

Bolivia indígena, crisis y lucha

Parte I

Carlos Eduardo Brañez C

“No nos llevarán, presidente al Ayllu del s. XXI, porque el ayllu es cosa del pasado, cosa de los quinientos años, algo así como el socialismo de Chávez que ya fracasó. Qué pudiera cambiar presidente en el Ayllu del s. XXI? Que las casas de los comunarios tengan ducha caliente, taza y lavamanos, refrigerador lavarropa eléctrico, cocina a gas, televisión por cable, utilicen el celular y adopten la chamarra como vestimenta oficial en lugar del poncho y demás deformaciones bárbaras e imperiales de la cultura occidental? Y las ovejas, el perro y las llamas en el cuarto? Y los usos y costumbres ancestrales? Y los servicios básicos que son una costumbre occidental e imperialista incluidas la salud y la educación? (CARVALHO, Ruber. *Y pensar, presidente, que no le sirvió de nada su 54 por ciento!* Análisis. Santa Cruz. Noviembre. 2007)

Déficit constitucional y revocatoria representativa

Este es momento para dirigir nuestra atención a la necesidad de comprender mundo indígena como mundo en productividad, a partir de pasadas como presentes experiencias de transformación territorial republicana (local y diferenciada). Tal productividad transversaliza localmente todos los campos enunciativos para una comunidad global: de derechos, buena gobernanza, empoderamiento, reducción de pobreza¹... Productividad supone volcar nuestra mirada a la tradición de vínculos que en lo previo disponen un mundo presente, para accionar sobre el tiempo que hace posible y positivo –real- un mundo vulgar, de vaciamiento y discriminación.

Esta productividad que habita también instituciones - obliga por ejemplo a la identidad, a hacerse y des-hacerse de nombre, en un juego esencialmente móvil: suplementario y excedentario, entretelado. Entrelazo, mezcla y fuga -*jiwaki* y *sukullu*- acontecen antecediendo todo origen excluyente de nombre. Comprendiendo al Amauta, casa de pensamiento en paz donde ese Amauta mora como saber en silencio, vivienda alma... El descanso, la muerte, en aymará se interpreta como *Jiwaki*: bonito no más, siendo *jiwa* nosotros en calidad de decisión donde la palabra única -como juego de figuras y discursos- muere y se transforma en horizonte de la *Chinkana* -labyrintho- y/o *Taypi* –transformación, proceso de saber y pensar. Todavía, a inicios del siglo XXI, para el mundo indígena la certeza puede ser una ‘equivocación’, y la incertidumbre ‘certeza’ donde el fin y nacimiento del concepto referido es punto de transformación (*Taypi*). *Sukullo* es proceso energético donde incertidumbre y certeza son mutuas a la idea en continuo movimiento (Inti-Andino, 2003).

La institución que más autorefiere a la identidad en cuanto vínculo individual-colectivo -soporte público- sugiere al lenguaje y pensamiento, en dirección y referencia al nombre como morada (UTA) donde a cada instante somos puesto que cada cual se llama a-Sí (así) e intuye –piensa- más allá de Sí. Para escuchar al otro debemos intentar poner en-a descubierto la morada, es decir la posibilidad activa de conversación y silencio. Dicho movimiento es un ejercicio comprensivo hermenéutico equiparado solamente en la acción genuina del sujeto discurrendo como lenguaje desde su propio cuerpo, que aquí –y más allá de todo dominio étnico originario- destaca regularmente violentado e invisibilizado (desde su realidad de discriminación y opresión) que se dice en cuanto texto mismo y en responsabilidad de desciframiento.

De allí la importancia como palabra, mundo indígena: palabra ambigua en el universo unívoco de regulación histórica que le hace pertenecer al cuerpo representante y democrático –al de una razón pública- *república*); lo ambiguo como palabra a pesar de su déficit de pertenencias, es productivo: para descifrar de manera fáctica y universal vínculos localizados y diferenciados de opresión y transformación (en el entrelazo de lo que luego nombramos étnico, genérico y popular...), campos en los cuales todos participamos puesto que somos en propiedad al cuerpo múltiple que discurre en silencio activo.

La exclusión constitutiva al estado nacional republicano se expresa como espacialidad energética (*histórica*, pero sin tiempo preciso: laberinto *Lup’i*), que dispone y muestra fuerzas, códigos de opresión. Baña y compenetra la comprensión de lo indígena desde su crisis esencial como nombre, palabra y saber transformador. Por eso, el proceso espontáneo de la investigación del saber del ayllu es ritual energético que descifra y decide a la vez (Inti-Andino, id.).

Las distinciones indicativas como realidad diferenciada y simultánea, destacan procesos de consciencia territorial en cuanto ejercicio público del nombre finito, originario y único, independiente a ciudadanía regular deficitaria (autoritaria) y en lucha. Esto remarca identidad y autodeterminación crítica, donde tradición y juicio performan un presente instituido en cada sujeto (individual y colectivo), territorio cualitativo y cuerpo en transformación: “*cualidad uta del Amauta*” (Inti-Andino, id.: 2).

¹ “Lo indígena no puede ser en Bolivia un capítulo del ordenamiento legal y de políticas o ser objeto de un tratamiento *sectorial*, sino que debe atravesar el conjunto de ellos con un enfoque que parta de la pluralidad de la sociedad y de la asimetría que ha caracterizado hasta ahora las relaciones interculturales en todos los ámbitos sociales y las políticas estatales como instrumento reproductor de dicha asimetría. La construcción de un verdadero Estado multiétnico y pluricultural en Bolivia sólo será posible cuando además del reconocimiento de la diversidad, se exija su respeto, se prevenga la discriminación y se promueva la riqueza y la libertad de pensamiento y de formas de vida alternativas como un patrimonio colectivo...”

[...]

Otras leyes sectoriales han reconocido con ambigüedad ciertos derechos preferentes de los pueblos y comunidades indígenas en el acceso y aprovechamiento de los recursos naturales que, por generaciones, conservaron y garantizaron su subsistencia. Sin embargo, la legislación boliviana está aún lejos de haber desarrollado los derechos de los pueblos indígenas con la amplitud que éstos demandan y, en su aplicación, se ha puesto permanentemente en entredicho la observancia de los derechos ya reconocidos, mientras la sociedad boliviana aún se debate entre la conmisericordia y el desprecio que reproducen los prejuicios heredados del pasado colonial, impidiendo la construcción de unas nuevas relaciones interculturales signadas por el respeto y la dignidad” (Rojo, 2005: 9)

Esta persistente invisibilidad de territorialidad indígena –por ejemplo *ayllu*-, reúne a la vez consecuencias y mediaciones institucionales republicanas, codifican un lenguaje fáctico y potente, para decir, decidir y hacer a través de irrupciones de decisión energética colectiva -cuerpo y sujeto público que elige su agenda desde la arena y no siempre desde la institucionalidad política-. Su interrupción institucional, como conflicto público, generalmente tiende hacia más allá de lo justamente autónomo e institucional (como nombre original y consciencia soberana excluyente: orden constitucional-constitutivo) en cuanto cuerpo vivo y concreto en acción que rebasa también entonces mando y liderazgo (vertical) instituido y en transición. Es por esto que *revocatoria* habla de tiempo -y razón pública-, tiempo institucional dado como esencialmente deficitario respecto a la compartimentación de intereses, tiempo cuyo sistema representativo entonces se denuncia asimismo radicalmente agotado².

Texto territorial y revolución política

Dinámicas locales de territorialidad en una nación todavía homogénea institucionalmente, alimentan vivencias de construcción institucional diversa. La aplicación legal respecto a los derechos declarados constitucionales, busca interlocutores cualificados en las organizaciones protagonistas de procesos locales, actores aptos para actuar democráticamente en un ambiente integral. Si bien muchas de las consideraciones legales favorecen hoy pugnas de valor institucional, en el empoderamiento de grupos históricamente discriminados, nuestras relaciones promedio de fuerza (entre líderes y autoridades, facilitadores, dirigentes organizativos, analistas, mediadores y agentes institucionales) se han visto rebasadas por la realidad social que demanda visiones organizativas a la altura de los acontecimientos y compromisos; tales pugnas, por otro lado, muestran asimismo pautas institucionales históricamente excluyentes por parte de quienes comandan burocracias de estrategia territorial (no sólo de partido, sino de fraternidad –casta- amistad y parentesco -políticos, consanguíneos-), por lo que el desarrollo del liderazgo cualitativo resulta más que nunca en una condición básica a la hora de fortalecer contactos con la palestra diferenciada de demanda, al más puro estilo boliviano y latinoamericano.

Los grupos étnicos e indígenas que recientemente acceden a recursos y propiedades comunales y se hallan en condiciones óptimas para la participación social, política y económica, son librados a un mundo institucionalizado de producción y competencia donde, a pesar de ficciones legales y constitucionales, resultan siendo aún actores pasivos y formales en agendas programáticas que inciden directa o indirectamente en su población y territorio -comprometiéndose archipiélagos y ecosistemas fundamentales para su sobrevivencia integral.

Por otro lado, las obligaciones estratégicas con tales poblaciones y recursos territoriales, exceden tiempos y ritmos organizativos, capacidad técnica e incluso eficiencia de liderazgo -en la verificación comunitaria de planes participativos y en lecturas sostenibles de demanda-; simultáneamente, la dispersión de la fuerza colectiva distrae todo potenciamiento y promoción (auto identificación) territorial previa y presente, las estrategias transversales de la cultura ecológica y la riqueza histórica en los escenarios constituyentes públicos y programáticos de desarrollo, bajo el horizonte propio de la gente.

Si las/los jóvenes de decisión, en unos años no dan cuenta de sus territorios autónomos, mal podrían administrar algo y peor comprenderse en gestión, autodeterminación, productividad y competitividad. Solamente arrendarían las riquezas naturales de su propiedad privada y/o comunitaria y también se arrendarían ellos mismos, como mediadores de alguna promesa que les sobrecoja en la conquista de status, en discursos y prerrogativas institucionales en sacrificio fatal de sus recursos y potencialidades democráticas. ¿Que aspecto de diferencia podemos esperar en los destinos como país más allá de reproducir fácilmente la pauta de déficit en versión proporcional-local (regional, departamental, municipal), como estructura territorial y a su vez como tendencia institucional republicana?; ¿Qué incidencias fácticas señala la productividad indígena-originaria frente a una tendencia institucional que persiste condiciones de exclusión y pobreza?

Aquello que aquí perseguimos entonces, es destacar lo que mundo indígena originario y diferenciado ofrece en su texto político tradicional (texto de exclusión y violencia) para que desde su patente agotamiento republicano reluzcan códigos de mandamiento y productividad abarcante, por su diversidad milenaria y su saber territorial colectivo, irrupción latente en los momentos pacíficos decisivos que van dibujando el perfil venidero de nuestro tiempo público.

Rastros para pensar el AMAUTA andino obligan a transversalizar, atravesar todo sentido dado como real (y legítimo) al idioma institucional público, por lo que la demanda es radical y por lo que radicalmente debe toda institucionalidad decidirse al cambio de razón –acto pacífico que le constituye: transversalizar viene aquí entonces a transformar acciones públicas fragmentarias: tawantinsuyo Vs. selva; altiplano Vs. oriente; cordillera Vs. llanos; estado Vs. barbarie.

No habría entonces posibilidad para alguien (*quien*) o algo (*qué*) que se situara a Sí como modelo o estructura –originalidad-, si en el conocimiento del AMAUTA lo importante habita vacío de nombre. Su desciframiento y productividad no lleva compuesto al tiempo circular positivo (institucional: salud, educación y buenas costumbres) sino a la inversa, toda institucionalidad le pertenece en la espacialidad y en cuanto lugar constelativo de fuerzas pues su esencialidad des-compone al tiempo. Tal vacío es productivo porque es un punto de suplemento y contacto, el lugar de la fusión -entre el fin y nacimiento-, el lugar de la transformación y el lugar del no-lugar, de la nada donde reluce el Otro como rostro y huella próxima (prójimo) que siempre señala lo extraño -el afuera- que nos atraviesa en cuanto cuerpos, en calidad de mandamiento, pues su ética visita y conduce el cuerpo al ritual de los religamientos, desciframientos y decisiones comunitarias (Levinas, 2000). Algo similar acontece con el planteamiento abierto de Bert Hellinger, cuando propone callar al Yo institucional y autónomo, des-componiendo el tiempo en las relaciones energéticas de los cuerpos y especialmente en sus rastros que señalan y obligan apertura (silencio) a la razón. Para mostrar la importancia de tales experiencias (vivenciales),

² “...Incluso, la propia afirmación de una política de la identidad indígena (de tierras altas y de tierras bajas) se la hace frente al sistema institucional estatal que en toda la vida republicana ha racializado la dominación y la exclusión de los indígenas.” (Linares. Chávez. Costas: 2004: 16).

en Latinoamérica recientemente se impulsan procesos colectivos grandes y pequeños, tanto en países, pueblos o familias (Hellinger-Bolzmán. s/a)

En esta hermenéutica crítica, entonces, el cuerpo dice reluciendo huellas más allá de un yo y de su nombre, aunque lenguaje es precisamente lo que habita, significa y atraviesa. Esto supone considerar éxodo sin retorno, transformativo y pregnante: partir del mismo cuerpo en realidad de crisis y exclusión resulta productivo cuando en sus rastros intuimos huellas de lingüística abarcante (Gadamer, 1977).

Hay interés mutuo y creciente porque las barreras de oficio para modular toda relación social, sustenten asimismo transformaciones en las posiciones institucionales, fuerzas del mundo: de quien dispone y de quien obedece, de su poder compartido y de lo que supera a ambos; de sus pactos habituales, de leyes y formas (que aquí evidencian agotamiento esencial del origen institucional fragmentario). Al permitir hablar al texto y cuerpo colectivo, inevitablemente el Yo (de todo autor y destinatario) se sume y se distancia para hacer emerger aquello energético que luego decimos legítimo en el sentido público e histórico de la aceptación y la demanda.

De tal manera que cuando hablamos de un agotamiento del origen (étnico, regional o estatal), hablamos de ese origen que por ejemplo se presenta y representa regularmente en el candidato y el votante, el líder y el soldado; en el actor y el público (Boal, 1980); es decir el aparato coercitivo de una exclusión de principio, de lo activo frente a lo pasivo, de lo positivo frente a lo negativo, etcétera, del estado frente a la sociedad (*civil*) también y especialmente, en cuanto mito, de sus incidencias sobre el cuerpo colectivo mismo –de su proyección pública- en tanto escenario abierto de energías y fuerzas.

Por ello, la primera justificación por un *quien* debemos también considerarla aquí como acción: decir y decidir (pública, artística y comunitariamente) desde el texto y cuerpo colectivo, desde esas energías y fuerzas que exceden a cada momento mediaciones y performances institucionales. Un rastro de posibilidad es partir de la realidad misma –de la memoria-, desde sus códigos de exclusión, así como del constante dirimir en la ruptura mito-lógica de lo institucional positivo –unívoco-, que en la arena de decisiones, busca constituirse a cada instante en lógica de vaciamiento territorial (exclusión y opresión).

Referencias bibliográficas

CARVALHO, Ruber. *Y pensar, presidente, que no le sirvió de nada su 54 por ciento!* Análisis. Santa Cruz. Noviembre. 2007

GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Método. Fundamentos para una teoría de la experiencia.* Ediciones Sígueme. Salamanca. 1977. Pp. 687.

INTI ANDINO. APPNOI. *Asamblea Permanente de Pueblos y Naciones Originarias Indígenas El cómo de la investigación del Ayllu.* . Instituto Tecnológico de Investigación Andino - INTI Andino. Mollebamba. Kurawara de Pakajaqi. Marzo. 2003. Pp. 14.

ALEM ROJO, Alfonso. *Misión de Valoración de Instituciones Indígenas.* ACDI. La Paz. Bolivia. 2005. Pp. 19.

GARCIA LINERA, Álvaro. CHÁVEZ L. Marxa. COSTAS M. Patricia. *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia. Estructuras de movilización, repertorios culturales y acción política.* Diakonía. Acción Ecueménica Sueca. Oxfam-GB. 2004. Pp. 688.

BOAL, Augusto. *Teatro del oprimido 1. Teoría y práctica.* Editorial Nueva Imagen. México, Caracas, Buenos Aires. 1980. Pp. 252.

HELLINGER, Bert. BOLZMANN, Tiiu. *Imágenes que solucionan. Taller de Constelaciones Familiares. Trabajo terapéutico Sistémico.* s/a. Editorial Alma Lepik. Pp. 206. www.hellingerargentina.com.ar
editorialalmalepik@bibertel.com.ar.

LEVINAS, Emmanuel. *La huella del Otro.* Taurus. México. 2000. Pp. 117.