que últimamente se han revalorizado. Buen ejemplo de aquello es la comunidad de Khonkho, en el municipio de Jesús de Machaca que dista pocas horas de Tiwanaku. Desde principios de los noventa y siguiendo el modelo de Tiwanaku, en Khonkho se celebra de forma pública el Año Nuevo Aymara. Cuando en el 2007 pude presenciar este festejo, había varios centenares de personas, en su gran mayoría nativos pero también se encontraban unos arqueólogos norteamericanos y un sacerdote de origen catalán. Sacrificaron dos llamas antes del amanecer y les arrancaron el corazón aún latiendo, y luego ofrecieron esta sangre a los dioses. Este año, por primera vez, se derramó la sangre en algunas ruinas adornadas con flores. La gente habló de la importancia de hacer ofrendas a la *Pachamama*, la diosa de la tierra, y mostrar respeto a los ancestros. El ritual culminó con la alabanza a la salida del sol en el primer día del año nuevo. Sin embargo, cuando conversé con algunas personas, pude notar que había poco consenso acerca de

quiénes fueron los ancestros que edificaron estas ruinas. Algunos decían que eran *inkas*, otros que gente de Tiwanaku, y otros que habían sido los abuelos de los abuelos. No obstante, todos estaban de acuerdo en que los antepasados fueron *jaqi*, es decir, indígenas.

Las celebraciones incluyeron bailes y música, en que participaban algunos bailarines vestidos de bayeta, tela floja que para muchos simboliza la inferioridad india. Después de la Revolución de 1952, el uso de bayeta había sido rápidamente abandonado por la difusión de otras telas que no tenían el mismo estigma. Cuando pregunté por la indumentaria, me comentaron que la bayeta abriga más y es más durable que otras telas. Los bailes y la música eran una expresión clara de orgullo étnico y una revalorización de algunos de los símbolos de lo indígena.

Las celebraciones en Khonkho no representan únicamente el orgullo cultural sino también la organización política y la legitimidad. Durante los festejos se elige el nuevo *jach'a mallku*, líder máximo del sistema regional de *ayllus* indígenas. Los rituales y sacrificios conceden legitimidad al proceso y subrayan la autonomía política del Municipio Indígena de Machaca. La celebración del orgullo étnico aymara se combina con una expresión de autonomía frente al Estado. Cuando asistí a Khonkho, Alejandro Colmena Kisu se dirigió a los participantes y explicó la conexión entre las ruinas y la estructura política renovada: la *Tata Qala*, la piedra sagrada, “era muy venerada por nuestros abuelos y por eso hoy respetamos el cabildo”. En su discurso, hizo una clara alusión al vínculo entre la renovación de los rituales del año nuevo y la nueva estructura política, tanto local como nacional, en la forma del ‘presidente indígena’. Para este líder indígena, es evidente la estrecha relación entre los rituales que se renuevan para celebrar el solsticio, el restablecimiento de las elecciones para el *mallku* de todos los *ayllus*, una elección de forma tradicional –sin urnas y con los votantes en fila detrás de su candidato favorito– y el renacimiento de una identidad política distinta a la que suelen imponer las instituciones oficiales del Estado.

La zona de Khonkho tiene una larga historia de resistencia política frente al Estado, y no cabe duda que el nuevo indianismo abre espacios importantes para la defensa de la autonomía y otros derechos. No estoy sugiriendo que la expresión de identidades indígenas en este contexto

sea falsa o cínicamente manipulada por los dirigentes políticos, sino que la situación actual a nivel nacional brinda oportunidades para desarrollar un lenguaje político eficaz acompañado por el resurgir de formas culturales alternas. La cultura no es estática y siempre se desarrolla en un contexto político; por lo tanto podemos imaginar otros contextos en los que el Estado otorgaría los mismos beneficios para los campesinos sin la retórica indianista. Como indica Nancy Fraser (1997), la opresión cultural está sumamente vinculada a la exclusión política y económica; y a la vez, la dominación económica y política opera a través de procesos y formas culturales de diversa índole. Tanto en Tiwanaku como en Khonkho el pasado se invoca para enfatizar una legitimidad indígena y una resistencia contra el Estado mestizo-criollo tradicional. En Sorata, la capital provincial, que también se encuentra en el Departamento de La Paz, las celebraciones del Año Nuevo toman otra forma. Sorata es históricamente un pueblo mestizo-criollo y aunque está rodeado por aldeas aymaras y ha recibido una inmigración fuerte de campesinos sigue teniendo un carácter no-indígena. Los habitantes del pueblo, incluso los hijos de campesinos, menosprecian a los aldeanos a quienes consideran incivilizados.

En Sorata no hay sacrificios de llamas y la gente no se reúne antes del amanecer. Como en otras partes del mundo hispano-americano, Sorata celebraba la fiesta de San Juan en el día 24 de junio con fogatas para calentar a los participantes en 'la noche más fría del año'. En 2007, se anunció para el 24 de junio, en el pueblo y por la radio, la celebración del *Machaq Mara*, el año nuevo aymara, con 'bailes autóctonos'. Es interesante que aun en los anuncios en aymara se hablaba de 'bailes autóctonos' y no de los bailes por su nombre. Los bailarines no provenían de Sorata, sino que tuvieron que viajar desde todos los cantones de la provincia. Esta celebración de lo indígena no podría ser más distinta de las de Tiwanaku o Khonkho: los bailes son folclóricos, es decir, son bailes desarraigados de su contexto ritual y cultural; y además se trata solo de un preludio para la celebración principal, que es bailar en la plaza con música moderna arrojada por potentes altavoces controlados por un *disc jockey* de La Paz. La mayoría de quienes llegan desde los pueblos para bailar en su gran mayoría regresa a casa al atardecer, cuando el carácter indíge-

na de Sorata se desvanece y la ciudad se convierte otra vez en un lugar lleno de mestizos y criollos, con muchos visitantes que han venido para las fiestas de La Paz.

Sin duda, resulta llamativo que la fiesta de San Juan se haya convertido en *Machaq Mara*; pero más interesante, tal vez, es observar cómo una celebración aymara puede contribuir a marginar a los aymaras. Los bailes autóctonos añaden una legitimidad contemporánea a la fiesta, una genuflexión somera a los vientos políticos; pero esto no debiera ser confundido con un sentido de lo indígena fundado en prácticas culturales, lucha política, o conciencia histórica. Lo indígena otorga legitimidad —cuestión primordial en el contexto político actual—, los celebrantes hablan del año nuevo aymara que une a la gente. Lo indígena es celebrado. El año nuevo en Sorata es un ejemplo de la cultura pública indígena en que todos pueden participar, es una instancia de lo indígena ecuménico; pero sirve también para separar los indígenas del pueblo de los ciudadanos de Sorata y de los visitantes de La Paz.

Otro ejemplo es Pocobaya, uno de los pueblos de habla aymara cerca de Sorata donde he realizado trabajo de campo desde 1989. Esta comunidad de doscientas veinte personas no tuvo carretera hasta 2007, y aún no cuenta con luz eléctrica. La economía es fundamentalmente de subsistencia y los hombres emigran temporalmente cada año con el propósito de ganar dinero para bienes comerciales. Los pocobayaños no están politizados como aquellos que viven más cerca de Sorata o en el Altiplano, aunque sólo se encuentran a tres horas a pie de esta capital provincial. Los pocobayaños no sacrifican llamas por el año nuevo, ni bailan; pero en cambio, pintan a las ovejas “para que sean más productivas”. El 24 de junio (o sea la fiesta de San Juan), los pocobayaños celebran la *Uywanaka Urupa*, el día de los animales; o mejor dicho, de los animales pequeños, pues las vacas se pintan en el otro solsticio, el 24 de diciembre.

Los pocobayaños y otros habitantes de aldeas y pueblos pequeños de habla aymara se reconocen como ‘campesinos’, un eufemismo que soslaya su origen indígena. Aunque todavía hay ruinas de posible origen incaico dentro de Pocobaya, para sus habitantes se trata de restos de las casas de los *chullpas*, seres antiguos que fueron derrotados por el sol. A pesar de que, en general, valoran sus costumbres y la solidaridad comu-

nitaria, no expresan el orgullo étnico como, por ejemplo, sucede en Khonkho. En Pocobaya las celebraciones comunales se centran en la comunidad y sus relaciones con los ancestros ctónicos. Sólo desde la elección de Evo Morales la gente empieza a hablar de la identidad indígena o aymara.

Si comparamos las cuatro comunidades –Tiwanaku, Khonkho, Sorata y Pocobaya–, la más conservadora culturalmente es Pocobaya, y también aquella en que más se habla el aymara. En apariencia, la comunidad que con más facilidad se podría identificar como indígena es Pocobaya; pero, paradójicamente, los pocobayaños son quienes menos afirman una identidad indígena.

Por cierto, esto no significa ningún juicio de valor sobre los pocobayaños; pero tener un presidente indígena que favorece a los suyos, los *jaqi*, no se ha traducido en beneficios concretos. De hecho, cuando conversé con algunos pocobayaños en junio de 2007, pude escuchar que aunque la mayoría sostiene que el ascenso de Evo Morales es algo bueno, como me dijo Senobio Chino, “habría que esperar diez años hasta que mejoren las cosas para los pocobayaños”. Esta interpretación contrasta fuertemente con el orgullo y optimismo que encontré, por ejemplo, en Khonkho.

Conclusiones

La nueva ideología indígena articulada por Evo Morales ofrece oportunidades para oponerse a la globalización, al neoliberalismo y a la opresión de minorías étnicas. Una ventaja destacable es que esta nueva ideología se refiere a las preocupaciones de muchos bolivianos y emplea el lenguaje del indianismo inclusivo para expresar esa visión: está creando nuevos modos de identificación e impulsando la creación o renovación de formas culturales. Sin embargo, la misma ventaja se convierte en problema si la accesibilidad amplia de los símbolos del indianismo opera para incluir a los sectores relativamente poderosos y excluir a los que siguen siendo marginados. El indianismo, tanto en los noventa como en la actualidad, es más fuerte en las poblaciones con mayor acceso a la ciudad o incluso en la ciudad misma. Vale recordar que, según el censo de 2001, la mayoría de la

población que se identifica como indígena es urbana y, por lo tanto, no extraña que la nueva ideología indígena hable más a estos sectores que los que viven en comunidades rurales más aisladas.

Me pregunto si la nueva ideología llevará a marginar los mismos sectores que fueron excluidos bajo la anterior ideología nacional del mestizaje y asimilación.

Referencias

- Albó, Xavier, et. al.(1983). *Chukiyawu: III. Cabalgando entre dos mundos*. CIPCA
- Canessa, Andrew (2007). “Who is indigenous? Self-identification, Indigeneity, and Claims to Justice in Contemporary Bolivia”, en *Urban Anthropology*, Vol. 46, No. 2.
- _____ (2006). “‘Todos Somos Indígenas’: Towards a New Language of National Political Identity”, en *Bulletin of Latin American Research*, Vol. 25, No. 2: 241-263.
- Fraser, Nancy (1997). *Justice Interruptus: Critical Reflections on the “Postsocialist” Condition*. Londres: Routledge.
- Lazar, Siân (2008). 2008 *El Alto, Rebel City: Self and Citizenship in Andean Bolivia*, Durham, Duke University Press.
- Postero, Nancy (2007). *Now we are Citizens: Indigenous Politics in Postmulticultural Bolivia*. Stanford: Stanford University Press.

Entrevistas

Con Felipe Quispe: La Paz, 18 de abril, 2005.

Con Gualberto Choque: La Paz, 15 de abril, 2005.

Periódicos

El Diario (20 de junio 2007). “Rescatando y promoviendo las prácticas culturales *Willkakuti*, Patrimonio Cultural, Oral e Intangible de La Paz’.