

INDÍGENAS URBANOS



**TRES ENSAYOS
SOBRE SU PRESENCIA Y
DERECHOS EN BOLIVIA**

INDÍGENAS URBANOS

**TRES ENSAYOS
SOBRE SU PRESENCIA Y
DERECHOS EN BOLIVIA**

INDÍGENAS URBANOS

**TRES ENSAYOS
SOBRE SU PRESENCIA Y
DERECHOS EN BOLIVIA**

CEDIB 
Centro de Documentación e Información Bolivia

Título

Indígenas urbanos.
Tres ensayos sobre su presencia
y derechos en Bolivia

Compilación

Escarley Torrico

Autores

Miguel Ángel Miranda Hernández (Capítulo 1)
Irene Roca Ortiz (Capítulo 2)
Luis Vigabriel Ríos (Capítulo 3)

Edición General

Escarley Torrico
Miguel Ángel Miranda Hernández

Las opiniones en esta obra son personales del autor
y no comprometen necesariamente a los editores.

Edición actualizada, Mayo 2015

Depósito legal: N° 4-1-2257-15

ISBN Obra Independiente: 978-99974-844-3-7



Centro de Documentación e Información Bolivia

Calle Calama N° 255, entre Nataniel Aguirre y Esteban Arze
Teléfono: 4 25 78 39 Fax: 4 25 24 01
Cochabamba - Bolivia

Esta publicación es posible gracias
al apoyo solidario de:



Contenido

Introducción	Pág. 7
Los indígenas urbanos en Bolivia y sus derechos Miguel A. Miranda Hernández	Pág. 11
1. Apunte previo sobre el alcance y la metodología	Pág. 11
2. La realidad indígena urbana fuera del foco de los Derechos Indígenas	Pág. 14
3. Análisis de siete temas desde la perspectiva de los indígenas urbanos	Pág. 18
Derechos políticos	Pág. 18
Tierra y territorio, recursos naturales	Pág. 33
Vivienda y servicios básicos	Pág. 40
Empleo y derechos laborales	Pág. 56
Protección de derechos indígenas	Pág. 61
Mejoramiento de condiciones de vida o “Derecho a desarrollo”	Pág. 72
Resguardo de valores, cultura, patrimonio cultural.	Pág. 76
4. Conclusión preliminar	Pág. 81
Siglas y Bibliografía	Pág. 83
Los Pueblos indígenas en la ciudad de Santa Cruz de la Sierra. El caso del pueblo Ayoreode Irene Roca Ortiz	Pág. 89
1. Migración indígena hacia las ciudades: un fenómeno global	Pág. 90
2. Santa Cruz de la Sierra: una ciudad de migrantes	Pág. 95
3. El pueblo indígena Ayoreode	Pág. 98
4. Los Ayoreode y la ciudad de Santa Cruz de la Sierra: medio siglo de desencuentros	Pág. 102
5. “Nómadas de las llanuras, nómadas del asfalto”: dinámicas de movilidad rural-urbana	Pág. 108

Una territorialidad extensa: del Chaco Septentrional a la periferia urbana	Pág. 109
Parentesco, alianza, duelo y conflictos: una cultura del movimiento	Pág. 110
Motivaciones para la migración urbana	Pág. 112
Temporales y permanentes: los diversos perfiles de la migración urbana Ayoreode	Pág. 113
Estrategias de adaptación económica y de resistencia cultural	Pág. 114
Mujeres y niños colaboran en la “colecta urbana”	Pág. 115
Venta de artesanía	Pág. 119
Cazadores de jornales ¿rumbo a la diversificación y la formalización?	Pág. 122
Cuajajodie: mujeres que “venden su cuerpo”	Pág. 123
Las nuevas elites: dirigentes y pastores	Pág. 125
6. Conclusión preliminar	Pág. 128
Glosario y abreviaturas. Siglas y acrónimos.	Pág. 129
Anexo de información sobre entrevistas.	Pág. 130
Bibliografía	Pág. 132
Ser indígena en la ciudad de Cochabamba Luis Vigabriel Ríos	Pág. 137
1. Cochabamba: entre indios, mestizos, blancos y disfrazados	Pág. 137
El microcosmos del pluralismo étnico	Pág. 137
Fundación de la ciudad de Cochabamba	Pág. 139
La ciudad mestiza	Pág. 143
La ciudad moderna, un artículo exclusivo	Pág. 144
Cochabamba: los cambios de la revolución	Pág. 147
2. Procesos de inserción urbana. Rupturas y continuidades.	Pág. 150
En lo social	Pág. 150
En lo económico	Pág. 154
En los espacios económico – laborales	Pág. 157
En lo político	Pág. 159
En lo cultural	Pág. 162
En lo religioso	Pág. 166
En lo lingüístico	Pág. 168
3. Conclusión preliminar	Pág. 170
Bibliografía	Pág. 171

Introducción

Este libro pretende ser un aporte pertinente al debate sobre los Derechos Indígenas, por doble motivo. En primer lugar, este libro aborda y problematiza el hecho de que una faceta importante de la realidad indígena –su vida en las ciudades– esté omitida en el tratamiento de los Derechos Indígenas, o por lo menos el abordaje de estos derechos otorgue una menor atención a esta dimensión de la vida real de los indígenas modernos, dimensión cada vez más masiva y desafiante.

En segundo lugar, es un preliminar esbozo de confrontación de los derechos indígenas con la faceta urbana y las interacciones urbano-rurales de los indígenas contemporáneos en Bolivia, ubicándonos en el contexto post constitucional. Se destaca este contexto pues se presupone que en él se verifican los primeros pasos de aquello que se presenta como central en la nueva Constitución boliviana bajo el rótulo de “Estado Plurinacional”. Especialistas en el tema de las minorías en el mundo ponen el ejemplo boliviano –junto con el caso de los Inuits y su territorio autónomo Nunavut en Canadá– como los más avanzados en cuanto a cumplimiento de derechos de los pueblos indígenas (Clément, en: Sellier et al 2013: 149; Grillot, en: Sellier et al 2013:99). Dado que esas valoraciones suelen hacerse desde perspectivas panorámicas muy generales; es necesario desmenuzar información, datos y procesos concretos para llegar a una comprensión más adecuada de realidades muy complejas.

Con mucha frecuencia se muestra a indígenas y ciudades como dos realidades desconectadas. Quizá como una impronta colonial, la imagen usual de “indígenas”, incluso en el discurso de muchos líderes indígenas, suele estar asociada a un estático contexto rural y de vida tradicional comunitaria asentada en territorios. Sin embargo, los datos revelan que, en el mundo actual, los indígenas transitan por diversos escenarios, tanto los tradicionalmente rurales como los espacios urbanos. Es más, los contextos tradicionales van cambiando; las urbes crecen descontroladamente, modificando la configuración de los espacios rurales y hasta en algunos casos engulléndolos; o lo que antes eran territorios con actividad y dinámicas sociales campesinas comunitarias, sufren rápidas mutaciones, por la presencia de actividad económica extractiva o procesos acelerados de urbanización. Asimismo, bajo el influjo de estas mismas dinámicas económicas, otros contextos rurales son abandonados ante la carencia de las mínimas condiciones de vida.

La legislación internacional sobre los Derechos Indígenas de alguna u otra forma también adolece de este sesgo. Probablemente porque en los años en que ella emergió junto a las reformas de Estado y como paliativo a los impactos de la aplicación del Ajuste Estructural, éstos ya estaban provocando un incremento de la emigración indígena hacia las urbes y agudizando la movilidad poblacional. Asimismo, como reconocen algunos (Cf. Chirif, 2015), el documento que marca un hito en la legislación internacional sobre derechos indígenas, el Convenio 169 de la OIT, aporta dos conceptos importantes –pueblo indígena y territorio– pero ellos implican al mismo tiempo una dificultad para comprender y aplicarse a una realidad indígena más dinámica y compleja, que involucra su vida en las ciudades, donde ni existen en sus territorios ancestrales ni su condición de pueblo tiene ya los mismos referentes tradicionales. Aparece así una mayor complejidad en las condiciones estructurales que se constituyen como base para la vulneración de los derechos indígenas y también para una eficaz garantía y defensa.

En el caso específico de Bolivia, los impactos del Ajuste Estructural y el consecuente rechazo popular coinciden con el Primer Decenio Internacional de los Pueblos Indígenas (1994-2004) y los antecedentes previos de empuje internacional de los derechos indígenas¹. Uno de estos impactos, quizá el más visible, es el despoblamiento rural y el rápido crecimiento urbano. Las estadísticas señalan que en este periodo se dio un alto crecimiento de las ciudades y un decrecimiento del área rural. Es precisamente al inicio del neoliberalismo que la población urbana pasa a ser mayor².

En los años 90 y entrados los años 2000, las luchas indígenas mayormente se enmarcaron en una agenda estructurada sobre la base de los elementos que consolidó el Convenio 169 de la OIT

1. Solo a modo de recuerdo: en 1989 se promulga el Convenio 169 de la OIT, ratificado como ley nacional en Bolivia el año 1991 (Ley 1257); en 1992 se crea el Fondo Indígena por la Segunda Cumbre Iberoamericana de jefes de Estado; ese mismo año, en Bolivia, como consecuencia de la célebre Marcha Indígena, la Ley 1333 reconoce a los Pueblos Indígenas y reconoce también su derecho de participar en la administración de áreas protegidas. El año 93 la ONU declara al mismo como el “Año internacional de los Pueblos Indígenas del mundo”.

2. Según datos del INE, a partir de 1985 el crecimiento de la población urbana es sostenido: 57,5% en 1992; 62,4% en 2001; 67,5% en 2012. El INE considera población urbana a aquella que reside en poblados mayores a 2000 habitantes.

(tierra-territorio, libre determinación). Estas reivindicaciones coincidieron con la eclosión social generalizada, que socavó la estructura institucional y los actores del neoliberalismo, cuyo desemboque en la Asamblea Constituyente (2006-2008) implicó la inserción de la agenda indígena en ese máximo espacio de transformación estatal. Sin embargo, aún en ese evento, las demandas indígenas no dicen nada respecto de la vida de los indígenas en las ciudades.

La realidad indígena urbana en Bolivia es una realidad apenas explorada. En principio, de manera general, se aprecian en ella dos grandes facetas: oriente y occidente, correspondiendo a dos formas diferentes de inserción indígena y dinámicas de etnicidad en el ámbito urbano. En el primer caso se trata de grupos indígenas pertenecientes a pueblos pequeños y estadísticamente minoritarios en las ciudades. En el segundo caso, se trata de una inserción masiva, de mayorías estadísticas aunque minorías políticas, y con antecedentes históricos más prolongados, constituyendo grupos con elevado número de habitantes que adquieren visibilidad y protagonismo en importantes sectores (territoriales, económicos, culturales) de la ciudad, llegando incluso a configurar ciudades con características arquitectónicas, económicas y culturales, muy particulares. En este caso, las relaciones de etnicidad que se han dado a lo largo de la historia boliviana, además de su larga data, ofrecen también una mayor complejidad.

El libro que ofrecemos hoy se estructura en base a esta doble división de realidades indígenas urbanas, exponiendo dos casos específicos: el caso los indígenas Ayoreo en Santa Cruz de la Sierra (actualmente la urbe más poblada de Bolivia) y el caso de la diversa gama de indígenas andinos, sobre todo quechuas, en la conformación de Cochabamba, la cuarta ciudad boliviana.

Ambos estudios vienen precedidos por un capítulo que presenta una primera aproximación a los Derechos Indígenas confrontados con la realidad urbana de los indígenas, en el contexto post constitucional boliviano.

Los dos estudios de caso abordan, con riqueza de información etnográfica e insumos históricos y sociológicos, las complejas dinámicas urbanas de los indígenas bolivianos en los últimos años, poniendo a examen de realidad aspectos básicos de lo que se viene a llamar “Estado Plurinacional”. En medio de ello se percibe las complejas tramas de la vulneración de derechos indígenas, las continuidades y rupturas en sus procesos de vida, los factores estructurales que los exponen a una vulneración de sus derechos, de manera reiterada y creciente; los avatares en sus procesos organizativos y de lo que podría denominarse “horizonte de constitución como sujetos”.

Esta mirada puntillosa a las dinámicas indígenas urbanas, propone también a las mismas organizaciones indígenas –y a todos los actores sociales que enarbolan lo indígena como símbolo de reivindicaciones y emancipación- el desafío de ir más allá de discursos cada vez más repetitivos (e incluso quizá cargados de cierta “pantomima étnica”), y mirarse en el espejo de la realidad y construir propuestas con mejor sentido de realidad y sostenibilidad.

Por ello –y éste pretende ser el meollo del aporte de este libro- los tres ensayos constituyen una invitación a hacer una revisión crítica del discurso oficial imperante sobre lo indígena, destacando el hecho de cómo este discurso, a partir de la rearticulación de viejas estructuras y actores de poder, es susceptible de operar como recurso de encubrimiento de la vulneración efectiva de los derechos indígenas, así como de la consolidación de un modelo económico y político que reedita añejas formas de saqueo de territorios y recursos naturales, de expansión del sistema capitalista global y agudización de la dominación colonial. Todo ello, ¡a nombre de la defensa de los indígenas y de su representación estatal!

Pero la invitación pretende también desafiar a los actores indígenas a articular de manera más pulida sus agendas rural y urbana, destacando la importancia de una interconexión entre ambas, como condición ineludible de éxito para sus luchas.

El Editor

Cochabamba, Abril 2015

Indígenas urbanos en Bolivia y sus derechos

Por: Miguel A. Miranda Hernández

Investigador en CEDIB, equipo Problemática Urbana

1. Apunte previo sobre alcance y metodología

Este texto no pretende ser una exhaustiva evaluación de los avances en la implementación de los derechos indígenas en Bolivia, hasta la fecha. Es, más bien, un primer esbozo de confrontación de la legislación sobre derechos indígenas¹ con la perspectiva de los indígenas urbanos y la realidad indígena urbana.

Para este propósito se ha analizado cuatro documentos básicos sobre derechos indígenas, dos de carácter internacional ratificados por el Estado boliviano y elevados a rango de ley (el Convenio 169 de la OIT y la Declaración de las NNUU de los Derechos de los pueblos indígenas), y dos textos del Estado boliviano que contienen declaraciones explícitas sobre derechos indígenas: la nueva Constitución Política del Estado y el Plan Nacional de Derechos Humanos.

De estos cuatro textos se ha extraído todo aquello que directa o indirectamente corresponde a los derechos indígenas, clasificándolos en siete grandes temas. Posteriormente se ha hecho

1. En adelante DDII. Para todas las referencias de siglas, ver el glosario al final de este documento.

un análisis de cada uno de estos temas confrontándolos con la realidad indígena urbana (o lo que podríamos denominar la faceta urbana de los indígenas) y valorando su aplicabilidad, las condiciones para ella, la necesidad de cambiar o ampliar enfoques, así como los vacíos legales, institucionales, organizativos y de acción. La valoración de la aplicabilidad de los DDII se hace partiendo de una lectura contextual de los textos, es decir involucrando a los actores en su contexto. A partir de ello se plantean preguntas y desafíos tanto para los pueblos indígenas como para las instancias del Estado.

Para acercarnos a la compleja y poco explorada realidad indígena urbana en Bolivia nos hemos servido de la bibliografía disponible, los escasos estudios etnográficos, la experiencia institucional de CEDIB respecto a este tema y un conjunto de entrevistas realizadas (no exclusivamente para este estudio), entre el segundo semestre de 2012 y el primer semestre de 2013, a diversos actores indígenas urbanos, tanto de tierras altas como de tierras bajas.

Asumimos también una carencia en este estudio, la que está relacionada con un análisis más detallado de las demandas y propuestas oficiales de las organizaciones campesinas e indígenas más importantes. Si bien en este estudio contamos con entrevistas a actores vigentes de estas organizaciones, por las limitaciones de tiempo y espacio, así como de acceso a documentos de primera mano, no logramos hacer este estudio detallado de la documentación emitida oficialmente por congresos y ampliados de estas organizaciones, en su referencia a la realidad urbana de los indígenas contemporáneos, a los que afirman representar.

Dada la diversidad de los indígenas urbanos en Bolivia, para analizar y establecer la aplicabilidad de las normas es necesario realizar una tipología básica de ellos. Siguiendo el criterio demográfico, de manera general, podemos considerar por lo menos 5 tipos de “indígenas urbanos” en el actual contexto boliviano²:

TIPO A: Indígenas urbanos de tierras bajas, de pueblos con población total menor a 9000 habitantes³. Son minorías sociales insertadas de manera diversa en sociedades urbanas en las que aparecen como grupos marginales. Según datos de Albó y Molina (2006:98), en esta categoría entrarían 27 pueblos⁴ más un significativo “sin especificar” que corresponde sobre todo a un grueso sector indígena urbano (un 76%) que no especifica el pueblo indígena con el que se identifica. Entre estos 27 pueblos están: los Movima, Guarayo, Tsimane, Tacana, Reyesano, Leco, Ayoreode y otros.

2. Existen referencias de tipologías generales sobre los indígenas en la Bolivia actual, una es la tipología elaborada por Ricardo Calla, como parte de un estudio para un anteproyecto de ley de desarrollo de pueblos indígenas, el año 2002, según Iturralde (2006); sin embargo pese a nuestros intentos no hemos tenido acceso a documentos originales para revisarlas. La tipología que proponemos se hace exclusivamente y de manera preliminar en función de las características de la vida urbana de los indígenas y de sus interacciones urbano rurales.

3. Los datos demográficos los tomamos de Molina y Albó 2006, en base a los datos censales de 2001 y otras encuestas posteriores, con un alto nivel de detalle y desagregación. No tomamos los datos del Censo 2012, pues lo publicado por el INE hasta la fecha de redacción de este capítulo era aún información muy general.

4. De este grupo extraemos a los Uru, y los ponemos en el Tipo E por ser el único pueblo minoritario de tierras altas. En los datos del Censo 2001 el pueblo Kallawayana no aparece; en cambio sí aparecerá en la nueva CPE y en los datos del Censo 2012.

TIPO B: Indígenas urbanos de tierras bajas, de pueblos con población total mayor a 34000 habitantes. Son también minorías sociales insertadas en sociedades urbanas, pero tienen mayor capacidad organizativa y tienen presencia en más de una ciudad y departamento. Al interior de estos pueblos existen subgrupos. Entre estos pueblos se cuentan a los Chiquitano, los Guaraní-Chiriguano y los Moxeño. Algunos de estos grupos son pueblos indígenas ya mayoritariamente urbanos; el caso Chiquitano es el más claro, que según datos del Censo 2001 y siguiendo la escala CEL creada por Molina y Albó (2006), tienen el 68,4% de su población viviendo en centros urbanos.

TIPO C: Indígenas urbanos de tierras altas que autoafirman su identidad de manera genérica: “quechuas”, “aymaras” o, perteneciendo a estos pueblos, no reconocen su identidad, o su reconocimiento es un tema secundario en sus vidas. Representan mayorías sociales, pero configuran una diversa gama de formas de inserción en la sociedad urbana:

- a) manifestando cierta forma de hegemonía social, configuran con un cariz indígena propio a determinadas ciudades (El Alto) o zonas urbanas (Plan 3000 en Santa Cruz, zona sur de Cochabamba, laderas de La Paz);
- b) en continuidad con la sociedad colonial, se dispersan como individuos o grupos subalternos en la sociedad urbana;
- c) utilizando patrones e instituciones culturales indígenas, logran acumular capital y poder económico y se posicionan en la sociedad como grupos emergentes capaces de disputar el control de diferentes espacios de decisión;
- d) practican diversas formas de interacción rural-urbana.

No tienen una sola entidad orgánica que los aglutine, sino varias (CSUTCB, Bartolinas, Interculturales, Cocaleros) o ninguna directamente relacionada con el factor indígena (organizaciones gremiales, laborales, etc.).

Al interior de este grupo se cuenta a personas y grupos que se reconocen como indígenas u “originarios”, pero también a otros que no se asumen como tales. Dentro de este último grupo se cuenta también a quienes la literatura tradicional denomina “cholos” (no igual a mestizos), quienes, desde la perspectiva de la etnicidad, plantean aún muchos desafíos para la propia investigación social, pero es imposible no considerar una forma de existencia de lo indígena urbano.

TIPO D: Indígenas urbanos de tierras altas de lenguas andinas mayoritarias (aymara y quechua) que autoafirman su identidad de pueblo y nacionalidad específicos. Entre ellos se cuenta a los 16 “Suyus” representados por la CONAMAQ, como por ejemplo los *Qhara Qhara*, los *Sura* o los *Jach’a Karanga*. Tienen la particularidad de que sus nacionalidades específicas no son reconocidas por la CPE. Ésta los reconoce sólo a través de su pertenencia a los pueblos

genéricos aymara y quechua. Sin embargo, su organización es reconocida por el Estado y por otras leyes. Asimismo tienen una presencia activa en los debates sobre temas centrales de la vida política del país, y son uno de los pueblos que de manera más activa reivindican los derechos indígenas reconocidos internacionalmente y por la legislación nacional.

TIPO E: Pueblos indígenas minoritarios de tierras altas, como el pueblo originario Uru (Chipayas, Iru Itu y Murato), cuyos miembros tienen una vida urbana subterránea en distintos espacios de ciudades del occidente, ciudades capitales (Oruro) y ciudades intermedias (Machacamarca, Pazña, Poopó, Challapata), sin contar su significativa presencia en ciudades del Norte de Chile. En este grupo también entran los Kallawayas, reconocidos por la CPE pero sin datos en las estadísticas del Censo 2001.

Siguiendo esta tipología general, realizamos el análisis de la aplicabilidad de los derechos indígenas formulados, y las formas, condiciones, posibilidades, omisiones... de ellos, respecto a los indígenas urbanos bolivianos.

2. La realidad indígena urbana fuera del foco de los Derechos Indígenas

Un hecho que cada vez se pone en mayor evidencia es la vida urbana de los pueblos indígenas. Este hecho pone en cuestión un estereotipo ampliamente difundido y asimilado que consiste en asociar lo indígena con la vida rural.

La conciencia de este hecho ha ido creciendo y ganando espacios en el debate internacional, tanto en instancias de representación de los pueblos indígenas como de los mismos gobiernos. En el caso de nuestro continente, en 2006, en el marco de la VII Asamblea General del Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y El Caribe, en la ciudad de Guatemala, se realizó la III Reunión Intergubernamental, en la que se abordó “La cuestión de las migraciones indígenas y otros migrantes vulnerables”. El tema fue elegido en un contexto de alta preocupación de los Gobiernos manifestada con oportunidad de la XVI Cumbre Iberoamericana de Jefes de Estado y de Gobierno, cuya Declaración Final mencionaba:

La necesidad de construir una capacidad para diseñar un marco iberoamericano de migraciones basado en la canalización ordenada y la regularización inteligente de los flujos migratorios, la cooperación contra el tráfico y la trata de personas y, además, en la responsabilidad de cada país por el diseño de las políticas públicas.

En la formulación de las políticas migratorias –los Estados– tendrán en cuenta la especificidad, vulnerabilidad y complejidad que caracteriza la migración de indígenas, en atención a sus particularidades. En estos casos, deberemos aplicar, complementariamente, la normativa internacional que establece y protege sus derechos colectivos específicos,

como el Convenio 169 de la OIT, para aquellos países que son parte, así como la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (Declaración XVI Cumbre Iberoamericana de jefes de Estado y Gobierno, Montevideo, noviembre de 2006).

Considerando la generalización y complejidad de los fenómenos migratorios que afectan a los pueblos indígenas y ante la carencia de un conocimiento sólido y documentado de las diversas experiencias que se dan en los países de la región, el XXVI Consejo Directivo y la VII Asamblea General del Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y El Caribe acogieron una propuesta del Gobierno del Reino de Bélgica para realizar una Conferencia Internacional centrada en la problemática de los Pueblos Indígenas en su relación con las ciudades. La Conferencia se denominó “Pueblos Indígenas y Ciudadanía: Los Indígenas Urbanos”, la misma que fue llevada a cabo el día 26 de marzo de 2007.

La Conferencia se realizó con el objetivo de “identificar las dinámicas que caracterizan en la actualidad a los miembros de pueblos indígenas residentes temporal o definitivamente en los centros urbanos, con especial atención a sus necesidades en los campos de la educación y el empleo, con miras a sugerir medidas de política pública y programas o proyectos para fortalecer el ejercicio de sus derechos como ciudadanos y como indígenas en estos contextos emergentes”.

Entre las conclusiones de esta Conferencia se afirma que se ha puesto en evidencia:

- *La existencia de comunidades, poblaciones y grupos de indígenas en el medio urbano.*
- *El hecho de que es un fenómeno crítico sin respuesta articulada de sus Gobiernos, sus organizaciones y de la Cooperación Internacional, respecto a su bienestar en lo que tiene que ver con atención primaria de salud, educación, trabajo, economía, minoridad, etc. y respecto de sus derechos ciudadanos dentro del marco de los derechos indígenas y los derechos humanos (Documento de memoria Conferencia Internacional Pueblos Indígenas y Ciudadanía “Los Indígenas Urbanos” 26 de marzo del 2007, p. 37).*

Y ante estas constataciones, puntualizan algunas recomendaciones:

- *Reconocer plenamente la existencia de pueblos, comunidades y poblaciones en centros urbanos y diseñar políticas públicas, programas y hasta nuevos marcos normativos que garanticen los derechos y el ejercicio de la ciudadanía de los indígenas en la ciudad.*
- *Estudiar y analizar la realidad que viven estos pueblos.*
- *El Fondo Indígena debe incluir en su estrategia institucional y debe reflejar en sus programas el reconocimiento de esta realidad y la problemática que de ella se deriva, como también debe propender por las soluciones que demanda.*

- *Los académicos deben tomar esta temática en toda su dimensión política.*

(Documento de memoria Conferencia Internacional Pueblos Indígenas y Ciudadanía “Los Indígenas Urbanos” 26 de marzo del 2007, p. 38)

Pese a estas iniciativas elaboradas desde los más altos niveles de las instancias que toman decisiones respecto a políticas públicas para los pueblos indígenas, lo que se observa, por lo menos en el caso de Bolivia, es una carencia de programas específicos que aborden de manera continua y sistemática la cuestión indígena urbana. Si bien los estudios y análisis hacen referencia permanente a la realidad y datos de migración, de presencia indígena en las ciudades⁵, incluso ya de mayorías étnicas urbanas en el caso de algunos pueblos indígenas, el enfoque de la política de derechos indígenas sigue centrándose en torno a una imagen de comunidades indígenas rurales.

Tanto es así que esta cuestión no entró ni siquiera al nivel de debate en la Asamblea Constituyente, en el momento en que el factor indígena era un tema central en las discusiones de la misma (años 2006 a 2008). Fruto de ello es que los textos normativos emergentes de ella, en concreto la nueva constitución, cuando se refieren a lo indígena adolecen de un profundo desenfoco de la realidad indígena urbana, de sus complejas dinámicas en el ámbito urbano, de sus interacciones urbano rurales. La CPE habla de una realidad indígena que desde hace unas 2 ó 3 décadas ya no existe como tal o existe minoritariamente, pese a que los estudios y las estadísticas reconocen una compleja realidad indígena en las ciudades bolivianas, así como una gran interacción de los indígenas entre los espacios rurales y urbanos.

Estas dinámicas son tan complejas, diversas, intensas y prolongadas en el tiempo que algunos estudiosos del tema indígena hablan de una “reconfiguración del sujeto indígena en la Bolivia moderna”:

La migración de los indígenas del altiplano y los valles andinos hacia centros poblados, fenómeno presente a lo largo de la historia, se acelera a partir de la segunda mitad del siglo XX y alcanza sus cifras más altas el último cuarto de siglo. Esto da como resultado la existencia de numerosos núcleos de población indígena en las grandes urbes, las ciudades intermedias y los poblados de los altiplanos, serranías y valles del occidente boliviano en muy diversas situaciones de aculturación, pero que por asignación externa o por auto adscripción, pueden ser considerados indígenas (Iturralde 2006:108).

La interacción con las ciudades es paralela a movilidad poblacional y migraciones indígenas con una tendencia mayoritaria hacia territorios de la ceja de la Cordillera Oriental y las cabeceras del sistema hidrográfico del Amazonas en el trópico, siguiendo las brechas de penetración desde los Yungas de La Paz y desde el ingreso al Chapare de Cochabamba. Agudizadas en el contexto de las políticas agropecuarias del neoliberalismo, estas penetraciones, sobre todo de grupos in-

5. Los datos meticulosamente manejados por Molina y Albó (2006), Albó y Romero (2009:93-94) reconocen este hecho, reconocen la carencia de debate, pero no abordan mayormente el análisis considerando esta mayoritaria situación urbana y pluricultural de los indígenas contemporáneos de Bolivia.

dígenas del altiplano y valles (aymaras y quechuas) pusieron en evidencia a grupos minoritarios de indígenas en las selvas amazónicas y chaqueñas, con quienes se han producido encuentros conflictivos, desatando incluso procesos de acoso y desestructuración. Otros grupos indígenas del Oriente con economías recolectoras y cazadoras, como es el caso de los Ayoreode, desestructurado y expulsado por la construcción de ferrocarriles y la actividad ganadera, han desarrollado largas experiencias de vida ya en la ciudad.

Asimismo, los grupos indígenas de tierras bajas con mayor población y que desde los años 80 vinieron desarrollando una mayor estructuración y organización (guaraníes, moxeños, chiquitanos) tuvieron en los años 90 una gran visibilización y posicionamiento en escenario público nacional a partir de introducir sus demandas en la discusión pública. Este proceso sólo fue posible gracias a una presencia e interacción de sus organizaciones con las ciudades.

En suma, la realidad indígena contemporánea en Bolivia refleja un alto nivel de complejidad y diversidad. En esta realidad la vida y dinámicas urbanas es un componente generalizado en los itinerarios de todos los grupos y pueblos indígenas. Y, a partir de ello...

Es importante reconocer, porque es un asunto que se olvida con facilidad, que la “cultura indígena boliviana” es una realidad construida o imaginada por quienes no se consideran indígenas, como una frontera de su propia cultura. Desde este punto de vista, esta construcción está hecha a partir de la extrapolación de rasgos arquetípicos que se corresponden, de una parte, con los grupos más numerosos y más extendidos sobre el territorio nacional y, de otra, con las características de las comunidades que conservan y/o exhiben de manera más evidente aquellos rasgos que, por su permanencia en el tiempo, son considerados típicos (en sentido de definitivos del arquetipo). (...).

Lo anterior lleva a reconsiderar la pertinencia de ciertos rasgos arquetípicos que se han puesto como base de la comprensión de la realidad indígena boliviana, sobre todo en el momento de definir intervenciones políticas y de desarrollo. Estas percepciones no se compadecen de las particularidades culturales de cada pueblo y de las distintas situaciones en que éstos se encuentran y condujeron a idealizar un modelo de comunidad indígena a partir del cual se diseñó una serie de mecanismos de desarrollo que no siempre resultaron apropiados” (Iturralde 2006: 110).

El hecho de que los documentos oficiales estén formulados a espaldas de una realidad indígena más compleja que el prototipo cotidiano de “indígenas en comunidades rurales”, plantea un serio cuestionamiento a la aplicabilidad de los derechos indígenas y las políticas públicas sobre los pueblos indígenas en nuestro país, en el proceso post constituyente⁶.

6. Esta carencia no es exclusivamente de Bolivia, sino al parecer generalizada de todos los indígenas modernos; es reconocida por personalidades y autoridades de alto nivel como Rodolfo Stavenhagen, en su momento Relator Especial de las NNUU para los Derechos Humanos y las Libertades Fundamentales de los Pueblos Indígenas. Ver al respecto: Yanes, Molina y González Coords. (2004) y Stavenhagen (2004: 445). El entonces Relator Especial, en una conversación con organizaciones indígenas en México el 9 de abril de 2002, textualmente afirma: “Ahí hay un problema de derechos humanos que la opinión pública ignora,

El análisis que presentamos pretende contribuir en alguna medida a llenar estos vacíos, planteando interrogantes más precisas y pertinentes, apuntando contradicciones y carencias, perfilando cauces de propuestas nuevas.

3. Análisis de 7 temas desde la perspectiva de los indígenas urbanos

En el análisis de los derechos indígenas abordados en los cuatro documentos asumimos 7 temas: Derechos políticos; Tierra y territorio, recursos naturales; Vivienda y servicios básicos; Empleo y derechos laborales; Protección de derechos indígenas; Mejoramiento de condiciones de vida o “Derecho a desarrollo”; Resguardo de valores, cultura, patrimonio cultural.

Sin descartar la clásica división tripartita de los DDII (territoriales, culturales y de autoidentificación) la rebasamos porque pretendemos que el análisis sea relevante para las necesidades y demandas específicas que hacen a la vida de los indígenas en las ciudades.

Asimismo somos conscientes que dejamos de lado otros posibles temas, como el específico de mujeres indígenas en las ciudades. La razón de ello es la complejidad y extensión del tema, que rebasó las posibilidades de su tratamiento en el momento en que se desarrolló esta investigación.

Derechos Políticos

Subtemas: *Consulta previa, participación, libre determinación, autogobierno, propias instituciones de organización y decisión. Ciudadanía. Democracia comunitaria.*

Documentos	Aportes
Convenio 169 OIT	La Consulta previa como marco general de la política de aplicación del Convenio 169 OIT: Consulta a los pueblos indígenas y tribales “cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarles directamente”. Mediante procedimientos apropiados, respetando sus instituciones, participación libre, consulta de buena fe,... con la finalidad de llegar a un acuerdo o lograr su consentimiento (Art. 6)
	Derecho a tomar parte en decisiones sobre planes de desarrollo en la medida que éste afecte a sus vidas... El mejoramiento de sus condiciones de vida debe ser prioritario en planes de desarrollo de las regiones donde habitan(Art.7)

(Pasa a la siguiente página...)

que no es conocida, sobre todo la opinión pública mundial. Porque cuando se habla de violaciones a los derechos humanos de los pueblos indígenas en México, se piensa inmediatamente en comunidades de Chiapas o de los Loxichas, en Oaxaca o de otras partes, pero siempre de comunidades tradicionales. Lo que muy poca gente sabe es que millones de indígenas son migrantes, en todas partes del mundo. Y que la ciudad de México es la ciudad indígena más grande del mundo, porque hay cientos de miles de indígenas mexicanos; y ahora no son solo mexicanos, también centroamericanos y cuyos problemas, en términos de derechos humanos no han sido lo suficientemente conocidos”.

(...viene de la anterior página)

Documentos	Aportes
*** Convenio 169 OIT	En aplicación de leyes, tomarse en cuenta costumbres y derecho consuetudinario de los pueblos indígenas (Art.8,9,10)
Declaración NNUU Derechos Indígenas	Derecho a la libre determinación, autonomía, autogobierno (Art. 3)
	Derecho a conservar sus propias instituciones políticas, jurídicas, económicas, sociales y culturales. Participación en la vida política del Estado (Art. 5)
	Pertenecer a una comunidad o nación indígena (Art. 8)
	Participar en toma de decisiones en asuntos que les afecten (Art. 18)
	Consulta previa, consentimiento libre e informado (Art. 19)
	Mantener y desarrollar sus propias instituciones. Medios de subsistencia. (Art. 20)
	Determinar su propia identidad, derecho de asumir ciudadanía del Estado. Decidir sobre estructuras y composición de sus instituciones. (Art. 33)
Nueva Constitución Política del Estado Boliviano	Existencia precolonial de las NPIOC, dominio ancestral sobre sus territorios. Garantía de libre determinación y derecho a autonomía y autogobierno (Art 2)
	Forma de gobierno... comunitaria. (Art 11)
	Derechos políticos. Organización para la participación política. Democracia comunitaria. elección, designación y nominación directa de representantes indígenas (Art. 26)
	Definición de “naciones y pueblos “indígena originario campesinos” (Art. 30).
	Derechos de los pueblos IOC. Art. 30. Derecho a la libre determinación y territorialidad. Derecho a que sus instituciones sean parte de la estructura general del Estado. Al ejercicio de sus sistemas políticos, jurídicos y económicos acorde a su cosmovisión. A la participación en los órganos e instituciones del Estado.
	Derecho a ser consultados Art. 30. A ser consultados mediante procedimientos apropiados, y en particular a través de sus instituciones, cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarles. En este marco, se respetará y garantizará el derecho a la consulta previa obligatoria, realizada por el Estado, de buena fe y concertada, respecto a la explotación de los recursos naturales no renovables en el territorio que habitan.
	Circunscripciones especiales indígenas. Normas restrictivas y excluyentes (Art 146)

(Pasa a la siguiente página...)

(...viene de la anterior página)

Documentos	Aportes
... Nueva Constitución Política del Estado Boliviano	Elección de asambleístas, participación proporcional de pueblos IOC sin restricciones anterior artículo (Art. 147)
	Justicia, Jurisdicción IOC (Art 179)
	Indígenas en conformación de entidades de poder público. Representación directa por usos y costumbres (Arts. 206, 209, 210, 211, 278, 284)
	Participación y control social. Posibilidad de participación de indígenas dentro de marco amplio definido por la CPE. (Art 241,242)
	Autonomía IOC. Definición y caracterización general (Art. 289, 290)
	Base de Autonomía IOC: Territorio y voluntad colectiva (Art. 290)
	Gobierno indígena: normas instituciones, autoridades y procedimientos propios (Art. 290)
	Conformación de regiones IOCs (Art. 295)
	Autonomías IOCs: Competencias: las suyas, las de municipios según desarrollo institucional, las que le sean transferidas y delegadas (Art 303)
	Autonomías IOCs Competencias exclusivas (Art 304)
	Política ambiental. Derecho a participación en gestión ambiental, a ser consultados... (Art. 343)
Plan Nacional de Derechos Humanos Boliviano	Explotación de RRNN, consulta ciudadana, consulta previa a pueblos indígenas. Participación ciudadana en gestión ambiental (Art. 352)
	Derecho a la participación política. Ley de partidos mayor participación política. Ley Electoral introducir requisitos de restricción de participación a las personas con antecedentes antidemocráticos. (p.88)
	Derecho a fiscalización de actos públicos. Modificación Ley SAFCO, poder fiscalizador social (p.92)
	Derecho a la libre determinación y territorialidad. Políticas públicas para lograr efectiva libre determinación y reconstitución de las tierras y territorios de PNIOC. Campañas de educación y concientización sobre derecho a libre autodeterminación (p.101)
	Derecho a la libre determinación y territorialidad. Norma que reconozca y regule la autonomía de los PNIOC (p.101)

(Pasa a la siguiente página...)

(...viene de la anterior página)

Documentos	Aportes
... Plan Nacional de Derechos Humanos Boliviano	Derecho a la libre determinación y territorialidad. Acceso para los PIOCs al crédito productivo con solo un comprobante de proceso de saneamiento (p.101)
	Derecho al ejercicio de sus sistemas políticos, jurídicos y económicos de los pueblos IOC. Fortalecer sistemas desde el Estado. Una ley que permita ejercicio pleno de estos sistemas. Difundir de estos sistemas. (p.106-108)
	Derecho al ejercicio de sus sistemas jurídicos IOC. Ejercicio compatible sistema jurídico IOC con sistema jurídico ordinario.
	Derecho al ejercicio de sus sistemas jurídicos IOC. Sensibilización, (campañas, investigación, cursos) sobre falsas percepciones justicia comunitaria.
	PNIOC acceso a espacio del poder judicial.
	Derecho al ejercicio de sus sistemas económicos IOC. Adecuar la normativa nacional (Presupuesto) y local para permitir desarrollo de sistemas económicos IOC. Impulsar constitución de empresas comunitarias. Fortalecer organizaciones económicas productivas. Programas nacionales de desarrollo económico productivo, recuperando sistemas económicos productivos de los PNIOC. Producción de productos agro-ecológicos y garantizar la seguridad alimentaria.
	Derecho a ser consultados. Reglamentar el Derecho a la Consulta Previa para garantizar su ejercicio. Campaña pública. Obligar a Empresas a poner en práctica directivas claras y precisas en relación con participación y consulta.
	Derecho a la gestión territorial indígena Autónoma. Garantizar la conformación de la autonomía indígena. Elaborar normativa para la constitución de autonomía territorial de PNIOC (Ley Marco de Autonomías). Implementación y aplicación de Planes de Gestión Territorial Indígena PGTI
	Derecho a la participación indígena en los órganos e instituciones del estado. Promover y garantizar el acceso a los espacios de toma de decisiones y a cargos en el poder público de forma equitativa y de acuerdo al porcentaje poblacional de los PNIOC. Norma para participación paritaria y porcentual de los PNIOC en los diferentes niveles de la estructura estatal. Garantizar la presencia de los PNIOC en el diseño de políticas vinculadas a su desarrollo y medio ambiente, en concordancia con los Planes de Gestión territorial Indígena.
	Derecho a acceso a información pública. Difusión del D.S. 27329 (31.01.2004) de "Transparencia y Acceso a la Información Gubernamental".

(Pasa a la siguiente página...)

Temas que destacan en los 3 primeros documentos⁷

- **Consulta previa.** Enfoque y política general del Convenio 169 OIT. Política general de aplicación del Convenio 169. Se dirige al objetivo de “conciliar”, lograr consenso y acuerdos entre políticas y planes de desarrollo de las regiones y Estados donde se encuentren, con los pueblos indígenas afectados. “Lograr su consentimiento previo libre e informado”. Por otro lado se enfoca la Consulta previa en temas relacionados con explotación de RRNN; de ahí su vinculación con la cuestión territorial de los pueblos indígenas.
- **Derecho a libre determinación,** autonomía, autogobierno. Autonomía IOC, con un marco definido en la nueva CPE. Temas involucrados:
 - Existencia precolonial de NPIOC, dominio ancestral sobre sus territorios. Garantía de libre determinación.
 - Derecho a conservar propias instituciones jurídicas, políticas, económicas, sociales y culturales. Vigencia, reconocimiento de estas normas e instituciones propias.
 - Jurisdicción IOC. Reconocimiento constitucional de las propias prácticas de justicia indígena.
 - Reconocimiento constitucional de forma comunitaria de gobierno. Reconocimiento de democracia comunitaria (asociada a prácticas de gobierno comunitario local indígena).
 - Base de la autonomía IOC: territorio y voluntad colectiva.
 - Detalle de competencias de las autonomías IOCs. Competencias propias exclusivas, las de municipios según desarrollo institucional, las que les sean transferidas y delegadas.
 - Derecho a elección, designación y nominación directa de representantes indígenas ante instancias estatales o en conformación de entidades de poder público. Representación directa por usos y costumbres, sin mediación de partidos políticos.
- **Derecho a participar en toma de decisiones** en asuntos que les afectan. Derecho de decidir sus propias prioridades en lo que atañe el proceso de desarrollo. Derechos políticos en la CPE no exclusivamente para indígenas: organización para la participación política. Todos los derechos reconocidos para todos los ciudadanos en cuanto a participación y control social.

7. En el caso del documento del Plan Nacional de Derechos Humanos de Bolivia se perfilan acciones operativas para concretizar algunos de estos derechos. Por el detalle y carácter específico de estas acciones, es difícil entrever una constante. Sin embargo, estas acciones que se perfilaron hacia inicios de 2009, tienen a la fecha algo de historia recorrida, la misma que –aún de manera muy general- comentaremos más adelante, pues las dificultades y contradicciones en su aplicación más específica devela la orientación que sigue la política general de derechos indígenas en Bolivia y, en este marco, analizaremos lo que corresponde a los indígenas urbanos.

Aplicabilidad a los indígenas urbanos

A.- La Consulta Previa

Con el incremento de conflictos por la afectación de actividades extractivas en territorios indígenas, la Consulta Previa se ha convertido en una demanda recurrente en nuestros países. Si bien en su presentación inicial en el Convenio 169 de la OIT, la Consulta Previa no está restringida a la cuestión territorial de los pueblos indígenas, en los hechos cuando se habla de “Consulta previa” se produce una franca presuposición de unos sujetos (los pueblos indígenas) asentados en un territorio, que asimismo se presupone en el ámbito rural. Con esta restrictiva mirada, los indígenas urbanos quedan al margen de la aplicación de este mecanismo de protección de sus derechos.

Sin embargo, en el texto del Convenio 169 no se observa esa necesaria correspondencia entre Consulta previa y territorio rural.

Al aplicar las disposiciones del presente Convenio, los gobiernos deberán: a) consultar a los pueblos interesados, mediante procedimientos apropiados y en particular a través de sus instituciones representativas, cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarles directamente; b) establecer los medios a través de los cuales los pueblos interesados puedan participar libremente, por lo menos en la misma medida que otros sectores de la población, y a todos los niveles en la adopción de decisiones en instituciones electivas y organismos administrativos y de otra índole responsables de políticas y programas que les conciernan; c) establecer los medios para el pleno desarrollo de las instituciones e iniciativas de esos pueblos, y en los casos apropiados proporcionar los recursos necesarios para este fin.

Las consultas llevadas a cabo en aplicación de este Convenio deberán efectuarse de buena fe y de una manera apropiada a las circunstancias, con la finalidad de llegar a un acuerdo o lograr el consentimiento acerca de las medidas propuestas (Art. 6. Dentro del Capítulo “Política general”).

Es decir, se destaca más bien el enfoque general de la aplicación del Convenio 169, que tiene que ver con el objetivo de “conciliar”, lograr consensos y acuerdos entre los pueblos indígenas y las políticas y planes de desarrollo de los Estados, para “lograr su consentimiento previo libre e informado” en decisiones administrativas y legislativas que les afecten directamente.

Recién más adelante, en el siguiente artículo aparece la vinculación con las tierras (y, se entiende, el territorio) que ocupan o utilizan, pero la referencia a éstas se da como una cita de ámbitos de la realidad indígena que son susceptibles de afectación:

Los pueblos interesados deberán tener el derecho de decidir sus propias prioridades en lo que atañe al proceso de desarrollo, en la medida en que éste afecte a sus vidas, creen-

cias, instituciones y bienestar espiritual y a las tierras que ocupan o utilizan de alguna manera, y de controlar, en la medida de lo posible, su propio desarrollo económico, social y cultural (Art. 7. Remarcado nuestro).

¿Por qué en el contexto actual se refuerza ese sesgo ruralista en la comprensión de lo indígena? Ello obedece a factores estructurales; veamos. Posteriormente a la vigencia de la nueva CPE, en torno a la aplicación de la Consulta Previa se ha puesto en evidencia el alto grado de contradicción entre los derechos de los pueblos indígenas y la intensificación de un modelo económico estructurado básicamente en torno a la actividad extractiva hidrocarburífera, minera y agrícola. La intensificación de los emprendimientos extractivos, que indefectiblemente violan los derechos de los pueblos y el equilibrio de la naturaleza, ha provocado que se inicie un nuevo ciclo de recurrencia a la Consulta Previa como mecanismo de defensa de derechos indígenas, lo que la ha puesto en un lugar preeminente en la discusión pública en todos los países de la región.

En este contexto, la Consulta Previa ha quedado como un incómodo pretexto legal que el gobierno y las empresas tratan de soslayar o controlar, para igualmente dar paso —con un disimulo de “legitimidad”— a los emprendimientos extractivos. En la coyuntura actual, la discusión sobre la ley Marco de Consulta Previa gira en torno a los temas y materias que el gobierno pretende excluir de la Consulta (aquellos relacionados con la actividad extractiva) y que las organizaciones indígenas independientes pretenden incluir⁸. Al estar concentrado y polarizado el debate en torno a las actividades extractivas, se vuelve a enfatizar el vínculo Consulta – Territorios, con lo cual permanece invisibilizado el debate por la aplicabilidad de la Consulta previa a los indígenas urbanos, siendo ellos, en los hechos, la muestra patente de la afectación de la actividad extractiva y de la política económica en general.

Asimismo, se ha desatado con nuevas características el debate sobre qué es lo indígena y quiénes son indígenas. La polarización “Indígena”/“Campesino” vuelve a emerger con mayor complejidad, destacando en esta polarización el tema de la forma de propiedad y manejo de la tierra, propiedad y gestión individual los campesinos, propiedad y gestión colectiva los indígenas. A ello se suma el control y dirección que el gobierno pretende ejercer sobre las organizaciones indígenas y campesinas, para mantener bajo su control la toma de decisiones en torno a temas estratégicos sobre los RRNN, y en general sobre temas de la gran política económica en que los indígenas, eventualmente autónomos en sus decisiones puedan ocasionar problemas a las actividades económicas extractivas⁹. En este contexto, la discusión sobre los indígenas reales, en los que se cuenta a los indígenas urbanos o a la vida urbana de los indígenas, queda nuevamente postergada.

8. El proyecto de ley gubernamental pretende excluir temas relacionados con la actividad extractiva, bajo el argumento de ser “medidas de carácter estratégico y que sean declaradas de interés nacional y utilidad pública en el marco de la Constitución Política del Estado”. El proyecto gubernamental de ley de Consulta Previa excluye también las “medidas legislativas o reglamentarias mediante las cuales se aprueban contratos de la industria extractiva por su carácter estratégico”.

9. No solo en el proyecto de ley de Consulta (Art. 7 y otros) se ve esta intención, sino en otras normativas (ley de Participación y Control social, Art. 11; proyecto de Ley de transparencia y acceso a la información, Art. 42) en que se advierte un permanente afán de mantener para el Estado la toma de decisiones sobre RRNN y medioambiente.

La solución “agrupadora” de la fórmula “IOC” (Indígena Originario Campesina) que fue puesta en la CPE no sólo no ofrece posibilidades de esclarecimiento, sino que complejiza aún más el problema porque es una forma de constitucionalizar el sesgo rural de lo indígena y el ocultamiento de la vida urbana indígena.

A partir de ello, cobra un interés mayor atender el espíritu original de la Consulta aplicada a los indígenas urbanos, pues éstos constituyen una realidad evidente de los procesos de mayor y más extensiva expulsión y desestructuración de los pueblos indígenas, generalmente hacia las ciudades.

Por ello, remarcamos, en la discusión de la aplicabilidad de la Consulta Previa a la realidad indígena urbana, es necesario abrir nuevas perspectivas para enfocar la Consulta también a los indígenas urbanos, es decir, aterrizar la Consulta previa en la situación real de los indígenas, que incluye la vida urbana y muchas interacciones urbano-rurales. En los hechos, la afectación a los pueblos indígenas por decisiones políticas y administrativas estatales no se produce necesariamente cuando éstos residen en sus territorios ancestrales. En el caso de los indígenas urbanos, también se produce la afectación de múltiples formas y en distintos aspectos de sus derechos. Es más, en gran medida su condición de residentes en ciudades es ya producto de la afectación y en su intento de asentamiento en territorios urbanos (mejor dicho su intento de creación de territorios urbanos indígenas), sus derechos fundamentales se ven constantemente vulnerados por medidas administrativas y legislativas de gobiernos locales o nacionales. Por ello, es obvio que la consulta previa debería estar vigente también para ellos.

El caso de los indígenas urbanos Ayoreode (y por similitud, los otros 26 pueblos que identificamos en nuestra categoría “A”) ilustra de manera particular esta necesidad. Por diversos factores que hacen a su identidad, existe en Bolivia un significativo proceso de conformación de comunidades Ayoreode urbanas en Santa Cruz de la Sierra. Ellas han venido confrontando desde hace más de 60 años sucesivas violaciones a sus básicos derechos relacionados con su existencia en el ámbito urbano. Para empezar, el derecho a reconocimiento de una territorialidad urbana básica en la ciudad de Santa Cruz no les es reconocido (Cf. Los estudios de Roca 2007; 2008a y 2008b; Riestter y Weber 1998).

La nueva CPE, al referirse a Consulta Previa se circunscribe al prototipo indígena rural, es decir, a una colectividad asentada en territorios ancestrales. En la CPE la referencia dominante a la Consulta Previa está asociada con la explotación de recursos naturales y la gestión ambiental.

Por tanto, se observa que en el caso de los indígenas urbanos, a su invisibilidad como indígenas se suma la frecuente asociación de la Consulta con los indígenas residentes en territorios rurales¹⁰; ello hace que sean excluidos del ejercicio de este derecho. Pero aún más la dimensión

10. A decir de algunos, la concepción de territorio que se maneja mayoritariamente también adolece de un sesgo enfocado exclusivamente a lo no urbano (Cf. Mazurek 2005).

urbana de vida de los indígenas y de la dinámica de sus organizaciones, permanece oculta o al margen de la actividad política real. La aplicación de las leyes, la interacción entre indígenas y Estado, se efectúan sobre unos estereotipos de los indígenas que ocultan o postergan la consideración de su vida urbana. Ello representa en los hechos un sesgo muy grande en lo que hace a las dinámicas de exclusión en el ámbito urbano, reforzadas por su condición indígena.

Por ello, para hacer aplicables a los indígenas urbanos los derechos relacionados con la Consulta Previa, se requiere una redefinición del alcance de ésta a diversas y complejas realidades urbanas de los indígenas contemporáneos. Pero ello se logrará en la medida que, en primerísimo lugar, los indígenas en general asuman su realidad urbana y los indígenas urbanos, en particular, asuman su realidad indígena y exijan el cumplimiento de sus derechos no como un mecanismo eventual en determinadas circunstancias, sino tras comprender el factor de etnicidad que refuerza su exclusión en la ciudad. Por ejemplo, ¿no podría pensarse acaso que los Guaraní de la comunidad Jorori y los del entorno de Normandía, o los Ayoreode del barrio Bolívar, todos en Santa Cruz de la Sierra, exigieran el cumplimiento de su derecho a Consulta previa en medidas administrativas municipales y nacionales¹¹, que tienen que ver con la falta de planificación del suelo urbano y que les impiden o les dificultan aún más acceder a un territorio propio en la ciudad de Santa Cruz?

Estos casos evidencian que en la vida urbana de los indígenas también aparecen situaciones en las que las diferentes acciones estatales –sean económicas, sean de gestión de servicios básicos en la ciudad- representan una amenaza a su integridad como pueblo y en algunos casos a los territorios urbanos o periurbanos que habitan. En un contexto de acelerado y desordenado crecimiento de las ciudades, se ve que son cada vez más frecuentes los conflictos suscitados por la instalación de infraestructuras de saneamiento básico urbano (vertederos, botaderos municipales, lagunas de oxidación u otros) que afectan áreas urbanas o periurbanas en las que, debido a la segregación espacial, habitualmente viven los indígenas inmigrantes en las ciudades¹².

Esta problemática desafía no solamente a las instituciones estatales competentes, sino sobre todo a los mismos indígenas urbanos. Y estos desafíos tienen diversas vertientes, desde el desarrollo de su conciencia y auto identificación como sujetos y pueblos indígenas, con calidad

11. El Municipio cruceño tiene en la zona de Normandía y también proyectado en Jorori infraestructuras para el acopio de desechos de la ciudad: basura y aguas residuales. En el caso de Jorori, tiene proyectado instalar una nueva laguna de oxidación de aguas residuales, a lo que las comunidades guaraní del entorno se oponen, defendiendo su salud, el medioambiente y su producción agropecuaria. En el ámbito nacional, la Ley 247 de Regularización urbana, que en uno de sus principales mandatos, obliga a los municipios a ampliar las manchas urbanas, y con ello, además de inviabilizar la planificación urbana, profundiza la mercantilización del suelo urbano, está generando ya en distintos lugares periurbanos del país diversos reclamos por la afectación a áreas agrícolas, áreas verdes, zonas protegidas e incluso urbanizaciones ya existentes donde residen indígenas urbanos. Al respecto, es pertinente el análisis de esta medida legislativa en: <http://www.cedib.org/publicaciones/de-la-regularizacion-a-la-consolidacion-de-latifundio-urbano-cedib-equipos-problematica-urbana-junio-2013/> También puede verse: <http://www.cedib.org/publicaciones/preguntas-urgentes-en-torno-a-la-ley-de-regularizacion-urbana/>

12. Son cada vez más recurrentes estos casos. Ya citamos el caso de Normandía y Jorori en Santa Cruz. En Cochabamba, es larga la historia de conflictividad socio ambiental provocada por las infraestructuras de saneamiento básico en la zona sur: botadero de K'ara K'ara, las lagunas de oxidación de Alba Rancho, la contaminación del Río Tamborada, las redes de alta tensión de la empresa de distribución de energía eléctrica. Esta problemática está documentada en el video documental: "El patio trasero" (CEDIB, 2009). Sobre estos conflictos puede verse el seguimiento informativo a conflictos por suelo urbano que frecuentemente involucran conflictos medioambientales y en los que de manera habitual están afectados diversos grupos de indígenas urbanos: <http://www.cedib.org/tag/conflictos-suelo-urbano/>. También puede verse la Base de Datos y mapeo interactivo sobre conflictos por acceso a suelo urbano: <https://conflictosurbanosbolivia.crowdmap.com/>

de sujetos de derechos y sujetos políticos, pasando por el desarrollo de formas visibles de auto organización urbana (y articulación con la organización indígena tradicional), hasta la generación de propuestas y demandas al Estado, desde un proyecto colectivo propio. Asimismo se presentan desafíos a las organizaciones indígenas tradicionales para reconocer e incluir en sus demandas y propuestas la efectiva dimensión urbana en la vida de sus afiliados.

Asimismo es necesario que desde el Estado, sin intromisión perniciosa en las decisiones y procesos organizativos propios de los pueblos indígenas, se faciliten mecanismos y medios para fortalecer su reagrupación como pueblos en el ámbito urbano. Mucho más en el caso de aquellos pueblos del Tipo “B” y “E” de nuestra categorización propuesta, los pueblos minoritarios tierras bajas y altas, que como ya se ha señalado tienen una significativa presencia en las ciudades (54%) y de este total urbano, una gran parte son indígenas urbanos que no especifican su pueblo de pertenencia, dato si bien puede tener muchas posibles interpretaciones, algo que señala ciertamente es la vulnerabilidad y la desestructuración como pueblos indígenas. Estos grupos indígenas urbanos -minoritarios entre las minorías- por su menor significación demográfica en el conjunto requiere de mecanismos específicos de protección y fortalecimiento.

B.- Derecho a libre determinación

Más allá de lo que ha quedado en franca retórica en el discurso oficialista sobre este derecho (P.e. la “existencia precolonial” de las NyPIOC; el “dominio ancestral sobre sus territorios”) en torno a él se ha venido construyendo una –aún incipiente- institucionalidad centrada en tres vertientes:

- a) La constitución de las Autonomías Indígena Originario Campesinas (AIOC)
- b) La aplicación de varias disposiciones constitucionales para la canalización de la representación indígena directa en diferentes instancias del Estado, por vías que respeten sus usos y costumbres.
- c) La conservación y ejercicio de las propias instituciones jurídicas, políticas, económicas, sociales y culturales. Dentro de ello, de manera específica está el reconocimiento constitucional de la jurisdicción IOC, que implica una vía para institucionalizar y operativizar el reconocimiento de las prácticas de justicia indígena.

Para el primer caso, la CPE y el desarrollo legislativo consecuente (sobre todo la Ley Marco de Autonomías y descentralización) proponen un mecanismo de acceso a una forma especial de representación y autogobierno indígena a partir de sus usos y costumbres: las Autonomías IOC¹³. Éstas tienen un solo y exclusivo enfoque territorial-rural para su constitución, sin embargo, al

13. Además, es pertinente apuntar que la Ley Marco de Autonomías les pone una seguidilla de obstáculos para su consolidación legal. Al respecto, Cf. “Post Constitución, Primeros Pasos: El Anteproyecto Ley Marco de Autonomías y Descentralización desde los derechos indígenas”. CEDIB-CEJIS 2010, y también la cartilla educativa: “La autonomía indígena originaria campesina en la CPE y en el anteproyecto de Ley Marco de Autonomías y Descentralización”. CEDIB 2009. Una versión digital de descarga libre de esta cartilla en: <http://www.cedib.org/wp-content/uploads/2011/11/Cartilla-Autoomia-indigena-3.pdf>

abrir la vía del municipio para la constitución de autonomía indígena, se abre la posibilidad de incluir también a territorios urbanos en una autonomía indígena. Pero antes, los pueblos indígenas deberán sortear las enormes barreras administrativas y legales, además de obstáculos propios de una conformación colonial de la relación urbano/rural¹⁴.

Asimismo, a las autonomías indígenas se les asigna, en teoría, un estatus jurídico similar a otras 2 formas de gobiernos subnacionales autónomos, los municipios y las gobernaciones departamentales. De hecho, el nombre genérico que la CPE y la Ley Marco de Autonomías dan a estas 3 formas de gobiernos subnacionales es “Entidades territoriales autónomas”.

Este factor territorial puesto en la base de la constitución de las Autonomías IOC enfoca ya en un solo sentido el ejercicio del derecho de libre determinación hacia el factor territorial-rural, poniendo un elemento de dificultad estructural para los indígenas urbanos, que se encuentran generalmente al margen de los territorios tradicionales o, en otros casos, se encuentran en espacios urbanos en los que no son reconocidos con derecho a territorialidad; o finalmente se encuentran en diversas dinámicas que transitan de lo rural a lo urbano y viceversa.

Por ello, no es casual que algunos, en una mirada histórica del proceso de emergencia indígena en América Latina, vean la propuesta de autonomías indígenas como parte de un momento que hoy ya estaría superado (Bengoa 2009), porque la movilidad social indígena rebasa sus territorios ancestrales, o los recrea en su tránsito por distintos espacios. Es decir, esta superación del modelo de autonomías territoriales se daría a partir de las reales y complejas dinámicas urbano-rurales de los indígenas que han sido soslayadas en el “modelo” de indígena circunscrito a los territorios rurales.

Por otra parte, no es imposible que también en el espacio urbano se puedan constituir territorios indígenas. Aún no se cuenta con datos completos, pero se sabe de algunos casos en que se hace el intento de constituir una entidad territorial indígena urbana en el Distrito 13 de la ciudad de El Alto, la Marka “Julián Apaza”, que es un conjunto de ayllus organizados en la zona de Villa Ingenio (La Razón, 12 Nov 2012, sección noticias nacionales). Asimismo, en la Asamblea del Pueblo Guaraní, una de sus afiliadas llamada Zonacruz es una organización urbana, con sedes principalmente en Santa Cruz de la Sierra y Puerto Suárez (Cf. Entrevista a joven mujer indígena guaraní, Santa Cruz 21 Marzo 2013), que fácilmente puede plantear la constitución de autonomías indígenas en territorios urbanos. El caso de los Ayoreode ya mencionado ilustra también esta posibilidad. El tema está abierto.

Asimismo, a pesar del sesgo rural en el enfoque de las autonomías indígenas en la CPE, es necesario evaluar el avance efectivo en la constitución de éstas, pues ese proceso afecta también a los indígenas urbanos. Al respecto, en julio de 2013 se publicaron evaluaciones y balances.

14. En: Albó y Romero 2009 se ofrece abundante información y datos sobre Autonomías Indígenas, TCOs, municipios, población indígena, condición étnico-lingüística, “condición indígena originario campesina” etc. Pese a que el libro se enfoca desde una perspectiva estatal, la información es muy detallada y completa.

En resumen estos balances dejan saldos preocupantes por las contradicciones, los retrasos, los obstáculos y la dependencia endémica que se plantea para los pueblos indígenas de la normativa y la institucionalidad del Estado así como de prácticas que no han cambiado. Una de ellas es la estructura municipal y la hegemonía de los partidos políticos (en la actual coyuntura, de manera destacada el MAS) como obstáculos estructurales para la efectiva autonomía de los pueblos indígenas¹⁵. Y junto a estos saldos preocupantes, destaca, en contrapartida, el notable interés y compromiso de los pueblos indígenas por impulsar sus procesos de autonomías. Apuntemos información y datos que se destacan¹⁶:

- Hace 3 años el proceso de transición a autonomías indígenas se activó con la iniciativa de 11 municipios que buscaron convertirse en autonomía indígena, y para ello acudieron al referéndum.
- De estos 11 solamente 5 (Chipaya, Totora, Pampa Aullagas, Mojocoya y Charagua) lograron acuerdos preliminares para redactar sus estatutos y enviar la documentación oficial al Tribunal Constitucional.
- Ninguno de los 11 municipios en carrera cuenta todavía con un autogobierno indígena. 9 de ellos ya conformaron su órgano deliberativo, discutieron principios, propuestas y contenidos; elaboraron dos o más versiones de documentos y socializaron los respectivos proyectos de estatutos autonómicos. Sólo 2 municipios quedaron estancados.
- Se han presentado 8 nuevas solicitudes de conversión de Territorios Indígena Originario Campesinos (TIOC) a Autonomías Indígenas. Éstos son: Raqaypampa, Pueblo Chiquitano de Monte Verde, Pueblo Chiquitano de San Miguel de Velasco, Organización Originaria Indígena Marka Camata, Consejo Indígena Yuracaré (CONISUYA), Pueblo Chiquitano de Lomerío, Municipio de Macharetí y Territorio Indígena Multiétnico (TIM-I). Todas estas solicitudes se encuentran en una fase básica de un largo y engorroso trámite.
- Respecto a la efectiva existencia o no de las autonomías indígenas, una frase de la Ministra de Autonomías Claudia Peña es contundente: “Todavía no podemos hablar de autonomías indígenas en el país como algo existente”. Por demás claro en plano jurídico en el que se mueve una ministra del Estado Plurinacional, que ratifica un criterio de talante colonial para dirimir la existencia o no de las autonomías indígenas.
- Ello contrasta, sin embargo, con el notable interés de los pueblos y organizaciones indígenas por construir su autonomía, pese a las dificultades legales y administrativas que se les

15. Una de las primeras experiencias que pusieron en evidencia el grosero pisoteo a los pueblos indígenas por los partidos políticos fueron las elecciones municipales de Abril de 2010. En ellas los partidos políticos no respetaron la previa elección que las comunidades indígenas habían hecho de las autoridades ediles, a través de usos y normas propias (designación de autoridades por cabildos y asambleas) y postularon a sus propios candidatos. Los municipios en los que se observó este problema son Jesús de Machaca (La Paz), Chayanta (Potosí), Huacaya (Chuquisaca) y Charagua (Santa Cruz). El MAS no se concibió, en estas regiones, como un instrumento político de los indígenas. A partir de este hecho, una investigación de los procesos autonómicos indígenas llega a afirmar: “Podemos plantear la hipótesis de que mientras el MAS sea el partido hegemónico en las comunidades del altiplano (...) será difícil la conformación de estructuras de autogobierno bajo normas propias” (Cf. 11 municipios en conversión: “Las AIOC y los resultados de las elecciones municipales”. En: http://www.ftierra.org/index.php?option=com_content&view=article&id=5297%3Arair&catid=160%3Api&Itemid=222

16. La información la recogemos del suplemento: El Animal Político del matutino La Razón, 21 de Julio 2013, pp. 8-10.

han puesto. Contrasta también con la parsimonia de los otros procesos autonómicos (municipios y gobiernos departamentales), que pese a las ventajas legales y administrativas, van rezagados.

La segunda vertiente temática que consideramos está dentro del ejercicio del derecho a la libre determinación para los pueblos indígenas (la representación indígena directa en instancias del Estado respetando sus usos y costumbres) en el proceso de desarrollo legislativo que se viene dando a partir de la nueva CPE aparece vinculada a dos cauces. Uno es el tema ya mencionado de la constitución de las autonomías indígenas territoriales y el otro es la Ley Electoral transitoria, que definió en número de escaños en la Asamblea Legislativa.

Esta ley perfiló desde un inicio de la aplicación de la nueva CPE, el estrecho margen que el Estado iba a permitir en cuanto a participación directa de los pueblos indígenas. A través de esta ley se asignó apenas 7 escaños indígenas en la Asamblea Legislativa¹⁷, cuando las organizaciones indígenas pedían 34 y luego redujeron a 18. El debate sobre la cantidad de escaños se reduce a una lógica de “minorías territoriales” (textual, ministro Romero), bajo las determinaciones territoriales de los 9 departamentos, jurisdicciones administrativas que pese a que fueron permanentemente denunciadas como expresión del reparto señorial oligárquico en la nueva configuración territorial que hizo la República, son las que siguen teniendo vigencia a la hora de decidir sobre el derecho de autodeterminación indígena. Prevalen, pues, los pactos partidarios en las categorías territoriales señoriales, y está totalmente ausente una consideración del significado y la territorialidad real de los pueblos indígenas en el Estado “Plurinacional”. Mucho más ausente, la consideración de la territorialidad indígena en los espacios urbanos.

Veamos la tercera vertiente del derecho a la libre determinación, según el esquema propuesto, a saber: la conservación de las propias instituciones y de manera específica, en el ámbito jurídico, el reconocimiento y constitución de la jurisdicción IOC. Desde la perspectiva urbana, el tipo de instituciones indígenas a conservar y recrear implica un diferente grado de dificultad. Si hablamos de instituciones políticas, económicas y jurídicas la dificultad es mayor, pues todas estas requieren de una comunidad más o menos estable y en el caso de las económicas una base territorial. En cambio, la conservación de instituciones sociales y culturales comporta un menor grado de dificultad al estar vinculadas a las relaciones y la subjetividad, elementos que no se pierden en la vida urbana de los indígenas.

Mirando en conjunto el derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas, el desafío básico que se ofrece a los indígenas es doble:

- Por una parte, a los indígenas urbanos (a aquellos que tienen un asiento urbano más permanente), el desafío mayor es reconstituirse y asumirse como pueblo en sus propios con-

17. Esta decisión se tomó en una comisión parlamentaria, con representantes de 4 partidos políticos, sin presencia de las organizaciones indígenas. Carlos Romero, entonces ministro de Autonomías justificó, en una declaración el 12.04.2010: "En realidad la cantidad pactada no cumple las expectativas indígenas, pero es fruto del consenso y obedece a un análisis oficialismo-oposición sobre las minorías territoriales" (<http://www.hoybolivia.com/Noticia.php?IdNoticia=13415>)

textos urbanos, para desde este hecho fundamental poder exigir este derecho, generar propuestas para el ejercicio de este derecho en distintos ámbitos y niveles del Estado.

- Por otra parte, a los pueblos y organizaciones indígenas en general, el desafío básico es reconocer su vida real, que ya no es aquel encierro lírico en sus territorios, sino que transita por diversos ámbitos, rurales y urbanos, en relación con otros actores, similares y distintos a él. Es decir, reconocer la complejidad de cómo el factor étnico interviene en la configuración social, con ellos entre medio. A partir de este básico reconocimiento, sus acciones, demandas y reivindicaciones —el derecho a la libre determinación entre ellos— adquirirá un mayor alcance.

Al respecto, citamos un ejemplo muy iluminador. Una reciente investigación del antropólogo Philipp Horn advierte en la planificación municipal de los municipios de La Paz y El Alto no se incorporan a “las poblaciones indígena, originaria campesinas dentro de sus planes de desarrollo urbano”, ni se asumen “principios conceptuales constitucionales como el Vivir Bien, la descolonización, ni la interculturalidad en el contexto ciudadano”¹⁸. Advierte que “las prácticas de los actores dominantes en el gobierno urbano no necesariamente cumplen con las normas constitucionales y en su lugar pueden reproducir los procesos históricamente establecidos de la exclusión social” (Horn 2013:5).

Destaca la importancia de incorporar lo indígena-urbano en las planificaciones de desarrollo de las ciudades, como una estrategia concreta para incorporar la perspectiva indígena urbana en los procesos de transformación que se pretenden realizar en Bolivia a partir de la nueva constitución.

Si esto se advierte en la planificación municipal, no es muy arriesgado sospechar que se produce algo similar en la planificación de los gobiernos departamentales y en otras instancias estatales que tienen que ver con el desarrollo de las ciudades.

En una perspectiva más general, en torno al derecho a la libre determinación, el desafío actual que algunos estudiosos del tema indígena urbano identifican es construir “una nueva ciudadanía de los indígenas, en que ser ciudadano de la nación y miembro del pueblo indígena no plantea contradicción” (Bengoa 2009, 7).

Superando los sesgos y reducciones ruralistas de lo indígena, superando los temas centrales del “primer momento” de emergencia indígena (las autonomías), el debate de la aplicación de los derechos indígenas se debería enfocar hacia la vigencia plena de estas dos pertenencias, dos ciudadanías que se articulen en una de manera muy diferente. Así el derecho a la libre determinación indígena adquirirá un cauce de posibilidad más efectivo y con características tales que transformen a los mismos Estados, sin reducir lo indígena a “ghettos” territoriales o administrativos.

18. Boletín electrónico del PIEB: http://pieb.com.bo/sipieb_notas.php?idn=7823.

Sin embargo, es necesario advertir que este cauce necesariamente se confrontará con aquellos factores de la política económica dominante que limitan, contradicen, coartan de manera abierta o velada la posibilidad de ejercer los derechos indígenas. Y si estos factores están relacionados con las bases económicas de los Estados, como es el caso de las economías extractivistas, es obvio prever que esta confrontación se dará en términos de una disyuntiva irreparable: o cambiar radicalmente este modelo económico o desechar los derechos indígenas, y entre ellos, sobre todo, el derecho a la libre determinación.

Como ya se dijo, citando a Bengoa¹⁹, en este debate los indígenas urbanos o, mejor, la amplia y compleja realidad urbana indígena, tiene un rol muy importante bajo una comprensión de “ampliación de las fronteras étnicas a todo el territorio *etnizado*” (Bengoa 2009, 14), ampliación que no sólo es territorial sino también simbólica, de resignificación de los espacios, de los propios referentes de la propia identidad, a partir de confrontaciones e interacciones con otros grupos sociales y otras códigos culturales, otras problemáticas en las ciudades y en las rutas de tránsito entre distintos espacios, urbanos y rurales.

3.- Derechos políticos y participación social en la CPE no exclusivamente para indígenas

En la nueva CPE aparece un conjunto de derechos políticos concentrados en torno a la participación y el control social que están determinados para todos los ciudadanos, no indígenas e indígenas. Por su novedad y las propias características que tienen estos derechos, es importante considerar su aplicabilidad a los indígenas urbanos.

A pesar de recortes y de formulaciones genéricas, (muy sonoras pero sin orientación operativa), en el texto constitucional ha quedado un conjunto de novedosas proposiciones que abren a la ciudadanía oportunidades de ejercer de manera amplia el derecho a la participación en las decisiones sobre asuntos que afectan a todos.

Estos derechos están abiertos a toda organización social y por ello pueden ser asumidos por los indígenas urbanos organizados, como una vía de acceso a sus derechos específicos de indígenas.

19. Bengoa sitúa este desafío como inicio de un “segundo ciclo” de la emergencia indígena en América Latina. Un segundo ciclo que se plantea tras el agotamiento de uno primero, en el que si bien de alguna manera se fracasó en el logro de metas inmediatas, se logró posicionar el tema indígena (los derechos indígenas) de manera irreversible en la política de la región.

Tierra y territorio. Recursos Naturales

<i>Documentos</i>	<i>Aportes</i>
Convenio 169 OIT	Tierra-Territorio. Respetar la importancia de la tierra-territorio para “las culturas y los valores espirituales” de los pueblos indígenas (C169OIT, Art. 13)
	Tierra-Territorio Reconocimiento derecho propietario de tierras que ocupan tradicionalmente
	Tierra-Territorio (en los casos apropiados) Medidas para salvaguardar el derecho de los pueblos interesados a utilizar tierras que no estén exclusivamente ocupadas por ellos, pero a las que hayan tenido tradicionalmente acceso para sus actividades tradicionales y de subsistencia.... La situación de los pueblos nómadas y de los agricultores itinerantes (Art. 14).
	Tierra-Territorio Medidas que sean necesarias para determinar las tierras que los pueblos interesados ocupan tradicionalmente y garantizar la protección efectiva de sus derechos de propiedad y posesión.
	Tierra-Territorio Instituirse procedimientos adecuados en el marco del sistema jurídico nacional para solucionar las reivindicaciones de tierras formuladas por los pueblos interesados.
	Tierra-Territorio Protección especial a derechos de los pueblos interesados a los recursos naturales existentes en sus tierras. Estos derechos consisten en: participar en la utilización, administración y conservación de dichos recursos (Art. 15)
	Tierra-Territorio En caso de que RRNN pertenezcan al Estado, éste deberá consultar a los pueblos interesados, a fin de determinar si los intereses de esos pueblos serían perjudicados, y en qué medida, antes de emprender o autorizar cualquier programa de prospección o explotación (Art 15).
	Tierra-Territorio Los pueblos indígenas deberán participar siempre que sea posible en los beneficios que reporten tales actividades, y percibir una indemnización equitativa por cualquier daño que puedan sufrir como resultado de esas actividades.
	Tierra-Territorio traslados de pueblos. Resguardos, excepciones, condiciones (Consulta y consentimiento previo), derecho a regresar, derecho a recibir tierras iguales o mejores en calidad y cantidad a las que tenían, indemnización.
	Tierra-Territorio Respetarse modalidades propias de los pueblos en la transmisión de derechos de tierras. Consulta previa siempre que se considere su capacidad de transmitir o enajenar derechos de sus tierras fuera de su comunidad.

(Pasa a la siguiente página...)

(...viene de la anterior página)

Documentos	Aportes
Declaración NNUU Derechos Indígenas	No ser desplazados de su territorio. Art 10. No ser desplazados sin su consentimiento libre, previo e informado. Acuerdo previo de indemnización. Si fuera posible, su regreso.
	Derecho a tierras, territorios y recursos que tradicionalmente poseyeron, ocuparon, utilizaron o adquirieron. Art 26.
	Restitución, indemnización. Artículo 28
Nueva Constitución Política del Estado Boliviano	Derechos de los pueblos IOC's. Art. 30. Derecho a la libre determinación y territorialidad. Derecho a titulación colectiva de sus tierras y territorios. A vivir en un medioambiente sano, con manejo y aprovechamiento adecuado de los ecosistemas. Participación en los beneficios de explotación de RRNN en sus territorios. Derecho a la gestión territorial indígena autónoma, y al uso y aprovechamiento exclusivo de los RRNN existentes en sus territorios, sin perjuicio de derechos legítimos de terceros.
	Art. 269 Territorio IOC's como una entidad territorial del modelo autonómico. La preexistencia de las naciones y pueblos indígena originario campesinos, como un principio del régimen de organización territorial del Estado.
	Modelo económico plural. Artículo 306. I. El modelo económico boliviano es plural y está orientado a mejorar la calidad de vida y el vivir bien de todas las bolivianas y los bolivianos. II. La economía plural está constituida por las formas de organización económica comunitaria, estatal, privada y social cooperativa.
	Reconocimiento de organización económica comunitaria. Artículo 307. El Estado reconocerá, respetará, protegerá y promoverá la organización económica comunitaria.
	Apoyo estatal a estructuras asociativas económicas pequeñas y medianas Art. 318
	Agua. Art. 374 (...) II. El Estado reconocerá, respetará y protegerá los usos y costumbres de las comunidades, de sus autoridades locales y de las organizaciones indígena originaria campesinas sobre el derecho, el manejo y la gestión sustentable del agua. El Estado regulará el manejo y gestión sustentable de los recursos hídricos y de las cuencas para riego, seguridad alimentaria y servicios básicos, respetando los usos y costumbres de las comunidades.
	Áreas protegidas. Artículo 385 (...)

(Pasa a la siguiente página...)

(...viene de la anterior página)

Documentos	Aportes
... Nueva Constitución Política del Estado Boliviano	Tierra: Propiedad comunitaria o colectiva Artículo 394 (...) III. El Estado reconoce, protege y garantiza la propiedad comunitaria o colectiva, que comprende el territorio indígena originario campesino, las comunidades interculturales originarias y de las comunidades campesinas.
	Integralidad del territorio IOC. Artículo 403. I. Se reconoce la integralidad del territorio IOC, que incluye el derecho a la tierra, al uso y aprovechamiento exclusivo de los recursos naturales renovables en las condiciones determinadas por la ley; a la consulta previa e informada y a la participación en los beneficios por la explotación de los recursos naturales
Plan Nacional de DDHH Bolivia	Derecho a la titulación colectiva de tierras y Territorio.
	Derecho a la gestión territorial indígena Autónoma.

Los temas que destacan

- **Derecho propietario de indígenas sobre sus tierras:** Reconocimiento de derecho a sus tierras. Salvaguarda de derecho a utilizar tierras no exclusivamente ocupadas por ellos. Determinar las tierras que los pueblos indígenas ocupan tradicionalmente. Garantizar propiedad y posesión. Procedimientos adecuados dentro de sistema jurídico estatal para solucionar reivindicaciones indígenas de tierras. Reconocimiento estatal de la propiedad comunitaria o colectiva de sus tierras. Respetar modalidades propias de los pueblos indígenas para transmisión de derecho propietario de sus tierras. Derecho a tierras, territorios y recursos que tradicionalmente poseyeron, ocuparon, utilizaron o adquirieron (Declaración DDII NNUU).
- **Derecho a la gestión territorial indígena autónoma.** Concreción en la figura jurídico-administrativa "Territorio IOC" en la CPE, entidad territorial autónoma dentro de modelo autonómico. Integralidad del territorio IOC, que incluye: derecho a la tierra, al uso y aprovechamiento exclusivo de RRNN, consulta previa, participación en beneficios de explotación de RRNN.
- **Derechos de los indígenas a los RRNN dentro de sus tierras:** Protección especial a derechos de los pueblos interesados a los recursos naturales existentes en sus tierras. Estos derechos consisten en: participar en la utilización, administración y conservación de dichos recursos. RRNN cuando pertenezcan al Estado, éste deberá consultar previamente a los pueblos interesados. Participar siempre en los beneficios por explotación de RRNN en sus territorios. Indemnización en caso de daño. "Uso y aprovechamiento exclusivo de los

RRNN existentes en sus territorios, sin perjuicio de derechos legítimos de terceros” (CPE, Art. 30, 17).

- **Medidas preventivas, compensatorias y restitutivas** respecto a tierras despojadas.

Aplicabilidad a los indígenas urbanos

Este bloque centrado en el tema tierra-territorio es altamente relevante para el debate por la aplicabilidad de los derechos indígenas en beneficio de los indígenas urbanos. La comprensión dominante de tierra-territorio referida a derechos indígenas es la de tierra y territorios ancestrales-rurales. Y, a partir de ello, dentro de un casi inexistente debate, se deriva una implícita conclusión que señala la imposibilidad de recoger la demanda tierra-territorio vinculada con la autodeterminación para los indígenas urbanos²⁰. La dificultad ciertamente está dada, peor teniendo presente que las propuestas sobre territorialidad indígena, por diversos motivos, se han construido a espaldas de su realidad urbana.

Testimonios recogidos de jóvenes indígenas urbanos pertenecientes a un grupo que desarrolla una avanzada reflexión sobre los indígenas en la ciudad en Santa Cruz, expresan estas dificultades. Sin embargo, lo interesante es que al abordar el debate sobre tierra-territorio e indígenas urbanos, emerge el tema del acceso a vivienda, es decir territorialidad urbana:

Aquí es mucho más complicado porque no vivimos en comunidad como tal, por lo menos si viviéramos en un barrio chiquitano de lomerianos, ahí pues tendríamos determinación, a identificarnos como monkosh. Pero la dispersión juega un papel negativo. Uno, para tener autodeterminación sobre el territorio, sobre el tema tierra territorio, porque ni siquiera somos dueños de la casa donde vivimos, para empezar, cómo vamos a tener autodeterminación si ni siquiera tenemos un terrenito donde hacer nuestra casa. Esa gran desigualdad social del acceso a una vivienda, a un terreno por lo menos, por lo menos ahí hacer tu chocita y ya vivís y estás,...no se da, ¿no? Hay mucha desigualdad social en la ciudad... Aquí es muy complicado. Se puede hablar, otros dicen, del tema de Zona Cruz, que quieren crear su propia TCO urbana... Pero necesitamos, dentro del marco jurídico normativo tal como lo establece la Ley Marco de Autonomías, en las ciudades no vamos a ser TCO nunca, porque son distritos urbanos municipales. Las TCO son normalmente son territorios indígenas. Pero también me decía una persona extrema “No, pero esto perteneció antes a nuestros ancestros”. Claro..., pero hoy la situación actual es totalmente diferente. Yo no puedo decirles yo a 500 mil personas que se consideran cruceños: “esto

20. Ello quizá se deba, entre otras causas, a que el tema tierra-territorio (en términos más precisos: el reconocimiento de sus territorios, la reconstitución territorial y el acceso a tierra) ha sido históricamente una demanda de las organizaciones indígenas y, ciertamente, el debate se ha centrado en la clásica comprensión de territorio ancestral rural. El propio informe del Relator Especial sobre la situación de los Derechos Humanos y las libertades fundamentales de los indígenas, Rodolfo Stavenhagen, informe emanado de su visita a Bolivia a finales de 2007, destaca este hecho: “El persistente problema del acceso a la tierra y el reconocimiento de sus territorios es la principal preocupación de las comunidades indígenas” (Cf. Alto Comisionado de las NNNUU para los DDHH Bolivia 2009, p.9).

es tierra de mis abuelos”, me sacan a patadas. Es cuestión de ubicarse en el tiempo y en el espacio... (Entrevista a 2 jóvenes indígenas chiquitano monkosh, 21 Marzo 2013).

Pese a estas evidentes dificultades es importante abrir la discusión sobre este asunto, para poder plantear temas específicos de transformación del Estado, del modelo de desarrollo, a partir de los DDII relacionados con la tierra-territorio en una comprensión de lo indígena no encerrado, como es en los hechos, en espacios determinados del área rural.

En una interpretación literalista de los textos que refieren derechos indígenas relacionados con la tierra y territorio, los indígenas urbanos estarían absolutamente excluidos del goce de estos derechos, dada su desvinculación con sus territorios ancestrales. Sin embargo, es necesario reconsiderar esta apreciación superficial, teniendo en cuenta por lo menos 4 aspectos:

- a) La permanencia de la relación de los indígenas urbanos con su territorio, que no se pierde de manera absoluta. Esta relación adopta distintas formas, desde la presencia física estacional o relacionada con acontecimientos y ciclos propios de la vida y la cultura de los pueblos indígenas, la relación a través de estrategias de diversificación económica, hasta la relación simbólico-subjetiva con el territorio como un referente y memoria que cumple el rol de recrear la identidad cultural.
- b) La demanda y acciones de indígenas urbanos para construir sus propios espacios y territorios en el ámbito urbano y periurbano, a través de diversas estrategias.
- c) La razón de presencia en la ciudad de los indígenas urbanos, que tiene directa relación con el despojo de sus tierras y el extrañamiento físico de su territorio. Este hecho es el origen de la existencia de los derechos colectivos indígenas.
- d) Desde una perspectiva de derechos, los indígenas urbanos merecerían un reconocimiento de su derecho a la territorialidad urbana enfocada al derecho a la vivienda y el hábitat urbano, incluso en una perspectiva nueva de acceso colectivo a territorialidad urbana.

El desarrollo por indígenas urbanos de diversas estrategias para mantener la relación con su tierra y territorio, señala que éste desempeña un rol importante en la reproducción de su vida, aún en su nuevo ámbito de vida. Pero esa relación adquiere en estos casos nuevas características al involucrar nuevos elementos y factores, que deben conocerse con mayor profundidad.

Una de las nuevas características que adquiere esta relación de los indígenas urbanos con sus territorios ancestrales es la construcción de sus propios espacios y territorios en el ámbito urbano y periurbano, en muchos casos contruidos con referencias y relaciones con su territorio ancestral de origen. En la mayoría de los casos, esta dinámica entre su vida en la ciudad y la comunidad rural está relacionada con estrategias de diversificación económica, con el fin de asegurar alimentos y recursos, pero también asegurar la continuidad de relaciones con las familias y grupos de su propio pueblo originario. La tierra es el factor determinante para mantener estas relaciones.

En el ámbito urbano, estas nuevas territorialidades se construyen a partir de la vida generalmente en zonas periurbanas. Una forma de recrear los vínculos entre su territorio ancestral y la construcción de sus nuevos espacios en la ciudad es la recreación en el ámbito urbano de distintas formas de apropiación espacial a partir de diversas prácticas de acción colectiva: económicas (ferias, apertura de rutas de transporte público), festivas (entradas, fiestas patronales), movilización social (bloqueos de calles, paralización de actividades en eventos de protesta social generalizada).

Sin embargo, a pesar de ello, en las organizaciones indígenas vigentes se suele apreciar un divorcio entre las demandas y factores que constituyen la construcción de nuevos territorios en el ámbito urbano y las demandas tradicionales en relación con los territorios ancestrales. Son como dos mundos conectados en la vida real, pero desconectados en las demandas y acciones de las organizaciones indígenas vigentes. Urge desarrollar mayores reflexiones y debate al interior de los pueblos indígenas para plantear demandas articuladoras de sus necesidades vinculadas a su vida en la ciudad con las necesidades asociadas a la vida en el territorio ancestral. A partir de esta articulación se debería también replantear la orientación de los derechos indígenas en relación con tierra-territorio.

Finalmente, el hecho de que uno de los factores fundamentales para la emigración de los indígenas a las ciudades sea el despojo de sus tierras y territorio, señala que se debe insistir en los componentes reivindicativos, restitutivos y compensatorios de los derechos indígenas relacionados con este despojo de carácter histórico, y que dadas las continuidades de procesos económicos y políticos, no ha terminado. Existen varios artículos en los textos de los derechos indígenas (Art. 26, 28, 30, 32 de la Declaración de los DDII NNUU; Art. 14 del Convenio 169 OIT) que constituyen argumento suficiente para exigir la restitución de tierras y territorios ancestrales, o también diversas formas de compensación por estos despojos, que tengan que ver con asegurar espacios territoriales en la ciudad.

Es más, a partir de asumir la conciencia del hecho histórico del despojo –hecho histórico que no puede verse como un acontecimiento encapsulado en el pasado sino como un proceso con continuidades y determinaciones para el presente- los DDII deberían adquirir un mayor peso por la restitución de derechos originarios y no sólo la débil densidad que se tiende a otorgarles como “paliativos” ante los “excesos inevitables” de las actividades extractivas o las medidas legales y administrativas que son correlativas a un sistema económico que se impone como absoluto.

Un ejemplo concreto de un procedimiento imaginable y compatible con muchos postulados de la CPE es restituir para el Estado tierras (rurales, periurbanas o urbanas) que hayan sido adquiridas mediante concesiones arbitrarias en tiempos de dictaduras. Tierras que al ser recuperadas por el Estado se incorporen como reserva para programas y proyectos de interés público, y con preferencia para fortalecer a los pueblos indígenas.

Otro ejemplo (y conectado con el anterior) sería constituir territorios indígenas urbanos con propiedad colectiva, con otra lógica de desarrollo, a partir de aquellos terrenos recuperados por el Estado y sobre los que puedan establecerse planes integrales de asentamiento y desarrollo para los indígenas urbanos o población intercultural. En la mencionada entrevista con jóvenes indígenas urbanos de Santa Cruz emergen sueños y propuestas...

Algo puntual respecto a la tierra, al uso del suelo. Yo creo que si nosotros los indígenas planteamos en la Carta orgánica que... –es una utopía, claro- se distribuya los terrenos a los indígenas que vivimos en la ciudad, sería una maravilla. Tendría que ser así, ¿no? Hoy un terreno no te baja de 100 mil dólares y eso cuándo uno va a poder pagar. Y que sea propiedad colectiva, no embargable... Sería un proceso impresionante, ¿no? Que lo necesitamos y es interesante, pero, uff!, yo lo dudo mucho. Que si se diera eso, obviamente que la visión indígena como tal daría para representar en la sociedad cruceña mayor igualdad de oportunidades. Si nosotros trasladamos nuestra lógica de las comunidades, nuestra vivencia comunitaria aquí..., que allá tenemos nuestro lote de 50 x 50 sin que nos cueste un peso, trasladándolo a la ciudad, todos tendrían su terreno. Pero ¿quiénes perderían ahí? Los dueños de las urbanizaciones, los de servicios básicos... La visión mercantil es la que jode como tal la calidad de vida de las personas, mucho más aún el acceso a suelo y a la tierra (Entrevista a 2 jóvenes chiquitano monkosh, 21 Marzo 2013).

La percepción de que la preeminencia del mercado en la gestión y uso del suelo urbano conlleva la violación de derechos de acceso a vivienda, hábitat y servicios básicos, coincide con muchos análisis de expertos en urbanismo y planificación urbana. Ellos afirman que los hechos han demostrado que la entrega irrestricta que hizo el neoliberalismo del suelo y los servicios básicos al mercado, no sólo no han resuelto los históricos déficits habitacionales en una perspectiva cuantitativa y más aún cualitativa, sino que han agudizado la inaccesibilidad a vivienda y servicios²¹, y por tanto, se plantea el imperativo de una intervención del Estado en el mercado de tierra urbana.

No es difícil encontrar la conexión material (y potencialmente jurídica) entre derecho a la tierra-territorio y derecho al suelo urbano, para el caso de los indígenas urbanos. Sin embargo, el debate sobre la gestión del suelo urbano puede parecer aún una discusión abstracta. Al respecto, podemos llegar y visualizar la urgencia de poner en el debate público el asunto del suelo urbano a través de los derechos indígenas relativos a la vivienda, el hábitat y los servicios básicos. Veamos estos temas en el siguiente apartado.

21 Esta fue una de las conclusiones del Seminario: "Vivienda, Ciudad y Territorio en América Latina – Perspectivas y Visiones para el futuro", que tuvo como expositores a: Benjamín Nahoum de Uruguay; Rubén Sepúlveda de Chile, Félix Bombarolo de Argentina y Graciela Landaeta de Bolivia. Facultad de Arquitectura UMSS Cochabamba, 28.11.2013.

Vivienda y servicios básicos, educación, salud

Documentos	Aportes
Convenio 169 OIT	Formación profesional, artesanía e industrias rurales. Art. 21 a 23: Promover participación voluntaria de indígenas en programas de formación profesional generales y especiales. Asistencia técnica y financiera apropiada.
	Seguridad social y salud. Art. 24 y 25. Los regímenes de seguridad social deberán extenderse progresivamente a los pueblos interesados y aplicárseles sin discriminación alguna. Servicios de salud deberán organizarse, en la medida de lo posible, a nivel comunitario.
	Educación y medios de comunicación. Art. 26-31. Medidas para garantizar a los miembros de los pueblos interesados la posibilidad de adquirir una educación a todos los niveles, por lo menos en pie de igualdad con el resto de la comunidad nacional. Reconocer el derecho de esos pueblos crear sus propias instituciones y medios de educación, participación en la elaboración de programas educativos, formación de maestros indígenas para sus programas...
Declaración NNUU Derechos Indígenas	Educación. Artículo 14. Pueblos indígenas tienen derecho a establecer y controlar sus sistemas e instituciones docentes que impartan educación en sus propios idiomas, según su cultura. Los indígenas, en particular los niños, tienen derecho a todos los niveles y formas de educación del Estado sin discriminación. Los Estados adoptarán medidas eficaces, conjuntamente con los pueblos indígenas, para que las personas indígenas, en particular los niños, incluidos los que viven fuera de sus comunidades, tengan acceso, cuando sea posible, a la educación en su propia cultura y en su propio idioma.
	Propios medios de información. Art 16. Pueblos indígenas tienen derecho a establecer sus propios medios de información en sus propios idiomas y a acceder a todos los demás medios de información no indígenas sin discriminación. Estados asegurarán que medios de información públicos y privados reflejen la diversidad cultural indígena.
	Art. 22. Particular atención a necesidades de indígenas ancianos, mujeres, jóvenes, niños y discapacitados.
	Salud, vivienda y programas económicos y sociales. Art. 23.(...) En particular, los pueblos indígenas tienen derecho a participar activamente en la elaboración y determinación de los programas de salud, vivienda y demás programas económicos y sociales que les conciernan y, en lo posible, a administrar esos programas mediante sus propias instituciones.
	Art. 24. Propias medicinas tradicionales y acceso a todos los servicios sociales y de salud.

(Pasa a la siguiente página...)

(...viene de la anterior página)

Documentos	Aportes
... Declaración NNUU Derechos Indígenas	Art. 36. Mantener contacto y relacionarse en todo tipo de actividades con indígenas de sus pueblos tras fronteras estatales. Los Estados, en consulta y cooperación con los pueblos indígenas, adoptarán medidas eficaces para facilitar el ejercicio y asegurar la aplicación de este derecho.
Nueva Constitución Política del Estado Boliviano	Derecho a agua y alimentación. Artículo 16. I. Derecho al agua y a la alimentación. II. El Estado tiene la obligación de garantizar la seguridad alimentaria,...
	Derecho a educación. Artículo 17. Toda persona tiene derecho a recibir educación...
	Derecho a salud. Artículo 18. I. Todas las personas tienen derecho a la salud. II. El Estado garantiza la inclusión y el acceso a la salud de todas las personas, sin exclusión ni discriminación alguna. III. El sistema único de salud será universal, gratuito, equitativo, intracultural, intercultural, participativo, con calidad, calidez y control social.
	Derecho universal a vivienda y hábitat. Artículo 19. I. Toda persona tiene derecho a un hábitat y vivienda adecuada. ... II. El Estado, en todos sus niveles de gobierno, promoverá planes de vivienda de interés social.
	Derecho a acceso a SSBB. Artículo 20. I. Toda persona tiene derecho al acceso universal y equitativo a los servicios básicos... II. Es responsabilidad del Estado, en todos sus niveles de gobierno, la provisión de los servicios básicos a través de entidades públicas, mixtas, cooperativas o comunitarias.
	Derechos de los pueblos IOC. Art. 30. 2. A una educación intracultural, intercultural y plurilingüe en todo el sistema educativo. 13. Al sistema de salud universal y gratuito que respete su cosmovisión y prácticas tradicionales. Salud. Artículo 35. I. El Estado, en todos sus niveles, protegerá el derecho a la salud, promoviendo políticas públicas orientadas a mejorar la calidad de vida, el bienestar colectivo y el acceso gratuito de la población a los servicios de salud. II. El sistema de salud es único e incluye a la medicina tradicional de las naciones y pueblos indígena originario campesinos. Artículo 36. I. El Estado garantizará el acceso al seguro universal de salud. II. El Estado controlará el ejercicio de los servicios públicos y privados de salud, y lo regulará mediante la ley. Artículo 40. El Estado garantizará la participación de la población organizada en la toma de decisiones, y en la gestión de todo el sistema público de salud. Artículo 42. I. Es responsabilidad del Estado promover y garantizar el respeto, uso, investigación y práctica de la medicina tradicional, rescatando los conocimientos y prácticas ancestrales desde el pensamiento y valores de todas las naciones y pueblos indígena originario campesinos.

(Pasa a la siguiente página...)

(...viene de la anterior página)

Documentos	Aportes
... Nueva Constitución Política del Estado Boliviano	II. La promoción de la medicina tradicional incorporará el registro de medicamentos naturales y de sus principios activos, así como la protección de su conocimiento como propiedad intelectual, histórica, cultural, y como patrimonio de las naciones y pueblos indígena originario campesinos. III. La ley regulará el ejercicio de la medicina tradicional y garantizará la calidad de su servicio.
	Educación. Artículos 77 – 97 La educación es unitaria, pública, universal, democrática, participativa, comunitaria, descolonizadora y de calidad. La educación es intracultural, intercultural y plurilingüe en todo el sistema educativo. La educación contribuirá al fortalecimiento de la unidad e identidad de todas y todos como parte del Estado Plurinacional. Participación social, participación comunitaria. Erradicar el analfabetismo a través de programas acordes con la realidad cultural y lingüística de la población. Educación superior es intracultural, intercultural y plurilingüe... Universidades deberán crear centros interculturales de capacitación técnica; deberán implementar programas para recuperar, preservar y desarrollar diferentes lenguas indígenas.
Plan Nacional de Derechos Humanos Boliviano	Agua. Una ley integral de agua que regule su uso, y posibilite su goce por la totalidad de la población con participación activa de la sociedad civil organizada en la temática. Compatibilizar con legislación sobre hidrocarburos, minería, medioambiente,... Elaborar e implementar una política pública destinada a mejorar las condiciones de dotación de agua con calidad sin discriminación. Instituir el control social en las empresas descentralizadas de agua potable y riego.
	Educación. Impartir en tres idiomas la educación primaria y secundaria. Construir una currícula educativa nacional, pluricultural con base en la diversidad cultural del país y con un enfoque de género. Elaborar un proyecto de becas para jóvenes originarios indígenas, afrobolivianos y de escasos recursos en universidades e institutos tecnológicos. Cualificar la oferta universitaria, haciendo la Universidad Pública oferte en distintas carreras los grados de técnico medio, técnico superior, licenciatura y postgrado incorpore las demandas de pueblos y naciones originarias e indígenas.

(Pasa a la siguiente página...)

(...viene de la anterior página)

Documentos	Aportes
... Plan Nacional de Derechos Humanos Boliviano	Salud. Incorporar la medicina tradicional en los centros médicos de atención urbanos y rurales. Incluir dentro de los pensum de las carreras de medicina y enfermería, contenidos de medicina tradicional. Mejorar y fomentar la participación de la población en la toma de decisiones en salud.
	Hábitat y vivienda. Elaboración de marcos normativos que definan competencias para los gobiernos departamentales y municipales en materia de vivienda. Actualizar las normativas e instrumentos para la gestión de suelos. Los municipios cuentan con instrumentos para una gestión democrática y equitativa del territorio (PLUS, PLOT, POU, Catastros urbano y rural). Impulsar proyectos de prevención y gestión de riesgos físicos y ambientales. Inventariar tierras municipales para planes habitacionales. Impulsar programas de Regularización Predial con procedimientos ágiles, eficientes y de bajo costo. Gestión metropolitana de los recursos. Elaboración de normas de usos de suelo y límites de densificación.
	Acceso a SSBB. Objetivo: Garantizar la accesibilidad a los servicios básicos sin ningún tipo de discriminación. Impulsar el control social de las empresas de servicios básicos a fin de minimizar y eliminar la mercantilización. Eliminar los monopolios vía 1 ley. Impulsar la ampliación plena de la cobertura y provisión de servicios básicos en el área periurbana y rural en coordinación con organizaciones sociales y juntas de vecinos.

Los temas que destacan

- **Hábitat y vivienda:** Derecho universal a vivienda y hábitat. Derecho a participar activamente en elaboración y determinación de programas de vivienda y otros que conciernan a los pueblos indígenas. En lo posible administrar esos programas mediante sus propias instituciones. Elaboración de marcos normativos que definan competencias para los gobiernos departamentales y municipales en materia de vivienda. Actualizar las normativas e instrumentos para la gestión de suelos. Municipios: cuenten con instrumentos para una gestión democrática y equitativa del territorio (PLUS, PLOT, POU, Catastros urbano y rural). Impulsar proyectos de prevención y gestión de riesgos físicos y ambientales. Inventariar tierras municipales para planes habitacionales. Impulsar programas de Regularización Predial con procedimientos ágiles, eficientes y de bajo costo. Gestión metropolitana de los recursos. Elaboración de normas de usos de suelo y límites de densificación.
- **Servicios básicos en sentido de Saneamiento Básico:** Derecho a acceso universal y equitativo a los servicios básicos. Garantizar la accesibilidad a los servicios básicos sin ningún tipo de discriminación. Una ley integral de agua que regule su uso, y posibilite su goce

por la totalidad de la población con participación activa. Compatibilizar con legislación sobre hidrocarburos, minería, medioambiente. Elaborar e implementar una política pública destinada a mejorar las condiciones de dotación de agua con calidad. Instituir el control social en las empresas descentralizadas de agua potable y riego. Eliminar los monopolios. Impulsar la ampliación plena de la cobertura y provisión de servicios básicos en el área periurbana y rural en coordinación con organizaciones sociales y juntas de vecinos.

- **Formación, educación:** Derecho universal a la educación, acceso sin discriminación. Educación es unitaria, pública, universal, democrática, participativa, comunitaria, descolonizadora. Derecho a educación intracultural, intercultural y plurilingüe en todo el sistema educativo. Indígenas (sobre todo niños, y los de ciudades): acceso a la educación en su propia cultura e idioma. Derecho a establecer y controlar sus sistemas e instituciones docentes que impartan educación en sus propios idiomas. Participación social, participación comunitaria en la educación. Erradicar analfabetismo con programas acordes con realidad cultural y lingüística. Capacitación técnica intercultural. Programas para recuperar, preservar y desarrollar diferentes lenguas indígenas. Currícula educativa nacional, pluricultural. Becas para jóvenes originarios indígenas, afrobolivianos en universidades e institutos tecnológicos. Universidad Pública incorpore las demandas de pueblos y naciones originarias e indígenas.
- **Salud y seguridad social:** Derecho universal a la salud. El Estado garantiza la inclusión y el acceso a la salud de todas las personas, sin exclusión ni discriminación. Sistema único de salud universal, gratuito, equitativo, intracultural, intercultural, participativo... que respete cosmovisión y prácticas tradicionales de las naciones y PIOCs. Estado promoverá y garantizará el respeto, uso, investigación y práctica de medicina tradicional, rescatando los conocimientos y prácticas ancestrales indígenas. Extender seguridad social a los pueblos indígenas. Propias medicinas tradicionales y acceso a todos los servicios sociales y de salud. El Estado garantizará la participación de la población organizada en la toma de decisiones, y en la gestión de todo el sistema público de salud. Registro de medicamentos naturales y de sus principios activos, así como la protección de su conocimiento como propiedad intelectual, histórica, cultural, y como patrimonio de las NyPIOCs. Incluir dentro de los pensum de las carreras de medicina y enfermería, contenidos de medicina tradicional.
- **Comunicación e información:** Derecho a establecer sus propios medios de información en sus propios idiomas y a acceder a todos los demás medios de información no indígenas sin discriminación. Estados asegurarán que medios de información públicos y privados reflejen la diversidad cultural indígena. Mantener contacto y relacionarse en todo tipo de actividades con indígenas de sus pueblos tras fronteras estatales. Los Estados, en consulta y cooperación con los pueblos indígenas, adoptarán medidas eficaces para facilitar el ejercicio y asegurar la aplicación de este derecho.

Aplicabilidad a los indígenas urbanos

Servicios básicos en general. Vivienda, hábitat y saneamiento básico en particular

Para evaluar la aplicabilidad, para los indígenas urbanos, de los derechos indígenas referidos a servicios básicos (vivienda, agua potable, saneamiento básico, salud, educación, transporte público...) es ineludible tener en cuenta que el incremento de la presencia de los indígenas en las ciudades en las últimas décadas está directamente relacionado con los rápidos procesos de urbanización que se han dado en un contexto marcado por el neoliberalismo y sus prolongaciones.

En este contexto, la política urbana predominante, así como la política sobre servicios básicos y vivienda, está enfocada al protagonismo de los actores privados y del mercado. En Bolivia, este enfoque proviene de las reformas estatales que se iniciaron a partir del año 1985, que se fortalecieron en una segunda oleada en los 90 y que con relativas variantes persisten hasta ahora. En su momento, este enfoque significó un profundo cambio respecto de los escasos avances que se tenía hasta entonces en cuanto a planificación urbana. Con el neoliberalismo se introdujo toda una nueva orientación de la gestión de los servicios básicos que desnaturaliza su propio carácter de servicios públicos, pues introduce la lógica lucrativa en la provisión de ellos, establece jerarquizaciones y segmentaciones en el acceso y la calidad; no garantiza el acceso universal ni el acceso a servicios de calidad; la participación de diversos actores privados intermediarios a través de procesos de terciarización (entidades financieras, empresas constructoras, empresas proveedoras...) incrementa las dificultades y costos reales de los servicios, haciéndolos inaccesibles a las familias de bajos ingresos. Asimismo se produce una profunda ruptura con la planificación; se flexibilizan normativas de regulación o éstas quedan en una función puramente formal. La planificación deja de tener peso normativo y se reduce al cumplimiento formal de un requisito administrativo.

En este marco, es claro que la presencia de los indígenas en las ciudades está marcada por la marginalidad, la misma que se verifica, en lo concreto, en todos los aspectos relacionados con este conjunto de derechos: la vivienda, el hábitat, el agua potable, el saneamiento básico, la salud, la educación. A partir de la ubicación geográfica de su residencia y las rutas y espacios en que desenvuelven su vida en la ciudad, las condiciones de acceso y disfrute de estos derechos para los indígenas urbanos son cualitativa y cuantitativamente peores. Es muy conocido el hecho de que el factor étnico se constituye en un factor que contribuye a la segregación espacial, y a partir de ella, las desiguales oportunidades de acceso a servicios que están atravesadas por relaciones asimétricas reforzadas por el factor de etnicidad. Sin embargo es necesario profundizar más este hecho.

El contexto de segregación espacial en el que se enmarca la vida de los indígenas en las ciudades tiene relación con la forma como gestionan los servicios que son fundamentales para la reproducción de su vida; la autogestión es una forma recurrente.

En el contexto de las políticas del neoliberalismo, la desventajosa situación del acceso a servicios básicos para los indígenas urbanos²² provoca que ellos, en la búsqueda de satisfacer sus necesidades básicas, acudan frecuentemente a sus propios recursos económicos, materiales y de trabajo, es decir la autogestión²³. Ésta se constituye en una forma ampliamente difundida de gestión de servicios en áreas donde viven indígenas urbanos, con todo lo que ello implica de más dificultades que ventajas. Antequera (2007) hace una amplia descripción del caso específico de la zona sur de Cochabamba, llegando a concluir que:

Vivir en la zona sur resulta, paradójicamente, mucho más costoso que vivir en cualquier otra zona de la ciudad. Quienes se han asentado en estas zonas han tenido que poner dinero y trabajo para abrir las vías de acceso, aportar para contar con alumbrado público, pagar por el servicio de recojo de basura que en la mayoría de los casos es deficiente o inexistente; tienen que aportar para construir escuelas y pagar a profesores, trabajar para construir sus postas de salud, sus canchas deportivas o mercados; carecen de un servicio de transporte adecuado y seguro, tienen que pagar grandes sumas para tener agua por cañería y en el peor de los casos comprar agua cara y de mala calidad de los aguateros; tienen que organizarse para linchar a los delincuentes, etcétera... Si bien la autogestión de servicios e infraestructura urbana es vista por los vecinos como un “logro” de la comunidad, no evidencia otra cosa que la ausencia del Estado en las zonas periurbanas (Antequera 2007: 173).

En contraposición a esta “delegación no confesada” de la gestión de servicios a los vecinos periurbanos pobres, el municipio de Cochabamba ha seguido una constante en su política de inversión, que manifiesta un gran contraste entre la prioridad que da a las infraestructuras viales y ornamentales, frente a la omisión o la insignificante inversión en saneamiento básico y servicios. Según datos de un estudio de CEDIB (2011a: 20), en el quinquenio 2005 a 2009, el Municipio de Cochabamba, de un total de cerca de Bs. 1384 millones, gastó cerca de 649 millones (el 47%) en infraestructura vial y ornamental (enfocada sobre todo a las zonas central y residencial rica de la ciudad), mientras que en saneamiento básico gastó solo algo más de Bs. 67 millones (el 5%).

Y esta enorme asimetría entre la inversión en cemento vistoso y la inversión en saneamiento básico se repite en los 4 municipios urbanos más grandes del país (Santa Cruz, El Alto, La Paz y Cochabamba), que concentran cerca del 40% de la población total del país y cerca al 60% del total de la población urbana. En otro estudio del CEDIB (2011b), en el año 2009, en los 4 municipios

22. Situación de dificultad en general para todos los sectores populares, pero en Bolivia, de manera particular para los indígenas en medios urbanos.

23. Respecto al caso específico de vivienda, Durán, Arias y Rodríguez (2007: 69-84) hacen una descripción de las idas y venidas en los planes y programas de vivienda en el país durante el ciclo neoliberal, destacando cómo en distintos momentos el Estado trata de articular la autogestión (o “autoconstrucción”, refiriéndose a vivienda) a sus planes de vivienda, siempre en una lógica de achicamiento y flexibilización. Ésta sería la faceta “legal” de la autogestión, el intento del Estado de asumir la autogestión de servicios en condiciones de legalidad y en un contexto neoliberal. Esta acción respecto de la autogestión de servicios no tenía exclusivamente el fin de parchar el achicamiento estatal, sino también un medio de disuadir o acolchónar la protesta social. Pero existe unas prácticas de autogestión que rebasan este ámbito de legalización, prácticas habituales de autogestión que se dan ante la inexistencia del Estado, por la fuerza de la necesidad. Estas prácticas no llegan ni a ser asumidas en marco regulatorio alguno. Y son las prácticas en las que se ven implicados más frecuentemente los indígenas urbanos.

grandes del Eje Central, la relación de inversión²⁴ en Infraestructura frente a inversión en saneamiento básico es la siguiente: Santa Cruz: 34% a infraestructura frente a 18% a saneamiento básico; El Alto: 43% a Infraestructura frente a 11% a saneamiento; La Paz: 55% a infraestructura frente a 0,02% a saneamiento; Cochabamba: 58% a infraestructura frente a 4% a saneamiento (CEDIB 2011b:70).

En torno a los servicios básicos, alcaldes y gobernadores no actúan de la misma forma con suburbios de pobres y suburbios de ricos. En situaciones similares en cuanto a distancia y dificultad geográfica, otras urbanizaciones residenciales que no son de indígenas, reciben atención del municipio en la satisfacción de sus necesidades básicas. No sucede lo mismo con los suburbios pobres, donde frecuentemente residen los indígenas. Para ellos la autogestión de sus servicios básicos viene a ser un hecho que se practica cotidianamente en condiciones de normalidad. Las relaciones de dominación étnicas operan de alguna forma facilitando la naturalización de la autogestión de servicios básicos, que es en términos reales una forma de privatización. Quienes ejercen el poder (municipios, gobernación) no ven en su actuación que estas asimetrías y la discriminación sean un escándalo. Y por el otro lado los sectores subalternizados también han aceptado de alguna manera esta situación, la asumen como “normal”, no hacen un balance real de la relación costo/beneficio y de cómo y cuánto la autogestión incide en la baja de ingresos en las familias; incluso juzgan positivamente la autogestión de los servicios y la defienden en algunos casos, (como en el agua potable), oponiéndose a la intervención de instituciones estatales en la gestión del agua en comunidades donde ya existe una cooperativa local. Por ello mismo, el ejercicio de estos derechos plantea el desafío de desentrañar estos procesos de naturalización por la vía de antiguas relaciones de dominación mediadas por el factor étnico.

La autogestión de servicios básicos, desarrollada en un contexto de políticas de privatización y de achicamiento estatal, pone de manifiesto unas formas muy complejas de vulneración de los derechos indígenas. Ella viene reforzada por el factor étnico, pues éste opera como un factor de discriminación en el goce de estos derechos, al mismo tiempo que contribuye a naturalizar relaciones asimétricas entre Estado e indígenas; entre sectores privilegiados e indígenas en una misma ciudad, construida frecuentemente con lógicas de segregación social y espacial de tal grado que se pueden observar una suerte de reproducción de las ciudades paralelas coloniales: una ciudad de “blancos” y otra de “indios”.

Una situación similar o incluso más aguda de segregación espacial, la experimentan también los indígenas de grupos minoritarios en tierras bajas (en nuestra tipología, los grupos A y B). Los estudios ya mencionados de Roca (2007; 2008a y 2008b) y Riester y Weber (1998) aportan amplia información y análisis al respecto. Y testimonios recientemente recogidos de los propios indígenas urbanos lo ratifican:

24. Los datos son de los montos inicialmente presupuestados.

Hay una desigualdad muy notoria. Muchos de los grupos indígenas, comunidades indígenas, barrios indígenas en Santa Cruz, viven en zonas periféricas: en el Plan 3000, Pampa de la Isla, en la Villa, Barrio Bolívar, Vallecito... que son zonas más allá del quinto anillo, sexto, octavo... y allí hay una desigualdad total y una discriminación hacia el indígena no solamente desde la población sino también de las autoridades. Porque principalmente no hay una participación política del indígena como indígena en la ciudad (...). Un ejemplo claro es la realidad del pueblo ayoreo, que es la más dura, el que más fuertemente conserva su lengua porque vive precisamente en una comunidad ayoreo, en el Barrio Bolívar, comunidad Degüi, una comunidad urbana... Donde ni siquiera la Alcaldía en años antes ha podido darles el título de esta comunidad para que puedan vivir tranquilamente. Ellos han tenido que hacer una serie de esfuerzos, acudir a una institución para poder ser reconocidos como una comunidad y que les den su título como tal. (...). Tienen una escuelita que es bilingüe solamente para ayoreos porque justamente porque han sido discriminados; sufren una serie de carencias en tema de materiales, de ítems (de educación). En el sistema de salud no hay lo que caracteriza al indígena que es su medicina tradicional (...).

En el pueblo guaraní está claramente el caso del vertedero municipal que está al lado de ellos y ha muerto gente porque la zona es contaminada y la Alcaldía no quiere retirar porque dice que ellos se asentaron en la zona del vertedero, cuando no es así. Las migraciones del pueblo guaraní han venido en tiempos de la guerra del chaco, en tiempos de la zafra (...). ¿De qué Estado Plurinacional estamos hablando cuando no se quiere reconocer al indígena como indígena en la ciudad por el hecho de ser urbano? (Entrevista a joven mujer guaraní - simba, 22 de marzo de 2013)

Otros jóvenes chiquitanos afirman:

De hecho se vive en la periferia urbana porque allí es más barato, el alquiler es más barato, los servicios, más o menos ¿no?... Entonces ahí se puede dar una explicación de porqué se vive en la periferia, porque no tenés un buen trabajo para pagarte un buen alquiler dentro del 4to anillo.

Creo que eso es la oportunidad de tener un terrenito acá, porque en el centro un indígena no va a poder pagar un alquiler ni siquiera para su puestito, peor vivir en alquiler, porque no le da... Muy pocos llegan a tener un lote propio o casita. Por las condiciones laborales, la situación económica no les permite para pagar un lote. Sí un alquiler y apenas... Un alquiler antes era mucho más barato, pero ahora un cuartito mínimo le sale 300 Bs y allá por donde yo vivo. Aquí por el centro, un cuarto alquilado te cuesta 600 bolivianos...

(Sobre los servicios) En el caso mío, allá en mi casa, a partir de las 9 de la mañana ya la presión del agua es pésima, gotea el grifo..., no sale mucha agua,... el servicio es pésimo. (El servicio) es de una cooperativa de La Pampa de la Isla. El recojo de basura, cuando les

da la gana aparece, y uno paga por el servicio porque para el recojo de basura cada mes te llega en la factura de luz. Las calles, en pésimas condiciones. Cuando llueve..., estas 2 últimas lluvias que tuvimos hemos tenido que salir en canoa, literalmente diciendo. Cuando llueve mucho, los micros no salen. Llueve, no hay micro y uno se perjudica en el estudio, en el trabajo, en el estudio... Además todo es en el centro, aquí hay agencias, empleo, hay industrias... (Entrevista a 2 jóvenes varones chiquitanos – monkosh, 21 Marzo 2013).

La segregación visible a través del acceso a vivienda y servicios básicos no parece haber tenido, pues, un cambio sustancial con la vigencia del “Estado Plurinacional”. Si miramos los programas concretos y vigentes sobre servicios básicos en la actual coyuntura, encontramos 4 que tienen un lugar importante en lo que podría denominarse “política nacional” de SSBB: el programa de regularización de vivienda (PROREVI) impulsado por la ley 247; el programa “Mi agua” en su distintas fases; el programa “Evo cumple” y los 2 programas de vivienda: el Programa de Vivienda Social (PVS) y el Plan Plurianual de Vivienda, que sustituirá al anterior. Veamos estos programas, pese a la información oficial escasa y fragmentaria.

En cuanto a vivienda y hábitat, la política que se impone consiste en una intervención en la reducción del déficit habitacional (cuantitativo) mediante el apoyo estatal a la construcción de viviendas, bajo dos grandes modalidades: el subsidio y el crédito, ambos con la mayor parte del aporte de los beneficiarios. Esta acción hacia la vivienda, sin embargo, no toca el aspecto estructural del suelo urbano. Es más, la política sobre suelo urbano se enfoca a una mayor dependencia hacia el mercado informal y formal, la ampliación irracional de manchas urbanas sin planificación territorial, con la consecuente mayor especulación e incremento de costo de suelo urbano y la inaccesibilidad mayor a servicios de calidad y baratos.

En la presentación oficial del Plan Plurianual de Reducción del Déficit Habitacional, no se advierte que se asuma estrategias con un análisis ni enfoque específico sobre el factor étnico y su implicación en las ciudades. Ninguno de los 5 ejes del plan (acceso a terreno urbanizable, acceso a vivienda, manejo de riesgos, uso de tecnología, participación ciudadana e institucional) asume el mencionado análisis. Solamente en la explicación del quinto eje se dice: “inclusión de todos los sectores de gente del área rural, área urbana”²⁵.

En los argumentos de su justificación, objetivos y metas hacen referencia a datos globales de déficit cuantitativo y cualitativo; hablan de metas cuantitativas anuales y plurianuales. El énfasis es la reducción del déficit habitacional. En términos de un experto, se trata de más “sembrar casas, pero no resolver el problema estructural de vivienda y hábitat”²⁶.

25. Cf. “Plan Plurianual prioriza cinco ejes estratégicos para acceder a viviendas sociales.” ABI, 30.07.2012. <http://www.fmbolivia.com.bo/noticia93917-plan-plurianual-prioriza-cinco-ejes-estrategicos-para-acceder-a-viviendas-sociales.html>. “Lanzan nuevo programa de vivienda” (Los Tiempos, 11.07.2012) http://www.lostiempos.com/diario/actualidad/economia/20120711/lanzan-nuevo-programa-de-vivienda_178085_376093.html

26. Benjamín Nahoum de Uruguay en el Seminario: “Vivienda, Ciudad y Territorio en América Latina – Perspectivas y Visiones para el futuro”.

Paralelamente a estos programas de vivienda, la Ley 247 de Regularización de derecho propietario urbano, que se presentó como una ley de carácter social y con un perfil aparentemente pequeño, sólo paliativo de una necesidad específica, en los hechos, tras los primeros impactos observables, está provocando un nuevo ciclo de especulación del suelo urbano y, lo que es peor, ya va consolidando una expansión irracional de las manchas urbanas, con la consecuente afectación a áreas agrícolas, el deterioro ambiental y la pérdida de terrenos para uso público. Aún queda en duda el alcance real que tendrá esta ley (y el PROREVI) para solucionar la demanda de regularización. Sin embargo lo que está claro es que la expansión de las manchas urbanas que está contemplada en esta ley, sin la realización de planificación territorial previa, inviabilizará o, en el mejor de los casos, encarecerá más los costos de servicios, habida cuenta del fenómeno de mayor alejamiento del suelo y viviendas accesibles a los pobres urbanos. El caso de Cochabamba es ilustrativo.

La preeminencia de esta ley en la política urbana del gobierno omite de manera absoluta lo contemplado en el Plan de DDHH referido al tema hábitat y vivienda, a saber: *“Actualizar las normativas e instrumentos para la gestión de suelos. Que los municipios cuenten con instrumentos para una gestión democrática y equitativa del territorio (PLUS, PLOT, POU, Catastros urbano y rural)”* (PNDDHH, p. 56).

En los hechos, tras una mayor desestructuración y flexibilización de la normativa sobre el suelo urbano, correlativa a una mayor presencia del mercado en él (y peor aún, del mercado informal), la accesibilidad será más difícil y se establecerá una mayor segmentación social en relación al acceso al suelo urbano y los servicios.

Asimismo, desde el año 2006 hasta el presente, se ha desarrollado el Programa de Vivienda Social (PVS)²⁷. De acuerdo a la escasa y fragmentaria información oficial, no está sujeto a una planificación previa, tributaria de un básico y previo diagnóstico de situación de partida. Las viviendas se hacen, según parece, sin criterio alguno de planificación inteligente y de solución integral a los reales problemas de vivienda y hábitat, que se dan sobre todo en las urbes. El programa tiene proyectos muy dispersos, sobre todo en área rural. No se conoce las formas de articulación de este plan con la planificación de los municipios urbanos del país, principalmente con los del Eje Central que concentran a más del 60% de la población urbana del país. Ante esta forma extremadamente desestructurada de gestión del programa, no es raro que a su finalización los balances sean poco optimistas y las dificultades muy grandes²⁸.

27. Puede verse la información disponible en el mapa en línea del PVS: <http://pvs.vivienda.gob.bo/geomapas1/geovivienda/>

28. El propio Viceministro Morales afirma que “a nivel nacional quedaron abandonadas e inconclusas alrededor de un 9 por ciento, es decir alrededor de 5.000 viviendas sociales y solidarias de aproximadamente 66.622 aprobadas para su construcción, al inicio del PVSS, tanto en el área rural como urbana” (Cf. Los Tiempos 11/07/2012; http://www.lostiempos.com/diario/actualidad/economia/20120711/lanzan-nuevo-programa-de-vivienda_178085_376093.html). Más tarde el Coordinador General del PVS, Alfonso Parrado, informa que: “a nivel nacional tenemos alrededor de 53 procesos penales, entre empresas constructoras, vendedores de terreno, dirigentes de algunos proyectos que también se quisieron aprovechar y en algún caso ex autoridades del Ministerio de Vivienda y del PVS” (ABI, 14.11.2013) http://www3.abi.bo/nucleo/noticias.php?i=2&j=20131114134016&utm_source=twitterfeed&utm_medium=twitter.

Los programas “Mi Agua” y “Evo cumple” tienen también similares características al PVS, pues están sujetos a un financiamiento y gestión directos y no planificados entre las entidades del gobierno central y los municipios o las organizaciones. La dispersión, su carente articulación con una planificación integral de las gobernaciones y municipios, peor aún su desarticulación con una participación social amplia, autónoma y seria, los hace muy vulnerables a un manejo discrecional y prebendal de los recursos²⁹. Un testimonio recogido de voz de jóvenes chiquitanos urbanos en Santa Cruz ilustra de manera muy elocuente estos hechos:

Allá en el Vallecito 1 y 2 están las casas que se agarraron unos compañeros, amigos de allá de Lomerío con el programa de vivienda del gobierno; están ahora, creo que ingresaron el 2010, las casas están construyéndose, otras están a medias, ellos las están terminando de construir; las que están con techo ya viven ahí. Es una comunidad intercultural porque viven yuracaré moxeños, viven chiquitanos, viven guarayos, incluso guaraní. Esto está por el 8vo, 9no anillo hacia el Norte. ¿Cómo obtuvieron esos terrenos? Cuando la CIDOB todavía estaba de a buenas con el gobierno. Entonces ahí los dirigentes se agarraron lotes y los chicos quienes trabajaban allí y los más allegados a la CIDOB, entonces, tuvieron su parte de terreno allá. Nosotros que llegamos después ya no nos tomaron en cuenta, llegamos tarde a la repartija (Entrevista a 2 jóvenes indígenas chiquitanos monkosh, 21 Marzo 2013).

En suma, en este contexto, es evidente que desde el Estado no existe respecto a Servicios Básicos unas estrategias coherentes y fundamentadas en un conocimiento serio de la realidad urbana y la realidad de los indígenas urbanos, en función de hacer efectivos los derechos de indígenas urbanos.

Por otra parte, a nivel de las organizaciones indígenas, las demandas respecto a SSBB aún no involucran una reflexión más profunda sobre los factores y mecanismos de exclusión asociados a la etnicidad y a la vida de los indígenas en las ciudades. En la serie mencionada de entrevistas a indígenas urbanos, las personas entrevistadas casi en su generalidad hacen referencia a su propia experiencia de carencia o precariedad de servicios. Sólo en pocos casos cuando se da una reflexión algo más profunda, asocian esta carencia con la discriminación étnica, agudizada en las ciudades; es frecuente ver que uno de los factores más determinantes para la emigración es el acceso a educación media y superior, es decir, la búsqueda de acceso al servicio de educación como mecanismo de sobrevivencia, superación, o acceso a calidad de vida. Sin embargo, las organizaciones indígenas tradicionales aún no articulan unas demandas relacionadas con las necesidades sobre servicios básicos en la vida urbana de los indígenas. Aún falta mucho camino por recorrer en la construcción de conocimientos sobre los mecanismos y formas de esta exclusión, que persisten o incluso se han agudizado en el actual contexto.

29. Puede verse la información y datos del estudio elaborado por el partido opositor Unidad Nacional, cuya publicación generó gran polémica y una cerrada defensa de la probidad y transparencia del programa por diversos sectores afines al gobierno. Pese a este entorno de polémica y la intencionalidad partidaria de los autores del estudio, éste aporta información cercana a la realidad: http://www.lostiempos.com/media_pdf/2013/05/29/462140_pdf.pdf

En torno a la gestión de SSBB aún el Estado sigue ejerciendo y reforzando un rol de dominación. Da con condiciones de apoyo. El manejo patrimonialista del Estado en todos sus niveles, visibilizado en una gestión pública “obrista” y “prebendal”, opera sobre los indígenas urbanos de una manera abierta y paradigmática. Con ello se evidencia que no se han transformado las viejas formas coloniales de relación entre poder público y pueblos indígenas.

Sin embargo, existen algunos casos que a partir de las luchas y reivindicaciones por temas clásicos en el movimiento indígena, como el tema tierra-territorio, se generan procesos de una mayor toma de conciencia de la presencia de indígenas en la ciudad, con unas necesidades y demandas específicas en el ámbito urbano, concretamente necesidades relacionadas con servicios básicos y vivienda.

Al respecto, algunos entrevistados de pueblos indígenas del Oriente (en nuestro esquema de clasificación, corresponderían a los tipos A y B) narran su experiencia en relación a las 2 últimas Marchas Indígenas en defensa del TIPNIS y, posteriormente, su proceso de implicación en la elaboración de la Carta Orgánica de Santa Cruz. Un joven indígena Guaraní que vive en Santa Cruz, miembro activo de las Juventudes de CIDOB, cuenta:

Muchos de los hermanos indígenas en la ciudad salieron a movilizarse aquí en la ciudad. Entonces eso ya entrelazó, digamos, que hayga (sic) esa hermandad de campo ciudad... Entonces todos los que estamos en la ciudad podemos movilizarnos de otra manera también (...)

La carta orgánica ha hecho un despertar tanto a nosotros y a las instituciones. Anteriormente quizá no nos interesaba a nosotros (el asunto de los POAs y su relación con nuestras necesidades) porque no estábamos bien organizados aquí en la ciudad. Y cuando ya hubo estas 2 movilizaciones nacionales (las 2 últimas marchas indígenas de pueblos de las tierras bajas) ha hecho un despertar a todos: jóvenes indígenas, universitarios, a todo el mundo... Y cuando nos tocó ya ingresar a discutir este tema (la inversión municipal en los talleres de elaboración de la Carta orgánica) entonces ya nos dejaron ingresar. Es necesario primero que nos reconozcan y eso se va lograr tal vez en la carta orgánica, a que nos reconozcan que estamos en los distritos, en los barrios, y que nosotros mismos de nuestra propia parte vayamos fortaleciendo la organización, como jóvenes no profesionales y profesionales, estudiantes y no estudiantes, entonces fortalecernos y hacernos visibilizar de alguna u otra manera, y de una vez por todas pues, una vez que estemos reconocidos, lleguen esos pocos de dinero, lo que llega a través de nosotros a los distritos, ahí creo que se va a poder ver mejor materializarse esas necesidades en tema salud, educación... (Entrevista a indígena guaraní-ava, varón, radicado en Santa Cruz, dirigente de las juventudes CIDOB, 22 Marzo 2013).

El testimonio antes citado de la joven guaraní-ava va en la misma dirección. Ella, junto con el grupo de jóvenes que impulsan acciones de visibilización de los indígenas urbanos efectivamente son los que más han avanzado en la reflexión sobre la marginalidad de los indígenas urbanos en relación a los servicios básicos, y han generado propuestas. Éstas se focalizan en una mejor y mayor participación política de los indígenas urbanos en las instancias de gobierno local y regional. Ello implica el fortalecimiento y la articulación de, por lo menos, 5 pueblos de tierras bajas que tienen presencia en la ciudad de Santa Cruz: guaraní, chiquitanos, ayoreos, guarayos y trinitario-mojeno. Su propuesta, pues, partiendo de las necesidades concretas de los indígenas urbanos, tiene un alcance política muy claro.

En este contexto, cobra mucha importancia la reflexión que señalábamos páginas atrás respecto a los derechos a la territorialidad para los indígenas urbanos y su vínculo con el derecho a vivienda y hábitat. La lógica de goce y propiedad colectiva podría abrir, como ya se ha dicho, cauces nuevos para la gestión de servicios, vivienda y hábitat.

Educación y salud en específico

El marco general de la política sobre suelo urbano, planificación urbana y vivienda afecta de manera directa a los derechos indígenas sobre educación y salud en específico, puesto que la prestación de estos servicios está sujeta a la (existente o inexistente) planificación territorial en las ciudades. En concreto, la segregación espacial dominante en la conformación de las ciudades (segregación en la que interviene el factor étnico entre otros) implica también una mayor inaccesibilidad a los servicios educativos y de salud, al estar insertos éstos en el conjunto del entramado territorial y la conformación de redes para estos servicios, hecho que está en la base de la construcción de las ciudades.

En cuanto a EDUCACIÓN, la política propuesta por el actual gobierno se concentra en la ley Abelino Siñani Elizardo Pérez, promulgada en diciembre de 2010.

En esta ley se encuentran abundantes referencias a lo indígena, los “pueblos indígena originario campesinos”, la descolonización, la consolidación del Estado Plurinacional, el fortalecimiento de las identidades “indígena originario campesinas”, la intraculturalidad, la interculturalidad. Estas referencias se concentran sobre todo en la parte de los principios, bases, fines y objetivos de la Educación. Por ello este conjunto de referencias da a entender que uno de los enfoques fundamentales de esta ley (que plantea la nueva política educativa estatal) es lo indígena. Sin embargo, al traducir de manera casi directa el enfoque sobre lo indígena que está dado en la nueva CPE, es decir, su enfoque ruralista (que prácticamente desconoce o está desconectado de la efectiva realidad urbana de los y las indígenas), la aplicabilidad de esta normativa para la realidad indígena vigente queda con muchas interrogantes.

Por ejemplo, a partir de su enfoque sobre lo indígena bajo la fórmula constitucional “Indígena Originario Campesino”, la ley educativa define toda una estructura curricular y de gestión participativa en los distintos niveles de organización administrativa del Estado. Establece de manera específica para los “Pueblos y Naciones Indígena Originario Campesinos” los “Consejos Educativos de los pueblos y naciones indígena originario campesinos” (art. 92,c).

Estas disposiciones más prácticas tienen como actores de partida las organizaciones indígenas existentes. Sin embargo este hecho de por sí no garantiza que se incorporen las necesidades, contextos, demandas... reales de los indígenas en cuanto a educación. Ello debido a: a) el ya mencionado no reconocimiento de la realidad urbana o las dinámicas urbano-rurales de los indígenas por sus propias organizaciones vigentes; b) El contexto de debilitamiento orgánico de las organizaciones indígenas, hecho en gran medida provocado por divisiones internas, doble representación en las organizaciones indígenas, en muchos casos, promovidas por el propio gobierno.

En el tema educativo quizá más que en ningún otro, se plantea el desafío de construir el sujeto indígena real, que asuma la compleja pero efectiva realidad urbana de los indígenas o su compleja y diversa interacción urbano-rural. El tema educativo exige que este sujeto indígena real recoja las necesidades, demandas, dinámicas de vida, contextos,... reales de los indígenas. Y en ello tiene mucho que ver su realidad urbana. Las organizaciones indígenas tradicionales están llamadas a transformarse. Asimismo, es necesaria la creación de nuevas formas organizativas indígenas que partan de asumir su propia realidad urbana.

Existen en la ley educativa aspectos puntuales que pueden generar procesos de un acercamiento de las organizaciones tradicionales indígenas a la realidad urbana indígena. Entre estos aspectos están: a) El desarrollo de currículos contextualizados, b) los propios Consejos Educativos Indígenas, para los que se reconoce el hecho de la transterritorialidad de los pueblos indígenas (Art. 92,c).

Mientras esta política educativa definida por la nueva ley educativa se implemente a cabalidad, los indígenas seguirán emigrando de sus comunidades hacia las ciudades, buscando, entre otros objetivos fundamentales, hacer efectivo su derecho a la educación.

En cuanto a SALUD, están vigentes el nuevo modelo de salud denominado SAFCI (Salud familiar, comunitaria e intercultural) y el “Plan Sectorial de Desarrollo 2010 2020 Hacia la salud universal”. Ambos planes están coherentemente engranados. Tienen en su fundamentación, su enfoque, orientación estratégica y prioridades el factor indígena y la participación social en la gestión y la toma de decisiones sobre salud. Hablan recurrentemente de: Interculturalidad, Vivir Bien, recuperar saberes indígenas ancestrales sobre salud, visión integral de salud, articulación de medicina moderna con medicinas ancestrales. Su enfoque de salud ciertamente es integrado a todos los ámbitos de la vida y la comunidad (hablan de los “Determinantes de salud”). Consideran la participación social y comunitaria como un eje central en la gestión del sistema de salud,

aunque en el momento de la verdad mantienen la estructura vertical del sistema. Más aún, el Plan decenal no se queda en referencias generales y abstractas sino que aterriza en programas y proyectos específicos, por ejemplo el “Proyecto sectorial 1.2”, denominado “Saberes ancestrales, Medicina Tradicional, Intraculturalidad e Interculturalidad”, se enfoca principalmente a superar las barreras culturales, fortalecer la medicina tradicional y lograr una articulación complementaria entre medicinas biomédica y tradicional. Tiene el objetivo de “fortalecer, promover y desarrollar conocimientos ancestrales, la medicina tradicional de los PIOCs, la intraculturalidad y la interculturalidad en la atención de salud. Incluye metas e indicadores precisos (Documento del Plan, p. 57 – 61).

Este conjunto de características y los programas y proyectos específicos señalados en la planificación de mediano y largo plazo en Salud hacen que, al menos en teoría, se proponga un escenario favorable al ejercicio de los derechos indígenas en relación a este tema, tanto en el campo como en la ciudad.

Sin embargo, analizando el contexto específico de cómo se ha desarrollado en concreto esta planificación de salud, encontramos contradicciones alarmantes. En año 2012 se produjo un largo y complejo conflicto por las “8 horas” de trabajo de los médicos. El conflicto desató grandes pasiones, llegando a considerables niveles de violencia en las calles y aun en los centros de salud. Las partes en conflicto (Ministerio de salud y sectores afines al gobierno, por un lado; y médicos y trabajadores en salud, por otro) al parecer hablaban idiomas distintos, aunque en un análisis algo más detenido de las propuestas de uno y otro sector, era evidente los puntos de encuentro. Mucho más, si se tiene conocimiento del contenido de la propuesta del Modelo SAFCI y del Plan de Salud 2010 – 2020. Pero el conflicto se centró en la restitución de las “8 horas”.

Como menciona un análisis sobre este conflicto:

Lo curioso del caso es que la medida de la restitución de las 8 horas para la jornada laboral en salud, no tiene antecedente ni referencia alguna en ningún documento de diagnóstico, planificación o norma del Ministerio de Salud. Rastreando la información oficial de éste, en su página electrónica, no se encuentra nada al respecto. Ni aún en un documento de planificación de largo plazo llamado “Plan sectorial de desarrollo 2010-2020 ‘Hacia la salud universal’”. En el capítulo que resume las principales características, percepciones y propuestas de los distintos integrantes del sector Salud, no hay ninguna referencia a las 6 horas como causa de los problemas estructurales. En el apartado de análisis de situación de Salud, específicamente en el análisis que hace respecto a la “exclusión en salud y barreras al acceso” afirma que es un fenómeno que “trasciende al sector por ser un problema multi-causal”, pues tiene causas externas e internas. Entre estas últimas, cita: “las fallas o déficit de calidad, de estructura y de capacidad resolutoria” (Boletín del Observatorio de participación y control social Nº2 Segunda Época, 11 Agosto 2012, p. 4).

El posicionamiento central de la restitución de las 8 horas fue producto de la comisión específica del “Encuentro Plurinacional”, que claramente desconocía o no tuvo en cuenta la planificación y normativa vigente en salud. Ello deja abiertas dudas y preguntas sobre la seriedad de las propuestas contenidas en este plan decenal de salud.

Empleo y derechos laborales

<i>Documentos</i>	<i>Aportes</i>
Convenio 169 OIT	Contratación y condiciones de empleo. Art 20. Gobiernos deberán adoptar medidas especiales para garantizar a los trabajadores pertenecientes a esos pueblos una protección eficaz en materia de contratación y condiciones de empleo.
	Contratación y condiciones de empleo. Art 20. Gobiernos deberán evitar cualquier discriminación entre los trabajadores, en cuanto a: acceso al empleo, remuneración igual, asistencia médica y social, derecho de asociación.
	Contratación y condiciones de empleo. Art. 20. Las medidas adoptadas deberán en particular garantizar que los trabajadores indígenas gocen de la protección que confieren la legislación y la práctica nacionales, no estén sometidos a condiciones de trabajo peligrosas para su salud, no estén sujetos a sistemas de contratación coercitivos, gocen de igualdad de oportunidades y de trato para hombres y mujeres.
Declaración NNUU Derechos Indígenas	Derechos laborales. Artículo 17. Los individuos y los pueblos indígenas tienen derecho a disfrutar plenamente de todos los derechos establecidos en el derecho laboral internacional y nacional aplicable.
	Derechos laborales. Artículo 17. Los Estados, en consulta y cooperación con los pueblos indígenas, tomarán medidas específicas para proteger a los niños indígenas contra la explotación económica y contra todo trabajo que pueda resultar peligroso o interferir en la educación de los niños, o que pueda ser perjudicial para la salud o el desarrollo físico, mental, espiritual, moral o social de los niños, teniendo en cuenta su especial vulnerabilidad y la importancia de la educación para empoderarlos.
	Derechos laborales. Artículo 17. Las personas indígenas tienen derecho a no ser sometidas a condiciones discriminatorias de trabajo y, entre otras cosas, de empleo o salario.

(Pasa a la siguiente página...)

(...viene de la anterior página)

Documentos	Aportes
Nueva CPE	(En ninguno de los 18 derechos propios de los pueblos indígenas, enumerados en el art. 30 aparece referencia alguna al tema laboral o el empleo). Sin embargo, el capítulo de Derechos Laborales aplicados a todo/a ciudadano/a, se infiere que es válido también para los indígenas: Derechos laborales. Artículos 46 – 55. Toda persona tiene derecho a trabajo digno, seguro, sin discriminación, y con remuneración justa. Se prohíbe toda forma de trabajo forzoso o explotación. Derecho a dedicarse a cualquier actividad económica lícita, en condiciones que no perjudiquen al bien colectivo. Régimen de protección especial para trabajadoras y los trabajadores de pequeñas unidades productivas urbanas o rurales, por cuenta propia... Protección, fomento y fortalecimiento de las formas comunitarias de producción. Protección especial en temas laborales a las mujeres. No discriminación. Derecho a organización en sindicatos. También las trabajadoras y trabajadores por cuenta propia. Prohibición trabajo forzoso. Art. 46. III. Se prohíbe toda forma de trabajo forzoso u otro modo análogo de explotación que obligue a una persona a realizar labores sin su consentimiento y justa retribución. Art. 47. II. Las trabajadoras y los trabajadores de pequeñas unidades productivas urbanas o rurales, por cuenta propia, y gremialistas en general, gozarán por parte del Estado de un régimen de protección especial.
Plan Nacional de Derechos Humanos Boliviano	Derechos laborales Un diagnóstico integral de la normativa laboral en Bolivia. Abrogación del DS 21060. Normativa actualizada que permite el ejercicio de los derechos emergentes de un régimen de seguridad social. Una política pública de descentralización del empleo urbano hacia el área rural. Un marco normativo adecuado para evitar la discriminación en el acceso al trabajo. Incremento del salario mínimo. Una norma que regula a las agencias de empleos. Reglamentar Ley 2450 de las trabajadoras del Hogar, en consulta con las organizaciones sociales involucradas.

Los temas que destacan

- **Protección eficaz en materia laboral:** contratación, condiciones de empleo. Indígenas gozan de la protección que confieren la legislación y práctica nacionales. Prohibición de trabajo forzoso. No sometidos a condiciones de trabajo peligrosas para la salud. Régimen

especial de protección estatal para trabajadores por cuenta propia y pequeñas unidades productiva de la ciudad y del campo.

- **Evitar discriminación:** acceso, calidad, salario, asistencia médica, derecho de asociación. Igualdad de oportunidades. Goce pleno de los derechos laborales comunes. Marco normativo adecuado para evitar discriminación en acceso a trabajo.
- **Sectores, grupos específicos:** mujeres, niños, trabajadoras del hogar...

Aplicabilidad a los indígenas urbanos

El tema laboral en relación con los indígenas destaca en el convenio 169 OIT. Obviamente, en ello tiene mucho que ver la especialidad de esta institución. Las referencias que hace este documento al tema laboral para indígenas, tiene plena aplicabilidad para los indígenas urbanos en Bolivia, porque el ámbito laboral es donde se verifica con mayor evidencia la vulneración de derechos indígenas en razón de su condición étnica.

En nuestro contexto, en la experiencia de los indígenas en las ciudades el ámbito laboral es donde produce una gran vulneración de sus derechos. Pero curiosamente, como observaremos enseguida, en la percepción dominante existe un divorcio entre lo indígena y derechos laborales.

En la ciudad los indígenas son bruscamente incorporados a procesos productivos que normalmente les son ajenos y que les exponen a relaciones (obrero-patronales formales o informales, visibles o invisibles) con las que hasta entonces no estaban familiarizados. Sin embargo, es poco frecuente encontrar en las expresiones de los indígenas urbanos la conciencia de los derechos laborales, pues ésta es más bien una conciencia que se va construyendo en un largo y lento proceso de aprendizaje, tras experiencias de proletarianización, de asunción –por lo menos en lo básico- de lo que se llama en términos clásicos una “conciencia de clase”.

En el contexto del capitalismo global estos aprendizajes se realizan en condiciones más adversas para los indígenas urbanos, debido a la coincidencia temporal de procesos de desestructuración de las comunidades indígenas tradicionales con la flexibilización de los derechos laborales; es decir, la convergencia de la experiencia urbana que tienen los indígenas con procesos globales de desproletarianización, y por tanto, de asimilación o utilización de sus formas económicas, de su fuerza laboral y su desconocimiento de las relaciones productivas capitalistas, en beneficio del capital global. Éste está buscando deshacerse de “incómodas” cargas sociales y laborales, y para ello subsume formas económicas diferentes (“pre-capitalistas”) poniéndolas a su servicio³⁰. El resultado de estas convergencias es el trabajo precario, del cual son protagonistas los indígenas urbanos, al mismo tiempo que una segmentación del mercado de trabajo. Como apunta Gonzales Arencibia citando a Castells y Gorz:

30. Al respecto, aún resulta lúcido el diagnóstico que hace la Tesis de Pulacayo, en su parte introductoria que habla de los “Fundamentos”... “Los países atrasados se mueven bajo el signo de la presión imperialista, su desarrollo tiene un carácter combinado: reúnen al mismo tiempo las formas económicas más primitivas y la última palabra de la técnica y de la civilización capitalistas”.

La preocupación en relación con el trabajo precario consiste en que éste, unido al contenido de la flexibilidad ha pasado a ser una forma específica de producción de plusvalía que busca reducir los costos de mano de obra, eliminar el pago de seguridad social y otras conquistas laborales, al mismo tiempo que el capital queda libre para despedir al trabajador en dependencia del ciclo productivo.

El resultado es que en este ámbito emerge una élite para la colaboración con el capital; donde la masa que se ve condenada al trabajo precario es marginalizada, sirve como ejército de reserva a una industria que requiere poder ajustar rápidamente los efectivos empleados a las variaciones de la demanda. Ello, de hecho, contribuye a una segmentación del proceso del mercado de trabajo y a una sustancial pérdida de poder en la negociación colectiva por parte del movimiento sindical (Gonzales Arancibia 2006, 59).

Esta característica es típica de economías como la boliviana, con un rasgo muy profundo de dependencia, a través del cual el capital logra aprovechar el máximo de beneficios, manteniendo aquellos elementos de los sistemas económicos “pre-capitalistas” (entre los que se cuentan las economías de los pueblos indígenas) e insertándolos en su sistema de funcionamiento y sus objetivos de máximas ganancias con menores costos. Este fenómeno ya se dio antes, pero en el periodo de expansión global del capital y con la participación de las tecnologías de información y comunicación, en el actual contexto este fenómeno tiene características más intensas.

De este modo, los y las indígenas urbanos que nutren las amplias y muy diversas filas de los empleos informales y el trabajo precario (artesanos, pequeños comerciantes, albañiles, estibadores, jornaleros, choferes, empleados eventuales, trabajadoras del hogar, vendedoras ambulantes) están incorporados al gran sistema económico mundial, por mecanismos y procedimientos muy complejos, de los que ni ellos se dan cuenta, pero que de manera recurrente los ubica en un lugar de desventaja, de proveedores de fuerza de trabajo mal remunerada. Esa situación expone sus derechos laborales a una alta vulnerabilidad.

El documento de la Declaración de los Derechos Indígenas de las NNUU es más débil en su referencia al tema de los derechos laborales. Pese a ello, destaca el tema de la no discriminación y del disfrute por los indígenas de toda legislación común nacional e internacional en materia laboral. Este énfasis es, por supuesto, muy importante para los indígenas urbanos.

Curiosamente, sin embargo, el tratamiento en la legislación boliviana del tema laboral para los indígenas es casi inexistente. Lo referido expresamente a derechos indígenas en la nueva CPE (Art. 30) omite el tema laboral. En los 18 derechos expresados, ninguno se refiere al tema laboral. Detrás de ello observamos nuevamente el sesgo rural en el imaginario de lo indígena en Bolivia. Y aún peor, detrás de esta omisión se entrevé una concepción de lo indígena desprovisto de derechos laborales, como el indígena selvático-rural que no ha entrado a formar parte de procesos económicos en los que se establecen relaciones laborales y, por tanto, no es sujeto de derechos.

Detrás de ello puede verse una causa más de la invisibilización de los indígenas urbanos y de las dinámicas urbano-rurales en la vida de los indígenas.

De manera similar a la CPE, en el Plan Nacional de DDHH el tema laboral no se relaciona con el tema indígena. Son dos mundos separados. Aunque, por los actores que nombra de manera explícita (p.e. La Federación de Trabajadoras del Hogar), se evidencia una implícita conexión del tema laboral con el tema étnico, pues este sector social en su mayoría corresponde a mujeres indígenas que viven y trabajan en la ciudad. Sin embargo, este factor étnico como “supuesto no explicitado” en el caso de organizaciones laborales indígenas, llama la atención para asumir el desafío de explicar los mecanismos y formas en que el factor étnico cumple una función motora de discriminación en las relaciones laborales.

En las entrevistas realizadas a diversos actores indígenas urbanos en el primer semestre de 2013, de un total de 29 entrevistados sólo 2 personas (6,9%) hacen referencia a los derechos laborales como un problema para los indígenas urbanos. Estas 2 personas profundizan el análisis laboral en una perspectiva de derechos y contraponiéndolo al factor de etnicidad. 12 personas (41,4%) se refieren al tema laboral en general, sin hacer mención a los derechos laborales. En la narración de sus historias de vida, el tema laboral está estrechamente vinculado con el origen de la emigración a la ciudad, muchos de los entrevistados hablan de la discriminación relacionada con el tema laboral, es decir, se asocia la problemática del trabajo con el factor étnico. En las descripciones de la vida cotidiana, de las experiencias concretas de los indígenas urbanos, emerge con facilidad la articulación del tema étnico con el tema laboral en el ámbito urbano³¹.

Dado que este vínculo proviene de la realidad de las personas y sus organizaciones (el caso de las Trabajadoras del Hogar), este hecho muestra que desde una reflexión que parte de las propias vivencias y necesidades de los indígenas urbanos, se puede avanzar hacia una mayor conciencia de los derechos laborales en los y las indígenas urbanos.

Asimismo, la presencia de los derechos laborales relacionados con los indígenas, en los documentos internacionales, señala una oportunidad para plantear el tema en el país, en torno a la cuestión indígena, demandas específicas desde la vida de los indígenas urbanos.

31. Cf. 29 entrevistas realizadas entre noviembre de 2012 y marzo de 2013; 20 mujeres y 9 varones; 13 de tierras altas y 16 de tierras bajas; 6 de indígenas Tipo “A”, 8 de Tipo “B”, 6 de Tipo “C”, 9 de Tipo “D”. Con cargo dirigencial 21; sin cargo 8. Con alto cargo dirigencial: 15; con cargo dirigencial medio: 5; ex autoridades 1.

Protección de derechos indígenas. Resguardo de su integridad como pueblos

<i>Documentos</i>	<i>Aportes</i>
Convenio 169 OIT	Prohibición de servidumbre. Protección contra violación de sus derechos. Artículo 11 La ley deberá prohibir y sancionar la imposición a miembros de los pueblos interesados de servicios personales obligatorios de cualquier índole, remunerados o no, excepto en los casos previstos por la ley para todos los ciudadanos.
	Artículo 12. Los pueblos interesados deberán tener protección contra la violación de sus derechos, y poder iniciar procedimientos legales, sea personalmente o bien por conducto de sus organismos representativos, para asegurar el respeto efectivo de tales derechos. Deberán tomarse medidas para garantizar que los miembros de dichos pueblos puedan comprender y hacerse comprender en procedimientos legales, facilitándoles, si fuese necesario, intérpretes u otros medios eficaces.
Declaración NNUU Derechos Indígenas	Declaraciones generales. Art. 1. Los indígenas tienen derecho, como pueblos o como individuos, al disfrute pleno de todos los derechos humanos y las libertades fundamentales reconocidos en la Carta de las Naciones Unidas, la Declaración Universal de Derechos Humanos y las normas internacionales de derechos humanos. Art. 2 Los pueblos y los individuos indígenas son libres e iguales a todos los demás pueblos y personas y tienen derecho a no ser objeto de ningún tipo de discriminación en el ejercicio de sus derechos, en particular la fundada en su origen o identidad indígenas.
	Derecho a una nacionalidad. Art. 6 .Toda persona indígena tiene derecho a una nacionalidad.
	Derecho a la vida y otros derechos relacionados. Artículo 7. Las personas indígenas tienen derecho a la vida, la integridad física y mental, la libertad y la seguridad de la persona.
	Derecho colectivo a vivir en libertad, paz y seguridad. No genocidio. Art. 7. Los pueblos indígenas tienen el derecho colectivo a vivir en libertad, paz y seguridad como pueblos distintos y no serán sometidos a ningún acto de genocidio ni a ningún otro acto de violencia, incluido el traslado forzado de niños del grupo a otro grupo.
	Artículo 8. Los pueblos y los individuos indígenas tienen derecho a no ser sometidos a una asimilación forzada ni a la destrucción de su cultura.

(Pasa a la siguiente página...)

(...viene de la anterior página)

Documentos	Aportes
... <i>Declaración NNUU Derechos Indígenas</i>	Mecanismos eficaces para prevención y resarcimiento de diversos actos violatorios de derechos indígenas. Art. 8. Los Estados establecerán mecanismos eficaces para la prevención y el resarcimiento de: a) Todo acto que tenga por objeto o consecuencia privarlos de su integridad como pueblos distintos o de sus valores culturales o su identidad étnica; b) Todo acto que tenga por objeto o consecuencia desposeerlos de sus tierras, territorios o recursos; c) Toda forma de traslado forzado de población que tenga por objeto o consecuencia la violación o el menoscabo de cualquiera de sus derechos; d) Toda forma de asimilación o integración forzada; e) Toda forma de propaganda que tenga como fin promover o incitar a la discriminación racial o étnica dirigida contra ellos.
Nueva Constitución Política del Estado Boliviano	Derechos inviolables. Tratados internacionales ratificados en el país. Artículo 13. I. Los derechos reconocidos por esta Constitución son inviolables, universales, interdependientes, indivisibles y progresivos. El Estado tiene el deber de promoverlos, protegerlos y respetarlos. IV. Los tratados y convenios internacionales ratificados por la Asamblea Legislativa Plurinacional, que reconocen los derechos humanos y que prohíben su limitación en los Estados de Excepción prevalecen en el orden interno. Los derechos y deberes consagrados en esta Constitución se interpretarán de conformidad con los Tratados internacionales de derechos humanos ratificados por Bolivia. Estado contra toda discriminación. Garantía de ejercicio de derechos constitucionales, leyes y tratados internacionales. Artículo 14. (...) II. El Estado prohíbe y sanciona toda forma de discriminación fundada en razón de sexo, color, edad, orientación sexual, identidad de género, origen, cultura, nacionalidad, ciudadanía, idioma, credo religioso, ideología, filiación política o filosófica, estado civil, condición económica o social, tipo de ocupación, grado de instrucción, discapacidad, embarazo, u otras... III. El Estado garantiza a todas las personas y colectividades, sin discriminación alguna, el libre y eficaz ejercicio de los derechos establecidos en esta Constitución, las leyes y los tratados internacionales de derechos humanos. Art. 15 Derecho a la vida y a la integridad física, psicológica y sexual. Derechos de las naciones y pueblos “indígena originario campesinos” Art. 30. 1. A existir libremente.

(Pasa a la siguiente página...)

(...viene de la anterior página)

Documentos	Aportes
... Nueva Constitución Política del Estado Boliviano	Garantías jurisdiccionales Art. 109 – 124. Todos los derechos constitucionales son directamente aplicables y gozan de iguales garantías para su protección. Las personas que vulneren derechos constitucionales quedan sujetas a la jurisdicción y competencia de las autoridades bolivianas. Imprescriptibles los delitos de genocidio, de lesa humanidad, de traición a la patria, crímenes de guerra. Imprescriptibles los delitos cometidos por servidores públicos que atenten contra patrimonio del Estado. Vulneración de derechos concede a las víctimas el derecho a la indemnización, reparación y resarcimiento de daños. Prohibida toda forma de tortura, desaparición, confinamiento, coacción, exacción o cualquier forma de violencia física o moral. Toda persona sometida a proceso debe ser juzgada en su idioma; excepcionalmente, de manera obligatoria, deberá ser asistida por traductora, traductor o intérprete. Acciones de defensa Art. 125 – 136 Acción de libertad. Acción de amparo constitucional. Acción de protección de privacidad. Acción de inconstitucionalidad. Acción de cumplimiento. Acción popular
Plan Nacional de Derechos Humanos Bolivia	Derechos civiles, no discriminación. Tipificar en código penal la discriminación, el racismo y otras formas de intolerancia de acuerdo a los estándares internacionales. Política pública integral para luchar contra los crímenes de odio y discriminación: ley, difusión, aplicación, instituciones, educación ciudadana, sensibilización, diversidad de acciones según diferentes sectores y grupos sociales. Derecho a libertad de pensamiento, religión y culto. Ley que reconoce y posibilita el ejercicio del derecho a objeción de conciencia. Reforma de currícula educativa para no discriminación en materia de religión. Acceso a justicia. Justicia integral, plural y participativa. Administración de justicia participativa, democrática y descolonizada, sus actos están al servicio de la sociedad en general, sometidos a procesos de planificación, gestión, evaluación y control social. Acceso a justicia. Incorporar control social en Ley modificada de Consejo de la Judicatura. Acceso a justicia. Elección y nominación de las autoridades judiciales es democrática, apolítica y transparente sometida a la elección popular. Acceso a justicia. Más juzgados en áreas rurales y periurbanas del país. Acceso a justicia. Leyes del sistema penal modificadas y de acuerdo al contexto actual.

(Pasa a la siguiente página...)

(...viene de la anterior página)

Documentos	Aportes
... Plan Nacional de Derechos Humanos Bolivia	Acceso a justicia. Campañas de difusión de los recursos y garantías constitucionales.
	Derechos de los pueblos IOC's. Difusión del convenio 169 de la OIT, de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas y otros... Políticas públicas intersectoriales que garanticen ejercicio y realización plena de derechos de los pueblos indígenas más vulnerables.
	Trata y tráfico de personas. Política pública clara contra la Trata de personas que permite reducir el número de víctimas y brindar la atención integral a las existentes. Una normativa que establece un sistema para la prevención, protección, persecución y sanción de los delitos de Trata y Tráfico. Programa de ejercicio de ciudadanía a través de la obtención de certificado de nacimiento y carnet y establecer un sistema de control migratorio.

Los temas que destacan

- **Disfrute pleno de derechos y garantías fundamentales:** Derecho al disfrute pleno de todos los DDHH y las libertades fundamentales reconocidos por las normas internacionales de DDHH. Pueblos e individuos indígenas son libres e iguales a todos los demás pueblos y personas. No ser objeto de ningún tipo de discriminación en el ejercicio de sus derechos, en particular la fundada en su origen o identidad indígenas. Derecho a la vida, seguridad, a la integridad física, psicológica y sexual. Derecho a no ser sometidos a una asimilación forzada ni a la destrucción de su cultura. Los derechos reconocidos por CPE son inviolables, universales, interdependientes, indivisibles y progresivos.
- **Estado garante y promotor de derechos indígenas:** Obligación del Estado de garantizar y promover los derechos constitucionales y DDII, protegerlos y respetarlos. Lo mismo con tratados y convenios internacionales ratificados. El Estado prohíbe y sanciona toda forma de discriminación. El Estado garantiza a todas las personas y colectividades, sin discriminación alguna, el libre y eficaz ejercicio de los derechos establecidos en esta Constitución.
- **Mecanismos eficaces para prevención y protección de DDII, y resarcimiento en caso de violación a los mismos:** Prohibir y sancionar servidumbre a indígenas. Mecanismos eficaces para prevención y resarcimiento de actos violatorios de derechos indígenas. Poder para iniciar procesos legales. Garantías jurisdiccionales (CPE). Acciones de defensa (CPE). Tipificación penal de la discriminación, el racismo y otras formas de intolerancia. Política pública integral para luchar contra discriminación: ley, difusión, aplicación, instituciones, educación ciudadana, sensibilización, control social al Estado. Justicia integral, plural, par-

ticipativa, descolonizada. Elección y nominación no partidaria de las autoridades judiciales democrática. Difusión derechos indígenas. Políticas públicas intersectoriales que garanticen ejercicio y realización plena de derechos de los pueblos indígenas más vulnerables. ***Política pública clara contra la Trata de personas.***

Aplicabilidad a los indígenas urbanos

Este conjunto de derechos, como puede apreciarse ya en el volumen de mecanismos operativos que se sugieren en los 4 documentos analizados, es plenamente aplicable a los indígenas urbanos. Es más, en ellos se puede verificar de manera más evidente la necesidad de operativizarlos, pues es en la ciudad donde los derechos indígenas tienden a ser más desconocidos y vulnerados. En la ciudad los indígenas experimentan la amenaza permanente de desestructuración de ellos como pueblo, la amenaza a sus derechos fundamentales. Incluso en el caso de indígenas urbanos económicamente exitosos, su éxito normalmente no está vinculado con la realización de los derechos colectivos indígenas, sino más bien a la negación u ocultamiento de la identidad indígena.

Por eso el tema se plantea con mayor alcance cuando se comprende lo indígena liberado del sesgo clásico que lo asocia solo a lo rural, es decir, cuando se lo comprende incluyendo su efectiva realidad urbana o sus múltiples interacciones urbano-rurales. En esta óptica, el tema tiene un alcance de debate sobre la efectividad o no del rol del Estado como garante y promotor de los derechos indígenas. Es más, la perspectiva real de lo indígena, que incluye la mirada a su realidad y dinámicas urbanas, pone en la mesa de discusión el asunto de las formas de relación que se están dando entre el Estado y los pueblos indígenas, si se produce un cambio o no respecto de la tradicional relación de dominación del Estado hacia los pueblos indígenas.

Estado Plurinacional ¿garante de derechos indígenas?

En este conjunto temático de derechos indígenas el Estado se asume a sí mismo (y las instituciones mundiales supra estatales le ponen) como “garante” de los derechos indígenas. Sin embargo, en la intención de analizar la factibilidad de las formulaciones textuales, ya hemos dicho que es necesario analizar los contextos. Por ello, la pregunta pertinente es: ¿vamos en camino a que el “nuevo Estado” en Bolivia sea garante de los derechos indígenas?

En el plano del desarrollo legislativo postconstitucional, en los últimos años destacan la construcción y promulgación de la ley contra el racismo y toda forma de discriminación (Octubre de 2010) y la Política del Estado Plurinacional contra el racismo y toda forma de discriminación (Plan de acción 2012-2015), con un documento publicado en julio de 2012. Ambos documentos centran el enfoque de la política estatal de protección de derechos indígenas por la vía de *lucha contra el racismo y la discriminación*.

Si bien este cauce de acciones es muy importante, ello viene operando de manera contradictoria y como una cortina de humo que encubre decisiones del Estado en temas estructurales que no solo violan los derechos indígenas sino que generan condiciones estructurales para la violación de ellos. Un caso manifiesto se produjo en la represión a la VIII Marcha Indígena de tierras bajas, en uno de los picos del conflicto por la carretera a través del TIPNIS. El 8 de Septiembre, pocas semanas antes de la represión y ante la inminencia de esta grosera violación de derechos indígenas por el Estado Plurinacional, el Viceministerio de Descolonización Félix Cárdenas, de una tímida y paternalista defensa de la “diferencia” de los pueblos de tierras bajas³² termina luego justificando al gobierno e interpelando a los indígenas del TIPNIS:

La negociación está mal planteada, los ministros q'aras (blancos) no pueden negociar con los indios (...) Deberían estar los viceministros indios para negociar de indio a indio. El 50 por ciento de la negociación (consiste) para mí de cómo entiendes el país y la globalidad. Entonces, ahí también la CIDOB entiende mal... Es necesario distinguir que los aymaras y los quechuas tienen una lógica de economía en cualquier lugar del país, pero hay otra lógica de los indígenas de las tierras bajas de sobrevivir y no les interesa producir. Es su forma de ser. Entonces, no se trata de incorporarlos a una lógica económica (Los Tiempos, 80.09.2011).

*No podemos sepultarnos en una concepción fundamentalista. Necesitamos desarrollo, necesitamos que hayan minas, necesitamos que haya petróleo. Pero no a nombre de la Ley 169 (OIT), no a nombre de la consulta previa informada podemos enclaustrar el desarrollo del país (Opinión, 27.02.2012).*³³

En la nueva coyuntura que se inició en 2009, tras los pactos entre el gobierno del MAS y los grupos de poder económico, y la viabilización de la aprobación del nuevo texto constitucional, este discurso de lucha contra el racismo y la discriminación se impone como un manto que encubre los reales mecanismos donde persiste y se re articula la contradicción colonial y con ella, la violación de los derechos indígenas. Luego de un rebrote del racismo y la discriminación en escenarios de la cotidianidad, en los espacios públicos, en las calles y los MCS (2007 – 2008), a partir de 2009 este rebrote vuelve a soterrarse y en cambio la vulneración de derechos indígenas pasa a radicalizarse (en el sentido pleno del término) hacia el escenario de la política económica que sostiene el Estado Plurinacional, la actividad extractiva y exportadora de materias primas³⁴.

A partir de esa base estructural, y quizá con el urgente imperativo de controlar la protesta autónoma de los pueblos indígenas ante la vulneración de sus derechos, el “Estado Plurinacional”

32. “TIPNIS: Viceministro cuestiona a gobierno”, Los Tiempos, 8 Septiembre de 2011.

33. “El proceso de cambio no puede ser frenado a nombre de la Pachamama”, Opinión 27.02.2012 <http://www.opinion.com.bo/opinion/articulos/2012/0227/noticias.php?id=45551>

34. En las conclusiones del ya mencionado informe del Relator Especial sobre la situación de los Derechos Humanos y las libertades fundamentales de los indígenas, Rodolfo Stavenhagen, en su misión a Bolivia, se advierte que 3 de las 8 conclusiones hacen referencia a factores que facilitan la vulneración de derechos indígenas relacionados con el modelo económico basado en la extracción de materias primas y la agroindustria. Y en sus recomendaciones dedica un apartado específico al tema “Tierra, territorio y Recursos Naturales” (Cf. OACNUDH 2009:43-44 y 46-47).

se pone en situación de rectoría de los pueblos y organizaciones indígenas, generando a partir de sí una línea demarcatoria entre quienes están con él y quienes no³⁵. Con estos últimos entra en un abierto conflicto por la vulneración de sus derechos, alentando divisiones, generando la emergencia de dirigencias paralelas afines a él. Y con los primeros entra en una relación también vertical, “protectora”, pero no respetuosa de sus propios procesos.

El conflicto del TIPNIS es el toque de alerta quizá más fuerte que desenmascara esta nueva situación. Pero no es el único; similares hechos contradictorios de vulneración de derechos indígenas por el Estado Plurinacional se dan en el caso de Mallku Quta y el Aguaragüe con componentes de represión, muertos, heridos, atentado a fuentes de vida para los pueblos indígenas. Y también otros menos conocidos, como el caso de los indígenas Weenyahek y Tapiete³⁶, o las comunidades indígenas chicheñas del entorno de Vitichi y Caiza D³⁷.

Estado Plurinacional y garantía de derechos de indígenas urbanos

En este marco de distorsión y función encubridora de la “protección de los derechos indígenas”, ¿cuál es la situación de los derechos de los indígenas urbanos? ¿Qué procesos se generan? Estas interrogantes encontrarían elementos de aclaración con los datos completos y desagregados del Censo 2012. Sin embargo hasta la fecha de cierre de edición de este texto, aún no contamos con ellos. Pese a ello, hacemos un sucinto comentario sobre estas interrogantes.

De manera general, persiste la invisibilidad de los indígenas urbanos como sujetos de este conjunto de derechos fundamentales a ser protegidos y resguardados por el Estado. Es evidente un vacío de referencias a ellos como sujetos de programas de aplicación de mecanismos de prevención, protección y resarcimiento. El Estado no dialoga con este sujeto que para él no existe. Sólo existe la idea del “indígena rural”, el indígena-campesino. Quizá porque la acelerada urbanización de los indígenas delata la crudeza con que la política extractivista desestructura y sigue expulsando indígenas hacia las ciudades. Su invisibilización es una forma de callar lo que suena a excesiva contradicción: que el Estado Plurinacional, en el terreno real de su política económica, sea un devoto del modelo extractivista y se constituya en el eje de una nueva ola de desestructuración de los pueblos indígenas, a partir del avasallamiento a sus territorios con proyectos extractivos, carreteras, monocultivos industriales, etc.

La imagen fija que asocia al indígena con lo rural, al mismo tiempo establece apuradamente una frontera infranqueable entre “desarrollo” y lo indígena rural, obviamente una concepción

35. Si bien entre los actores de la sociedad civil y las organizaciones que participaron en la elaboración de la Política Nacional Contra el Racismo aparece una amplia gama de organizaciones, en los hechos, la hegemonía del MAS en el Estado opera, en la aplicación de esta política, como un poder que impone su propia visión de lucha antirracista, enmarcada en lo que corresponde correctamente a su rol fundamental en el sistema económico.

36. “Pueblos Weenyahek y Tapiete denuncian que Gobierno incumple acuerdo sobre el río Pilcomayo” (El País Tarija, 27 Nov. 2012) <http://www.elpaisonline.com/index.php/2013-01-15-14-16-26/cronica/item/3276-pueblos-weenyahek-y-tapiete-denuncian-que-gobierno-incumple-acuerdo-sobre-el-rio-pilcomayo>.

37. “Originarios de Caiza D y Vitichi anuncian marcha en contra de la contaminación minera” (www.acl.org.bo 20 Marzo 2012) http://www.acl.org.bo/bolivia/index.php?option=com_content&view=article&id=237:originarios-de-caiza-d-y-vitichi-anuncian-marcha-en-contra-de-la-contaminacion-minera&catid=52:noticias-potosi&Itemid=498

trasnochada de “desarrollo”, el desarrollismo. Esta concepción construye una imagen de lo indígena (en general) como asociado al “atraso”, al “anti desarrollo”. A lo más que se puede llegar es a ver al indígena idílico (rural) como resguardo de una “naturaleza” que no ha pasado por la “cultura” y el “desarrollo”. Pero ese idilio pronto entra en crisis y se impone la necesidad del “desarrollo” como un imperativo de la vida actual.

En este contexto, ¿cómo encajan los indígenas urbanos o la realidad urbana de los indígenas? Ciertamente son un incómodo no-invitado. La ciudad se asocia a ese “desarrollo”. Es el lugar más propio del “desarrollo”. Los indígenas urbanos aparecen como una contradicción que no cabe, una realidad que no encaja. Por un lado son los que afean el paisaje del desarrollo; traen la pobreza a la ciudad. Son el prototipo de la informalidad, habitan en los márgenes, detrás de la planificación racional de la ciudad (si es que en algún momento la hay). Por otro lado, en la medida que generan riqueza³⁸ y ganan espacios propios en la ciudad, la van transformando. Visibilizan y crean sus espacios como una forma de expresar no sólo su presencia en la ciudad sino también su poder, las diversas formas en que toman posesión de factores o sectores de poder en la economía. Sin embargo, frecuentemente este éxito económico de los indígenas en la ciudad va acompañado de una negación de su identidad indígena. Pero al no encontrar tampoco aceptación de las élites blancas por su condición de indígenas, recrean nuevas identidades (lo mestizo, lo “cholo”...) con características muy distintas al modelo indígena rural, incluso con desprecio y negación hacia él.

En torno a este conjunto de factores, en la actual coyuntura se vienen produciendo unas contradicciones, preguntas y desafíos que es necesario por lo menos apuntarlos en este marco de análisis de la protección de derechos indígenas. La conflictividad del Estado Plurinacional con los pueblos indígenas se agudiza cuando se asocia “Proceso de cambio” con ese mismo concepto “desarrollo”.

Las palabras del Viceministro de Descolonización Cárdenas, arriba anotadas, son reveladoras al respecto. En su intento de explicar la grosera contradicción que significa el conflicto del Estado Plurinacional con los indígenas del TIPNIS, pone de manifiesto que se adscribe a una trasnochada concepción occidental de “desarrollo” con carácter lineal y evolutivo.

*“De aquí en adelante siempre habrá problemas pero no es algo que podemos tomarlo como un **progreso regresivo**, es parte de la historia” (Destacado nuestro).*

Para el Viceministro de Descolonización este desarrollo es algo ineludible, opuesto a la barbarie, algo así como un destino inevitable en un proceso de evolución que ahora lo está realizando el gobierno de Evo como líder del “Proceso de cambio”:

“No se puede dejar de lado el desarrollo del país, que es una política del proceso de cambio del gobierno de Evo Morales”.

38. En nuestra tipología, esto se da de manera casi exclusiva en el caso de los indígenas tipo “C”.

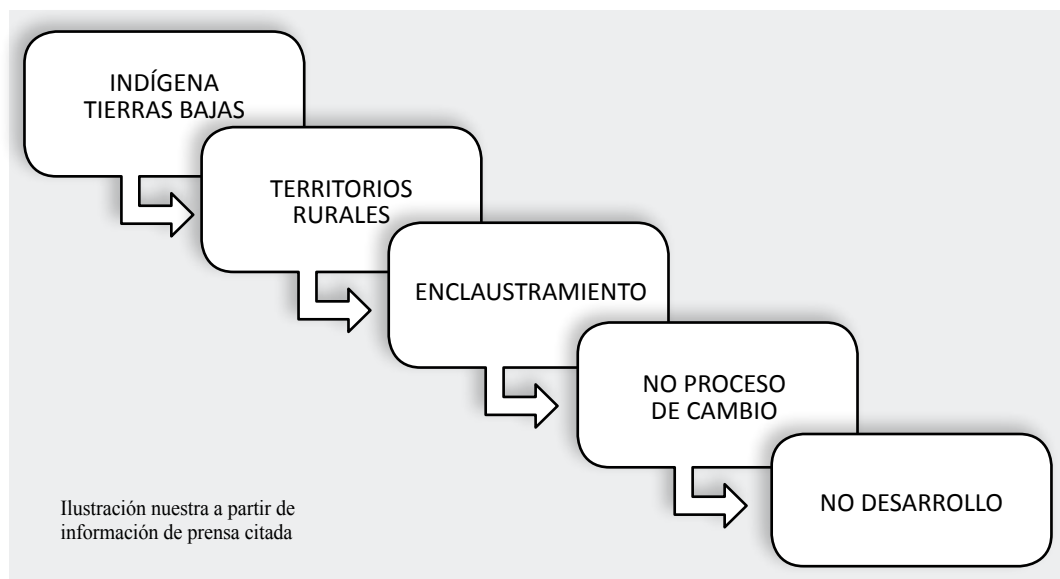
Y en esta posición insinúa que los aymaras y quechuas de tierras altas son más “sensatos” y (no lo dice, pero suena) civilizados. Son capaces de hacer una síntesis entre “Desarrollo” (=“Proceso de cambio”) y cumplimiento de los derechos indígenas. Por eso, propone que sean ellos (los aymaras y los quechuas)...

“quienes deben crear puentes de diálogo hacia los indígenas de tierras bajas, porque son fisuras que se deben superar, y que no se debe cuestionar el accionar de los indígenas”.

De tal forma que el veto a determinados proyectos que el gobierno pretenda ejecutar en territorios indígenas debe ser tratado por toda la población boliviana (indígena y no indígena), así como una consulta de carácter vinculante:

*“El carácter vinculante hay que discutirlos entre todos, porque si así fuera estaríamos atrapados por la voluntad de un grupo que a nombre de pueblo indígena puede llevar el destino del país **al enclaustramiento del desarrollo**” (el remarcado es nuestro).*

En esta entrevista, el Viceministro Cárdenas en dos ocasiones asocia el modo de vida indígena de tierras bajas con algo opuesto/negativo a “lo positivo” que es “desarrollo”. El indígena (de tierras bajas) es “enclaustramiento” y “regresión”. Es decir, el modelo indígena asociado a lo tribal selvícola, se contraponen al necesario “desarrollo”, diríamos a aquellos “procesos civilizatorios ineludibles” que rompen las estrechas fronteras de los territorios indígenas tradicionales. Por ello, no es atrevido concluir, que a esta seguidilla de asociaciones en la percepción de los defensores del “Proceso de cambio”...



... le siga la concepción de ciudad, precisamente como prototipo de ese “desarrollo”, ámbito en el que no cuadran los indígenas, por lo menos el modelo que se tiene tradicionalmente y que se aplica a los de tierras bajas, con una mirada ciertamente colonialista. Desde esta mirada, cuanto más, se concede a los indígenas de tierras altas el privilegio de estar más cercanos a este modelo de “desarrollo”.

A partir de este contexto, es necesario advertir que esta invisibilidad de los indígenas urbanos es diferente y tiene también diferentes motivos y efectos, según qué tipo de indígenas urbanos se trate. Recurriendo a nuestra tipología, para los indígenas del Tipo A, B, D y E, esta invisibilización tiene continuidad con la que ya se conocía antes, producto de unos derechos indígenas estructurados a partir de un patrón colonial que los objetiviza en un molde convencional “selvícola”, “tribal”, “comunitario-rural”. Pero en los indígenas urbanos Tipo “C” —es decir, los grupos mayoritarios que tiene diversas y hasta contradictorias formas de inserción en la ciudad y de articulación en la estructura económica dominante— esta invisibilización tiene características muy diferentes.

Por una parte, muchos indígenas de este Tipo C, siguen viendo vulnerados sus derechos más básicos. José Mamani Mamani, fallecido en la represión de Mallku Quta, en uno de los momentos pico del conflicto minero, en Julio de 2012, era un indígena aymara nortepotosino del ayllu Sullk’a, que vivía con su familia en Cochabamba. Es muy probable que muchos de los heridos en este conflicto sean indígenas que viven entre su ayllu y ciudades como Oruro, Cochabamba, Huanuni o Llallagua.

Por otra parte, otros, aprovechando la buena prensa que tienen los derechos indígenas cosechan los réditos de su condición en aquellos temas y ventajas que la coyuntura les ofrece, pero niegan su identidad en aquellos escenarios y momentos en que ya no les sirve. Juegan en dos mundos, como ponerse un vistoso poncho antes de entrar a una oficina, o quitárselo en un escenario en que su identidad indígena ya no les sirve o les resulta más bien un estorbo.

De su faceta indígena pueden aparecer aprovechando muchos réditos que les vienen de la coyuntura y, sobre todo, en algunos casos de su condición de “base social” del gobierno del MAS. Esta faceta, como construcción social, la asocian a la vida rural y comunitaria. En su faceta de vida no rural ni comunitaria (esto es, sus relaciones y su desenvolvimiento urbano) invisibilizan su identidad indígena, o sólo la sacan no vinculada a su realidad urbana. Este mecanismo les sirve para desenvolverse de manera versátil y acomodaticia en diversos mundos, sacando provecho de diferentes formas de la visibilización o invisibilización de su identidad indígena.

Piénsese, por ejemplo, en el caso de los cooperativistas mineros, sólidos aliados del gobierno de Evo Morales. Por una parte, el componente popular, “indígena” y comunitario de su perfil organizativo les reporta muchas ventajas de cara a la reducción de sus obligaciones tributarias y al incumplimiento de sus obligaciones laborales. No se muestran como una empresa privada, aun-

que en los hechos lo sean, y así funcionan violando abiertamente los derechos laborales de sus trabajadores, a quienes llaman “asociados”. Ellos representan en el momento el sector minero más importante, pero terciarizado, con un grave panorama –deterioro- de los derechos laborales. La producción que ellos aportan se entronca plenamente con la economía capitalista globalizada. Sus vínculos con los intereses del gran capital transnacional, les permite sacar amplios beneficios de la extracción y comercialización minera, aún en condiciones subalternas a la acción de las grandes empresas extranjeras (es el caso de Manquiri, por ejemplo), y aún en condiciones de sobreexplotación de los dueños hacia los peones o arrendatarios.

De manera similar, esta versatilidad de la visibilización/invisibilización de lo indígena, funciona en otros casos, como los campesinos del entorno suburbano de las grandes y medianas ciudades, cuando se presentan oportunidades de suculentos negocios vinculados al fraccionamiento informal y la especulación de suelo urbano.

En estos casos en que “lo indígena” se utiliza de manera pragmática a favor de determinados intereses económicos particulares, persiste el sesgo rural, aunque en los hechos, los sujetos indígenas de estos procesos tengan una evidente vida urbana y se manejen ampliamente entre diversos espacios, rurales y urbanos.

En suma, en el análisis de la aplicabilidad a los indígenas urbanos de este conjunto de derechos referidos a la garantía fundamental que éstos requieren para su vigencia –y que por tanto, implica al Estado como promotor y garante- nos topamos con el tema básico del rol que cumple el Estado. Y por ello de este análisis concluimos que este aspecto –el rol que cumple el Estado frente a los derechos indígenas, el tipo de relación que se establece entre Estado y pueblos indígenas- es el que los indígenas urbanos deben plantearse de manera previa, para clarificar su propia posición.

Es evidente que en esta compleja relación Estado - Pueblos indígenas, estos últimos han desarrollado diversas formas de posicionamiento, desde las más acomodaticias y pragmáticas, hasta aquellas que enarbolan una agenda propia, con personalidad y autonomía, y por tanto le plantean al Estado una relación horizontal, postulando así una transformación del mismo. Asimilarse pragmáticamente al Estado o transformarlo.

Y son precisamente los indígenas urbanos los que desentrañan estas complejas y diversas formas de posicionamiento frente al Estado. Por ello, el análisis y comprensión de estas formas es fundamental para clarificar los caminos a seguir para un adecuado ejercicio de este conjunto de derechos relacionados con la protección de los DDII y el resguardo de los pueblos indígenas como tales.

Mejoramiento de condiciones de vida, “Derecho al Desarrollo”

Documentos	Aportes
Convenio 169 OIT	
Declaración NNUU Derechos Indígenas	Derecho al mejoramiento de sus condiciones económicas y sociales, en distintas esferas. Artículo 21, 1. Los pueblos indígenas tienen derecho, sin discriminación, al mejoramiento de sus condiciones económicas y sociales, entre otras esferas, en la educación, el empleo, la capacitación y el readiestramiento profesionales, la vivienda, el saneamiento, la salud y la seguridad social. 2. Los Estados adoptarán medidas eficaces y, cuando proceda, medidas especiales para asegurar el mejoramiento continuo de sus condiciones económicas y sociales. Particular atención a los derechos y necesidades especiales de los ancianos, mujeres, jóvenes, niños y personas con discapacidad indígenas.
	Determinar prioridades y estrategias para ejercicio de derecho al desarrollo. Artículo 23. Los pueblos indígenas tienen derecho a determinar y a elaborar prioridades y estrategias para el ejercicio de su derecho al desarrollo. En particular, los pueblos indígenas tienen derecho a participar activamente en la elaboración y determinación de los programas de salud, vivienda y demás programas económicos y sociales que les conciernan y, en lo posible, a administrar esos programas mediante sus propias instituciones.
	Asistencia financiera y técnica estatal e internacional. Artículo 39. Los pueblos indígenas tienen derecho a recibir asistencia financiera y técnica de los Estados y por conducto de la cooperación internacional para el disfrute de los derechos enunciados en la presente Declaración. Similar tenor: art. 40, 41, 42
Nueva Constitución Política del Estado Boliviano	Recursos públicos. Artículo 340. Las rentas del Estado se dividen en nacionales, departamentales, municipales, e indígena originario campesinas y se invertirán independientemente por sus Tesoros, conforme a sus respectivos presupuestos. La ley clasificará los ingresos nacionales, departamentales, municipales e indígena originario campesinos. Los recursos departamentales, municipales, de autonomías indígena originario campesinas, judiciales y universitarios recaudados por oficinas dependientes del nivel nacional, no serán centralizados en el Tesoro Nacional...
	Asignación prioritaria de beneficios por explotación de RRNN. Artículo 353. El pueblo boliviano tendrá acceso equitativo a los beneficios provenientes del aprovechamiento de todos los recursos naturales. Se asignará una participación prioritaria a los territorios donde se encuentren estos recursos, y a las naciones y pueblos indígena originario campesinos.

(Pasa a la siguiente página...)

(...viene de la anterior página)

Documentos	Aportes
Plan Nacional de DDHH Bolivia	

Los temas que destacan

- **“Derecho al desarrollo”:** Derecho a determinar y elaborar prioridades y estrategias de su desarrollo. Derecho a asistencia técnica y financiera internacional y nacional. Participar activamente en la elaboración y determinación de los programas económicos y sociales que les afectan. Si es posible: administración de esos programas. Constitucionalización de las rentas “indígena originario campesinas” entre otras rentas e ingresos estatales. Asignación prioritaria de beneficios por explotación de RRNN.
- **Derecho al mejoramiento de sus condiciones económicas y sociales:** En distintas esferas (educación, empleo, capacitación profesional, vivienda, saneamiento, salud y seguridad social). Estados adoptarán medidas eficaces para asegurar el mejoramiento continuo de sus condiciones económicas y sociales.

Aplicabilidad a los indígenas urbanos

Este conjunto de derechos, como se ve, tiene directa relación con lo que apuntábamos en el apartado anterior. Aparece como un remanente que pone de manifiesto unas contradicciones no resueltas entre -según lo que ya mencionábamos- “desarrollo” y pueblos indígenas. Aquí el concepto “desarrollo” aparece como suavizando esta contradicción. Se lo nombra como un derecho, derecho propiamente de los indígenas. Se lo asocia al mejoramiento de sus condiciones económicas y sociales.

Se plantean dos elementos centrales en este conjunto de derechos. Por un lado, un énfasis marcado es el derecho a que los indígenas, en cuanto sujeto, sean los que determinen y elaboren las prioridades y estrategias de su propio desarrollo. Por otro lado, algo concreto para efectivizar este derecho al desarrollo viene dado por la asignación de recursos públicos a las entidades gestoras de la institucionalidad que harían viable las autonomías indígenas.

En el actual contexto que vive el país, estos dos elementos se relacionan con la construcción de las autonomías indígenas y también con la participación indígena en los diferentes espacios de la gestión pública. En este marco, los avances efectivos que se tenga en estos dos aspectos proporcionará la medida menos retórica para evaluar el avance en este derecho. Al respecto, ya apuntamos un balance del estado actual de ambos. El “derecho al desarrollo” para los indígenas

se hará viable en la medida que avance la institucionalidad que, pese a sus contradicciones, ya tienen un terreno y ruta demarcados.

Entre los mecanismos directos de efectivización de este derecho está el Fondo Indígena. El Decreto Supremo 28571 (22/Dic/2005), que lo crea, se fundamenta básicamente en el Convenio 169 de la OIT y la ley ratificatoria nacional, es decir, es un mecanismo de operativización de los derechos indígenas relacionados con el “derecho al desarrollo”. El Fondo Indígena, en su misma concepción básica, asume la imagen de “pueblos indígenas” = pueblos rurales. La misión y objetivos del Fondo enfatizan el financiamiento de “proyectos de desarrollo productivo y social que benefician de manera directa a los Pueblos Indígenas, Originarios y Comunidades Campesinas”³⁹. Los estatutos del Fondo definen 8 “pueblos y naciones indígenas originarias campesinas” beneficiarias, con lo cual cierran el paso a otras posibles organizaciones indígenas. Ninguna de ellas recoge a los indígenas urbanos. Las beneficiarias son: Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia – CSUTCB; Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu –CONAMAQ; Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia –CIDOB; Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia –CSCB; Asamblea del Pueblo Guaraní – APG; Federación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia-Bartolina Sisa - FNMCB-BS; Coordinadora de Pueblos Étnicos de Santa Cruz –CPESC y Central de Pueblos Étnicos Mojeños del Beni - CPEM-B⁴⁰. Su estructura de control social es muy ambigua, pues se entremezcla con su propia estructura orgánica, definiendo 3 niveles o instancias:

- a) Una Asamblea donde participan “representantes de los pueblos y naciones indígenas originarios campesinos y comunidades interculturales”. A esta instancia el Estatuto le otorga roles de control social, deliberación y proposición.
- b) El Directorio, como “instancia resolutoria, normativa de decisión y representación”
- c) La Dirección Ejecutiva y 4 Direcciones sectoriales: administrativa-financiera, jurídica, técnica y de proyectos.

En el Estatuto no se establece ninguna instancia de control externo, pese a que el Art. 14 del Decreto Supremo de creación del Fondo establece que éste estará sujeto a “la Ley Nº 1178 de Administración y Control Gubernamentales, a Ley Nº 2042 de Administración Presupuestaria y a Decretos Supremos Reglamentarios correspondientes”⁴¹.

Este esquivo a controles regulares, hecho claramente ilegal y contrario a toda normativa básica de gestión de recursos públicos, plantea interrogantes. Por ello no es casualidad que el funcionamiento y la administración de este fondo en el momento actual haya recibido muchas denun-

39 Cf. Página web oficial del Fondo Indígena: <http://www.fondioc.gob.bo/index.php/2013-05-22-15-36-34/2013-05-22-15-51-30>

40 Cf. <http://www.fondioc.gob.bo/pdf/Marco%20Legal/Estatuto%20Organico%20FDPPIOYCC.pdf>

41 http://www.fondioc.gob.bo/pdf/Marco%20Legal/CREACION_FDPPIOYCC.pdf

cias de manejos discrecionales⁴². Asimismo, se ha convertido en el centro de las disputas entre los dos bandos enfrentados de organizaciones indígenas en el país; y se percibe que al el Directorio presidido por el Titular del Ministerio de Desarrollo Rural, Agropecuario (o equivalente), el funcionamiento del Fondo en los hechos tiene directa relación con las complejas relaciones entre el Estado y los pueblos indígenas. Los conflictos que fracturaron a las organizaciones indígenas en los años anteriores, sobre todo el conflicto por el TIPNIS, develaron que tras el manejo del Fondo Indígena, se reproducen las viejas relaciones de poder entre Estado y pueblos indígenas.

Estos hechos dejan una serie de interrogantes respecto a los mecanismos, canales, fuentes de financiamiento de la promoción y operativización de los derechos indígenas relacionados con el derecho al desarrollo, así como los necesarios controles fiscales y sociales sobre el uso de recursos públicos para esos efectos.

Por otra parte, y retomando la conexión con el tema del anterior apartado (el rol del Estado como garante de derechos de los pueblos indígenas) se observa que, en la relación Estado y pueblos indígenas, estos derechos relacionados con el “desarrollo” se han convertido en el argumento que encubre la relación de dominación del primero respecto de estos últimos. Con el argumento de llevar el “desarrollo” a los pueblos indígenas, el Estado se ha convertido en el tutor y protector de éstos. Y, por el contrario, declara “enemigos del desarrollo” (léase “enemigos del Estado”) a aquellas organizaciones y líderes indígenas que cuestionan las políticas estatales de “desarrollo”, sobre todo el enfoque extractivista de ellas, que en este periodo han llegado a récords históricos. Un dato contundente es la cantidad de hectáreas en territorios indígenas y áreas protegidas afectadas por las concesiones petroleras y mineras. En 1999, en pleno auge de las políticas neoliberales, el techo máximo de la expansión petrolera al que pudieron llegar las empresas en alianza con los gobiernos neoliberales fue de 13.172.671 Has. En cambio, en 2012 empresas petroleras en sociedad con el Estado Plurinacional casi duplican esta cifra, llegando a 24.777.543 Has. en concesiones petroleras⁴³. Indudablemente, esta desaforada ampliación de la frontera petrolera afecta a territorios indígenas y áreas protegidas bajo el argumento de “derecho al desarrollo”.

42 De 894 proyectos financiados por el Fondo Indígena entre 2010 y mediados de 2013, apenas se tiene constancia de 1 que concluyó. De un total de 3462 proyectos aprobados, 1340 se encuentran en proceso de ajustes, 592 están en un largo proceso de “cambio de nombre” y sólo 894 recibieron desembolso. El monto total desembolsado hasta la fecha es de 503 millones de bolivianos. Puede verse alguna información al respecto en: <http://www.paginasiete.bo/nacional/2013/12/11/desemboce-destino-millones-para-proyecto-8345.html>; <http://www.opinion.com.bo/opinion/articulos/2013/1209/noticias.php?id=114045>, <http://www.paginasiete.bo/gente/2013/12/16/fondo-indigena-financio-proyectos-sociales-intangibles-8763.html>; <http://www.economiabolivia.net/2013/12/11/evomoraless-crece-que-el-fondo-indigena-desvia-fondos-y-pide-a-la-contraloria-investigar/>. Al cierre de la edición final del libro, las denuncias por malversación en el Fondo Indígena generaron un escándalo de elevadas proporciones, sin que hasta la fecha se prevea una voluntad clara por parte de las instituciones estatales (Contraloría, Poder Legislativo, Poder Ejecutivo,...) para perfilar acciones que investiguen de manera seria esas denuncias y sancionen según normas establecidas a los responsables de distintos niveles (Nota del Editor).

43. Los datos son tomados del artículo de Georgina Jiménez: “Territorios indígenas y áreas protegidas en la mira”, en Revista Petropress N° 31, p. 5.

Resguardo de valores y cultura

Documentos	Aportes
Convenio 169 OIT	Política general de aplicación del Conv. 169 OIT. En procedimiento de aplicación: Resguardar integridad de valores, prácticas e instituciones propias de los pueblos. Art. 5. Al aplicar las disposiciones del presente Convenio: a) deberán reconocerse y protegerse los valores y prácticas sociales, culturales, religiosos y espirituales propios de dichos pueblos y deberá tomarse debidamente en consideración la índole de los problemas que se les plantean tanto colectiva como individualmente; b) deberá respetarse la integridad de los valores, prácticos e instituciones de esos pueblos; c) deberán adoptarse, con la participación y cooperación de los pueblos interesados, medidas encaminadas a allanar las dificultades que experimenten dichos pueblos al afrontar nuevas condiciones de vida y de trabajo.
Declaración NNUU Derechos Indígenas	Art. 5. Los pueblos indígenas tienen derecho a conservar y reforzar sus propias instituciones políticas, jurídicas, económicas, sociales y culturales, manteniendo a la vez su derecho a participar plenamente, si lo desean, en la vida política, económica, social y cultural del Estado. Artículo 11. Practicar y revitalizar sus tradiciones y costumbres culturales. 1. Los pueblos indígenas tienen derecho a practicar y revitalizar sus tradiciones y costumbres culturales. Ello incluye el derecho a mantener, proteger y desarrollar las manifestaciones pasadas, presentes y futuras de sus culturas, como lugares arqueológicos e históricos, objetos, diseños, ceremonias, tecnologías, artes visuales e interpretativas y literaturas. 2. Los Estados proporcionarán reparación por medio de mecanismos eficaces, que podrán incluir la restitución, establecidos conjuntamente con los pueblos indígenas, respecto de los bienes culturales, intelectuales, religiosos y espirituales de que hayan sido privados sin su consentimiento libre, previo e informado o en violación de sus leyes, tradiciones y costumbres. Art. 12. 1. Los pueblos indígenas tienen derecho a manifestar, practicar, desarrollar y enseñar sus tradiciones, costumbres y ceremonias espirituales y religiosas; a mantener y proteger sus lugares religiosos y culturales y a acceder a ellos privadamente; a utilizar y controlar sus objetos de culto, y a obtener la repatriación de sus restos humanos. 2. Los Estados procurarán facilitar el acceso y/o la repatriación de objetos de culto y de restos humanos que posean mediante mecanismos justos, transparentes y eficaces establecidos conjuntamente con los pueblos indígenas interesados.

(Pasa a la siguiente página...)

(...viene de la anterior página)

Documentos	Aportes
... Declaración NNUU Derechos Indígenas	Art. 13. 1. Los pueblos indígenas tienen derecho a revitalizar, utilizar, fomentar y transmitir a las generaciones futuras sus historias, idiomas, tradiciones orales, filosofías, sistemas de escritura y literaturas, y a atribuir nombres a sus comunidades, lugares y personas, así como a mantenerlos. 2. Los Estados adoptarán medidas eficaces para asegurar la protección de ese derecho y también para asegurar que los pueblos indígenas puedan entender y hacerse entender en las actuaciones políticas, jurídicas y administrativas, proporcionando para ello, cuando sea necesario, servicios de interpretación u otros medios adecuados.
	Art. 15. 1. Los pueblos indígenas tienen derecho a que la dignidad y diversidad de sus culturas, tradiciones, historias y aspiraciones queden debidamente reflejadas en la educación y la información pública. 2. Los Estados adoptarán medidas eficaces, en consulta y cooperación con los pueblos indígenas interesados, para combatir los prejuicios y eliminar la discriminación y promover la tolerancia, la comprensión y las buenas relaciones entre los pueblos indígenas y todos los demás sectores de la sociedad.
	Art. 24 Los pueblos indígenas tienen derecho a sus propias medicinas tradicionales y a mantener sus prácticas de salud, incluida la conservación de sus plantas medicinales, animales y minerales de interés vital. Las personas indígenas también tienen derecho de acceso, sin discriminación alguna, a todos los servicios sociales y de salud.
	Art. 31. 1. Los pueblos indígenas tienen derecho a mantener, controlar, proteger y desarrollar su patrimonio cultural, sus conocimientos tradicionales, sus expresiones culturales tradicionales y las manifestaciones de sus ciencias, tecnologías y culturas, comprendidos los recursos humanos y genéticos, las semillas, las medicinas, el conocimiento de las propiedades de la fauna y la flora, las tradiciones orales, las literaturas, los diseños, los deportes y juegos tradicionales, y las artes visuales e interpretativas. También tienen derecho a mantener, controlar, proteger y desarrollar su propiedad intelectual de dicho patrimonio cultural, sus conocimientos tradicionales y sus expresiones culturales tradicionales. 2. Conjuntamente con los pueblos indígenas, los Estados adoptarán medidas eficaces para reconocer y proteger el ejercicio de estos derechos.
Nueva Constitución Política del Estado Boliviano	Artículo 5. I. Son idiomas oficiales del Estado el castellano y todos los idiomas de las naciones y pueblos indígena originario campesinos, que son el... (cita de los 36 idioma originarios)

(Pasa a la siguiente página...)

(...viene de la anterior página)

Documentos	Aportes
... Nueva Constitución Política del Estado Boliviano	Principios y valores de la sociedad y del Estado. Artículo 8. I. El Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: ama qhilla, ama llulla, ama suwa (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), suma qamaña (vivir bien), ñandereko (vida armoniosa), teko kavi (vida buena), ivi maraei (tierra sin mal) y qhapaj ñan (camino o vida noble). II. El Estado se sustenta en los valores de unidad, igualdad, inclusión, dignidad, libertad, solidaridad, reciprocidad, respeto, complementariedad, armonía, transparencia, equilibrio, igualdad de oportunidades, equidad social y de género en la participación, bienestar común, responsabilidad, justicia social, distribución y redistribución de los productos y bienes sociales, para vivir bien. Art. 9. Son fines y funciones esenciales del Estado, además de los que establece la Constitución y la ley: Garantizar el bienestar, el desarrollo, la seguridad y la protección e igual dignidad de las personas, las naciones, los pueblos y las comunidades, y fomentar el respeto mutuo y el diálogo intracultural, intercultural y plurilingüe.
	Derechos civiles universales. Artículo 21. Las bolivianas y los bolivianos tienen los siguientes derechos: 1. A la autoidentificación cultural.
	Derechos de los pueblos indígenas Art. 30. Derecho a: 2. A su identidad cultural, creencia religiosa, espiritualidades, prácticas y costumbres, y a su propia cosmovisión. 3. A que la identidad cultural de cada uno de sus miembros, si así lo desea, se inscriba junto a la ciudadanía boliviana en su cédula de identidad... 7. A la protección de sus lugares sagrados. 8. A crear y administrar sistemas, medios y redes de comunicación propios. 9. A que sus saberes y conocimientos tradicionales, su medicina tradicional, sus idiomas, sus rituales y sus símbolos y vestimentas sean valorados, respetados y promocionados. 11. A la propiedad intelectual colectiva de sus saberes, ciencias y conocimientos, así como a su valoración, uso, promoción y desarrollo. 12. A una educación intracultural, intercultural y plurilingüe en todo el sistema educativo. Culturas. Art. 98 – 102 Diversidad cultural es la base esencial del Estado Plurinacional Comunitario. Es fortaleza del Estado la existencia de culturas indígena originario campesinas, depositarias de saberes, conocimientos, valores, espiritualidades y cosmovisiones. Interculturalidad es el instrumento para la cohesión y la convivencia armónica y equilibrada entre todos los pueblos y naciones. Interculturalidad implica respeto a las diferencias e igualdad de condiciones. Responsabilidad fundamental del Estado preservar, desarrollar, proteger y difundir las culturas existentes en el país. El patrimonio cultural del pueblo boliviano es inalienable, inembargable e imprescriptible. Es patrimonio de las naciones y pueblos IOC las cosmovisiones, los mitos, la historia oral, las danzas, las prácticas culturales, los conocimientos y las tecnologías tradicionales. Este patrimonio forma parte de la expresión e identidad del Estado. Éste protegerá los saberes y los conocimientos mediante registro de la propiedad intelectual que salvaguarde los derechos intangibles de las naciones y pueblos IOC.

(Pasa a la siguiente página...)

(...viene de la anterior página)

Documentos	Aportes
... Nueva Constitución Política del Estado Boliviano	Comunicación social. Art. 106 – 107 MCS deberán contribuir a la promoción de los valores éticos, morales y cívicos de las diferentes culturas del país, con la producción y difusión de programas educativos plurilingües... Creación de medios de comunicación comunitarios en igualdad de condiciones y oportunidades.
Plan Nacional de Derechos Humanos Bolivia	Derecho a la identidad cultural, espiritualidad y de creencia religiosa. Promover la investigación, conocimiento y aplicar la educación plurinacional e intercultural para que se respete, garantice y revalorice la identidad cultural y espiritual de los PNIOC. Campañas de sensibilización. Fomentar y fortalecer la identidad y el respeto de las identidades culturales. Reconstitución de las Wakas, Apachetas (lugares sagrados). Universidades indígenas para la recuperación de la ciencia, tecnología y pensamiento propio de nuestros PNIOC.
	Democratización de la comunicación y la información, a través de la implementación de acciones de comunicación educativa. Normativa para que los medios de comunicación difundan programas con contenidos interculturales y plurinacionales.
	Derecho a la propiedad intelectual colectiva de sus saberes, conocimientos y ciencia. Difundir la normativa vigente en relación a la inscripción de la propiedad intelectual colectiva de los saberes, tecnologías y conocimientos de los PNIOC. Registrar las tecnologías, conocimientos, tradiciones, costumbres y expresiones culturales de los PIOC para el vivir bien. Patentar y proteger los saberes colectivos, la ciencia y tecnología de los PIOC. Normativa para prevenir y sancionar la apropiación de los conocimientos de los PNIOC.

Los temas que destacan

- **Resguardo, conservación de valores y prácticas culturales indígenas:** Derecho a mantener, controlar, proteger su patrimonio cultural, sus conocimientos tradicionales, sus expresiones culturales y tecnologías. Derechos de los pueblos indígenas: a su identidad cultural, creencia religiosa, espiritualidades y a su propia cosmovisión. Derecho a protección de sus lugares sagrados. Registrar las tecnologías, conocimientos, tradiciones, costumbres y expresiones culturales de los PIOC. Proteger, prevenir y sancionar la apropiación de los conocimientos de los PNIOC.
- **Fortalecimiento, revitalización, desarrollo de cultura e instituciones indígenas.** Derecho a practicar, transmitir, desarrollar y revitalizar sus tradiciones y costumbres culturales, historias, idiomas, tradiciones orales. Como criterio/política general de aplicación de los DDII: el resguardo de la integridad de valores, prácticas e instituciones propias de los pueblos

indígenas. Dignidad y diversidad de sus culturas, reflejadas en la educación e información pública. Conservar y reforzar sus propias instituciones, manteniendo a la vez su derecho a participar plenamente, si lo desean, en la vida del Estado. Derecho a la autoidentificación cultural. Derecho a crear sistemas y medios de comunicación propios. Por parte del Estado: respeto y promoción de saberes y conocimientos tradicionales indígenas, su medicina, sus idiomas, sus rituales y sus símbolos y vestimentas. Derecho a propiedad intelectual colectiva de sus saberes, ciencias y conocimientos. Aplicación de educación plurinacional e intercultural. Campañas de sensibilización. Universidades indígenas. Normativa para los MCS difundan contenidos interculturales y plurinacionales, promuevan los valores éticos de las diferentes culturas. El Estado: “adoptar, con la participación y cooperación de los pueblos interesados, medidas encaminadas a allanar las dificultades que experimenten dichos pueblos al afrontar nuevas condiciones de vida y trabajo”.

- **Reparación, restitución:** Estados proporcionarán reparación por medio de mecanismos eficaces, que podrán incluir la restitución, establecidos conjuntamente con los pueblos indígenas, respecto de los bienes culturales, intelectuales, religiosos y espirituales de que hayan sido privados sin su consentimiento libre, previo e informado o en violación de sus leyes, tradiciones y costumbres. Reconstitución de las Wakas, Apachetas.
- **Reconocimiento de las culturas indígenas como base y principio de existencia del Estado plurinacional y principio de legislación y su aplicación:** Reconocimiento constitucional de 36 idiomas originarios como lenguas oficiales del Estado. Reconocimiento y asunción por el Estado de principios y valores éticos indígenas. Reconocimiento constitucional de la diversidad cultural como “base esencial del Estado Plurinacional Comunitario”. Patrimonio de las NyPIOC (cosmovisiones, mitos, historia oral, prácticas culturales, conocimientos y tecnologías) forma parte de la expresión e identidad del Estado. Interculturalidad es instrumento para cohesión y convivencia armónica y equilibrada entre todos los pueblos y naciones.

Aplicabilidad a los indígenas urbanos

Como puede apreciarse en el cuadro de síntesis, este es otro conjunto de temas sobre los que la legislación de derechos indígenas abunda en referencias. De los 4 textos analizados, La Declaración de las NNUU y la Constitución boliviana son los que destacan en cantidad y variedad. Del listado de “derechos indígenas” del artículo 30 de la CPE, encontramos por lo menos 7 incisos relacionados con el tema de resguardo de valores culturales ancestrales y el patrimonio cultural.

El hecho del traslado, temporal o definitivo, de los indígenas a la ciudad implica unos cambios sustanciales en el conjunto de los productos, valores, prácticas, costumbres... que son parte de la cultura de los pueblos. Por ello, los indígenas urbanos representan en su vida misma las mutaciones del patrimonio cultural, muchas veces a través de procesos traumáticos. La vida urbana y las dinámicas urbano-rurales que representan los indígenas urbanos concentran la compleja diná-

mica de las culturas indígenas. Por tanto, es imprescindible confrontar este conjunto de derechos sobre el patrimonio cultural con las mutaciones y los nuevos desafíos que se plantean desde la recreación de las culturas que se opera en las diversas interacciones con las ciudades.

Por ello, estos derechos referidos al resguardo del patrimonio cultural, son altamente pertinentes para los indígenas urbanos, pero su aplicación no puede reducirse a una mecánica aplicación textual, sino a un ejercicio permanente de confrontación del valor cultural con la realidad cultural vigente.

En las políticas y las prácticas que se vienen dando en la actual coyuntura del país, se advierten por lo menos dos grandes tendencias. Por una parte, como ya se ha dicho antes, hay un decidido empeño, manifiesto en un frondoso conjunto de discurso de “recuperación”, “valoración”, “resguardo” de las culturas indígenas. Tanto así que se llega a afirmar que estas políticas serían un componente sustancial de la “revolución democrático cultural” que pretende asumir el actual gobierno. En este marco, se observan programas y proyectos culturales y educativos que pretenden ser bastión de estas transformaciones.

Por otra parte, y de manera contradictoria respecto a lo anterior, las políticas económicas re fuerzan un rol subalterno y dependiente del país, en relación con el capitalismo global, lo cual ineludiblemente repercute en los cambios y los discursos respecto de los valores y bienes culturales.

Los indígenas urbanos son el lugar social y existencial que permiten advertir de manera más evidente esta contradicción. Por ello, la aplicación y condiciones de éxito de estos derechos respecto a la preservación del patrimonio cultural indígena, tiene en los indígenas urbanos y en las dinámicas urbano-rurales de los indígenas reales, un desafío fundamental.

4. Conclusión preliminar

Debido a la confluencia de diversos factores, los Derechos Indígenas se han instalado en el debate público nacional, llegando incluso a posicionarse en el nivel más alto de legislación del Estado, la Constitución. Sin embargo, como ya hemos visto, es evidente un divorcio (o, por lo menos, escasos puntos de contacto) entre la imagen que sirvió de base para el entramado conceptual y jurídico sobre lo indígena, y la propia realidad indígena: más cercana a un mosaico por su complejidad y dinamismo. En los hechos, esta separación opera de distintas maneras en las dinámicas políticas actuales: sirve tanto para encubrir, camuflar, distraer acciones reales,... como para poner de manifiesto las limitaciones y trampas de determinadas políticas o decisiones desde el poder actualmente constituido. Lo indígena opera como edulcorado ideológico, pero también como factor que hace visible las contradicciones del modelo económico-político actual.

La dimensión urbana de esa realidad indígena es quizá el factor que de manera más efectiva transparenta esa separación, al extremo de que la retórica acostumbrada de los derechos indíge-

nas aparece ineficaz o inaplicable cuando se la somete a la prueba de la realidad que representa la crasa vulneración de los derechos de los indígenas urbanos en su vida cotidiana. El hecho mismo de su emigración a las ciudades es producto de una crasa vulneración de sus derechos, pues se debe en gran medida al despojo de sus territorios y la desestructuración de ellos como pueblo.

Ya en contextos urbanos, el crecimiento y los conflictos en las ciudades devuelven los discursos sobre lo indígena al terreno de lo real. Desafían a los actores sociales que enarbolan lo indígena, a construir no sólo un discurso sino unos sujetos con real peso y calidad transformadora, asumiendo para ello, en toda su integridad y complejidad, las relaciones de etnicidad que atraviesan la problemática social boliviana. El tema urbano, la vida real de los indígenas en las ciudades, las factores y dinámicas que los expulsan de sus territorios a las ciudades, son los hechos que ponen en evidencia una nueva época para los indígenas; les desafía a ellos mismos a mirarse en el espejo de la realidad y construir propuestas con mejor sentido de realidad y sostenibilidad.

Pero el primer paso de este proceso es reconocer su nueva realidad, conocer y reconocer la complejidad, diversidad y dinámicas que ella encierra. Esta es la base para constituir un sujeto político, y un sujeto de derechos con capacidad de ejercerlos.

Siglas

ABT	Autoridad de fiscalización y control social de bosques y tierras
AIOC	Autonomía Indígena originario campesina
APG	Asamblea del Pueblo Guaraní
CEDIB	Centro de Documentación e Información Bolivia
CEJIS	Centro de Estudios Jurídicos e Investigación Social
CIDOB	Central Indígena del Oriente Boliviano
CONAMAQ	Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyo
CPE	Constitución Política del Estado
CPESC	Coordinadora de Pueblos Étnicos de Santa Cruz
CSCB	Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia
CSUTCB	Confederación Sindical única de Trabajadores Campesinos de Bolivia
DDHH	Derechos humanos
DDII	Derechos Indígenas
INE	Instituto Nacional de Estadística
IOC	Indígena Originario Campesina
MAS	Movimiento al Socialismo
NNUU	Naciones unidas
OACNUDH	Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos
OIT	Organización Internacional del Trabajo
PIOC	Pueblos Indígena originario campesinos
POA	Plan Operativo Anual
PROREVI	Programa de regularización de vivienda
PVS	Programa de Vivienda Social
PyCIOc	Pueblos y naciones indígena originario campesinos
RRNN	Recursos Naturales
SSBB	Servicios Básicos
TCO	Tierras Comunitarias de Origen
TIOCs	Territorios Indígena Originarios Campesinos
TIPNIS	Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécuré
UMSS	Universidad Mayor de San Simón

Referencias bibliográficas citadas y utilizadas

• Documentos:

XVI CUMBRE IBEROAMERICANA.

2006 Declaración XVI Cumbre Iberoamericana de jefes de Estado y Gobierno, Montevideo, noviembre de 2006

OACNUDH - OFICINA DEL ALTO COMISIONADO DE LAS NNUU PARA LOS DERECHOS HUMANOS BOLIVIA.

2009 *Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas, Rodolfo Stavenhagen*. OACNUDH: La Paz.

BOLIVIA. FONDO INDÍGENA.

S/F Estatutos del Fondo Indígena Bolivia. Disponible en internet en: <http://www.fondioc.gob.bo/pdf/Marco%20Legal/Estatuto%20Organico%20FDPPIOYCC.pdf>

BOLIVIA. PRESIDENCIA DE LA REPÚBLICA DE BOLIVIA.

2005. Decreto Supremo 28571, Creación del Fondo Indígena. Disponible en internet en: http://www.fondioc.gob.bo/pdf/Marco%20Legal/CREACION_FDPPIOYCC.pdf

BOLIVIA. PRESIDENCIA DEL ESTADO PLURINACIONAL.

2009 Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia. La Paz.

2010 Ley contra el racismo y toda forma de discriminación

2010 Ley de Educación Abelino Siñani – Elizardo Pérez

2012 Ley 247 Regularización del derecho propietario urbano.

2013 Ley de Participación y Control Social.

BOLIVIA. MINISTERIO DE JUSTICIA.

2008 Plan Nacional de Derechos Humanos Bolivia.

BOLIVIA. MINISTERIO DE GOBIERNO.

2013 Proyecto de Ley Consulta Previa (Versión 19.08.2013). Disponible en internet en: <http://www.cedib.org/wp-content/uploads/2013/08/LMConsulta-PLENARIA-MIN-GOB-COMISION-NACIONAL-19-08-sin-indice.pdf>

BOLIVIA. MINISTERIO DE OBRAS PÚBLICAS, SERVICIOS Y VIVIENDA.

2013 Base de datos y mapeo del Programa de Vivienda social. Disponible en Internet: <http://pvs.vivienda.gob.bo/geomapas1/geovivienda/> Fecha de acceso: 15 Septiembre 2013.

BOLIVIA. MINISTERIO DE SALUD Y DEPORTES.

2009 Plan sectorial de desarrollo 2010-2020 ‘Hacia la salud universal’. Disponible en internet en: <http://www.sns.gob.bo/institucional/INF.PRIMER%20TRIMESTRE/PSD-PEI/Plan%20Sectorial%20de%20Desarrollo%202010-2020%20final%20con%20RM.pdf>

2008 Decreto Supremo 29601 Nuevo modelo sanitario de Bolivia. Modelo de salud familiar, comunitaria, intercultural (SAFCI). Disponible en internet en: <http://www.ops.org.bo/textocompleto/pi31162.pdf>

BOLIVIA. MINISTERIO DE TRANSPARENCIA Y LUCHA CONTRA LA CORRUPCIÓN.

2013 Proyecto de Ley de transparencia y acceso a la información (Versión a 18.06.2013).

BOLIVIA. VICEMINISTERIO DE DESCOLONIZACIÓN

2011 Política del Estado plurinacional de Bolivia contra el racismo y toda forma de discriminación. Plan de acción 2012 – 2015.

CONFERENCIA INTERNACIONAL PUEBLOS INDÍGENAS Y CIUDADANÍA

2007 Documento de Memoria de la Conferencia Internacional Pueblos Indígenas y Ciudadanía “Los Indígenas Urbanos” La Paz. 26 de marzo del 2007

FONDO PARA EL DESARROLLO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE (FONDO INDÍGENA) Y DIRECCIÓN GENERAL DE LA COOPERACIÓN AL DESARROLLO DEL GOBIERNO DEL REINO DE BÉLGICA

2003 Pueblos Indígenas y ciudadanía. “Los Indígenas Urbanos”. Conferencia Internacional, organizada el 26 de marzo del 2007. La Paz: Fondo Indígena.

FORO PERMANENTE DE LAS CUESTIONES INDÍGENAS (FPCI)

2007 Los Pueblos Indígenas en Áreas Urbanas y la Migración: Retos y Oportunidades. New York: ONU. Disponible en: http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/6_session_factsheet2_es.pdf

ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO. Convenio 169.

1989. Sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes. Conferencia General de la Organización Internacional del Trabajo, Ginebra.

ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS.

2007 Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.

UNIDAD NACIONAL.

2013 La verdad del programa “Evo cumple”. Disponible en internet en: http://www.lostiempos.com/media_pdf/2013/05/29/462140_pdf.pdf

• Libros y artículos

AGUILAR AGRAMONT, Ricardo.

2013 “Avanzan estatutos de las autonomías indígenas a pesar de los alcaldes”. En: *Suplemento Animal Político de la Razón, domingo 21 de julio*, pp. 8-10.

ALBÓ, X. y ROMERO, C.

2009 *Autonomías indígenas en la realidad boliviana y su nueva Constitución*. Vicepresidencia del Estado Plurinacional: La Paz.

ANTEQUERA, Nelson.

2007 *Territorios urbanos. Diversidad cultural, dinámica socioeconómica y procesos de crecimiento urbano en la zona sur de Cochabamba*. CEDIB, Plural. Cochabamba.

ASDI. *Resumen del seminario: Los indígenas urbanos: aproximación a su problemática*.

2007. La Paz (mimeo).

ASSIES, W. Van Der Haar, G. y Hoekema A.J.

1999 EL reto de la diversidad. Pueblos indígenas y reforma del Estado en América Latina. EL Colegio de Michoacán: México

BENGOA, José

2000 *La emergencia indígena en América Latina*. Fondo de Cultura Económica, México.

2007 “La Emergencia Indígena y la Presencia de los Indígenas en las Ciudades de América Latina”. En *Pueblos Indígenas y Ciudadanía. “Los Indígenas Urbanos”. Conferencia Internacional, organizada el 26 de marzo del 2007*. Pp. 41-56. Fondo Indígena: La Paz.

2009 “¿Una segunda etapa de la Emergencia Indígena en América Latina?” En: *Cuadernos de Antropología Social* Nº 29, pp. 7-22

CEDIB – Centro de Documentación e Información Bolivia

2011a *La gestión de los gobiernos locales. Situación actual y preguntas, después de 16 años de autonomía municipal*. CEDIB: Cochabamba.

2011b *Presupuestos urbanos. De la ritualidad participativa a la imposición del concreto*. CEDIB: Cochabamba.

2009 *La autonomía indígena originaria campesina en la CPE y en el anteproyecto de Ley Marco de Autonomías y Descentralización*. CEDIB: Cochabamba .

2012 “Preguntas en torno a la ley de regularización urbana”. Disponible en internet en:

<http://www.cedib.org/publicaciones/preguntas-urgentes-en-torno-a-la-ley-de-regularizacion-urbana/> (Fecha de acceso: 15.07.2013).

2013 “De la regularización a la consolidación del latifundio urbano”. En *Revista Petropress* Nº 31 (Marzo – Junio 2013), pp. 36 – 40. También disponible en internet en:

<http://www.cedib.org/publicaciones/de-la-regularizacion-a-la-consolidacion-de-latifundio-urbano-cedib-equipo-problematika-urbana-junio-2013/> (Fecha de acceso: 15.07.2013).

CEDIB – CEJIS.

2010 *Post Constitución, Primeros Pasos: El Anteproyecto Ley Marco de Autonomías y Descentralización desde los derechos indígenas*. CEDIB-CEJIS, 2010

CLÉMENT, Catherine.

2013 “Los nuevos derechos de los indígenas”. En: Sellier, Jean et al: *El atlas de las minorías*. Le Monde Diplomatique- La Vie. Buenos Aires. Pp. 148-151

DURÁN, Jaime; ARIAS, Karen y RODRÍGUEZ, Gustavo.

2007 Casa aunque en la punta del cerro. Vivienda y desarrollo en la ciudad de El Alto. PIEB, UPEA, CEBIAE y otros: La Paz.

GONZÁLEZ ARENCIBIA, Mario

2006 *Trabajo, Capital y Plusvalía: ¿una triada de categorías en desaparición?* Edición electrónica. Texto completo en www.eumed.net/libros/2006c/212/ (Fecha de acceso: 08.05.2013).

GRILLOT, Thomas.

2013 “América: Despiertan las identidades”. En: Sellier, Jean et al: *El atlas de las minorías*. Le Monde Diplomatique- La Vie. Buenos Aires. Pp. 98- 99

ITURRALDE, Diego A.

2006 “Democracia, ciudadanía y pueblos indígenas en Bolivia”. En: Revista *Derechos Humanos y Acción defensorial*. Año 1, Nº 1, pp. 95 – 123. Defensoría del Pueblo: La Paz

JIMÉNEZ, Georgina

2013 “Territorios indígenas y áreas protegidas en la mira”, en *Revista Petropress Nº 31 Políticas extractivistas para sacarle ‘la madre’ a la Tierra*, p. 4-18. Cochabamba: CEDIB.

MAMANI, Pablo.

2010 *Microgobiernos barriales*. Mirada Salvaje: La Paz.

MAZUREK, Hubert

2005 “Redefinir el Territorio para definir una constitución”. En documentos *I Encuentro Internacional sobre territorialidad y Política: Territorialidades, autonomías y ciudadanías*. GTZ, DFID, Ministerio de Participación Popular. La Paz.

MOLINA, Ramiro y ALBÓ, Xavier (Coords.).

2006 *Gama étnica y lingüística de la población boliviana*. Sistema de las NNUU en Bolivia. La Paz (Reimpresión).

RIESTER, Jürgen y WEBER, Jutta.

1998 *Nómadas en la llanura, nómadas del asfalto. Autobiografía del pueblo Ayoreo*. APCOB Santa Cruz.

ROCA ORTIZ, Irene.

2007 *Santacruzgosode: Ethnité, mobilité et stratégies adaptatives chez les Ayoréode urbains de la communauté Degüi – Barrio Bolívar (Santa Cruz, Bolivie)*, Tesis de Master en Investigación mención Etnología: Universidad de París 5 – René Descartes. Facultad de Ciencias Sociales de la Sorbona. Paris.

2008a *Los Ayoréode en la Ciudad. Ayoréode iji Idaitdatei SanTa Cruz. Aproximación antropológica del proceso migratorio de los Ayoréode a la ciudad de Santa Cruz de la Sierra*. Trabajo de investigación realizado para APCOB. Santa Cruz.

2008b “Del Chaco Boreal a la periferie urbana: Etnicidad Ayoréode en la ciudad de Santa Cruz de la Sierra”. En *Revista VillaLibre* Nº 3, pp. 73-102. CEDIB. Cochabamba.

SCHAVELZON, Salvador.

2012 El nacimiento del Estado Plurinacional de Bolivia. Etnografía de una Asamblea Constituyente. CLACSO, PLURAL, CEJIS, IWGIA: La Paz.

STAVENHAGEN, Rodolfo

2004 “El papel del Relator Especial para los Derechos Humanos y las libertades fundamentales de los Pueblos Indígenas de la ONU. Encuentro con Rodolfo Stavenhagen”. En: Yanes, Molina y González (Coords.) *Ciudad, pueblos indígenas y etnicidad*, pp. 433 – 464. Universidad de la ciudad de México. México DF.

VILLANUEVA I., Arturo.

2006 “Derechos indígenas a la Tierra y el Territorio. Un lustro de luchas, conflictos y demandas”. En: Revista *Derechos Humanos y Acción defensorial*. Año 1, Nº 1, pp. 125 – 150. Defensoría del Pueblo: La Paz

YANES RIZO, Pablo Enrique.

2004 “Urbanización de los pueblos indígenas y etnización de las ciudades”. En: Yanes, Molina y González (Coords.) *Ciudad, pueblos indígenas y etnicidad*, pp. 191 – 224. Universidad de la ciudad de México. México DF.

YANES, MOLINA Y GONZÁLEZ (Coords.)

2004 “La problemática, necesidades y derechos de los pueblos y comunidades indígenas en ámbitos urbanos. Conversaciones con Roberto Stavenhagen” En: Yanes, Molina y González (Coords.) *Ciudad, pueblos indígenas y etnicidad*, pp. 369 – 431. Universidad de la ciudad de México. México DF.

• Prensa

Agencia boliviana de información ABI

“Plan Plurianual prioriza cinco ejes estratégicos para acceder a viviendas sociales.” ABI, 30.07.2012. <http://www.fmbolivia.com.bo/noticia93917-plan-plurianual-prioriza-cinco-ejes-estrategicos-para-acceder-a-viviendas-sociales.html>

Periódico Los Tiempos Cochabamba

“Lanzan nuevo programa de vivienda” (Los Tiempos, 11.07.2012) http://www.lostiempos.com/diario/actualidad/economia/20120711/lanzan-nuevo-programa-de-vivienda_178085_376093.html

“TIPNIS: Viceministro cuestiona a gobierno”, Los Tiempos, 8 Septiembre de 2011 http://www.lostiempos.com/diario/actualidad/economia/20110908/tipnis-viceministro-cuestiona-a-gobierno_140892_289278.html

Periódico Opinión Cochabamba

El proceso de cambio no puede ser frenado a nombre de la Pachamama”, Opinión 27.02.2012 <http://www.opinion.com.bo/opinion/articulos/2012/0227/noticias.php?id=45551>

Sólo uno de los 894 proyectos del Fondo Indígena concluyó (09.12.2013)

<http://www.opinion.com.bo/opinion/articulos/2013/1209/noticias.php?id=114045> Periódico El País Tarija

Pueblos Weenhayek y Tapiete denuncian que Gobierno incumple acuerdo sobre el río Pilcomayo” (El País Tarija, 27 Nov. 2012) <http://www.elpaisonline.com/index.php/2013-01-15-14-16-26/cronica/item/3276-pueblos-weenhayek-y-tapiete-denuncian-que-gobierno-incumple-acuerdo-sobre-el-rio-pilcomayo>

Periódico Página Siete La Paz

Se desconoce destino de Bs 503 millones para proyecto (11.12.2013)

<http://www.paginasiete.bo/nacional/2013/12/11/desconoce-destino-millones-para-proyecto-8345.html>

El Fondo Indígena financió proyectos sociales intangibles (16.12.2013)

<http://www.paginasiete.bo/gente/2013/12/16/fondo-indigena-financio-proyectos-sociales-intangibles-8763.html>

Portal de noticias Economía Bolivia.net

Evo Morales cree que el Fondo Indígena desvía fondos y pide a la Contraloría investigar (11.12.2013)

<http://www.economiabolivia.net/2013/12/11/evo-morales-cree-que-el-fondo-indigena-desvia-fondos-y-pide-a-la-contraloria-investigar/>

Portal de noticias HoyBolivia.com

Escaños indígenas serán ocho en la Asamblea Legislativa Plurinacional

<http://www.hoybolivia.com/Noticia.php?IdNoticia=13415>

Sitio web ACLO

Originarios de Caiza D y Vitichi anuncian marcha en contra de la contaminación minera” (www.aclo.org.bo

20 Marzo 2012) http://www.aclo.org.bo/bolivia/index.php?option=com_content&view=article&id=237:originarios-de-caiza-d-y-vitichi-anuncian-marcha-en-contra-de-la-contaminacion-minera&catid=52:noticias-potosi&Itemid=498

• Artículos en páginas de internet y otros

CEDIB - Centro de Documentación e información Bolivia.

2009 “El patio trasero”. Video documental. Cochabamba.

CEDIB - Centro de Documentación e información Bolivia.

2012 Boletín del Observatorio de participación y control social N°2 Segunda Época, 11 Agosto 2012, p. 4

FONDO INDÍGENA.

S/F Fondo Indígena, información básica: <http://www.fondioc.gob.bo/index.php/2013-05-22-15-36-34/2013-05-22-15-51-30>

FUNDACIÓN TIERRA.

2010 “Las AIOC y los resultados de las elecciones municipales”. Disponible en internet en: http://www.ftierra.org/index.php?option=com_content&view=article&id=5297%3Aair&catid=160%3Api&Itemid=222

CHIRIF, Alberto.

2015 “¿Algo que celebrar? Los 20 años del Convenio 169 de la OIT en el Perú”. Disponible en internet en: <http://servindi.org/actualidad/128507>

HORN, Philipp

2013 Pueblos indígenas urbanos y la implementación de nuevos derechos constitucionales (Presentación en Power Point seminario): <http://intercambiodeideas.wordpress.com/documentos-de-la-conferencia-2013/philipp-horn-powerpoint.pptx>

La Razón.

2013 “Cero Autonomías”, Suplemento “El Animal Político” 21 de Julio 2013.

NAHOUM, Benjamín

- 2013 Seminario: “Vivienda, Ciudad y Territorio en América Latina – Perspectivas y Visiones para el futuro”. Presentación en Power Point. Cochabamba.

PIEB. Periódico digital.

- 2013 Antropólogo: Planes municipales de desarrollo de La Paz y El Alto omiten a los pueblos indígenas en la ciudad. La Paz. Disponible en internet en: http://pieb.com.bo/sipieb_notas.php?idn=7823 (Fecha de acceso: 14.08.2013).

• Registros de audio

CEDIB – Centro de Documentación e Información Bolivia

- 2012 Entrevista a M.C., mujer indígena líder, ayllu Jach' Karangas (Oruro), Sucre 08/11/2012. Registro de audio en formato MP3.
- 2012 Entrevista a J.G., indígena yampara varón, exautoridad de su ayllu (Chuquisaca). Sucre 08/11/2012. Registro de audio en formato MP3
- 2012 Entrevista a L.C., mujer indígena líder, ayllu Kirkiawi (Cochabamba), Sucre 08/11/2012. Registro de audio en formato MP3.
- 2012 Entrevista a F.B., mujer indígena líder, ayllu Chichas (Potosí) y CONAMAQ (Nacional), Sucre 08/11/2012. Registro de audio en formato MP3
- 2012 Entrevista a Y.A., mujer líder indígena movima (Beni) Sucre, 08/11/2012. Registro de audio en formato MP3.
- 2012 Entrevista a C.U., mujer líder indígena pueblo Guarayo (Santa Cruz), Sucre 08/11/2012. Registro de audio en formato MP3.
- 2012 Entrevista a T.G., mujer indígena líder pueblo Takana (La Paz), Sucre 08/11/2012. Registro de audio en formato MP3.
- 2012 Entrevista a M.P.M. y D.M., mujeres indígenas líderes pueblos moxeños TIPNIS (Beni), Sucre 08/11/2012. Registro de audio en formato MP3.
- 2012 Entrevista a N.N., mujer indígena líder pueblo Guarayo (Santa Cruz) y CNAMIB (Nacional), Sucre 08/11/2012. Registro de audio en formato MP3.
- 2012 Entrevista a B.N., mujer indígena líder pueblo Takana (La Paz), Sucre 08/11/2012. Registro de audio en formato MP3.
- 2012 Entrevista a N.N., mujer indígena líder pueblo Guarayo (Santa Cruz), Sucre 08/11/2012. Registro de audio en formato MP3.
- 2012 Entrevista a G.Ch., mujer indígena líder ayllu Jacha Kananqa y concejala municipio Andamarca (Oruro), Sucre 08/11/2012. Registro de audio en formato MP3.
- 2012 Entrevista a R.M., mujer indígena líder pueblo Guarayo (Santa Cruz), Sucre 08/11/2012. Registro de audio en formato MP3.
- 2013 Entrevista a I.R. joven mujer guaraní – simba (Chuquisaca y Santa Cruz) Sucre 22/03/2013. Registro de audio en formato MP3.
- 2013 Entrevista a L.C. joven indígena guaraní ava, varón, dirigente de Juventudes CIDOB. Santa Cruz, 22/03/2013. Registro de audio en formato MP3.
- 2013 Entrevista a J.Ch. e I. T., jóvenes indígenas chiquitano monkosh (Santa Cruz), Santa Cruz 21/03/2013. Registro de audio en formato MP3.
- 2013 Entrevista a T.C., joven indígena guaraní – isoseño (Santa Cruz), Santa Cruz 22/03/2013. Registro de audio en formato MP3.
- 2013 Entrevista a I.M. y A.F., mujeres líderes de organización de trabajadoras del hogar FENATRAHOB (Nacional), La Paz 07/03/2013. Registro de audio en formato MP3.
- 2013 Entrevista a L.V., varón, dirigente de CSUTCB (Nacional), La Paz 13/03/2013. Registro de audio en formato MP3.
- 2013 Entrevista a S.F., varón, joven indígena ayllu Kirkiawi (Cochabamba), juventudes CONAMAQ (Nacional), La Paz 13/03/2013. Registro de audio en formato MP3.
- 2013 Entrevista a Y.G., mujer indígena líder organización de mujeres campesinas “Bartolina Sisa” (Nacional), La Paz, 08/03/2013. Registro de audio en formato MP3.
- 2013 Entrevista a P.P., intelectual aymara (La Paz), La Paz 07/03/2013. Registro de audio en formato MP3.
- 2013 Entrevista a M.L., mujer indígena dirigente Consejo Directivo organización de mujeres campesinas “Bartolina Sisa” (Nacional), La Paz 13/03/2013. Registro de audio en formato MP3.
- 2013 Entrevista a J.L., mujer indígena líder pueblo Chiquitano paiconeca (Santa Cruz), San Javier de Chiquitos 13/01/2013. Registro de audio en formato MP3.
- 2013 Entrevista a M.S. y G.V., mujer y varón líderes indígenas CONAMAQ (Nacional), La Paz 07/03/2013. Registro de audio en formato MP3.

Pueblos indígenas en la ciudad de Santa Cruz de la Sierra

El caso del pueblo Ayoreode

Por: Irene Roca Ortiz

Socióloga con especialidad en investigación etnográfica y cualitativa. Ha realizado varios estudios sobre los Ayoreo en Santa Cruz de la Sierra

Santa Cruz de la Sierra, considerada como una de las ciudades con mayor crecimiento demográfico de la región latinoamericana, es una ciudad de migrantes. Este crecimiento poblacional, se tradujo también en problemáticas sociales de pobreza y discriminación, que se expresan de forma más evidente hacia los migrantes indígenas. Contrariamente a las otras ciudades del eje troncal del país, Santa Cruz de la Sierra cuenta con una población que en su mayoría (68%) no se auto-identifica con ningún pueblo indígena¹. A pesar de ser minoría, la diversidad cultural del país y de la región se ven reflejadas en los habitantes de la ciudad, no solamente en diferentes formas de habitar la ciudad, sino también en desigualdades económicas y simbólicas. En el caso de los pueblos indígenas de tierras bajas, algunos han sido históricamente invisibilizados como mano de obra doméstica y clase subalterna (Lema 2009); otros, han sido rápidamente visibles y estig-

1. Datos del Censo de Población y Vivienda 2001 disponibles en Molina y Albo 2006. Al respecto ver también Antequera (2008). En la ciudad de La Paz, 61% se auto identifica como indígena, en El Alto, 81%, en Cochabamba 60%. Cabe resaltar que en todas las ciudades andinas existe una mayoría indígena, que contrasta con las ciudades del oriente, chaco y amazonia como Santa Cruz, Tarija, Trinidad y Cobija.

matizados como “problema” que afecta a la ciudad (Roca 2008). En los últimos años, quizás por influencia de un contexto de creciente “etnicización de lo político” y de polarización identitaria, los pueblos indígenas de tierras bajas han adquirido una mayor visibilidad dentro del escenario político local y departamental: con Rodolfo López, indígena Chiquitano, como presidente de la Asamblea Legislativa Departamental (2011-2012) y Justa Cabrera, líder guaraní, como sub-alcalde del distrito de Paurito (2012), se ha marcado la emergencia de un nuevo discurso en torno a “lo indígena”.

A pesar de esta valorización incipiente de las culturas indígenas de tierras bajas y la conquista de nuevos espacios de participación política, todavía persisten las desigualdades. Por ello, la experiencia urbana de los migrantes indígenas está demasiado frecuentemente caracterizada por la pobreza, un menor acceso a educación, empleo, saneamiento básico vivienda adecuada y la experiencia cotidiana de la discriminación.

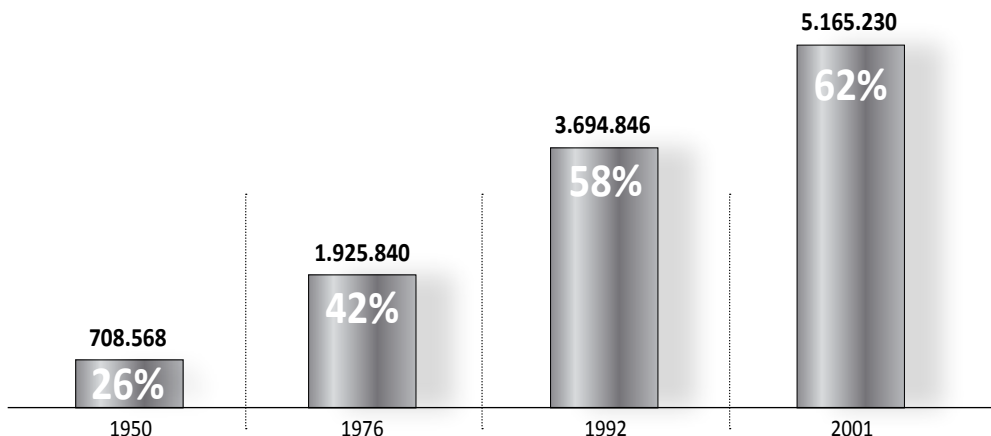
El presente capítulo pretende dar un contexto general sobre la migración de los pueblos indígenas hacia las ciudades, concentrándose en la ciudad de Santa Cruz de la Sierra y en el caso de una cultura en particular, la Ayoreode. En base a información recopilada a lo largo de seis años de trabajo cercano al pueblo Ayoreode en Bolivia (2005-2012), trataremos de describir su experiencia urbana y la forma en la cual fueron rápidamente visibilizados en forma negativa (estigmatizados) como un “problema social” en un entramado de relaciones conflictivas con la ciudad. Al hacer esto, buscamos cuestionar la forma en la que se construyen los estereotipos negativos sobre el pueblo Ayoreode, que tienen como efecto reproducir las desigualdades existentes.

1. Migración indígena hacia las ciudades: un fenómeno global

Generalmente se asocia a los indígenas con lo rural y lo tradicional, inextricablemente ligados a sus territorios ancestrales y por tanto, ajenos a las ciudades. Sin embargo, la relación de los pueblos indígenas con las ciudades no es nueva y en algunos casos tiene varios siglos de antigüedad. No obstante, las estadísticas evidencian que la migración de los pueblos indígenas hacia las ciudades se ha acelerado en las últimas décadas, en el marco de un contexto global de urbanización creciente.

En este sentido, la migración temporal o permanente hacia los centros urbanos aparece como un fenómeno global, relacionada al modo de producción de la economía mundial. Prácticamente en todos los países se ha conocido un proceso de urbanización progresivo y de éxodo rural, a pesar de las características específicas de cada región. En el 2000, 47,2% de la población mundial vivía en ciudades, y las proyecciones estiman que alcanzara el 56% en 2020 (UN-Habitat 2003). En el caso específico de Bolivia, en un periodo menor a 30 años (1976-1992), ha pasado de tener una población esencialmente rural, a albergar la mayoría de su población en las ciudades - en particular en el llamado “eje troncal” (Santa Cruz, Cochabamba y La Paz, ver INE 2012²).

² En efecto, en 1970, 63% de la población boliviana vivía en medio rural. En 2000, solo contiene al 37% de la población. De hecho, corresponde a la tasa de urbanización promedio de América Latina y el Caribe según CEPAL.

Cuadro 1: Evolución de la población urbana en Bolivia. 1950 - 2001

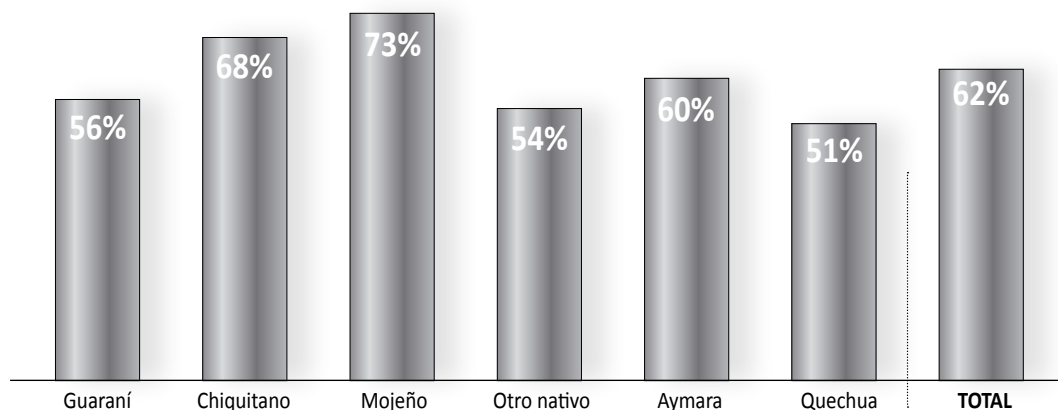
Fuente: Elaboración propia en base datos del INE (www.ine.gob.bo)

Como fenómeno global, la migración hacia los centros urbanos afecta también a las poblaciones de indígenas y originarias de todo el mundo. Para algunos pueblos, se trata de procesos migratorios antiguos, como suele ser el caso en el contexto andino en que se tiene rastros de migración indígena hacia las ciudades desde el periodo colonial (Demelas 1992: 174) y en el contexto amazónico, se encuentra en las crónicas pre-colombinas relatos sobre asentamientos humanos importantes en los ríos Amazonas y Ucayali (Espinoza 2009).

La migración es atribuida a diversas razones, sin embargo, es frecuentemente presentada como una estrategia de búsqueda de mejores condiciones de vida, invocando un contexto desfavorable en el territorio de origen. Los pueblos indígenas en general han sufrido históricamente presiones de todo tipo sobre su territorio que han implicado consecuencias dramáticas en diferentes poblaciones, como la modificación del ecosistema³, epidemias, ruptura del modo de producción nativo y reubicaciones forzadas.

Como lo indica el informe El Mundo Indígena 2008, lastimosamente «la reubicación, el reasentamiento y la expulsión de sus tierras constituyen una realidad muy presente y generalizada para los pueblos indígenas» (IWGIA 2008:12). De hecho, estas prácticas contra los pueblos indígenas existen también en áreas urbanas, aunque las razones no sean las mismas: si en el medio rural o selvático suelen ser intereses económicos en materias primas, en la ciudad los indígenas

3. Así por ejemplo en Argentina, IWGIA reporta que «ha aumentado la concentración de la tierra, el desmonte de bosques nativos para su conversión en áreas cultivables y la contaminación socio ambiental, que afecta principalmente a la población rural, dando lugar a nuevos procesos migratorios del campo a la ciudad, a un aumento de la marginalidad urbana y a prácticas discriminatorias y xenófobas de la población citadina en contra de los recién llegados» (IWGIA 2008 :212)

Cuadro 2: Población indígena urbana según Censo 2001

Fuente: Elaboración propia en base a datos del Censo 2001 disponibles en sistema SIGEL (Molina y Albó 2006)

molestan el orden urbano. Como lo veremos más tarde, los Ayoreode en Santa Cruz de la Sierra se constituyeron rápidamente en un «problema urbano» más para los ciudadanos cruceños y han sido reubicados y expulsados varias veces. Cabe mencionar también el ejemplo de cerca de 300 Ayoreode y algunos Guaraní Ñandéva que estaban asentados en la «Casa Pasajera», en la ciudad menonita de Filadelfia (prov. Boquerón, Paraguay), que fueron expulsados en 2007, aludiendo «repatriación a sus territorios» y «condiciones infrahumanas de vida» (Diario ABC Color 21/12/2007), brindando como única «solución» para las necesidades de los indígenas en la ciudad un sistema de buses para transportarlos entre sus comunidades y la ciudad.

En muchos países alrededor del mundo, incluido Bolivia, la mayoría de los indígenas vive en medio urbano, como es el caso de Australia (IWGIA 2008:240) y Brasil (IBGE 2005)⁴. También existen algunas poblaciones específicas, como los Mapuche en Chile y los Maorí en Nueva Zelanda, cuya presencia urbana es netamente mayoritaria (entre 70 y 80% de los Mapuche y 83% de los Maorí, según IWGIA 2002:6). En nuestro país, de acuerdo a los datos del Censo 2001 disponibles en el Sistema Étnico Lingüístico elaborado por Molina y Albó (2006), más de la mitad de la población que se auto-identifica como indígena vive en las zonas urbanas. En el caso de los indígenas de tierras bajas, se registra que 63%⁵ vive en las ciudades, a pesar de estar generalmente subestimados en los datos censales. Cabe mencionar que la definición de área urbana utilizada por el INE refiere a localidades de más de 2.000 habitantes (INE 2001: 8).

4. Según el Instituto Brasileño de Geografía y Estadísticas (IBGE 2005), 52% de las personas que se auto-declaran como indígenas viven en las ciudades; siendo que en 1991, la migración urbana afectaba solo a 24% de los indígenas, evidenciando el importante aumento de la migración indígena a las ciudades.

5. Los adscritos a la categoría "Pertenece" sumando Guaraní, Chiquitano y Otro Nativo según datos del censo 2001 en el CD ROM de Albo y Molina 2006.

A pesar de la importancia de la migración indígena hacia las ciudades, todavía se concibe demasiado frecuentemente a los indígenas como ajenos al modo de vida urbano, siendo que existen en el mundo cada vez más indígenas que no han conocido otro hogar que la ciudad (UNHRP 2007: 11-19). Este estereotipo sobre el carácter auténticamente rural de los indígenas ha influenciado sin duda la ausencia de políticas públicas a favor de los indígenas urbanos como la rareza de las investigaciones y estudios etnográficos, por considerarlos ajenos a su territorio “nativo” y a sus prácticas “tradicionales”. En efecto, como lo constatan las conclusiones del Primer encuentro de Expertos “Indígenas Urbanos y migración”, a pesar de un creciente interés de la comunidad internacional y de los gobiernos respecto al tema,

“se conoce poco sobre el proceso migratorio de los pueblos indígenas. Debido a esta falta de datos, se observa una ausencia de políticas gubernamentales adecuadas enfocadas a los pueblos indígenas y su urbanización” (UNHRP 2007:6 §9).

Existen grandes lagunas en los censos y son todavía raros los estudios etnográficos publicados sobre los casos específicos de migración indígena hacia la ciudad, especialmente en el contexto de los pueblos indígenas de las tierras bajas de Latinoamérica (McSweeney y Jokisch 2007; IIDH 2007: 8). Sin embargo, a pesar de estas lagunas, se constata que los indígenas migrantes se incorporan frecuentemente a los estratos más bajos de las sociedades urbanas; además de enfrentar dificultades especiales (lingüísticas y culturales) en este contexto (UNHRP 2007: 4 §3⁶; IWGIA 2002; Del Popolo, Oyarce, Ribota y Rodríguez 2007: 52⁷; Hernández, Flores, Once y Chávez 2006:155⁸).

Así pues, socializados en los estratos más bajos de las sociedades urbanas, no es raro observar la adopción de conductas marginales y los problemas sociales que esto implica (toxicomanía, prostitución, mendicidad, delincuencia). Además, los indígenas suelen tener un grado de instrucción menor a los no indígenas, un elemento que en el contexto urbano los condiciona aún más a los empleos precarios y poco remunerados. Esta brecha entre indígenas y no indígenas se observa incluso en los países ricos como Canadá, Estados Unidos, Nueva Zelanda y Australia (IWGIA 2002:5), a pesar de las diferencias notorias entre las situaciones de los indígenas urbanos en los países en vías de desarrollo. De acuerdo a datos del Foro Permanente de Cuestiones Indígenas de las Naciones Unidas,

“Los pueblos indígenas sufren discriminación en todas las esferas mensurables, tales como salarios menores, falta de empleo, conocimientos y educación, mala salud, viven-

6. "A pesar de algunos beneficios, tales como la proximidad de recursos sociales, en muchos casos los pueblos indígenas sufren especiales dificultades en zonas urbanas"

7. «Perhaps the most significant finding is that indigenous people have strong incentives to migrate to cities, and the fact that they have been making that move in recent years will only serve to strengthen the networks that feed back in more migration. The downside is that indigenous people have a lower status in cities, and cost are higher than in their places of origin»

8. Para el caso de la zona metropolitana del valle de México, «Los indígenas urbanos, a pesar de presentar mejores condiciones que los que habitan en zonas más rurales, padecen fuertes niveles de marginación, pobreza, invisibilidad, y por supuesto, presentan peores niveles de vida que la población mestiza o no indígena».

da inadecuada y condenas penales. Viven en asentamientos urbanos deficientes, sin contar con el apoyo de su comunidad tradicional y de su cultura” (FPCI 2007).

Según los datos conocidos, analizados por el CELADE (Del Poporo, Oyarce et al. 2007), los indígenas presentan características migratorias diferentes que el resto de la población migrante a las ciudades:

Tendencia a asentarse en centros urbanos cercanos a su territorio de nacimiento más que en las grandes urbes;

- Suele encontrarse en áreas geográficas que tienen un nivel mayor de pobreza que el promedio;
- Al contar con fuertes incentivos para migrar a las ciudades, los pueblos indígenas en general cuentan con fuertes redes de apoyo consolidadas progresivamente, que a su vez fomentan más migración;
- Si bien los indicadores convencionales de educación, salud y acceso a servicios básicos, son más favorables para quienes viven en la ciudad que para los que viven en el área rural; las inequidades étnicas persisten e incluso se intensifican en las ciudades, implicando una experiencia mayor de discriminación y de exclusión social.

La cuestión de los pueblos indígenas en las áreas urbanas señala de manera enfática la necesidad de pensar la identidad, la cultura y la tradición como dinámicas y relacionales, que no tienen necesariamente que estar ligadas a un territorio real o supuestamente “tradicional” y “ancestral”. La migración hacia las áreas urbanas de los pueblos indígenas, implica forzosamente una “renegociación de la identidad con significativas consecuencias personales y políticas para los migrantes” (McSweeney & Jokisch 2007: 174, mi traducción).

En la reunión internacional de expertos sobre “Pueblos indígenas y migraciones” (UNHRP 2007) se llegó a la conclusión de que

«Los pueblos indígenas no se dividen entre urbanos y rurales sino que estos pueden tener miembros urbanos y rurales. Esta división desvía la atención de las verdaderas cuestiones. Los derechos de los pueblos indígenas se deben observar de forma global y cumplidos sea cual sea el lugar donde vivan. Es importante tener en cuenta, en este sentido, que los miembros de los pueblos indígenas que migran a zonas urbanas no pierden sus identidades. De acuerdo con esto, para conseguir su bienestar se debe partir de un enfoque que combine la implementación de sus derechos a las tierras y recursos en sus tierras ancestrales, con la sistemática mejora de sus derechos y condiciones de vida en las zonas urbanas» (UNHRP 2007: 11§19).

Las categorías de clasificación étnica y social siempre están ligadas a complejos procesos históricos, políticos y económicos permeados por luchas de poder, de manera que las definiciones

de lo “indígena”⁹ siempre son sujetos de debate y controversia¹⁰. A nivel social y político, en general a fines de establecer criterios de clasificación censal, generalmente se tiene admitido que el principal criterio de pertenencia es la auto-identificación.

A pesar de las controversias posibles en la definición de lo “indígena”, en un contexto de reconocimiento de derechos a poblaciones que históricamente han sido invisibilizadas y oprimidas, lo “indígena” posee, no una unidad cultural, sino “una identidad legal accionada para obtener el reconocimiento derechos específicos del Estado” (Pacheco de Oliveira en Roberto 2008).

En este sentido, es importante reflexionar sobre la problemática de los pueblos indígenas en las ciudades, ya que el fenómeno migratorio campo - ciudad, estacional y permanente, es cada vez más importante. Además en el caso de los pueblos indígenas de tierras bajas, en Bolivia y en otras partes de la región, se trata de poblaciones más pequeñas, con menor integración a la economía de mercado y con una tendencia mucho más reciente a migrar masivamente a las ciudades (McSweeney & Jokisch 2007, Espinoza 2009), lo que los hace más vulnerables a la falta de condiciones y medios de vida adecuados. Estas características generales de la situación de los pueblos indígenas que migran a las ciudades, se evidencian también en la ciudad de Santa Cruz, como lo veremos más adelante.

2. Santa Cruz de la Sierra: una ciudad de migrantes

El departamento de Santa Cruz, extendido sobre 370.621 km², comprende 34% del territorio boliviano. Según el Censo 2001 y los resultados preliminares difundidos sobre el Censo 2012, el departamento de Santa Cruz y su ciudad capital siguen siendo los principales polos de atracción de la migración interna. Este proceso de migración acelerada hacia Santa Cruz está ligado al arranque económico importante que ha conocido la región desde el principio de los años 1960. Antes de ese periodo, solo el apogeo de la goma (finales del s. XIX, principios del s.XX) y la guerra del Chaco (1932-35) habían dado efímeros impulsos al desarrollo de la región mal comunicada con el resto del país y que se consagraba a una agricultura extensiva alrededor de su capital¹¹ (Lavaud 1985: 98sq).

Todavía a mediados del siglo XX, el departamento de Santa Cruz representaba un aporte marginal a la economía nacional, con un PIB per cápita un tercio inferior al promedio nacional. Cincuenta años después, como lo señala el Informe de Desarrollo Humano del PNUD (2004:19),

9. Como las definiciones étnicas y etnónimos de cada pueblo

10. Como lo analizan Lavaud y Lestage (2005), los datos estadísticos están siempre relacionados a un contexto político, lo que en el caso de la categoría “indígena” resulta en una diversidad de criterios que se expresa en variaciones abismales en los datos censales.

11. Santa Cruz será comunicada al interior del país y a los países fronterizos durante la década 1950: la carretera asfaltada a Cochabamba (500km) fue abierta en 1954, el ferrocarril a Corumbá (Brasil) en 1955 y a Yacuiba (Argentina) en 1957. Respecto a la emergencia de una neo-oligarquía cruceña con el impulso económico, ver el artículo de Jean-Pierre Lavaud (1985).

“la economía cruceña es la primera economía regional del país, no solo por su participación en el PIB o su aporte al crecimiento nacional, sino fundamentalmente por sus niveles de competitividad y el grado de internacionalización de sus actividades productivas”.

Cuadro 3: Evolución de la población del departamento de Santa Cruz y de su capital, la ciudad de Santa Cruz de la Sierra (1950, 1976 y 2001)

Año	Santa Cruz de la Sierra	Departamento de Santa Cruz
1950	42 746	?
1976	255.568	710.724
2001	1.135.526	2.029.471

Fuente: Elaboración personal en base a Lavaud (1985) y datos del censo 2001 (INE 2001)

El desarrollo económico atrajo desde entonces una importante migración interna y externa. Estas olas migratorias, vertiginosas y no estructuradas, multiplicaron por seis la población de la ciudad de Santa Cruz en 26 años (1950-1976) y cuatro veces de 1976 a 2001 (ver Cuadro 3). Así, comentando las estadísticas del crecimiento urbano de todo el país, Laserna y su equipo (2000: 7) observan que

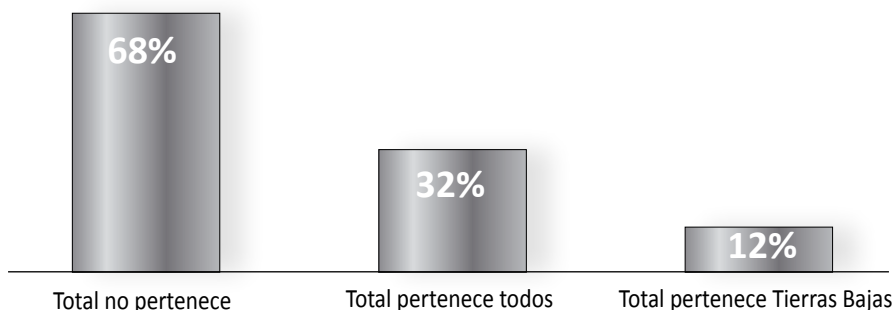
“...resalta la situación de Santa Cruz de la Sierra, que tuvo una tasa del 7.23% para todo el período 1950-1976 (...), que aunque baja al 6.15% en el siguiente intervalo censal, mantiene a este como el más dinámico e influyente núcleo de urbanización”

El espectro del desarrollo económico (esencialmente agrícola y ganadero, pero también industrial, comercial y petrolero), tuvo muchos llamados pero pocos elegidos. A pesar de ser el departamento con mayor Índice de Desarrollo Humano, se *“evidencia una frágil articulación entre equidad, competitividad e institucionalidad en el proceso de desarrollo regional”* (PNUD 2004:23). Así pues, los beneficios del aclamado desarrollo económico del “modelo productivo cruceño” reproducen las desigualdades sociales, creando desempleo, pobreza e inseguridad ciudadana. La extensión de la ciudad de Santa Cruz es la prueba empírica: las zonas periféricas del este, sudeste y el sur son extensos distritos populares densamente poblados de la Pampa de la Isla, Villa Primero de Mayo, Plan 3.000, Los Lotes y la Villa 4 de Noviembre.

La migración repentina, acelerada y sostenida en el tiempo hacia el departamento de Santa Cruz y su ciudad capital ha sido poco planificada, regulada y aun menos estructurada. Estamos frente a una ciudad cada vez más extensa, cuyos límites aún no parecen fijados¹². La dinámica

12. Todavía las autoridades municipales aprueban terrenos de urbanizaciones y crean nuevas unidades vecinales. Es el caso del espacio donde esta una de las comunidades ayoreas urbanas, en la UV 311, barrio San Silvestre - El Dorado, con una UV aprobada (comprendiendo 5 urbanizaciones) en el año 2007. En el año 2008, la orden ejecutada de demolición de 102 casas de un plan de vivienda gubernamental, reveló escandalosamente los conflictos de límites de la ciudad de Santa Cruz con la ciudad de Warnes.

Cuadro 4: Auto-identificación indígena población mayor de 15 años en Santa Cruz de la Sierra según el Censo 2001



Fuente: Elaboración propia en base a datos del Censo 2001 disponibles en el Sistema Étnico Lingüístico de Molina y Albó 2006.

Nota: "Total pertenece todos" corresponde a Quechua, Aymara, Chiquitano, Guaraní, Mojeño y Otro Nativo agregados. "Total pertenece tierras bajas" corresponde únicamente a Chiquitano, Guaraní, Mojeño y Otro Nativo.

económica confrontada a las dinámicas sociales de una migración vertiginosa, implican una serie de problemas sociales y económicos, subiendo el índice de pobreza y de necesidades básicas insatisfechas. En 2000, un estudio del CEDURE reveló que 42,3%, equivalentes a 430.000 habitantes de la ciudad de Santa Cruz de la Sierra eran considerados pobres y están instalados fuera del cuatro anillo de circunvalación (CEDURE 2000: 17 citado en Combes, Ros & alii. 2003:14). Como se trata de migrantes, se considera que la pobreza en la ciudad de Santa Cruz es un fenómeno "de origen rural, es decir de pobreza rural trasladada al área urbana" (CEDURE 2000: 18 citado en *Ibíd.*).

La ciudad de Santa Cruz ha crecido paralelamente a la migración indígena, tanto de tierras bajas como de tierras altas, quienes hoy en día representan 32% de la población del municipio de Santa Cruz de la Sierra (Molina y Albó 2006, ver Cuadro 4).

Es importante señalar que los diferentes pueblos indígenas de tierras bajas en Santa Cruz de la Sierra tienen patrones de asentamiento y formas de vida diferenciadas: unos en comunidades, como los Ayoreode y Guaraní peri-urbanos (ver Combes, Ros et alii.); otros dispersos, como una parte de la población Guaraní, los Chiquitano y los Guarayo. Cabe mencionar que si bien migrantes indígenas andinos y de tierras bajas tienen formas diferenciadas de ocupar el espacio urbano, los datos estadísticos evidencian que indígenas Quechuas, Aimaras, Chiquitano, Guaraní, Guarayo y Ayoreode ocupan en su mayoría los distritos periféricos y menos favorecidos de la ciudad, ya que habitan en su mayoría los distritos de la Villa Primero de Mayo, Plan 3000 y Pampa de la Isla.

Santa Cruz de la Sierra ha forjado una identidad urbana orientada hacia la modernidad occidental, sin tomar en cuenta a la población indígena de tierras bajas, a pesar de que ésta siempre

ha estado presente a lo largo de toda su historia como localidad y metrópoli emergente. Así pues, de forma general, la presencia indígena ha sido históricamente invisibilizada, como es el caso de la mano de obra chiquitana en el servicio doméstico y estancias (ver Lema 2009). En el caso de otras poblaciones indígenas, los Ayoreode, han sido rápidamente visibilizados de forma negativa a través de estigmatización como un “problema social”, de “selvícolas” ajenos a la ciudad; sobre quienes se elabora un discurso que combina asistencialismo y etnocentrismo, buscando “regresarlos a sus territorios”, declarándolos “no aptos para el modo de vida urbano” como lo describiremos más adelante (ver Roca 2007, 2008, 2012). Antes de pasar a describir este proceso de estigmatización y descalificación social, nos detendremos a evocar una breve semblanza del pueblo Ayoreode.

3. El pueblo indígena Ayoreode

Los grupos hoy conocidos como Ayoreode han sido generalmente caracterizados como nómadas, guerreros, cazadores y recolectores del Chaco septentrional (Sebag 1965, Fischermann 1976, 2005 [1988], Bormida y Califano 1987). Entre los más antiguos habitantes de la zona chaqueña, según lo sustentan las fuentes históricas (Combes 2009), los actuales Ayoreode han sido conocidos a lo largo de los siglos a través de una infinidad de nombres atribuidos, como *zamuco*, *tamacocis*, *flechas-cortas*, *bárbaros*, etc. Generalmente reconocido como etnónimo, Ayoreode es traducido como “gente verdadera” (Fischermann 1976, 1988/2005 ms.) y, por extensión “ser humano”. A los sedentarios mestizos del oriente boliviano, los llaman “*Cojñone*”, expresión que es traducida como “sin pensamiento correcto”, “insensato” y por extensión “no ayoreode”.

Se trata de uno de los últimos pueblos indígenas en establecer un contacto permanente con la sociedad envolvente, en un proceso de evangelización y sedentarización que inició en 1948 marcando drásticos cambios en todos los aspectos de su modo de vida. Este proceso de cambios radicales, tuvo además como consecuencia la aparición de nuevas enfermedades que diezmaron su población en los primeros periodos de contacto permanente, provocando miedo y zozobra en las comunidades (Fischermann, 1976: 112; Riester & Weber 1994: 289-291; 315-321; Perasso 1987: 39-40, Roca ed. 2012). Asimilados en los estratos más bajos de la sociedad cruceña, que hasta hace pocos años no reconocía a los pueblos indígenas como titulares de derechos, los Ayoreode viven en general una situación de difícil acceso a medios de subsistencia y una experiencia generalizada de discriminación.

Antes del periodo de “salir a vivir con los *Cojñone*”, los nómadas Ayoreode se identificaban como parte de familias extensas de residencia *uxorilocal* llamadas *jogasui*, las mismas que se agrupaban en bandas locales (*urasade*), que pertenecían a su vez a grupos locales autónomos (*gage*) al mando de un capitán (*dacasute*). La historia oral previa a la sedentarización da cuenta de la multiplicación de enfrentamientos entre los diferentes grupos locales, especialmente entre los

Direquedejnaigosode (lit. “la gente del otro día”) y los *Guidaygosode* (lit. “la gente de la aldea”), hostilidades todavía presentes en la memoria de las nuevas generaciones del pueblo Ayoreode. A pesar estas diferencias, los diferentes grupos locales se reconocían como hablantes de una misma lengua y descendientes de alguno de los siete *cucherane*, clanes exogámicos de filiación patrilineal: Picanere (fem.) / Picaneray (masc.), Chiqueno/Chiquenoi, Cutamino/Cutamu- rajay, Dosape/Dosapei, Etacore/Etacori, Nurumine/Nuruminf.

En la actualidad, los clanes exogámicos de filiación patrilineal (*cucherane*) se han convertido en los apellidos distintivos que la gente del pueblo Ayoreode inscribe en el registro civil. El *jogasui* y los *urasade* mantienen una gran importancia en la organización socio-económica y política. Por otro lado, el semi-nomadismo ancestral se mantiene adecuándose a un contexto territorial y económico diferente: se evidencia una alta movilidad entre las diferentes comunidades, motivada tanto por motivos relacionados al parentesco y alianza, resolución de conflictos y búsqueda de alternativas de vida. Además, los Ayoreode han creado nuevas formas de organización y visibilización política, que en Bolivia están representadas por la Central Ayorea Nativa del Oriente Boliviano (CANOB), fundada en 1.987 y parte orgánica del movimiento indígena del oriente boliviano¹³.

Están afiliadas a CANOB 28 comunidades, cuyos representantes forman la Gran Asamblea General del Pueblo Ayoreo, quien elige a Directorio de CANOB con las siguientes carteras: Presidencia, Vice-presidencia, Secretaría de Género y Comunicación, Secretaría de Tierra y Territorio, Secretaría de Educación, Secretaría de Salud, Secretaría de Economía y Secretaría de Organización. El Directorio de CANOB es elegido por una gestión de cuatro años, a lo largo de los cuales convocan a Asambleas Consultivas con el objetivo de ratificar y/o cambiar miembros del Directorio y Asambleas Extraordinarias con objetivo definido para la ocasión. CANOB esta a su vez afiliada a la Central de Pueblos Étnicos de Santa Cruz (CPESC) y la Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente Boliviano (CIDOB). Con las recientes conquistas políticas, el pueblo Ayoreode cuenta ahora con una representante en la Asamblea Legislativa Plurinacional (2010) y un escaño en la Asamblea Legislativa Departamental (2011).

Las 29 comunidades ayoreode en Bolivia, están ubicadas al este del Departamento de Santa Cruz, en 9 municipios de las provincias Andrés Bóñez, Ñuflo de Chávez, Chiquitos y Germán Busch, alcanzando una población estimada a 2.652¹⁴ personas. En Paraguay, cuentan con 2.016 Ayoreode (DEGEEC 2002: 20 sq), lo que resulta en una población total de 4.668 personas en ambos países. Por otro lado, se estima que hay alrededor de 100 personas del grupo *Totobie-gosode* en situación de aislamiento voluntario, que transitan entre Paraguay y Bolivia (UNAP, IA, IWGIA 2010:13).

13. Cabe mencionar que en Paraguay existen dos organizaciones: la Unión de Ayoreos Nativos del Paraguay (UNAP) y la Organización Payipie Ichadie Totobiegosode (OPIT)

14. Relevamiento realizado durante el recorrido por las comunidades entre 2010 y 2011 (APCOB-CANOB-CONEXION).

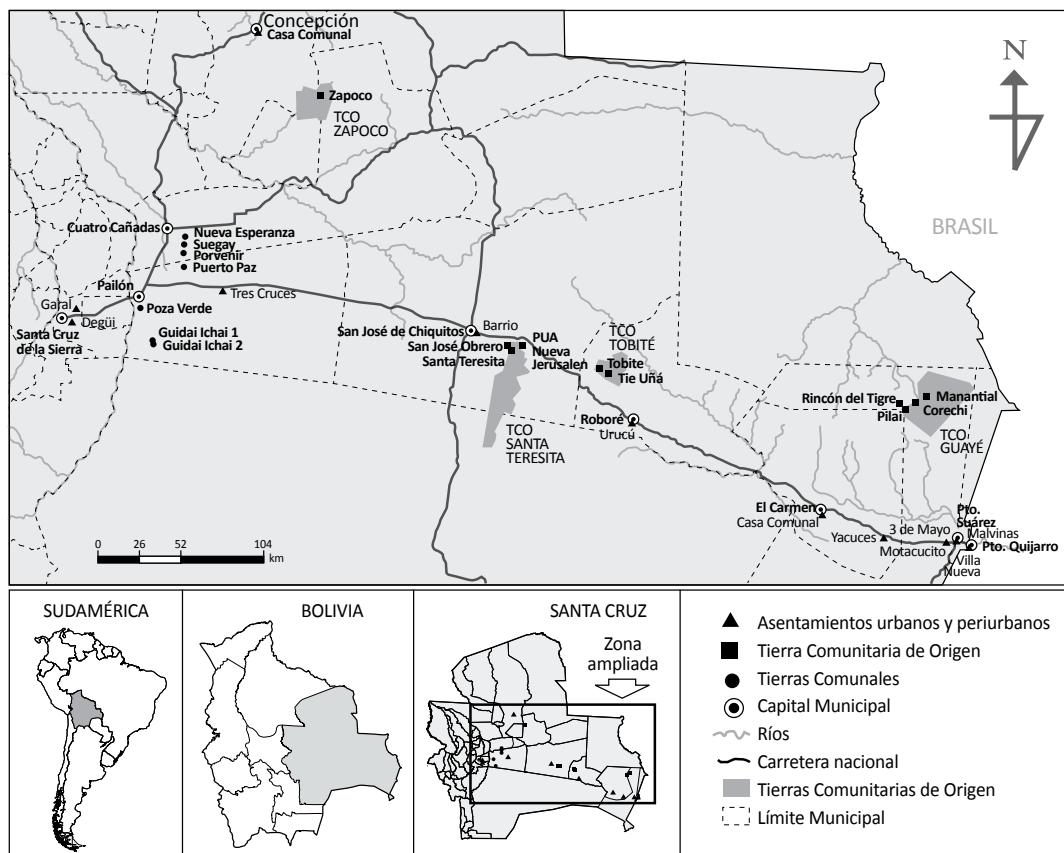
La población de los Ayoreode bolivianos, la que nos interesa en este caso y con la cual hemos trabajado, mantiene un alto grado de movilidad entre las diferentes comunidades y asentamientos, algunos bastante dispersos entre sí. A pesar de una tendencia visible a trasladarse con frecuencia y a establecer nuevas comunidades cerca de las ciudades, se trata todavía de una población principalmente rural: más del 62% de los ayoreode bolivianos vive en alguna de las 19 comunidades rurales.¹⁵

Para ofrecer un panorama general, es posible caracterizar a las comunidades en tres grandes grupos:

1. **Comunidades con territorios extensos en medio rurales remotos.** Se trata de las cuatro Tierras Comunitarias de Origen (TCO) tituladas a favor del pueblo Ayoreode, que fueron inicialmente establecimientos misionales donde fueron evangelizados, a saber: Zapocó, Tobité, Rincón del Tigre-Guaye y Santa Teresita. Estas TCO acogen a un cuarto de la población Ayoreode en Bolivia. Constan de territorios extensos; brindan la oportunidad de un manejo de recursos naturales, tanto de usos tradicionales todavía vigentes (recolección de garabatá y miel, cacería y horticultura), como de aprovechamiento sostenible de madera y no maderables. Sin embargo, hasta ahora solo la TCO Zapocó ha implementado un programa de gestión territorial que le ha permitido obtener beneficios para su autogestión a través del manejo forestal sostenible.
2. **Comunidades rurales en zona agro-industrial.** Se trata de las comunidades que están principalmente ubicadas en los municipios de Pailón y Cuatro Cañadas: Poza Verde, Puesto Paz, Porvenir, Nueva Esperanza, Suegay, Guidai Ichai 1, Guidai Ichai 2 y Tres Cruces, donde se concentra 37% de la población ayoreode. Estas comunidades cuentan con territorios que les permiten desarrollar una pequeña agricultura y suelen ir en excursiones de caza en la zona cercana, fuera del territorio. Inmersas en una zona de expansión agro-industrial, principalmente sojera, de menonitas y colonos andinos, estas comunidades sienten mucha presión sobre sus territorios. Fruto de la especulación agro-industrial, las comunidades Ayoreode suelen alquilar parte de sus terrenos a favor de menonitas y colonos, a quienes también venden su mano de obra para hacer potreros, enmallados y alambrados.
3. **Comunidades urbanas y peri-urbanas.** Poco después del establecimiento de misiones cristianas destinadas a evangelizar y sedentarizar a los Ayoreode, estos fueron saliendo a explorar el mundo circundante, llegando hasta la ciudad de Santa Cruz de la Sierra y a las capitales de provincia desde la década de 1950. Esta tendencia a establecer asentamientos en zonas urbanas y peri-urbanas fue amplificándose a lo largo del tiempo, a pesar de

15. Estos datos de población son brindados como referencia, a partir del levantamiento de datos realizado en Roca (2012, coord. ed.). Sin embargo, aspectos de contexto pueden hacer variar radicalmente la población de una comunidad, como por ejemplo el inicio o interrupción de actividades de manejo forestal, oportunidades de trabajo en estancias vecinas o frentes agrícolas, conflictos internos o incluso desastres naturales como inundaciones, u otros.

Mapa 1: Mapa de comunidades ayoreode en Bolivia

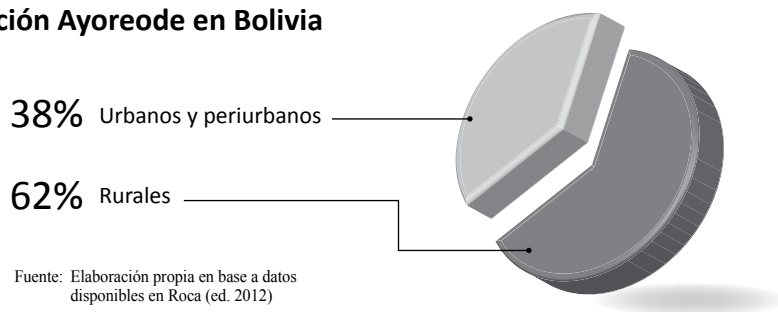


Fuente: En base a Apcob, Canob, Conexión 2011

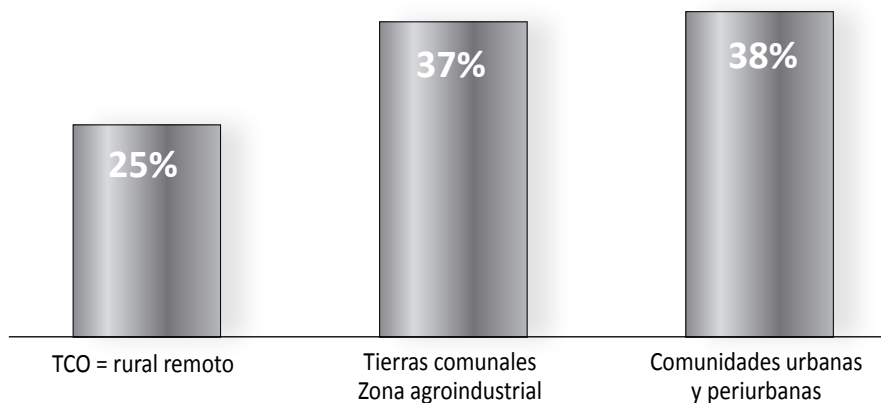
todos los esfuerzos llevados a cabo por los misioneros y las autoridades públicas¹⁶. Hoy en día, existen asentamientos Ayoreode en todas las ciudades cercanas a sus comunidades rurales: Santa Cruz de la Sierra (Barrio Bolívar y Garay), Concepción (Casa Comunal), San José de Chiquitos (Barrio), Carmen Rivero Torrez (Casa Comunal), Puerto Suárez (Malvinas y 3 de Mayo), Puerto Quijarro (Villa Nueva), Roboré (Urucú); además de asentamientos peri-urbanos en las localidades de Yacuces y en Motacucito, cercanas a Puerto Suárez.

16. Cabe destacar la persecución que sufrieron los ayoreode en la ciudad de Santa Cruz a fines de los años 1970, cuando se ordenó impedir su acceso a la ciudad. Fruto de ello se creó en 1979 con el apoyo de APCOB la Casa del Campesino, que sirvió como alojamiento temporal y luego se constituiría en la sede del emergente movimiento indígena del oriente boliviano. Para más información sobre el proceso de relocalizaciones progresivas de los Ayoreode urbanos ver Roca 2007, 2008.

Cuadro 5: Distribución rural - urbana de la población Ayoreode en Bolivia



Cuadro 6: Distribución de la población Ayoreode en Bolivia según tipo de asentamiento



Fuente: Elaboración propia en base a datos disponibles en Roca (ed. 2012)

4. Los Ayoreode y la ciudad de Santa Cruz de la Sierra: medio siglo de desencuentros

La historia del pueblo Ayoreode con la ciudad de Santa Cruz de la Sierra, es parte de la misma historia del “contacto” con la sociedad envolvente. Ya a partir de mediados de la década 1950, al poco tiempo de establecerse las primeras misiones evangélicas en Tobité (1947), Santa Teresita (1953), Zapocó (1950) y Rincón del Tigre (1950), diferentes grupos llegan a la entonces pequeña ciudad de Santa Cruz, asentándose temporalmente en la zona de la Estación Brasileira (actual Parque Urbano y Plazuela Blacutt)¹⁷. Los desplazamientos son atribuidos por un lado, a la falta de

17- Ver Sanabria y Zolezzi (2002, ms.), Roca 2007 y 2008

Figura 1: Collage de artículos de prensa local periodo 1957-1979



Fuente: Elaboración propia en base a fotografías obtenidas de la revisión del archivo hemerográfico de la Biblioteca de la Universidad Gabriel René Moreno.

trabajo suficiente en las nuevas estaciones misionales y por otro lado, a la curiosidad de explorar el “mundo de los *cojñone*” (Cojñoone ore gai), inscrita en la tradición de movilidad nómada facilitada por la proximidad de la vía férrea. En las décadas siguientes, los grupos migrantes ayoreode se hacen más visibles en la ciudad, consolidando una imagen negativa ante la población cruceña. A lo largo de los años, entre las décadas 1960 - 1970, el flujo migratorio de los Ayoreode hacia la ciudad de Santa Cruz aumenta y el asentamiento ubicado en las inmediaciones de la Estación Brasileira se amplifica. Al mismo tiempo, la ciudad empieza a expandirse aceleradamente, gracias a la consolidación de la dinámica económica y a la migración interna. Durante ese periodo, emerge la imagen de los “selvícolas” que se constituyen en un “problema social” más, para las autoridades y la ciudadanía. Desde 1967, la prensa local califica a los indígenas como “problema social” (La

Figura 2: «¿Civilizarlos o no civilizarlos? Esa es la cuestión»

“AYOREOS.-Pese a las gestiones que han realizado, para dotarlos de mejores condiciones de vida, varios miembros de diferentes grupos ayoreos, viven en condiciones de lamentable abandono en las inmediaciones de las estación ferroviaria y otros lugares alejados del centro de la ciudad. Algunos de estos silvícolas se han dedicado a la mendicidad y un grupo de mujeres a la prostitución, como medios de ganarse el sustento diario. Los intentos por incorporarlos a las actividades han resultado infructuosos, dado el carácter nómada de este pueblo, en cuya forma de vida no existen valores y normas “civilizadas” como competencia, el trabajo disciplinado ni las obligaciones cívicas de una sociedad moderna. Hasta ahora nadie ha presentado soluciones para la reubicación definitiva de esta gente”

Fuente: (El Mundo 21/06/1979)

¿Civilizarlos o no civilizarlos? Esa es la cuestión



AYOREOS.- Pese a las gestiones que han realizado, para dotarlos de mejores condiciones de vida, varios miembros de diferentes grupos ayoreos, viven en condiciones de lamentable abandono en las inmediaciones de la estación ferroviaria y otros lugares alejados del centro de la ciudad. Algunos de estos silvícolas se han dedicado a la mendicidad y un grupo de mujeres a la prostitución, como medios de ganarse el sustento diario. Los intentos por incorporarlos a las actividades han resultado infructuosos, dado el carácter nómada de este pueblo, en cuya forma de vida no existen valores y normas “civilizadas” como la competencia, el trabajo disciplinado ni las obligaciones cívicas de una sociedad moderna. Hasta ahora nadie ha presentado soluciones para la reubicación definitiva de esta gente.

Crónica 6/10/1967), calificativo que se refuerza durante los siguientes 10 años, resultando en 1979 en la expulsión de los Ayoreode de la zona de la Estación Brasileira.

Frente a un contexto de represión y relocalización forzosa, un grupo indigenista logra gestionar la construcción de la Casa del Campesino¹⁸ (actual CIDOB, CPESC, CANOB) como opción de hospedaje temporal para los Ayoreode y otros indígenas que estuvieran de paso por la ciudad. Sin embargo, la mayoría de los indígenas ayoreode deseaban establecerse de forma prolongada en la ciudad y, vulnerables al consumo de drogas, alcohol y al ejercicio del trabajo sexual, empezaban a tener problemas de vecindad en la zona. Estos problemas de relacionamiento derivan

¹⁸ La Casa del Campesino fue erigida en 1979 dentro de los terrenos donde actualmente están ubicadas las oficinas de la Confederación de pueblos indígenas del Oriente Boliviano (CIDOB), la Central Ayorea Nativa del Oriente Boliviano (CANOB) y la Central de Pueblos Étnicos de Santa Cruz (CPESC).

Mapa 2: Relocalizaciones sucesivas de la presencia ayoreode en la ciudad de Santa Cruz de la Sierra



en una nueva relocalización, siempre orientada hacia la periferia de la ciudad, hacia 1986, en la actual comunidad Degüi - Barrio Bolívar, ubicada en el 8vo. Anillo de la Villa Primera de Mayo, que era hasta hace una década la única comunidad ayoreode en la ciudad de Santa Cruz. Fruto de una migración masiva hacia esta comunidad y persistentes amenazas de desalojo por parte de los vecinos, parte de la población de la comunidad Degüi fundó en 2002 la comunidad Jogasui en la zona de Paurito y en 2004 la comunidad Garai-Las Gramas en la zona de la Pampa de la Isla. La comunidad Jogasui fue abandonada cinco años después por conflictos internos, quedando en la actualidad dos comunidades ayoreode en la ciudad.

Cuadro 7: Evolución de la población en la comunidad Degui – Barrio Bolívar según diversas fuentes

Fecha y Fuente	Población
Barba (1996: 9)	23 familias
Ortiz (2003:114)	75 familias, 400 personas, 50 viviendas
APCOB 2004	349 personas y 51 viviendas
APCOB 2006	252 personas, 40 viviendas
APCOB 2007	330 personas
Roca (ed. 2012)	400 personas, 85 viviendas

Fuente: Extraído de Roca 2009 y actualizado con datos disponibles en Roca 2012

En la ciudad de Santa Cruz de la Sierra, la historia de los Ayoreode ha sido una historia de relocalizaciones sucesivas hacia las periferias y de la estigmatización como “problema social”. Fruto de relaciones de etnicidad conflictivas en un contexto de colonialismo interno, han sido relegados a los estratos más bajos de la sociedad urbana, siendo rápidamente vulnerables al abuso de drogas y a los riesgos del trabajo sexual. Todos los esfuerzos por impedir la presencia de los Ayoreode en la ciudad han sido vanos y han implicado duras consecuencias sociales. En lugar de disminuir, la población urbana del pueblo Ayoreode parece haberse incrementado: a pesar de no contar con suficientes datos que puedan evidenciar la evolución de la población, las informaciones disponibles dejan entrever que la población urbana ha ido aumentando a lo largo del tiempo, especialmente con la fundación de nuevas comunidades en los últimos años.

Aunque solo disponemos de datos aislados sobre la comunidad Degüi - Barrio Bolívar, basados en diferentes estudios existentes y no en estadísticas oficiales, es posible evidenciar el incremento de la población en esta comunidad:

En lo que respecta a la comunidad Garai, ésta ha visto su población duplicarse en un periodo de 5 años: en 2007, un censo realizado por APCOB da cuenta de 167 habitantes; en 2012, el relevamiento realizado en Roca (Ed.), da cuenta de 318 personas.

En la actualidad, las comunidades de Santa Cruz de la Sierra concentran el 26% de la población ayoreode en Bolivia y el 68% de su población urbana, la comunidad Degüi-Barrio Bolívar es a la vez la comunidad más poblada de todas y la más reducida en términos de territorio, ya que concentra 85 viviendas y 400 personas en un terreno de solo 6169.8 m².

A pesar del reciente reconocimiento del derecho de usufructo del pueblo Ayoreode sobre el terreno de la comunidad Degüi (2011) y una serie de mejoras realizadas en la comunidad en materia de vivienda, saneamiento básico, a la salud y a la educación; la comunidad Garai continúa en situación de ocupación ilegal y todavía persiste el estigma de “problema social” sobre la gente

del pueblo Ayoreode: asociados a la miseria, la mendicidad, la delincuencia, el trabajo sexual y el abuso de drogas. La prensa local continúa siendo un reflejo de las representaciones negativas que se vehiculan en torno a ellos, que *“viven en la miseria y la prostitución”* (El Nuevo Día 11/12/2005), que *“se prostituyen sin control sanitario”* (La Razón, 01/04/2010), *“devorado[s] por la ciudad”* (IPS Noticias, diciembre 2012). En las expresiones más grotescas de la estigmatización hacia el pueblo ayoreode, están las declaraciones del entonces sub-gobernador de la provincia Germán Busch divulgadas en junio de 2011 por radio ERBOL¹⁹:

*“Tendrían que ser un material humano útil para la sociedad y no una lacra, ni un peso como son hasta hoy día, lamentablemente. (...) ¡Todos los vicios que hay, los tienen los ayoreos! **Lamentablemente, tenemos que poner los puntos sobre las íes**”* (Ex subprefecto Sebastián Hurtado Rodríguez, en video difundido por ERBOL el 26/06/2011; la negrilla es nuestra).

Más recientemente, en diciembre 2012, las mujeres, niños y niñas del pueblo Ayoreode que piden limosna y venden artesanías en la Terminal Bimodal, fueron amenazados de desalojo y de transferencia a hogares de asistencia social. Así lo relata el memorial presentado por el intervenitor y representante de la Terminal Bimodal de Santa Cruz de la Sierra a la Defensoría de la Niñez y Adolescencia:

*“Señor juez, debo manifestar que en fecha 19-noviembre-2012, presente denuncia ante la Defensoría de la Niñez y Adolescente manifestando de un tiempo a esta parte, las personas han hecho un desorden en la Terminal Bimodal de nuestro departamento por muchas razones. Dicho de otra forma, como consecuencia de la migración del campo a las ciudades de nuestros hermanos indígenas, donde se enfrentan con dura realidad y para subsistir tienen que enfrentarse con distintas personas del mundo. El peligro que corren sus hijos es inmenso, por un lado al solo existir como personas menores de edad y sin custodia de ninguna persona mayor hace que sean frágiles a cualquier manoseo físico, violación y otros delitos de lesa humanidad. Asimismo, **vale la pena mencionar que en reiteradas oportunidades estos niños han sido tratados como si fueran unos animales por sus propias madres**, quienes les obligan a que trabajen de cualquier modo, sea pidiendo limosna a los pasajeros que utilizan la terminal de buses, extremo que hasta la fecha es una falta de respeto ante sus hijos.*

Por último, estas actitudes de estos niños y adolescentes se han ido convirtiendo en continua realidad de vandalismo, haciendo que en la terminal señalada en la supra del presente memorial, exista una incertidumbre, y lo peor es que maltrata psicológicamente a nuestros ciudadanos, el ver sus motorizados rayados, vidrios rotos y más aun con llantas bajas. Las diferentes casetas de ventas de boletos de pasajeros, sufren de amenazas,

19. Declaraciones que en el contexto de la promulgación de la ley 045 contra el Racismo y toda forma de discriminación, obligaron a la rectificación y a la renuncia de su cargo al entonces subgobernador.

destrozos, desorden de sus actividades cotidianas, aspecto que menoscaba el desenvolvimiento de muchos peatones que están en tránsito y tienen miedo de ser asaltados por estos pequeños niños y adolescentes indígenas que día a día se convierten en pequeños infractores criminales.

(...)En este sentido acudo a vuestra rectitud quiera ordenar que mediante operativo, con el Ministerio Público, y la policía departamental a la prevención, protección y al retiro inmediato de las niñas, niños y adolescentes AYOREOS a un hogar de Estado, instancia dependiente de la Gobernación, como medida de protección para ello. La misma se haga a la brevedad posible” (Transcripción del memorial presentado ante el Juzgado 2do. Del Niño, Niña, Adolescente, el 13/12/2012, No. Proceso 201253456).

La estigmatización que persiste sobre la presencia urbana del pueblo Ayoreode, parece fundamentarse en desencuentros y discordancias sobre la forma de apropiarse del espacio urbano y en particular, sobre las nociones de trabajo y orden. En este sentido, a pesar de un contexto de “etnicización de lo político” y una incipiente valoración de las culturas indígenas de tierras bajas en Santa Cruz, ésta no llega a establecer una mejor comprensión de la situación de estas poblaciones en la medida en que no se acomodan a la imagen “tradicional” que se atribuye al ser “indígena”, por el hecho de encontrarse en la ciudad. Por otro lado, persisten argumentos que naturalizan el comportamiento percibido como indeseado de parte de la población ayoreode, calificándolo como intrínseco a sus valores culturales y no como consecuencia de complejas interacciones de poder que se sucedieron desde el establecimiento del contacto permanente con la sociedad nacional.

Sin embargo, el pueblo Ayoreode ha demostrado una gran versatilidad para adaptarse a un contexto cambiante y radicalmente diferente al que conocieron en generaciones anteriores, sin por tanto renunciar a su legado - lo que el antropólogo Miguel Bartolomé (2002: 283) denomina “*transfiguración cultural, pues para poder seguir siendo hay que dejar de ser lo que se era*”. Estas dinámicas de cambio y continuidad se ven reflejadas en la forma en que los Ayoreode mantienen dinámicas de desplazamiento y estrategias de adaptación económica que recuperan tanto elementos tradicionales como una adaptación a un contexto radicalmente diferente, donde además se saben subalternos y minoritarios frente a los *Cojiñone* (no indígenas).

5. “Nómadas de las llanuras, nómadas del asfalto”: dinámicas de movilidad rural-urbana

La ciudad de Santa Cruz es hoy en día parte integrante de la territorialidad Ayoreode: polo de migración interna del país, muchos son los bolivianos que, como los Ayoreode, llegan en busca de oportunidades. En este sentido, la migración de los Ayoreode urbanos está inscrita dentro de un proceso nacional más largo, ligado al crecimiento económico que la región empezó en los años

1950 (Lavaud 1985: 98 sq.). Sin embargo, la migración Ayoreode hacia la ciudad u otros destinos, no es simplemente una estrategia de búsqueda de mejores condiciones materiales de vida.

En este acápite planteamos que la migración urbana de los Ayoreode está inscrita en una tradición cultural de nomadismo adaptado a nuevas condiciones ecológicas, económicas y territoriales, pero manteniendo todavía una noción de territorialidad extensa. En efecto, los Ayoreode siguen valorizando la flexibilidad de los desplazamientos. Es más, los Ayoreode en general siguen manteniendo costumbres frente a eventos de la vida social que implican desplazamiento: la alianza, el duelo y los conflictos internos. Empero, la migración urbana se distingue de los otros desplazamientos, en particular porque la urbe es el lugar donde se concentran bienes y servicios que no se encuentran en las comunidades rurales: por eso, considerar las condiciones de vida y el proceso histórico de sedentarización de los Ayoreode es imprescindible para comprender su presencia en las ciudades.

Una territorialidad extensa: del Chaco Septentrional a la periferia urbana

Antes de “salir a vivir con los *Cojñone*”, los Ayoreode poblaban la zona del Chaco Septentrional y su zona de transición de Chiquitos, practicando un manejo extensivo del territorio, con una economía basada en la caza, la recolección y un poco de agricultura, modelando su organización social en una doble morfología inteligentemente adaptada al ecosistema del Chaco y regulada por su cosmovisión (Fischermann 1988/2005 ms.). Temporada seca, y temporada de lluvias, “mundo abierto y mundo cerrado” (Sebag in Bernand-Munoz 1977: 50 sq.), *eapi-puyai*, mundo tabú y *eapi-uomi*, mundo libre (Bormida & Califano 1978 in Zanardini 2003: 39sq.). En el punto culminante de la temporada seca, los Ayoreode empezaban a esperar el canto de *Asojna*, para empezar a instalar las aldeas semi-permanentes (*guiday*) y empezar sus sembradíos. Las aldeas, *Guiday*, reunían a todos los miembros de un grupo local que podrán llegar a ser cerca de 200 personas. Se dice que la temporada de lluvias empezaba desde el final de agosto hasta el mes de abril. Cuando el agua empezaba a rarificarse, los Ayoreode se dividían en pequeños grupos e iban formando campamentos (*degüi*) por uno o varios días, según las cualidades del ambiente. En los campamentos no se construían chozas, los Ayoreode dormían sobre la tierra, o creaban abrigos contra el viento. Si era necesario, se cavaba un hueco bajo la tierra disponiendo brasas alrededor para calentarse (Fischermann 1888/2005 ms.).

Si el ciclo anual era relativamente fijo, los lugares de desplazamiento no eran los mismos de un año al otro. El uso extensivo del territorio era el resultado de variaciones regulares en los desplazamientos. Esto es demostrado por el estudio realizado por Fischermann (s.l.n.f. ms.) a finales de los años 1990 con los *Totobiegosode* que venían de tomar contacto: se identificaron 83 lugares para aldeas *guiday* y 300 lugares de campamentos *degüi*, con nombres propios. Por el espacio de una generación, entre veinte o treinta años, solo una de esas aldeas había sido poblada más de cinco veces, siendo que las otras habían sido ocupadas una o dos veces.

Estos datos sobre la territorialidad extensa de los Ayoreode, cotejados con los datos históricos que vienen de los relatos de los misioneros y exploradores desde el siglo XVII, sugieren que los Ayoreode nunca han dejado de desplazarse:

“Si han habitado siempre su territorio actual, es cuestionable. Los Ayoreode mismos indican que sus antepasados vivían más al sur en el Paraguay. Es seguro que su gran avance hacia el norte fue un proceso reciente, que terminó recién en este siglo y con la salida de casi todos los grupos locales del bosque” (Fischermann 1988/2005: ms.).

La salida progresiva de la vida del monte no logró impedir que los Ayoreode sigan desplazándose. Desde el establecimiento de las primeras misiones, los Ayoreode empezaron a abandonarlas, a pesar del carácter más bien voluntario de la evangelización de los Ayoreode, que aprovecharon para huir de conflictos guerreros, atraídos por los regalos y la abundancia de los misioneros. En un primer tiempo, los Ayoreode volvían regularmente a la selva, en parte por costumbre, pero también por el temor que provocaban las enfermedades que empezaron a afectar desde los primeros días de sedentarización (Fischermann, 1976: 112; Riester & Weber 1994: 289-291; 315-321; Bessire 2003; Perasso 1987: 39-40).

“salimos todos a la civilización, salimos un poco, se murieron y después algunos se enojaron por las enfermedades, se murieron hartos, por las enfermedades y entonces se volvieron de vuelta pa’ atrás pal monte (...) después, ya no había casi ayoreos en el monte, entonces pillaron a otro ayoreo que les dijo que había otro misionero (...) y fuimos para allá” (A24).

A veces, algunos Ayoreode volvían al monte y regresaban otros, que no eran los mismos que habían salido, cuenta un misionero evangélico que convivió con ellos cerca de 18 años en los primeros tiempos de la comunidad de Zapocó. Poco a poco, los Ayoreode ya no regresaban al monte, pero tampoco se quedaban permanentemente en las Misiones, y empezaron a explorar el mundo de los *Cojñone*, en parte porque las misiones no abastecían laboralmente para todos y también por la costumbre de explorar y conocer. Así, poco a poco, empezaron instalando campamentos alrededor de la vía férrea en construcción, cerca de Pailón, iniciando sus incursiones hacia la ciudad de Santa Cruz.

Hoy en día, los Ayoreode siguen teniendo “la costumbre de viajar” tanto en busca de nuevas oportunidades y recursos económicos, como por asuntos familiares, conflictos y duelos. Las comunidades urbanas y rurales que se fundan y abandonan también son un ejemplo de la vitalidad y extensión de la noción de territorio Ayoreode, que no ve en la vivienda un factor permanente.

Parentesco, alianza, duelo y conflictos: una cultura del movimiento

“Una vez hubo una reunión, fuimos de varias comunidades para no sé qué cosa con el ministerio de educación. La profesora preguntaba a todos “¿Dónde vivía su papá?” Y todos

contestaban “de Tobité”, entonces ella dijo que solo había entonces una sola comunidad ayorea, porque eran todos de Tobité. Yo le expliqué esa vez a la profesora, todos nosotros somos de Tobité pero de antes, de cuando éramos niños. Por ejemplo, Manuel vive ahora en Poza Verde, tuvo mujer ya y se fue a vivir a Poza Verde; yo tengo mujer y por me fui allá a Puesto Paz. Uno de Carmen [Rivero Torrez], contó que su papá y su mamá vivían en Tobité, pero me casé y me vine aquí a Carmen. Otto Chiqueno también, era de Tobité, se casó y fue a vivir allá donde su señora” (A25).

Con esta anécdota, este anciano ilustra la cultura del movimiento de su pueblo. En efecto, a pesar de los importantes cambios que han vivido los Ayoreode desde su salida del monte, siguen conservando tradiciones de desplazamiento. La anécdota citada arriba ilustra la práctica aún vigente de la regla de residencia *uxorilocal* en caso de matrimonio. Es decir, la obligación del hombre que contrae matrimonio con una mujer de instalarse en la casa de la familia de su mujer, por lo menos hasta el nacimiento del primer hijo.

Otro de los motivos frecuentes de desplazamiento es la búsqueda de pareja, pero también el duelo. En la vida de antes en la selva (*erami nanique*), los Ayoreode acostumbraban abandonar inmediatamente el lugar donde había muerto una persona, a fin de evitar el contagio de enfermedades y de evitar la tristeza del recuerdo. Hoy en día, cuando ocurre una defunción, es frecuente que todavía toda la familia se cambie de comunidad. En su defecto, destruyen la vivienda que ocupaban con la persona difunta y construyen otra unos metros más allá.

La migración también es motivada por conflictos internos o externos al *jogasui*. En general, suele ser la fracción más débil del conflicto la que termina migrando para evitar un conflicto mayor. No es raro que la persona o la familia en cuestión regrese algunos meses después a la comunidad, una vez los ánimos se hayan calmado. A veces, cuando un conflicto se amplifica, es posible que varias familias y casas opten por mudarse y destruir su casa. Algunos regresan a sus comunidades en el campo, otros se mudan a otra de las comunidades urbanas.

Podemos decir entonces que para los Ayoreode el desplazamiento no es simplemente una estrategia socio-económica en busca de recursos, sino también una práctica que tiene motivos culturales, que implican al parentesco, la alianza y la resolución de conflictos. Las comunidades urbanas pueden o no ser uno de los destinos de migración en caso de alguno de estos eventos. Para aquellos que ya están instalados en la ciudad, estos eventos pueden conducir a una migración al interior de la ciudad, entre las diferentes comunidades urbanas o hacia una vivienda alquilada fuera de las comunidades. Así, podemos citar por ejemplo el caso de A22:

“Yo he vivido más de 10 años en Barrio Bolívar y cuando fundaron Jogasui me invitaron a ir allá, en Barrio Bolívar muy junto era todo, no hay campo, entonces también fui a vivir allá, dos años... pero ahí habla un ayoreo que se peleaba siempre con mi hermano, entonces dijimos, mejor nos vamos y como escuchamos que ya estaban aquí asentados en Garay, y que el padre iba a comprarnos el terreno, nos vinimos”

Sin embargo, a pesar de una lógica cultural de ciertos desplazamientos, la ciudad de Santa Cruz se distingue inevitablemente de todos los destinos, dada la concentración de recursos que allí se encuentra.

Motivaciones para la migración urbana

«¿Usted quiere saber por qué vinimos a la ciudad? Le voy a dictar, anote bien: número uno, salud; número dos, educación; número tres, trabajo. Le voy a dar algunos ejemplos. Por ejemplo yo, si lo que me pasó [embolia] me pasaba en Tobité, ya estarla muerto. Allí no hay médico, no hay hospital, solamente inyecciones. En Rincón del Tigre hay una posta de salud, pero igual una mujer murió dando a luz. Otro ejemplo: un ayoreo de Puesto Paz fue picado por una víbora venenosa, lo llevaron a la ciudad pero ya era muy tarde, se murió al otro día. Si no, tampoco hay escuela en cualquier comunidad. Y no hay suficiente para comer y para pagar los cuadernos y los libros. Hay escuelas en Tobité y en Puesto Paz, pero no hay plata para pagar los útiles. (...) Se está mejor aquí en la ciudad, aquí hay más trabajo, limpiando canales o lotes, con la Alcaldía o con gente particular. También se puede vender las artesanías en las calles, o en ARTECAMPO y CANOB, o se puede ir al centro a pedir» (A1).

“En el campo casi ya no hay salida, por ejemplo, tengo que trabajar ganar, para comprar que comer y seguir trabajando mi chaco, eso es medio difícil, sale caro vivir en el campo. (...) Yo estoy acostumbrado a vivir en el campo, pero una vez casi se murió mi señora y no podía conseguir movilidad, difícil, y recursos, poco también. Entonces, yo tenía que buscar a un amigo que me colabore para que la lleve a mi señora, por fin, la llevo un amigo. Entonces yo me dije mejor vivir en la ciudad, si pasa algo está más cerca el hospital, además que ya somos viejitos...” (A25).

“A mí no me gusta mucho vivir en la ciudad, más acostumbrado estoy a campo, pero entre nosotros los Ayoreos, sabemos que es bueno tener una casa en Santa Cruz, porque siempre si pasa algo tenemos que venir, entonces hay donde alojarse” (A21, taller del 10/05/2008).

La migración temporal o permanente hacia la ciudad de Santa Cruz está por un lado, inscrita dentro de una cultura del desplazamiento. Por otro lado, si hay algo que distingue a la ciudad de Santa Cruz de la Sierra de los otros destinos migratorios, es principalmente la concentración y la facilidad de acceso a los servicios del estado y al trabajo. Uno de los motivos más recurrentes de estadías permanentes y temporales es el acceso a servicios de salud especializados, inexistentes en las comunidades de origen y de difícil acceso en las ciudades intermedias. Otros vienen a hacer trámites administrativos, muchos en búsqueda de trabajo o con la promesa de un trabajo, más raros son aquellos y aquellas que vienen para proseguir sus estudios. Sin embargo, a pesar de la

diversidad de perfiles, todos los Ayoreode que vienen a la ciudad vienen a aquello que el medio rural no puede ofrecerles. Que se trate de olvidar la tristeza de un duelo o de buscar nuevas oportunidades económicas, el desplazamiento sigue siendo un valor importante entre los Ayoreode.

Temporales y permanentes: los diversos perfiles de la migración urbana Ayoreode

En las comunidades urbanas Ayoreode la población fluctúa constantemente. Sin embargo, se puede distinguir siempre un núcleo de familias permanentes que se caracterizan por su alto grado de conocimiento de la ciudad, su bilingüismo, un nivel de educación formal generalmente más alto y capacidades organizativas de relacionamiento con instituciones y acceso a servicios del Estado. En este grupo podemos encontrar familias con tres generaciones de presencia urbana, con hijos y nietos nacidos en la ciudad. Estos habitantes permanentes suelen tener sus casas construidas en las comunidades urbanas Ayoreode y mantienen lazos con las comunidades rurales, principalmente hospedando a miembros de su parentela durante estadías temporales en la ciudad, para resolver problemas de salud o trámites administrativos.

La distinción entre temporales y permanentes puede parecer reductora frente a la realidad empírica de los desplazamientos frecuentes entre la ciudad y el campo. Muchas familias suelen tener casas en las comunidades urbanas permanentemente ocupadas... pero no por los mismos miembros. En efecto, incluso entre las familias de permanentes, no es raro que uno o varios de sus miembros salgan eventualmente a trabajar a frentes agrícolas, forestales o mineros, especialmente durante la estación seca. Tampoco es raro ver totalmente casas vacías, que pasan periodos cerradas con candado, debido a estadías temporales fuera de la ciudad.

Sin embargo, los Ayoreode que vienen temporalmente a la ciudad y de manera excepcional suelen distinguirse por tener pocas nociones de español y un nivel de educación formal inferior. Generalmente, suelen venir acompañados y hospedarse en casa de algún familiar, o en su defecto en instalaciones de la CANOB o de la CPESC.

He aquí algunos ejemplos de los diversos perfiles de los migrantes Ayoreode a la ciudad de Santa Cruz:

- A32 nació en el monte, en un sector de los *Dierequejnaigosode*, pero se crió con los *Inupedogosome*. Hacia sus cinco años, fue a vivir con su familia a la primera misión evangélica ayorea en Tobité. Luego, sirviendo de intérprete y traductor a los misioneros, vivió su adolescencia y juventud en Zapocó. Al casarse con una mujer de Poza Verde, fue a vivir allí, hasta que su señora murió. Luego se casó con una señora de Rincón del Tigre, donde se fueron a vivir. Durante toda su vida, siempre pasó periodos cortos en Santa Cruz, generalmente por motivos de trabajo, salud o trámites. Actualmente, ya va varios meses viviendo en Jogasui, a causa de un tratamiento de salud que tiene que seguir su esposa.

- A13 nació en Tobité, en donde vivió hasta su adolescencia. Adolescente, vino por primera vez a la ciudad de Santa Cruz con sus amigos, paseando, hace aproximadamente doce años. Poco después vendría su familia en su búsqueda. Ya durante su juventud, también viajó por diferentes puntos del país, a Cochabamba, La Paz, Beni, haciendo diversos trabajos: entre ellos, ayudante de transportista, obrero en una fábrica de ollas, jornalero... Luego regresó a Santa Cruz, donde se casó y tiene su familia. Desde hace ya varios años, trabaja como guardia de seguridad asalariado.
- A28 nació en el monte, en un sector *Dierequejnaigosode*. A corta edad, pasó a vivir a la misión de Zapocó con su familia. Durante su adolescencia, colabora con los misioneros en la traducción de la Biblia, tarea para la cual pasa dos años viviendo en Cochabamba. Luego vivió también en Poza Verde, Puesto Paz y Porvenir. Su colaboración con los misioneros y con otras instituciones de apoyo, la llevaron a viajar por nueve países, entre ellos Estados Unidos.
- A24 nació en el monte, en el sector de los *Guidaygosode*. Cuando escuchó por primera vez hablar de los misioneros, él ya era un hombre adulto, con esposa y con un hijo. Su familia formó parte del grupo que fue finalmente instalado en Puesto Paz en 1972. Luego formó parte de los fundadores de Porvenir, comunidad que cuida los límites de Puesto Paz. Anciano, le resulta difícil conseguir trabajo en el campo, donde buscan mano de obra joven. Por eso vino a vivir a la ciudad desde hace más de diez años, con su familia. Primero se instalaron en Barrio Bolívar, luego formó parte del grupo que fundó Garai.
- A16 nació en Santa Cruz, hace 26 años. Desde niña vivió en la comunidad Degüi - Barrio Bolívar, aunque pasó temporadas en Poza Verde y Roboré. La ciudad es su lugar de nacimiento y su único referente de vida. Las otras comunidades rurales que conoce, como Puesto Paz y la Casa Comunal de Concepción, las conoce por las fiestas populares que allí son organizadas.
- En los escasos meses que la conocí, A7, una *cuajajodie* de aproximadamente 20 años, gravemente afectada por la clefa, supe que había nacido en Urucú, cerca de Roboré. Adolescente llegó a la ciudad, a vivir en Barrio Bolívar, donde se inició en el trabajo sexual y la toxicomanía. Cuenta que solía viajar hacia varios lugares, donde tenía según ella muchos amigos. Un tiempo tuve una cierta prueba de ello, pues empezó a llamarme de vez en cuando para saludar y decir “estoy en San José”, luego “Estoy en Roboré”, y también, “estoy en Tres Cruces”. Luego escuché en Barrio Bolívar que estaba viviendo en Garay, donde tampoco la encontré. Ya en 2011, me enteré de su muerte después de pasar semanas agonizando públicamente en la comunidad Barrio Bolívar.
- Conocí a A20 en junio 2006, cuando se encontraba temporalmente en Barrio Bolívar, alojada donde su hermana. A20 había vivido bastante tiempo en Barrio Bolívar, donde viven su mamá y sus hermanas. Hacia el 2002 se casó con un *Cojñone*, que la llevó a vivir a

Cochabamba. Cuando la conocí, ella se encontraba en pleno drama conyugal. Aparentemente, durante mucho tiempo ella disimuló su origen Ayoreode y su revelación causó el rechazo de la familia de su marido. Estaba en Barrio Bolívar luego de una grave pelea conyugal. Aparentemente su marido salía mucho a tomar chicha y llegaba a casa propenso a la violencia. La primera vez que la vi, ella temía por sus hijos, que su suegra quería custodiar, argumentando que los Ayoreode viven en condiciones insalubres. Felizmente, al cabo de algunas semanas, su marido llegó a pedir la reconciliación y optaron por instalarse en Santa Cruz, en un barrio cercano a Barrio Bolívar.

- A18 nació en el Beni, en donde su padre se encontraba entonces por trabajo. Creció entre Barrio Bolívar, Tobite y Poza Verde. Formado como Pastor evangélico y consejero espiritual, A18 estudió en Brasil y Puerto Suárez. En Poza Verde, donde es Pastor desde hace varios años, trabajaba como mototaxista en Pailón para aumentar sus ingresos, provenientes de la Iglesia y de sus cultivos agrícolas. Desde que lo conocí hace dos años A18 viene regularmente a Santa Cruz, donde se queda en casa de su padre en Barrio Bolívar. Desde hace algunos meses está viviendo permanentemente en la comunidad, a causa de un tratamiento de salud que debe seguir. “¡Parece que me voy a tener que quedar este año”, me dijo hace poco, “por suerte a mí me gusta vivir donde toque!”

Estrategias de adaptación económica y de resistencia cultural

«Se trata menos de cultura de la resistencia que de la resistencia de la cultura. Porque implica la asimilación de lo que es extranjero en las lógicas de lo que es familiar –un cambio de contexto en el cual las formas y las fuerzas extranjeras van a cambiar también de valor–, la subversión cultural está en la naturaleza de las relaciones interculturales (...) Incluso los sujetos de la dominación occidental y de las relaciones de dependencia actúan en el mundo como seres socio-históricos, de manera que su experiencia del capitalismo está mediatizada por un modo de vida indígena» (Sahlins [1999] 2007:325 sq., mi traducción de la traducción).

Para algunos ancianos Ayoreode que viven ahora en las comunidades urbanas de Santa Cruz, la economía monetaria fue algo que conocieron ya mayores. En la vida del monte, no exista dinero ni acumulación a largo plazo. La vida nómada implicaba un movimiento constante para la caza, la recolección y una pequeña agricultura, todo esto normado por el ciclo de la naturaleza y las prescripciones de su cosmovisión. Los productos frescos de la recolección y de la caza, eran consumidos inmediatamente y compartidos ampliamente, incluso más allá del *jogasui*. Los mecanismos de distribución y solidaridad de la vida en el monte eran tales, que Fischermann afirma que *“más que una economía fundada en la producción, se trataba de una economía fundada en la distribución” (1988/2005, ms.)*.

Asimismo, un misionero que convivió largos años con los Ayoreode luego de su salida del monte, sostiene que:

“para los ayoreos no era pecado matar, pero si tenían una noción del pecado. Para ellos, el peor de los pecados era ser mezquinador (...) el mayor prestigio era ser el proveedor, el que da a los otros” (Misionero).

Hoy en día, existen aún fuertes mecanismos de solidaridad, sobre todo entre familiares. La base de la economía doméstica sigue siendo familia extensa o *jogasui*, a la cual cada uno de los miembros suele colaborar a su medida. En general, no existe una única fuente de ingresos, ni para la unidad doméstica, ni para el individuo. Así, por ejemplo, un jornalero rozador puede también elaborar artesanías para vender, o también ir a los frentes agrícolas, forestales y mineros a trabajar. Un dirigente asalariado, puede también buscar trabajo como jornalero rozador en caso de necesidad, o servir de traductor para investigaciones y talleres. A pesar de mantener una economía al día y con poca acumulación, los Ayoreode urbanos muestran una gran flexibilidad para adaptarse al mercado del trabajo –poco calificado, restringido y precario- al que tienen acceso.

Entre las actividades económicas más frecuentes que realizan los y las Ayoreode, están: la mendicidad o colecta urbana; el trabajo artesanal; los jornaleros y algunos asalariados; el trabajo sexual y los liderazgos políticos y espirituales.

Mujeres y niños colaboran en la “colecta urbana”

La mendicidad es indudablemente la práctica más visible de los Ayoreode en las calles céntricas, mercados y semáforos de la ciudad de Santa Cruz. La recurrencia de los Ayoreode a la mendicidad provoca molestia, compasión y preocupación entre los ciudadanos y autoridades locales. Para comprender esta actividad, que es una importante estrategia de producción económica para los Ayoreode urbanos, es necesario comprenderla principalmente como un fenómeno creado y mantenido gracias a la interacción entre Ayoreode y *Cojñone*; y que se fundamenta tanto en la racionalidad económica específica a los Ayoreode como pueblo *tradicionalmente* cazador - recolector, como en la ideología de la caridad y la asistencia a los pobres.

La mendicidad o “colecta urbana” (Picon 1998) Ayoreode está entonces intrínsecamente ligada a las relaciones entre Ayoreode y *Cojñone*. Existen diversos relatos, que pueden ser interpretados como mitos de origen sobre esta práctica que coinciden en lo esencial, aunque en diferentes versiones, escuchadas tanto a lo largo de mi experiencia con los Ayoreode como recogidas por Riester y Weber (1998: 439-447). En todos los relatos conocidos, llegan los Ayoreode a la ciudad esperando vender sus artesanías o intercambiar algunos de sus utensilios (sonajeros, arcos y flechas) cuando un *Cojñone* se acerca a ellos, les deja unas monedas y les escribe un letrado para ayudarles a pedir dinero. Cronológicamente, se sitúa el inicio de la práctica de la mendicidad du-

rante la década 1970. Hoy en día, los Ayoreode urbanos creen que la mendicidad desaparecerá a medida de que las ancianas que la practican vayan muriendo; pues para los Ayoreode de las nuevas generaciones urbanas se trata de una práctica degradante. De hecho, no es para nada el caso de las ancianas que la practican, que convocan con alegría a sus camaradas para salir de la comunidad en dirección a los puntos de colecta y regresan a comentar los beneficios del día al atardecer.

En la realidad empírica e histórica de la mendicidad Ayoreode en las calles de Santa Cruz, podemos proponer **dos interpretaciones complementarias** para comprender el fenómeno: por un lado, un punto de vista *Cojñone* que observa la mendicidad como asistencia al pobre; por otro lado, un punto de vista Ayoreo, en la adaptación del modo de producción cazador-recolector al contexto urbano.

En lo que concierne a los pobres, Georg Simmel nos invita, desde hace más de un siglo, a reflexionar sobre las formas socio-históricas y las redes de interdependencia entre los pobres y la sociedad. Definiendo la pobreza por la asistencia, cuya razón de ser no es otra que el mantenimiento del statu quo social y no el cambio del orden social, Simmel plantea una mirada desencantada sobre el principio de asistencia. Considerada como relación sociológica de base, Simmel distingue 3 características esenciales:

*«Primeramente, la asistencia es personal y cubre solo necesidades particulares (...)
En segundo lugar, se aferra principalmente a satisfacer más al que da que al que recibe (...) En fin, en tercer lugar, la asistencia es por definición conservadora»*
(Paugam y Scultheis in Simmel [1908] 1998: 23-24, mi traducción).

En este sentido, podemos interpretar el origen de la práctica de la recolección urbana de monedas de los Ayoreode desde el punto de vista de la caridad ya practicada por los muy católicos habitantes de Santa Cruz de la Sierra. La presencia urbana de los Ayoreode ha construido entonces, en interacción con los *Cojñone*, su asimilación a la categoría de “pobres”, en el sentido de Simmel, necesitados de asistencia.

Los Ayoreode comprendieron rápidamente la utilidad de esta práctica y la colecta empezó, se difundió y se especializó, al punto de transmitir las técnicas (formas de pedir, de vestirse, de actuar) y los conocimientos sobre los lugares donde ésta es más rentable. En los últimos años, con medidas de expulsión de las personas que ejercen mendicidad en las calles aledañas a la plaza principal, los lugares de colecta se han desplazado hacia los mercados y hacia los semáforos “inteligentes” dispuestos en las principales avenidas de la ciudad.

Por otro lado, siguiendo las reflexiones de Francois Picon (1998) sobre los mataco - wichí argentinos, me parece interesante intentar esbozar un punto de vista Ayoreode, interrogando al sistema de producción económico de origen de los mismos que, como el de sus vecinos chaqueños Mataco, se trata de un sistema donde son:

«dominantes [la] caza, [la] pesca y [la] recolección - que son descritas y calificadas con ayuda de las nociones de fluidez, diversificación y flexibilidad, y donde los individuos toman decisiones y muestran oportunismo (...) También esta manera de aprovisionarse puede ser considerada como una extensión del «modo» cazador - recolector que se ejerce en un nuevo medio, que los Mataco, de cierta manera han domesticado, naturalizado o cigenetizado» (p. 392 - 393, las negritas son del autor, mi traducción).

En efecto, incluso cuando miramos la división del trabajo de “recolección de monedas”, se trata de una división característica de las prácticas de colecta: mujeres adultas, niños y ancianos. Existe incluso cierta tendencia a la estacionalidad para quienes no viven permanentemente en la ciudad, como son las épocas festivas del Carnaval, la Semana Santa o la Navidad, en las que los Ayoreode coinciden que los *Cojñone* se vuelven generosos. Así lo ilustra el siguiente testimonio:

“mi hija una vez ha ido solita con su tía. De allá ella trajo muñecas, entonces... ella por ver eso, quería ir. Entonces me dice, “mami, vamos, es que se ha perdido una muñequita que he tenido...”, como hay hartas ayoreas, fui con ellas, ya cuando ya era pasando la navidad ya nos hemos ido. (...) hasta el 25 (...) porque más regalan, dice la gente, o sea, son buenos, no le tratan, son tacaños, no le tratan... “la Navidad es para los niños” dicen las ayoreas, entonces por eso les dan a los niños (...) (en otras épocas del año) no les dan lo mismo, porque la que es día de Navidad algunas ayoreas sacan 200 al día, dicen, mira... y, si tienen hijas, las hijas ganan aparte. Puede ser que saquen 100 Bs al día” (A32).

En fin, como actividad de recolección, es una actividad oportunista: puede ser practicada muy esporádicamente, según las necesidades.

“Hoy es diferente y como ya no hay mucha comida en el monte, la buscamos en la ciudad también. La alegría de los familiares cuando regresamos con algo de dinero a la comunidad, es la misma que antes” (Riester & Weber 1998: 67).

Así pues, la mendicidad/limosna para los unos y recolección para los otros no es simplemente el resultado de la pobreza esencializada. Porque la abundancia y la pobreza son relativas al contexto de representaciones (Sahlins 1976), la práctica de la mendicidad es indisociable del contexto de interrelación entre Ayoreode y *Cojñone*; pero también se trata de una estrategia de producción económica reinterpretada con el filtro cultural del cazador - recolector. En este sentido, además del caso de los mataco estudiado por Picon (Ibid.), podemos señalar el caso de los Guaraní Mbya de la ciudad de Asunción en Paraguay (Scapinni 2006) y el de los Warao en Caracas, Venezuela (García 2000). En oposición, los grupos indígenas urbanos que vienen de un sistema de producción dominante agrícola, como los Guaraní Chiriguano de Zona Cruz, nunca han practicado la mendicidad y suelen ocupar empleos de obreros (Combes, Ros & alii. 2003 63).

García (2000:65) observa la misma tendencia de diferenciación en Caracas, donde los Warao se distinguen de las otras etnias presentes en la ciudad que son frecuentemente comerciantes, sobretodo de artesanía. En fin, podemos citar también el caso de los Mazahuas de la Ciudad de México (Chávez 2004), agricultores tradicionales que practican una migración temporal y permanente hacia la ciudad de México, donde ejercen el comercio ambulante.

Esto no debe ser interpretado de manera mecánica ni determinista, observando a todos los pueblos cazadores-recolectores como potenciales mendigos urbanos; sin embargo, es un elemento a tomar en cuenta para comprender las sensibles diferencias en esta práctica tan recurrente en las ciudades del mundo como es la mendicidad. En este sentido, podemos observar el caso de las migrantes quechuas llamadas “nor potosinas” en las ciudades del eje troncal del país, que practican la mendicidad combinada con el pequeño comercio ambulante: ni las estrategias ni las técnicas para solicitar la limosna son similares a las de los Ayoreode, sus competidores en las aceras céntricas de Santa Cruz.

En fin, podríamos postular que la mendicidad de los Ayoreode en la ciudad de Santa Cruz es un producto de las relaciones (de etnicidad) entre *Ayoreode* y *Cojñone* (la sociedad urbana cruceña), reinterpretada a través del filtro cultural de cada grupo: así, para las ancianas Ayoreode se trata de una asumida práctica de recolección urbana; para los *Cojñone*, una práctica caritativa frente al “necesitado” para algunos; una molestia para el paisaje urbano, para otros.

Sin embargo, podemos también predecir el final de esta práctica, que se ha convertido en un cliché erróneo sobre los Ayoreode en la ciudad. Las jóvenes generaciones no tienen la misma indolencia de las anteriores, y juzgan negativamente a la mendicidad. Empero, es posible que al envejecer y no encontrar alternativas para su subsistencia, estas jóvenes cambien de opinión. Así pues, la reproducción de una práctica a lo largo del tiempo es una prueba de su rentabilidad respecto a otras opciones disponibles.

Por eso es importante considerar otro punto crítico para la economía Ayoreode que es escondido por la mendicidad: la comercialización de su trabajo artesanal desvalorizado por el acto de caridad. La falta de vías efectivas y eficientes de comercialización de la artesanía obliga a las artesanas a recurrir a las calles, donde a veces es más rentable la simple mendicidad que la venta de artesanía. Quizás por esto, las jóvenes generaciones que no se proyectan practicando la mendicidad en el futuro, se interesan poco por aprender los saberes y técnicas artesanales, como lo veremos a continuación.

Venta de artesanía

Los bolsos *ayoreo utebetai*, tejidos con hilo de fibra de *garabatá*, son sin duda un elemento de identidad Ayoreode más visible y reconocible tanto por los Ayoreode como por los no Ayoreode. Los Ayoreode conservan, en efecto, una cultura material diversa y original que hoy

en día es tanto fabricada para el uso personal como para su comercialización como producto artesanal. Los Ayoreode urbanos, como los que viven en las comunidades rurales, comercializan su cultura material a través de diferentes productos artesanales elaborados con materiales naturales, como la fibra de *garabatá*, diferentes tipos de madera, plumas y semillas. En las calles céntricas, mercados y semáforos de la ciudad de Santa Cruz, se encuentra frecuentemente a mujeres, niños y ancianos Ayoreode que combinan la venta de sus artesanías con la mendicidad.

En efecto, podemos observar tres puntos críticos sobre

la artesanía Ayoreode como estrategia de producción económica: en primer lugar, la falta de canales de comercialización adecuados; en segundo lugar, el difícil acceso a la materia prima desde las comunidades urbanas; y finalmente, la falta de interés de las nuevas generaciones, principalmente de los varones, en aprender las técnicas del trabajo artesanal.

Así pues, como lo señala la CANOB, “lo crítico del trabajo artesanal es su comercialización. La urgencia económica obliga a que artesanas y artesanos ambulen por las calles de los principales centros urbanos, ofreciendo sus piezas a los transeúntes, rescatistas y tiendas. El precio de la pieza se regatea sin considerar el esfuerzo y el valor cultural de tan delicados y elaborados tejidos y tallados en madera” (CANOB 2005:10). Actualmente, existen tres instituciones que compran artesanías regularmente a los Ayoreode para comercializarla en tiendas: ARTE- CAMPO, Ychepe Usaka (Gas Transboliviano), Comunidad Viva - Cheque oitedie y en la CANOB. Sin embargo, estas instituciones trabajan principalmente con los artesanos de las comunidades rurales, siendo principalmente CANOB, Ychepe Usaka y ARTECAMPO quienes compran productos artesanales a los Ayoreode urbanos. A pesar de estas iniciativas, el acceso a estas vías de comercialización es limitado para las y los artesanos, debido a un nivel de ventas poco elevado respecto y a las exi-

Figura 3: Grupo familiar (jogasui) socializando y trabajando sus artesanías



Fuente: Foto Archivo APCOB

gencias de calidad de las instituciones. Por esto, incluso artesanas reconocidas por su habilidad por las instituciones, combinan esta actividad con otras, o comercializan también sus artesanías en las calles en caso de necesidad de ingresos.

Otro de los problemas que afecta al trabajo artesanal de los Ayoreode de la ciudad de Santa Cruz de la Sierra es el difícil acceso a la recolección de su materia prima principal, el garabatá fino (*dajudie* en su idioma, el ayoreode *uruode*). En efecto, si bien el volumen de ventas no es elevado y además existen campos silvestres de garabatá en la localidad de La Pena, situada a apenas 20 km al este de la ciudad, la falta de medios de transporte ocasiona algunas veces la escasez de materia prima, que tiene por consecuencia la escasez de productos artesanales y de los ingresos que estos proporcionan.

Uno de los problemas más críticos para la artesanía Ayoreode, principalmente para los que viven en la zona urbana, es la ruptura de la transmisión de las técnicas y saberes en torno al trabajo artesanal. Este fenómeno es mucho más marcado entre los jóvenes varones y es un ejemplo más de la brecha generacional que se ha instalado en la vertiginosa historia de los Ayoreode urbanos.

“Nosotros somos ya las nuevas generaciones, ya no sabemos cómo era la vida de antes, en el monte... por ejemplo, mi papá hace sus flechas y sus arcos y yo no sé hacer, me cuesta, no puedo. También nosotros ya no cantamos, si yo canto, por ejemplo, los otros jóvenes de las nuevas generaciones se van reír de mí, van a decir que es ridículo. Las nuevas generaciones ya no pueden cantar, solo escuchan la música de la radio” (A10).

Entre las mujeres, si bien las nuevas generaciones urbanas tienen en general un conocimiento inferior de las técnicas artesanales que sus progenitores, un nivel de transmisión de los saberes persiste a través de la intensa socialización de los grupos femeninos, que suelen combinar las tareas artesanales con el cuidado de los hijos y la vida social.

Sin embargo, no es simplemente el desinterés de los jóvenes lo que obstaculiza la transmisión: en la vertiginosa historia de los Ayoreode, del contacto a la urbanización, cuyo proceso es aún reciente y abarca apenas 3 generaciones, hubieron muchas muertes. La “civilización” trajo enfermedades para las cuales los Ayoreode no tenían defensas y los misioneros tampoco estaban preparados para sobrellevar, causando muertes y confusión (Fischermann, 1976: 112; Riester & Weber 1994: 289-291; 315-321; Bessire 2003, Roca 2012). Con la pérdida de sus ancianos, la transmisión de saberes de los ancianos hacia los más jóvenes es más difícil. A esto se añaden el poco rédito económico sobre la venta de artesanía, el contexto de brecha generacional y desvalorización de la cultura Ayoreode, que se constituyen en otros obstáculos para la transmisión y el mantenimiento de los saberes artesanales tradicionales.

Cazadores de jornales ¿rumbo a la diversificación y la formalización?

Los Ayoreode urbanos, como los de las comunidades rurales, suelen vender su fuerza de trabajo como jornaleros para limpiar terrenos, cortar la hierba, hacer potreros, deslindes, sendas y alambrados. En la ciudad, la gran mayoría de los hombres Ayoreode son jornaleros rozadores y salen a diario con sus machetes y maquinas corta césped a ofrecer sus servicios en los barrios. Muchos de ellos ya tienen sus zonas de trabajo y sus clientes regulares, además suelen salir en pequeños grupos a ofrecer su mano de obra e informarse mutuamente de los lugares donde hay trabajo.

Sin embargo, se trata de una actividad que se ejerce principalmente en la temporada de lluvias, cuando la hierba crece rápidamente. En la época seca, la cantidad de trabajo disminuye considerablemente y la mayoría de los hombres Ayoreode cambian de actividad. Algunos continúan en la ciudad y se dedican a cazar pájaros para venderlos, a la artesanía o a otros empleos poco calificados. Otros, una gran mayoría, suelen ir temporalmente a trabajar hacia los frentes agrícolas y mineros. Generalmente, los hombres adultos tienen ya sus circuitos de migración más o menos establecidos, en función a sus contactos de trabajo y a su conocimiento de la zona, lo cual es tan válido en la ciudad como en el campo.

Por otro lado, se puede notar que poco a poco hay más Ayoreode, generalmente hombres, que acceden a fuentes de trabajo formales. Así, por ejemplo, en 2008 sabemos de un grupo de 18 personas de la comunidad Jogasui - Pueblo Nuevo trabaja para la dirección de Parques y Jardines de la Alcaldía Municipal.

En la comunidad Garay - Las Gramas, la mayoría de los hombres adultos (cerca de 15) trabaja para SAGUAPAC y/o una de sus empresas subsidiarias (ERIMEC).

Figura 4: Regresando de trabajar



Fuente: Foto Irene Roca. 2006

Algunos varones Ayoreode también son contratados como obreros en la recolección de basura por SUMA. En Barrio Bolívar, un grupo de unas veinte personas empezó el año 2007 a trabajar como ayudante de albañil en una construcción grande; desde entonces y frente a la alta demanda de mano de obra en el sector de la construcción, cada vez más varones continuaron trabajando en el sector. De manera más aislada, algunos varones trabajan como guardias de seguridad, en centros de acopio de chatarra o incluso como choferes de vehículos para empresas privadas.

La falta de calificación laboral, a veces incluso de documento de identidad, sumada a las dificultades lingüísticas y a los prejuicios que recaen sobre los Ayoreode, los pone en una situación de desventaja respecto al mercado laboral. Generalmente, aquellos que ocupan los puestos de trabajo formales y de dirigencia, suelen ser aquellos con mayor experiencia de vida en la ciudad y con una red familiar importante que también vive en la ciudad.

Cuajajodie: mujeres que “venden su cuerpo”

La figura de la mujer ayoreode trabajadora sexual ha sido históricamente la práctica que ha visibilizado a esta población como “problema social” en la ciudad, junto con la mendicidad, como lo hemos mencionado más adelante.

Según los ancianos y ancianas Ayoreode que viven ahora en la ciudad, el término mismo de *Cuajajo* (*Cuajajodie* en plural), es un término relativamente reciente. Si bien las mujeres solteras Ayoreo gozaban de una gran libertad sexual durante la vida en el monte, resulta difícil comparar la actual práctica de la prostitución con el intercambio sexual a cambio de regalos. La memoria de las mujeres de Rincón del Tigre cuenta la historia de dos mujeres que salieron hasta la falda del cerro a “vender su cuerpo a los *Cojñone*”:

“Esa palabra Cuajajodie, lo han hecho nomás aquí en los Cojñone. (...) Ese Cuajajó es un cerro, habían dos mujeres que ahí se prostituían, y Cuajajodie era la palabra que se le decía a las dos mujeres, y después esa palabra se quedó para decirles así a las chicas prostitutas, pero eran esas dos hermanas y una se ha muerto, se perdió, no se sabe si ella la mató o fueron los Cojñone, pero quedó como perdida, y no se supo nunca más de ella, de la perdida. (...) Ella la mató a su hermana. Esas dos chicas son hermanas de XX, llamada XX1, la otra murió y la otra vivió. (...) Es un cerro, ahí venían los Cojñone, pero dice que los Cojñone no lo han esperado a ellas, y cuando se anochecía ellas ahí nomás dormían, por eso es que les llamaban a ellas Cuajajodie” (Extraído de Roca 2012).

Aunque estas mujeres no eran las primeras, su historia dio origen al principal término utilizado para designarlas entre los Ayoreode de Bolivia y Paraguay. Cabe señalar que también se utiliza una serie de expresiones en lengua ayoreode para designar a quienes ejercen esta actividad, casi

todas con una connotación peyorativa, como por ejemplo “*ore gaidedie*”, “que venden su cuerpo”, entre otras expresiones similares.

En la actualidad tanto mujeres como hombres del pueblo Ayoreode se relacionan, en algún momento de sus vidas, directa o indirectamente, con el trabajo sexual comercial. Para las nuevas generaciones ayoreode, se trata de una experiencia común y singular a la vez, que varían según cada trayectoria personal, influenciada por aspectos generacionales. Como se ha visto en diferentes contextos en el mundo, el fenómeno del trabajo sexual no es homogéneo y revela diferentes situaciones, motivaciones y valoraciones de quienes están involucradas e involucrados directa e indirectamente (Lamas 1993, Pryen 1999) : “entre las mujeres ayoredie que ejercen o han ejercido el trabajo sexual, la búsqueda de nuevas experiencias (curiosidad), el deseo de la diversión y el placer, la necesidad de ingresos para mantener una familia o la necesidad de las adictas en financiar su consumo, se encuentran entre las razones mencionadas. Se presentan situaciones en las que las mujeres dicen haber decidido voluntariamente iniciarse en la práctica, así como otros testimonios que mencionan casos de familiares o terceras personas que han inducido el inicio de la actividad”. (Roca 2012)

Combinada sistemáticamente con el consumo de inhalantes (*clefa* en la jerga local, *weojal* en lengua ayoré), el trabajo sexual de las *cuajajodie* implica riesgos físicos, epidemiológicos y psíquicos importantes. Sin embargo, el recurso mismo a la toxicomanía parece ser la justificación y la condición necesaria para el ejercicio del trabajo sexual, como se han observado muchos casos en diferentes regiones del mundo. Así, por ejemplo, podemos citar el estudio de la prostitución callejera en las calles de Lille (Francia) realizado por Stephanie Pryen (1999), donde prostitución y el consumo de drogas se explican recíprocamente.

Además de las múltiples expresiones de discriminación que afectan al pueblo Ayoreode, y especialmente a las mujeres, las consecuencias del ejercicio del trabajo sexual en condiciones de alto riesgo se traducen en experiencias frecuentes de diferentes formas de violencia y maltrato, llegando incluso a la muerte, condiciones de salud deterioradas, abuso de alcohol y estupeficientes. Estas situaciones generan preocupación en las familias, que todavía no logran expresarse como demandas de reconocimiento de derechos; lo que contrasta con la aparente tolerancia o indolencia que es frecuentemente atribuida al pueblo Ayoreode respecto a esa situación. Coincidiendo con otras autoras (Zolezzi *et al.* 1996; Roca 2008; Nostas y Sanabria 2009), nos parece que los argumentos sobre la continuidad de una práctica cultural ancestral son insuficientes para rendir cuenta de la situación actual de las mujeres ayoredie que “venden su cuerpo”²⁰.

La mayoría de las trabajadoras sexuales *cuajajodie* viven en las dos comunidades urbanas de Santa Cruz de la Sierra, aunque sabemos que también hay *cuajajodie* en las ciudades intermedias de los frentes agrícolas rurales del norte y nor-oeste del departamento. Se trata de una de las

20. Expresión utilizada por los ayoreode para referirse a esta situación cuando hablan en castellano.

categorías de la población Ayoreode más vulnerables, más móviles, pero también con ingresos económicos importantes. En la comunidad Degüi - Barrio Bolívar, el grupo de mujeres *cuajajodie* suele reunirse en la esquina de la central eléctrica, a unos 200 metros de la comunidad. Es una actividad que se ejerce a toda hora, desde la mañana hasta la aurora. Otras mujeres, tanto de Garai como de Barrio Bolívar, van a trabajar a otras zonas conocidas de la ciudad, como el Parque Arenal.

Como en el caso de las otras actividades de los Ayoreode, se trata de una economía del día a día, pues se trabaja una vez los recursos obtenidos en la última actividad se han consumido. Los Ayoreode expresan frecuentemente su desaprobación sobre los vicios de los jóvenes y de las *cuajajodie*, manteniendo una aparente tolerancia frente a esa situación:

“Me da tristeza cuando mi hija (23 años) huele clefa, me preocupa que mi hija no puede formar su pareja (deja a su marido), sufro y me enoja porque mis hijas no escuchan mis consejos.”

“Necesito a mi mamá y papá, ninguno está conmigo, no estoy feliz haciendo el trabajo de vender mi cuerpo, quiero hacer otra cosa” (CANOB 2003 §15 y 16, 1er. Encuentro de Jóvenes Ayoreode).

Algunas mujeres ayorede ahora casadas y con descendencia han sido *cuajajodie* y consumidoras de drogas durante su juventud, habiendo encontrado en la religión o en un marido comprensivo un cambio para su vida. También sabemos de casos de algunas mujeres adultas y casadas que continúan a ejercer eventualmente la prostitución, pero de una manera mucho más disimulada.

Más allá de las destrezas específicas que implementan las mujeres *cuajajodie* en el ejercicio del trabajo sexual (Roca 2012), las *cuajajodie* siguen cuestionando serios problemas sanitarios, epidemiológicos y psíquicos en las comunidades. El abuso de drogas y el maltrato físico al que se exponen en el ejercicio de su actividad, ha llevado a muchas a una muerte prematura y violencia. A pesar de esto, y como evidencia atroz de las persistentes desigualdades estructurales de nuestro país, el trabajo sexual sigue siendo la opción más rentable para conseguir ingresos económicos para las mujeres del pueblo Ayoreode, dado su poco grado de instrucción y la fuerte discriminación que se ejerce hacia ellas, por ser indígenas, por ser mujeres y por ser pobres.

Las nuevas elites: dirigentes y pastores

El proceso de abandono de la vida en el monte implicó la emergencia de una categoría de Ayoreode que sirven de mediadores, portavoces y muchas veces traductores entre sus congéneres y los diferentes sectores de la sociedad que tienen relación estrecha con los Ayoreode (principalmente ONGs, misiones evangélicas y católicas; y más recientemente, instituciones

públicas locales y nacionales). Entre los antropólogos, se trata de una categoría celebre de la antropología del desarrollo inspirada de la finanza²¹, que traduciremos como “intermediarios”, aunque en el vocabulario común local se los suele designar como “dirigentes”. Se trata efectivamente de:

“los actores sociales implantados en una arena local que sirven de intermediarios para drenar (hacia el espacio social correspondiente a esta arena) los recursos exteriores que vienen de lo que llamamos comúnmente la “ayuda al desarrollo”. Si tomamos el caso del “proyecto de desarrollo” como la forma casi ideal-típica de la operación de desarrollo sin importar quién sea el operador, los intermediarios representan los portadores sociales de esos proyectos, los que constituyen la interfaz entre los destinatarios del proyecto y las instituciones de desarrollo; son aquellos que se suponen representar a la población local (o expresar sus “necesidades” frente a estructuras de apoyo y de financiamiento exteriores)” (Olivier de Sardan 1995b: 160, mi traducción).

Existe entre los Ayoreode urbanos una tendencia a la profesionalización y a la reproducción social (en el sentido de transmisión familiar) en estos roles de intermediarios, que tienen diversas implicaciones en la dinámica socio-organizativa interna de las comunidades urbanas y más allá de ellas, pues están cada vez más ligados al efervescente contexto político nacional y regional. Por esto, no abordaremos directamente el caso de los dirigentes Ayoreode, sino como una estrategia más de producción económica, inscrita en una trayectoria de ascensión social²². De hecho, también se trata generalmente de una trayectoria migratoria: los Ayoreode que viven desde hace mucho en la ciudad suelen ser, en general, parte de una familia de dirigentes.

En la actualidad, toda trayectoria de ascensión social y económica de los Ayoreode implica el rol de intermediación y representación. Para esto, los Ayoreode recurren y son requeridos por las diferentes instituciones que gravitan alrededor de los pueblos indígenas. Así, los intermediarios pueden ser, alternativamente o simultáneamente Pastores formados e indemnizados por las misiones evangélicas, dirigentes en las diferentes instancias de representación indígena (CANOB, CPESC, CIDOB, Alcaldías, Gobernación, Asambleas Legislativas), promotores y técnicos indígenas en proyectos de desarrollo de ONGs.

Más que de trayectorias individuales se trata de redes familiares: el *jogasui* (la familia extensa) es la unidad económica, social y política más importante. Existe, entre los diferentes *jogasuo-de*, una jerarquía implícita y una tendencia a la profesionalización y reproducción familiar de los puestos de intermediación y representación, no solamente gracias al juego de influencias, sino también porque generalmente los hijos de dirigentes suelen tener mayor acceso a educación, por

21. En inglés brokers, en francés courtiers (Wolf 1956; Olivier de Sardan 1995b: 159 sqq.)

22. En efecto, dada la efervescencia del contexto político y los cambios que se están gestando actualmente, preferimos abordar aquí a los dirigentes como trabajadores.

ende suelen hablar español y están socializados desde su infancia con los avatares del rango: cultos religiosos, asambleas y oficinas. Así pues, el acceso a los diferentes puestos de representación depende de las complejas redes entre jerarquías familiares.

En este sentido, los dirigentes y sus redes familiares son los principales beneficiarios de sus puestos de representación e intermediación, adquiriendo beneficios simbólicos y materiales importantes. Por esto, se evidencia una legitimidad muy fragmentaria y circunstancial con los otros miembros de su pueblo, tanto en las comunidades urbanas como en las rurales. En las dos comunidades urbanas, hay actualmente cerca de 10 personas, en su mayoría hombres, que ocupan puestos asalariados de intermediación. Sus familias suelen ser las más ricas de las comunidades urbanas, pero también deben someterse a las presiones e imperativos de solidaridad del *jogasui*. Son quienes tienen las mejores viviendas y una mayor abundancia de bienes: celular, televisión, lector DVD, equipos de música, heladeras y cocinas a gas.

Esta posición privilegiada, otorga la posibilidad a algunos dirigentes de no vivir en las comunidades urbanas y vivir en una vivienda alquilada, sea de forma temporal o permanentemente, sea por búsqueda de mayor comodidad, como por evitar conflictos. Así por ejemplo, en 2006, debido a una serie de conflictos entre familias de dirigentes, se muda una de las familias a vivir en una casa alquilada en la zona de la Villa Primero de Mayo. Seis meses después, regresó a la comunidad Degüi - Barrio Bolívar a construir su casa.

“A mí me gusta la comodidad, en mi casa tengo baño privado, ducha, lavandería, cocina...ahí en Barrio Bolívar esas letrinas son asquerosas. Mi hermana vivía en Jogasui [Pueblo Nuevo], pero a veces gastaba más de 12 Bs. al día en transporte, sin contar la comida, para venirse a CANOB con sus hijos, entonces le dijimos que era mejor que se alquile un cuarto y este más tranquila, aquel cerca”. (A16)

“Hace 20 años ya que trabajo en la ciudad, los fines de semana me voy a Poza Verde donde está mi familia. Nunca viví en Barrio Bolívar porque no hay campo por allá, si hubiera campo me iría ahí a construir mi casa. Jogasui es difícil llegar en micro, igual Garay, además que se inunda, sale más caro vivir allá, mejor es alquilar”. (A30)

Estos casos pueden servirnos para reflexionar sobre el rol de las comunidades urbanas, como elemento de protección de la colectividad frente a un entorno donde son estigmatizados y descalificados. A su vez, implica las posibilidades de ocupar un espacio con muy poco capital económico. Sin embargo, cuando se adquiere un capital simbólico, social y económico suficiente, la vida en comunidad puede resultar una opción menos atractiva, menos cómoda y susceptible a enfrentar problemas internos. Sin embargo, todavía se trata de casos demasiado aislados como para poder formular generalizaciones.

6. Conclusión preliminar

A pesar de ser una población minoritaria en una de las ciudades de mayor crecimiento del país, el análisis de la situación de los pueblos indígenas en la ciudad de Santa Cruz de la Sierra, a través del caso del pueblo Ayoreode, es revelador de desigualdades estructurales persistentes. Sin embargo, resalta su vitalidad y su capacidad de resiliencia para apropiarse de los espacios urbanos, creando y recreando estrategias de adaptación económica, participación social y reconocimiento político. Como lo expresa Paola Canova acerca de los Ayoreode en la ciudad menonita de Filadelfia (Paraguay), “la migración urbana nunca es solo una consecuencia, sino también un catalizador para nuevas dinámicas sociales”. Las diversas estrategias de adaptación económica que implementa la población ayoreode en la ciudad de Santa Cruz, evidencian nuevas dinámicas sociales en interacción con el contexto; que encuentran quizás sus expresiones más terribles y complejas en el trabajo sexual y la mendicidad - ambas, actividades realizadas principalmente por mujeres.

Más allá de la nueva visibilidad política que han adquirido los pueblos indígenas en el ámbito local y departamental, resalta la inexistencia de políticas públicas para atender y comprender las necesidades específicas de los diferentes pueblos indígenas que habitan la urbe cruceña. Efectivamente, al instalarse en las áreas urbanas, los pueblos indígenas cuestionan los estereotipos que los encasillan en pretendidas tradiciones inmutables y supuestos territorios ancestrales, concepciones que aún son hegemónicas en los discursos políticos.

No obstante, esta falta de comprensión de las especificidades de los pueblos indígenas que migran en las ciudades tiene duras consecuencias para ellos, ya que los condena a la ocupación ilegal de sus asentamientos, a un acceso deficiente al saneamiento básico, a la salud y a la educación, al trabajo precario y a la serie de dificultades que acarrea la pobreza sumada a la discriminación cultural. En este sentido, todavía queda un largo camino por recorrer para llegar al ejercicio efectivo de la participación política y la plena ciudadanía.

Efectivamente, en 2011, durante el Foro “Pueblos Indígenas de tierras bajas en la ciudad de Santa Cruz”, representantes del Gobierno Municipal expresaron que el municipio ejecuta políticas y programas pensados para todos y todas, no para grupos específicos, enfoque considerado incluyente y resumido a través del eslogan “Santa Cruz Somos Todos”. En los momentos en los que escribo, los cinco pueblos indígenas reconocidos como originarios, están socializando y complementando su propuesta para la Carta Orgánica Municipal de Santa Cruz de la Sierra, desafiando la universalidad en la que han sido históricamente invisibilizados y relegados.

GLOSARIO de términos utilizados en Ayoreode Uruode¹

Ayoreode (m.p.), ayoredie (f.p.), ayorei (m.s.), ayore (f.s.). Es el gentilicio que se usa para nombrar a las personas de la etnia Ayoreode. Es generalmente traducido como “gentes”, “personas” o “seres humanos”.

Ayoreode uruode (m.p.) ayoredie uruode (f.p.). Idioma de los ayoreode y las ayoredie.

Cojñone (f.p.), cojnoi (m.s.), cojnogue (f.s.) cojnoguenie (f.p.). Es generalmente traducido como “insensatos”, “sin pensamiento correcto”. Se utiliza para designar a los no ayoreo, especialmente para los mestizos del Oriente boliviano, y, en el contexto cruceño, es utilizado como sinónimo de “camba”, en referencia a otros términos para designar la alteridad. Igonane, “collas”; coabedie, “menonitas”; cojnoque quedejnai, lit. “Cojñone raro”, extranjero; menengone lit. “los que no tienen nada”, refiere a los Chiquitanos.

Conojne ore gai. Lit. “Entre los Cojñone”. Expresión utilizada para referirse a la vida después de la evangelización o “salida del monte”.

Cojñone gaide (f.s.), Cojñone gaidedie (f.p.). Que vende su cuerpo a los Cojñone.

Cucherane (m.p.), cucherai (m.s.). Clanes exogámicos patrilineales que generan una relación de parentesco simbólico.

Dacasute (m.s.), dacasutedie (m.p.). Líder guerrero de la vida antigua. Correspondía solo a los hombres. En la actualidad se utiliza como sinónimo de jefe o líder.

Jogasui (m.s.), jogasuode (m.p.). Familia.

Abreviaturas

m.s. masculino singular

f.s. femenino singular

sin. Sinónimo

m.p. masculino plural

f.p. femenino plural

lit. Literalmente

Índice de Siglas y Acrónimos

APCOB	Apoyo para el Campesino-indígena del Oriente Boliviano
CANOB	Central Ayorea Nativa del Oriente Boliviano
CELADE	Centro Latinoamericano y Caribeño de Demografía
CEPAL	Comisión Económica Para América latina y el Caribe
CIDOB	Confederación Indígena Del Oriente Boliviano
CIPIACI	Comité Indígena Internacional para la Protección de los Pueblos en Aislamiento y en Contacto Inicial de la Amazonia, el Gran Chaco y la Region Oriental del Paraguay
CPE	Constitución Política del Estado
CPESC	Coordinadora de Pueblos Étnicos de Santa Cruz

(Pasa a la siguiente página...)

1. Extraído de Roca et. Al (2012:549-558) “El glosario fue elaborado por Rocío Picanere, Tania Cutamino, Irene Roca y Humberto Etacore. Ya que no existe aún un consenso sobre la ortografía del idioma, se han transcrito los términos de acuerdo a la fonética del castellano utilizada tanto en la traducción de la Biblia como en la tesis de Bernd Fischermann (1988/2005). Los sonidos nasales son representados con ~.”

(---viene de la anterior página)

IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (Brasil)
INE	Instituto Nacional de Estadística de Bolivia
IWGIA	International Group of Indigenous Affairs
FPCI	Forum Permanente de las Cuestiones Indígenas de la ONU
OIM	Organización Internacional para las Migraciones
PNUD	Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo
UN Habitat	United Nations Habitat program
UNHRP	United Nations Housing Rights Program

Entrevistas. Informantes del pueblo Ayoreode

Código	Edad	Sexo	Oficio	Lugar de hab- itación	Lugar de nacimiento	Antigüedad en la ciudad	Periodo de obtención información
A1	±55	H	Antiguo dirigente	Barrio Bolívar	Tobité	más de 20 años	Dic 2005 -sep 2006/ Marzo - Mayo 2008 / Jun 2010 - abril 2012
A2	±51	F	Dirigente	Jogasui	Zapocó	más o menos 6 años	Dic 2005 -sep 2006/ Marzo - Abril 2008
A3	22	F	Técnica ONG	Barrio Bolívar	Zapocó	10 años	Dic 2005 - abril 2012
A4	33	H	Pastor, di- rigente	Barrio Bolívar	Tobité	15 años	Feb a sep. 2006 / Marzo 2008- sept. 2009
A5	±50	F	Diversos: cocinera, traba- jadora sexual, etc.	B. Bolívar, 3 Cru- ces, San José, San Julián...	Zapocó	Estadías aleatorias en la ciudad desde hace unos 7 años	Abril a julio 2006
A6	±40	F	Dirigente	Casa propia en Barrio del Plan 3000	Puesto Paz	13 años	Enero - sep. 2006 / Febrero 2008 a la actualidad
A7	±20	F	Cuajojodie	B. Bolívar	Urucú	Más de 5 años	Abril a agosto 2006
A8	36	F	Cuajojodie, artesana	B. Bolívar, San Julián	Rincón del Tigre	6 años	Marzo a Julio 2006
A9	65	H	Jornalero, artesano	B. Bolívar	Nacido en el monte, reducido en Rincón del Tigre	6 años	Marzo a Julio 2006
A10	±32	H	Jornalero y otros	B. Bolívar	Poza Verde	más de 15 años	Mayo a septiembre 2006
A11	62	H	Ex dirigente, jornalero	Garay	Poza Verde	Últimos 10 años de residencia casi permanente	Feb - Abril 2006 / Marzo 2008. Sept. 2010 - Junio 2012

(Pasa a la siguiente página...)

(...viene de la anterior página)

Código	Edad	Sexo	Oficio	Lugar de hab- itación	Lugar de nacimiento	Antigüedad en la ciudad	Periodo de obtención información
A12	35	H	Dirigente	Alquila en la Villa 1ero De mayo	Puesto Paz	11 años	Marzo a septiembre 2006 - febrero a mayo 2008. Junio 2009 - Junio 2012
A13	32	H	Guardia de seguridad	B. Bolívar	Tobité	Más de 1 años 0 años	Abril a septiembre 2006, feb 2008
A14	45	F	Dirigente	Jogasui - Pueblo Nuevo	Zapoco/Poza Verde/Tobité	más de 20 años	Marzo-sep. 2006 / Febrero - Mayo 2008
A15	± 30	F	Artesana	B. Bolívar / Garay	Poza Verde	más de 20 años	Junio - sep. 2006 Feb. Abril 2008
A16	25	F	Cuajojodie	B. Bolívar	Bolívar	Nacida en Santa Cruz	May. a septiembre 2006
A17	64	H	Jornalero, artesano	B. Bolívar	Zapocó	18 años con inter- rupsiones	Abril - Junio 2006
A18	33	H	Pastor, moto taxista, jornalero	Poza Verde	B. Bolívar	Visitas regulares a la ciudad	Mayo 2006, Febrero- Abril 2008
A18	33	H	Pastor, moto taxista, jornalero	Poza Verde	B. Bolívar	Visitas regulares a la ciudad	Mayo 2006, Febrero- Abril 2008
A19	± 35	H	Artesana, colecta urbana	Poza Verde	B. Bolívar	10 años	Mayo - sep. 2006/ Feb - mayo 2008
A20	±30	F	Cocinera	Cochabamba - B. Bolívar - Villa Prim- ero de Mayo	¿?	Más de 10 años entre Santa Cruz y Cbba.	Junio - Julio 2006
A21	35	H	Artesano, técnico ONG	Entre Garay y Puesto Paz por ahora	Puesto Paz	3 meses viviendo aunque ya conocía	Abril - Marzo 2008
A22	±45	F	Comerciante minorista	Garay	Poza Verde	más de 10 años en la ciudad	Abril - Mayo 2008
A23	65	H	Jornalero y obrero	Garay	Nacido en el monte cerca San José	más de 5 años en la ciudad	abr-08
A24	70	H	Jornalero	Garay	Nacido en el monte cerca Paraguay	más de 10 años en la ciudad	abr-08
A25	70	H	Traductor, dirigente, campesino	Garay/Rincón del Tigre	Monte, de niño en Tobité	6 meses aunque ya vivió temporal- mente antes	Marzo - Mayo 2008
A26	26	F	Estudiante, artesana	Garay	Poza Verde	5 años	may-08
A27	45	H	Jornalero	B. Bolívar	Poza Verde / Puesto Paz	más de 10 años	febrero -mayo 2008

(Pasa a la siguiente página...)

(...viene de la anterior página)

Código	Edad	Sexo	Oficio	Lugar de habitación	Lugar de nacimiento	Antigüedad en la ciudad	Periodo de obtención información
A28	65	F	Técnica ONG	B. Bolívar	Zapocó	más de 10 años	febrero -mayo 2008
A29	74	H	Artesano	Jogasui	monte, de niño en Santa Teresita	más de 10 años	may-08
A30	52	H	Dirigente	Alquila	Paraguay, Poza Verde	Más de 15 años	abr-08
A31	20	H	Estudiante	alquila	Puesto Paz	Nunca vivió realmente en la ciudad, temporal	Septiembre 2006, Junio 2008
A32	35	F	Artesana, ama de casa, técnica de ONG	Garai	Poza Verde	Estadía relativamente estable desde 2008	Marzo-Abril 2008, Junio 2010-2012
Otros informantes				Entrevista a Isapi Rua. Entrevista a Leandro Candapey Hombre anciano, Pastor de la Misión Sudamericana, que convivió más de 18 años en los primeros años de fundación de la comunidad Zapoco. Entrevista en Monte Blanco 29/03/2008			

Libros y Artículos

BARTH, Fredrik

1995 Les groupes ethniques et leurs frontieres. Introduction. Originalmente de 1969. Traduction al frances en: Poutignat, Philippe et Jocelyne Streiff-Fenart (1995: 203 - 270) Theories de l'ethnicite. Paris: Presses Universitaires de France.

BARTOLOME, Miguel A.

2000 El encuentro de la gente y de los insensatos. La sedentarizacion de los cazadores ayoreos en el Paraguay. Institute Indigenista Interamericano. Vol. 34. Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica. Asunción: OEA/ Biblioteca Paraguaya de Antropóloga.

BERNARD MUNOZ, Carmen

1977 Les Ayore du Chaco Septentrional. Etude critique a partir des notes de Lucien Sebag. Paris/La Haya: Mouton.

BESSIRE, Lucas

2009 Behold the Black Caiman: Contesting Modernities and Becoming Ayoreo in the Contemporary Gram Chaco. PhD Dissertation: New York University

BORMIDA, Marcelo y CALIFANO, Mario

2003 "Los indios Ayoreo del Chaco Boreal" en Zanardini, José (2003) Cultura del pueblo Ayoreo. Manual para docentes. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropóloga Vol. 44 / CEADUC, pp. 7 -240

CANOB (Central Ayorea Nativa del Oriente Boliviano)

2005 Ayoreode: cucha porade iode udojo iji dajudie je aja pipesudode iji poridie. Lo que hacemos con nuestras manos en garabatá y madera. Santa Cruz: CANOB/GTB.

- CANOVA, Paola
s/f "Del Monte a la Ciudad: La Producción Cultural de los Ayoreode en los Espacios Urbanos del Chaco Central"
Manuscrito sin publicar transmitido por la autora
- CECENA, Ana Esther
2003 La guerra por el agua y por la vida. Cochabamba: una experiencia de construcción comunitaria. Cochabamba.
- COMBES, Isabelle
2009 Zamucos. Cochabamba: Instituto de Misionología, colección Scripta Autochtona vol. 1.
- COMBES, Isabelle; ROS, José I. et al
2003 Los indígenas olvidados. Los guaraní chiriguano urbanos y peri-urbanos en Santa Cruz de la Sierra, La Paz: PIEB, 166pp.
- DIRECCION GENERAL DE ESTADISTICAS, ENCUESTAS Y CENSOS DE PARAGUAY (DGEEC)
2002 II Censo Nacional Indígena de Población y Viviendas. Asunción: DGEEC
- ESPINOSA DE RIVERO, Oscar
2009 "Ciudad e identidad cultural. ¿Cómo se relacionan con lo urbano los indígenas amazónicos peruanos en el siglo XXI?" En: Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines, 38(1), 47-59.
- FISCHERMANN, Bernd
1976 "Los Ayoreode". En: En busca de la Loma Santa. La Paz: Los Amigos del Libro.
- FISCHERMANN, Bernd
1988 Zur Weltsicht der Ayoreode Ostboliviens, Tesis doctoral para la Universidad de Bonn. Traducción al español no publicada (2005): La Comovision de la Los Ayoreode del Chaco Boreal, (manuscrito, serie de documentos Word transmitidos por el autor)
s.f. "Características y uso de territorio de los Totobie-gosode del Chaco Boreal". Manuscrito sin lugar ni fecha Transmitido por el autor
- GARCIA, Álvaro A.
2000 "Mendicidad Indígena: Los Warao urbanos" in: Boletín Antropológico n° 48, Enero - Junio 2000, pp; 79 - 90. Disponible en: http://www.academia.edu/555352/Mendicidad_indigena_los_Warao_urbanos
- INE
2000 "Censo 2001 - Población por organizaciones comunitarias y localidades" Documento electrónico (EXCEL) disponible en: <http://www.ine.gob.bo>
- INSTITUTO INTERAMERICANO DE DERECHOS HUMANOS (IIDH)
2006 Migraciones indígenas en las Américas. San José: Costa Rica. 186pp.
- INTERNATIONAL WORLD GROUP FOR INDIGENOUS AFFAIRS (IWGIA)
2002 "Pueblos indígenas en áreas urbanas", dossier IWGIA, Asuntos Indígenas 3-4/02. Copenhague: IWGIA
El Mundo Indígena 2006. Copenhague: IWGIA
2008 El Mundo Indígena 2008. Copenhague: IWGIA
- KRETSCHMER, Regina
2002 "Prácticas de crianza en comunidades del Chaco Central". Informe de investigación. Paraguay: UNICEF.
- LAVAUD, Jean-Pierre
1985 «Instabilité politique et pouvoir régional en Bolivie: L'émergence de Santa Cruz (1952-1982)» in Problemes d'Amérique Latine 76(2) : 97 - 76 2005 « L'ethnisation de la vie politique bolivienne » LAZOS Bulletin de Liaison Bolivianiste, 7 : 91-99

- LAVAUD, J.-P. y LESTAGE, F.
2005 "Compter les indiens (Bolivie, Mexique, Etats-Unis)". In: L'Annee sociologique, 55(2), 487 -517 LEMA GA-
RRETT, Ana María
2009 El sentido del silencio: La mano de obra chiquitana en el Oriente boliviano a principios del siglo XX. Santa
Cruz: PIEB, Editorial El País
- MC SWEENEY Kendra y BRAD Jokisch
2007 "Beyond Rainforest: Urbanisation and Emigration among Lowland Indigenous Societies in Latin América"
Bulletin of Latin American Research 26 (2): 159-180
- NOSTAS ARDAYA, Mercedes y SANABRIA Carmen Elena
2009 Detrás del cristal con que se mira: mujeres ayoreas-ayoredie, órdenes normativos e interlegalidad, La Paz:
Coordinadora de la Mujer.
- PERASSO, José A.
1987 Crónica de cacerías humanas. La tragedia ayoreo. Asunción: El Lector. Disponible en: <http://gat.org.py/gat/publicaciones/Cronicasdecaceriashumanaslibro.pdf>.
- PICON, Francois-Rene
1998 «De la collecte en milieu urbain chez les Matabo (Chaco Argentín)» in: Techniques & Culture, 31-32, pp. 378-395
- PROGRAMA DE LAS NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO (PNUD)
2004 Elay Santa Cruz! Informe sobre el Desarrollo Humano. Santa Cruz: PNUD
- PRYEN, Stephanie
1998 Stigmaté et métier. Une approche sociologique de la prostitution de rue. Rennes: Presses Universitaires de
Rennes.
1999a "Usage de drogues et prostitution de rue. L'instrumentalisation d'un stigmate pour la légitimation d'une
pratique indigne". En: Sociétés Contemporaines. 1999; 36:33-51.
- POUTIGNAT, Philippe y JOCELYNE Streiff-Fenart
1995 Théories de l'éthnicité. Paris: Presses Universitaires de France
- RIESTER, Jürgen y WEBER, Jutta
1998 Nómadas de las llanuras, Nómadas del Asfalto. Autobiografía del pueblo Ayoreo. Santa Cruz: APCOB
- ROBERTO Machado y FATIMA, María
2006 "Índio na cidade e índio? Considerações sobre um debate provocante" En: 26a Reuniao Brasileira de Antro-
pologia. Disponible en: http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD_Virtual_26_RBA/grupos_de_trabalho/trabalhos/GT%2034/ABA%20GT%2034%20Índio%20na%20cidade%20abr%2008.pdf
- ROMERO, José Luis
2001 Latinoamérica. Las ciudades y las ideas. Buenos Aires: Siglo XXI.
- SAHLINS, Marshall
1976 Age de Pierre, age d'abondance. Economie des sociétés primitives. Paris: Gallimard.
2007 «Les lumières de l'anthropologie ?» in Marshall Sahlins (2007) La découverte du vrai sauvage et autres es-
sais: 303-334. Paris: Gallimard
- SALAZAR, Remberto
2002 "Estrategias de Comunicación Oral utilizadas en el ejercicio de la mendicidad por los Ayoreos de la ciudad
de Santa Cruz de la Sierra", Tesis de grado de Licenciatura en Comunicación Social, Santa Cruz: Universidad
Autónoma Gabriel Rene Moreno.
- SANABRIA, Carmen Elena; ZOLEZZI, Gabriela
2002 «Yo siempre soy una ayoreo » Mujeres ayoreas, género y relaciones neo-coloniales - Manuscrito no publica-
do corregido en mayo 2002.

SCAPPINI MEZA, Gloria

2006 «La Terre sans Mal dans la decharge? » Une approche des relations entre mobilit  spatiale Guarani et indienne au Paraguay. Memoire de maitrise: Universite de Paris X - Nanterre.

SILVA LIMA, Carmen Lucia

2008 "Vivendo na metropole: os Pankararu em Sao Paulo" comunicación presentada en la 26va. Reuniao Brasileira de Antropologia (RBA), Porto Seguro 01 al 04 de Junio 2008. 15pp.

SIMMEL, George

1998 Les pauvres. Paris: Presses Universitaires de France. Introducción de Serge Paugham y Franz Schulteis

SEBAG, Lucien

1965a «Le chamanisme Ayoreo » L'Homme 5(1): 5-32

1965b «Le chamanisme Ayoreo » (II) L'Homme 5(2): 92-122

SUASNABAR, Bertha

1995 Identidad étnica, género e intervención: Posición de género de la mujer ayore, en un contexto de cambios socio-culturales. Estudio de caso en una comunidad ayore del oriente boliviano. Trabajo de investigación para Apcob. Tesis de Licenciatura, UMSS. Santa Cruz de la Sierra/ Cochabamba.

TERCEROS, Elva

2004 De la Utopía indígena al Desencanto. Reconocimiento estatal de los derechos territoriales indígenas. Santa Cruz: CEJIS / PIEB / IWGIA

2005 "El significado de la identidad en la consolidación del espacio territorial ayorei", in: Actas del Coloquio "Definiciones étnicas, organización social y estrategias políticas en el Chaco y la Chiquitanía", 5-7 octubre 2005, Museo de Historia, Santa Cruz: IFEA, PIEB et alii, en prensa

UN - HABITAT

2003 The Challenge of Slums: Global Report on Human Settlements 2003.

UNHRP (UNITED NATIONS HOUSING RIGHTS PROGRAM)

Informe de la Reunión Internacional de Expertos sobre Pueblos indígenas urbanos y migraciones. Santiago de Chile 27-29 de marzo de 2007

ZANARDINI, Jose (dir.)

2003 Cultura del pueblo Ayoreo. Manual para los docentes. Asunción: Centro Social Indígena, Biblioteca Paraguaya de Antropología, Vol. 44, Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica (CEADUC)

WOLF, Eric

1969 "Ambiguity and Innovation: Implications for the Genesis of the Culture Broker" American Anthropologist, New Series 71(2): 205-217

ZAPOTOCKA DE BALLON, Jaroslava (Coord.)

2007 Interpelaciones periurbanas. Análisis jurídico y sociopolítico de los asentamientos humanos irregulares. IIJP, Cochabamba.

• Prensa

ABC Color (Asunción, Paraguay)

21/12/2007 "Familias de ayoreos serán llevadas a sus comunidades"

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estadística

13/12/2005 "IBGE divulga informaciones sociodemográficas inéditas sobre indígenas", departamento de comunicación. Consultado el 20/04/2007 en:

http://www.ibge.gov.br/espanhol/presidencia/noticias/noticia_visualiza.pp?id_noticia=506

La Crónica (Santa Cruz de la Sierra)

- 06/10/1967 "Mujeres silvícolas entrañan un delicado problema social"
- 10/02/1979 "Junta Municipal de Almonedas autoriza ayuda a los ayoreos"
- 23/02/1979 "La FUL pide investigación de asesinato de ayoreos"
- 23/02/1979 "Silvícolas: parte de la nacionalidad"
- 11/03/1979 "¿Y quién ayuda a los nuestros?"
- 15/03/1979 "Se busca solución integral al problema social de "ayoreos""
- 11/04/1979 "Alcaldía busca implementar programa en favor de ayoreos"
- 04/05/1979 "Acción social no dispone de recursos para ayoreos"

El Deber (Santa Cruz de la Sierra)

- 06/04/1979 "Alcalde en campana a favor de los ayoreos"
- 05/04/1979 "Alcalde en colonias de ayoreos"
- 07/04/1979 Entregaran ropa a ayoreos hoy
- 05/04/1979 Habrá agasajo para niños ayoreos
- 10/04/1979 Llevaron auxilio a los ayoreos 12/04/1979 Tratan de volver ayoreos a sus reductos

El Mundo (Santa Cruz de la Sierra)

- 21/06/1979 "¿Civilizarlos o no civilizarlos? Esa es la cuestión"

El Nuevo Día (Santa Cruz de la Sierra)

- 11/12/2005 "Ayoreos viven en la miseria y la prostitución"

ERBOL DIGITAL (<http://www.erbol.com.bo>)

- 25/06/2011 "Subgobernador cruceño dice que ayoreos son una "lacr" y que la coca es "maldita"

IPS Noticias (Agencia internacional)

- Dic. 2012 "El pueblo ayoreode, devorado por la ciudad."

Ser indígena, en la ciudad de Cochabamba

Por: Luis Vigabriel Rios

Sociólogo. Radica en Cochabamba

1. Cochabamba, entre indios, mestizos, blancos y disfrazados

El Microcosmos de pluralismo étnico

El valle cochabambino, a través de su historia, albergó la presencia de diversos conglomerados étnicos. Las referencias sobre la presencia humana preincaica en el valle datan del periodo de los cazadores y recolectores (12.000 a.d.C.). Posteriormente se tienen datos del periodo formativo con la presencia de la cultura Tupuraya (2.500 a.d C.). Luego, los asentamientos tiwanacotas que datan del 1.000 a.d.C.¹

Se tienen referencias de la presencia de Sipesipes, Cotas y Chuyes en el siglo XV. A los primeros, se les permitió permanecer en el Valle Bajo como súbditos del Inca Túpac Yupanqui, pero desarraigo a los Cotas y Chuyes hacia fortalezas incaicas a lo largo de la frontera oriental, para

1. Periódico Los Tiempos 20/01/2013. Véase también Arqueología del Formativo en Cochabamba y Bolivia en: Boletín Nro. 13 del INIAM-MUSEO UMSS. Agosto de 2000 en www.museo.umss.edu.bo.

que se constituyeran en guardianes contra los guerreros de etnias de los llanos tropicales. Posteriormente, Huayna Capac se apropió de extensas tierras en los valles centrales para propósitos estatales con lo cual el paisaje humano se transformó: “Reunió a un mosaico de islas étnicas, adaptando el modelo del archipiélago vertical y relanzándolo con el objetivo de tener más control político. Creó colonias dedicadas al cultivo del maíz compuestas de Charcas, Caracaras, Soras, Quillacas, Carangas, Urus y otros grupos étnicos de la puna” (Larson 1992: 48-49). Por ello, la toponimia aymara de varias zonas del valle central y bajo que aún se conserva.

Miles de *mitmakuna* agrícolas altiplánicos fueron llevados a los valles bajos, central y de Pocoña. La población local que residía en esas zonas, antes de la llegada de los incas, se encargó de la vigilancia de los nuevos agricultores. Los *quta* [Cotas] fueron trasladados por los incas a Pocona y Mizque, donde se había asentado a otros *mitmakuna* provenientes de los señoríos Caranga, Sora, Colla, Chicha, Charka y otros (Molina y otros cit. en Quiroga 2009:47).

Hacia los comienzos del XVI, en el Valle Central, había un caserío o pueblo incaico denominado Kanata, en homenaje a la tribu de igual nombre existente en el Perú, tronco étnico del que procedió un importante “*mittimaku*” (*mitimae*) que pobló la zona cochabambina. Esta residencia de los curacas quechuas estaba en las orillas del Kota Pankhara, que en lengua aimara significa el “lago Florido”. El ancho valle fue llamado por los nuevos señores quechuas “*Qocha Pampa*”, que viene a ser, en traducción literal, la “Planicie de los Charcos” (Baptista, 2012: 14).

En el valle de “*Qochapampa*”, bajo la supervisión de sus propios líderes y de capataces incas, los *mitimaes* producían el maíz del imperio. Después de la cosecha, estos trabajadores agrícolas temporales (*mitayoc*) regresaban en masa a sus *ayllus* en el altiplano. Brook Larson (1992) en base a la información de archivos, afirma que la población trabajadora se aproximaba a 14.000 personas, aunque no todos eran emigrantes temporales. Sin embargo, este flujo temporal de trabajadores frescos de sus *ayllus* altiplánicos, permitió la sobrevivencia de identidades étnicas separadas y reforzó los lazos de parentesco que todavía ligaban a los *mitimaes* sedentarios del valle con sus lejanas comunidades en el altiplano (Larson 1992: 50).

El acceso a diferentes espacios geográficos que tengan quechuas y aymaras, lo que Jhon Murra llama “el recorrido de los pisos ecológicos”, y otros investigadores refieren como “archipiélagos verticales” o “control vertical de pisos”, es una constante que se presentara antes y durante la colonia, también en la etapa republicana hasta llegar a nuestros días. En este contexto, el relacionamiento social, no sin conflicto, entre diversos pueblos y culturas andinas se forjó sobre un mismo territorio común donde se tenía control de los “pisos ecológicos”. Fue el valle un espacio territorial estratégico, que albergó a varias culturas, una especie “microcosmos de pluralismo étnico” (Gordillo y Del Rio cit. En Solares: 2011:17), que tomaría inesperados rumbos con la llegada de los españoles.

Fundación de la ciudad de Cochabamba

La fundación de ciudades en América constituyó una suerte de estrategia de ocupación territorial. Las villas y ciudades que fundaban su paso los conquistadores eran reclamadas para la corona. Al mismo tiempo que constituían puestos de avanzada desde donde se organizaban nuevas expediciones y exploraciones. De esta forma, la conquista se hacía efectiva al tiempo que se trazaba un nuevo mapa donde estaban ubicados los nuevos puntos territoriales que eran conocidos y controlados.

Las ciudades latinoamericanas se organizaron con la idea de “una urbe” señorial bajo las pautas del burgo europeo medieval. “Se trata de un hecho social, que tiene las características de la fundación de las urbes romanas. Los españoles como los conquistadores romanos edificaban sus ‘urbes’ allí donde existían ‘fundados’ caseríos indígenas” (Otero:1980: 1981). A la larga, el sistema colonial supuso una división espacial. “De la conversión de los patrones dispares en la ciudad surgió una rígida estructura de castas que fijó al núcleo ladino dominante un estatus de manifiesta superordinación (sic.) y al *hinterland* indígena, deberes estrictos respecto a la ciudad” (Aguirre Beltrán 1992:164).

A Cochabamba, región de tierras fértiles y abundante mano de obra indígena, le fue asignado el rol de abastecimiento agrícola ante la demanda creada por la actividad minera y concentración humana generada por la extracción de plata de Potosí. La ciudad propiamente dicha se habría de fundar mucho tiempo después. Cabe destacar el hecho de que a diferencia de otras ciudades, como Santa Cruz y La Paz, en Cochabamba la formación y desarrollo del espacio urbano viene a ser algo así como el resultado de una intensa dinámica rural. No es posible entender el desarrollo de la ciudad de Cochabamba sino es en el contexto de su relación con la producción agrícola.

La encomienda, fue el primer mecanismo de distribución de la tierra que hicieron los españoles del valle cochabambino. Esta institución de raíces castellanas, que consiste en “la atribución estable, vitalicia o por más de una vida a un europeo de un núcleo indígena, con obligaciones recíprocas y sin jurisdicción, concedía al encomendero no solo bienes del tributo cobrado, sino jerarquía social, prestigio, acceso a los órganos gubernativos municipales” (Baptista 2012: 169). Joseph Barnadas, explicando la época colonial en Cochabamba, en base a los datos de Matienzo, explica que entre 1543 y 1552, los españoles debieron llegar a cuarenta colonizadores. El valle de Cochabamba junto a los de Mizque y Pocona se constituyen, como una de las zonas productoras que gravitan sobre el mercado minero potosino (Baptista, 2012:167, 171), que para 1549 tenía gran demanda de víveres, abastecimientos y materiales para la explotación minera potosina.

Solares (2011) afirma que el Valle de Cochabamba, había ganado fama por la fertilidad de sus tierras y su clima benigno, convirtiéndose en la principal proveedora de granos, trigo y maíz principalmente, pero también de legumbres y frutas, muchas de las cuales fueron introducidas a la región de forma experimental para luego convertirse en cultivos masivos.

Empero, la fundación de la Villa de Oropesa, lo que vendría a ser la ciudad de Cochabamba, se producirá en un contexto de reformas, impulsadas desde la metrópoli, que tenían la finalidad de poner freno al poder de los encomenderos, reemplazándolos por haciendas. Durante algún tiempo, ambas formas de explotación agrícola, encomienda y hacienda, convivirían; logrando importantes fortunas gracias a la comercialización de granos.

Sin embargo, advierte que para el momento de la fundación de la Villa², ya era evidente que la relación con el mercado de Potosí, no siempre resultaría benigna. El agotamiento de vetas superficiales el Cerro Rico, habían provocado una crisis por la reducción de demanda en la producción agrícola, misma que solo pudo superada tras el éxito de las reformas toledanas.

La crisis de la plata del siglo XVIII será también el telón de fondo de importantes transformaciones no solo económicas sino sociales y culturales que terminarían por imprimir un sello particular a la ciudad. Solares(2011), siguiendo a Larson (1992) afirma que la crisis de Potosí había creado las condiciones para el surgimiento y desarrollo del mestizaje, como una estrategia de sobrevivencia e inserción de los indígenas en espacios productivos, así como un proceso de migración hacia centros poblados del valle y en particular la ciudad de Cochabamba.

Las migraciones a otras latitudes fueron una constante en el Alto Perú. Durante la época colonial “los mitayos seguían la antigua práctica de llevarse con ellos a las esposas, los hijos y otros parientes para que los ayudaran, les hicieran compañía y les preparasen las comidas en el trabajo lejos de sus residencias nucleares” (Stern, 1986: 139 en Mamani s/f). Tradicionalmente los ayllus y las comunidades trabajaban en bolsas dispersas de recursos que requerían una movilidad geográfica considerable y ausencias importantes de los centros “nucleares” de asentamiento. (Ibid: 146). Bruke Larson (1992) refiere, en base a sus investigaciones, que debido a “las crisis periódicas que enfrentaban los indígenas de la puna, que [a su vez] habían perdido sus islas periféricas en los valles, habían recurrido a las migraciones temporales” (Ibid: 63). Con el paso del tiempo podemos ver que estas migraciones temporales geográficas lejos de los “centros nucleares”, que son las comunidades rurales, sigue siendo prácticas comunes en la actualidad.

Pero en el contexto de crisis de la plata, la migración indígena resultó ser una estrategia para burlar el pago de tributos que se tornaban cada vez más pesados, pues la corona española pretendía paliar la reducción de ingresos mineros por esta vía. Solares (1992) afirma que lo que inicialmente eran deserciones aisladas de indígenas se trasformaron en “abandonos masivos de comunidades” (33) precipitando además el colapso de la minería potosina debido a la falta de mano de obra.

Gordillo (2000), además apunta el surgimiento de la categoría de mestizo, como una identidad “intermedia” que permitía evadir las cargas coloniales que implicaba ser “indio”:

2. Todavía está en disputa si fue en 1572 o 1574

A lo largo de los siglos XVII y XVIII se produjeron importantes flujos migratorios desde los territorios de las reducciones indígenas hacia los valles interandinos. Los “indios” huían para esconderse en las tierras de las haciendas y lo hacían como “mestizos”, ya que esa categoría étnica no encajaba en el molde dual del Estado colonial y abría un espacio para que los grupos subordinados eludieran su control (Ob cit, 241).

Lo hacían en calidad de “forasteros” es decir, campesinos sin tierra desvinculados de sus comunidades. A medida que los forasteros se asimilaban a los rangos más bajos de la sociedad española, y a medida que las reformas del sistema de tributo y la mita avanzaban, las fronteras raciales se entrecruzaban cada vez más. “La reproducción de categorías fiscales como “origenarios”, “forasteros”, “indios agregados” o los términos ambiguos de “indios disfrazados de españoles” o “mestizos en hábito de indios” habla de la dificultad para hacer encajar la contradictoria presencia mestiza en una sociedad pensada sobre la separación de la república de españoles e indios” (Soruco 2012: 27).

Para la mentalidad colonial, lo mestizo y lo cholo son identidades ilegibles o inubicables en la estructura social. Señalado como de “poca más calidad”, “bajas costumbres” de “tratar y comer con los indios”, trastoca los cánones coloniales establecidos para la determinación indentitaria. Ludovico Bertonio definirá al mestizo o cholo³ como: “Ni bien español ni bien indio”, o “ininteligible o que se contradice” (Soruco 2012:27). Hacia 1730, para efectos de categorización, se dirá que el “cholo” tiene un cuarto de linaje español y tres cuartos de “indio” (Larson 1992:145).

En el mundo sur-andino, Cochabamba “era la provincia más problemática [en la clasificación indentitaria] para las autoridades coloniales que estaban intentando resucitar a las instituciones de exacción que se habían desmoronado bajo el impacto de la fuga y resistencia andina” (Larson 1992: 132).

Como se dijo, la estrategia de colocarse en un ámbito intermedio en términos raciales, horadaba las arcas de la Corona española. Por lo cual, las autoridades coloniales no dudaron en replantear una nueva clasificación indentitaria para recomponer el caudal de mitayos en las minas. “En su determinada búsqueda del aumento de ingresos, el virrey [Castelfuerte] estaba decidido a desenmascarar a los ‘presuntos mestizos’ de Cochabamba” (Larson 1992: 145). Para este fin, se determinó someter a los forasteros al pago de tributos, además de disponer la redistribución de tierras comunales, creando así la categoría de “forasteros con tierra” que conllevaba la obligación de servir en la mita y pagar tributo. Durante la ejecución de estas reformas, muchos campesinos temían que el visitador Venero de Vera, encargado de la inspección real, los fuera a registrar y tasar como forasteros, a menos que pudieran proporcionar pruebas claras de su linaje mixto por medio de archivos parroquiales. Una vez iniciada la inspección, en la región del valle corrieron rumores de que el inspector había “reducido” a muchos mestizos a forasteros, lo cual dio inicio a una serie de protestas y desmanes en varias regiones del valle.

3. En esta época no se establecerán mayores diferencias indentitarias entre los cholos y mestizos.

En 1730, Alejo Calatayud encabezó en Cochabamba la rebelión urbana que cuestionaba las disposiciones coloniales, alrededor de doscientos insurgentes mataron al alcalde y a quince “vecinos”. Aunque Calatayud pagó con su vida el desafío al orden colonial, “el censo que hacía peligrar los intereses de gran parte de la enorme comunidad mestiza fue suspendido” (Solares: 1992: 36).

Como puede evidenciarse, el desarrollo de una identidad y comunidad mestiza amplia, mucho antes de la etapa republicana en Cochabamba, se constituirá en una particularidad regional con repercusiones en el ámbito urbano. Como apunta Solares (2011:55-57), el comercio de granos generó posibilidades para que Cochabamba se consolidara como una región que demandaba mano de obra para la agricultura. A este llamado, concurrían los originarios pues el “enganche” en las haciendas como peones, resultaba un modo conveniente de liberarse de las obligaciones tributarias que establecía el régimen colonial para los indígenas con tierras. La ciudad también se convertía en zona de acogida de los “torrentes migratorios”.

La categoría de forastero en las haciendas y luego mestizo, eran la vía para burlar las duras clasificaciones sociales coloniales, las actividades urbanas como la artesanía, servicios y el comercio también se prestaban al mismo cometido, si acaso no constituían una vía más rápida. Esta estrategia podía considerarse una forma “exitosa” de ascenso y movilidad social, en la medida que lograba perforar la rigidez del sistema colonial de castas, pero tenía como contracara la necesidad de negar rotundamente el pasado, como expresa Solares respecto a estatus social del mestizo.

“Se consideraba a sí mismo como un ciudadano, aspiraba a alcanzar el estatus de blanco y no se ofendía si se lo calificaba como “mestizo” o “cholo”, pero si se sugería su condición de “indio” no dejaba de salir al frente para negar esta temeraria afirmación”.

(2011:37)

En las postrimerías coloniales, los mestizos constituían una clara mayoría en la ciudad y la región. Según Gabriel René Moreno, hacia el año 1808 “la ciudad tenía 22.305 habitantes. Los blancos eran poco más de la cuarta parte (6.368); mestizos indoblanos 12.980; mulatos o zambo 1.600; indios 1.182 y los 175 restantes negros” (Baptista 2012: 47).

El historiador Gustavo Rodríguez Ostria (2012)⁴ considera que el hecho de que mestizos y mestizas constituyeran la mayoría poblacional en la ciudad de Cochabamba, constituían una particularidad en el contexto urbano nacional donde predominaban los blancos y acaso, un número importante de indios.

Los mestizos, en la ciudad valluna tenían una “importante presencia” que se traducía en una suerte de expansión de la cultura popular en las costumbres y forma de vida de la ciudad, idioma e incluso en una fuerte capacidad de presión hacia las autoridades coloniales.

4. “Cochabamba. El pasado que nos habita, el futuro que nos encuentra” Concejo Municipal de Cochabamba.

Según la historiadora Larson, debe ser muy significativo el hecho de que a fines de la colonia “el ámbito de las movilizaciones (...) en Cochabamba fuera la cultura pueblerina emergente, en poblados, barrios, y mercados del valle; y que sus protagonistas principales hayan sido invariablemente identificados como mestizos, plebeyos, artesanos y/o mujeres del mercado, quienes en su totalidad aparecen en los registros coloniales como la indisciplinada plebe mestiza o ‘pretendidos mestizos’ (Larson: 2000:66).

La ciudad mestiza

Durante los primeros años de vida republicana, no se registraron mayores cambios en la composición social ni en la estructura física de la ciudad, cuya extensión no pasaría de cien manzanos. Es cierto que, debido a la guerra de independencia, la población urbana del Cercado se redujo significativamente, pero diferentes datos censales analizados por Solares (2011:61) nos muestran que pasados veinte años de fundada Bolivia, la población se recuperó rápidamente llegando a ser la segunda ciudad más poblada del país.

La diferencia más notable fue la prolífica actividad y crecimiento de artesanos, sastres, tejedores, textiles y comerciantes, como un sector social relevante en la ciudad y la región. Estos producían calzados, textiles (tocuyo) harinas, al mismo tiempo que comerciaban sus productos en una vasta red de mercados y ferias que llegaba hasta las costas del Pacífico, redes que bien pudieron haber sido construida en la Colonia.

Solares afirma, que durante la primera mitad del siglo XIX los cambios en la estructura urbana y el uso del suelo en la ciudad de Cochabamba, mostraron el avance mestizo tanto poblacional como económico frente a la oligarquía terrateniente y hacendal al punto de que el centro urbano, por momentos no era más que “un débil oasis” de “apariencias europeizantes” en medio de una ciudad donde la cultura popular se había extendido bastante; sus habitantes hablaban quechua, bebían chicha y comerciaban en amplios espacios feriales (2011: 50-67).

Alcides d’Orbigny, en su incursión por Cochabamba en 1830, nos ofrece una descripción amplia de la estructura social poniendo atención a las formas de diferenciación de mujeres y hombres de la “sociedad” respecto a los mestizos e “indios”, que eran marcadas. Pero al mismo tiempo hace observaciones muy sugerentes respecto a las costumbres y tradiciones andinas que permearon a diferentes estratos sociales. El consumo de la chicha, las costumbres de las meriendas o colaciones que eran practicados por todos los sectores sociales: altos, medios y bajos.

El trabajo de la Socióloga Ximena Soruco, “La ciudad de los cholos”, es congruente con la imagen de ciudades “tomadas” por mestizos, cholos y sectores populares en los primeros decenios de vida republicana. En el mencionado trabajo se plantea la idea de que “el periodo de caos político” que sobrevino en los primeros momentos e intentos de organización de la nueva república, la debilidad de las elites y la inexistencia de un proyecto nacional, brindó posibilidades para la

“emergencia económica y social sin precedentes para los mestizos.” (2012: 46).

Este ascenso, se hacía patente sobre todo en el ámbito urbano; mestizos/cholos controlaban amplios sectores como el comercio, el transporte, la minería; se habían incorporado a la burocracia estatal, el ejército e incluso altos cargos gubernamentales. Siguiendo a Soruco, los criollos muestran angustias ante el surgimiento de un sujeto social, que podría disputarle el monopolio en el poder, preocupaciones que finalmente los llevan a bloquear el proceso de formación de una “burguesía chola” a través del control de los núcleos de acumulación más importantes y su vinculación con la economía capitalista a principios del siglo XX. Este hecho se apoya y refuerza ideológicamente con el surgimiento y legitimación de un discurso que asimila lo cholo/mestizo con la degradación moral y degeneración racial (ob.cit: 2012: 94) que sobrevendrá a fines del siglo XIX imponiéndose finalmente a inicios del s.XX.

En el caso concreto de Cochabamba, Humberto Solares entiende que las elites hacendales, para consolidarse económica y políticamente, se aliaron a los nuevos barones mineros “...después de la guerra del Pacífico, cuando el nuevo auge minero de la plata propició la incorporación de la economía de Bolivia a la dinámica del desarrollo capitalista mundial” (Solares: 2011). Fue en este escenario que las expresiones populares y mestizas que hacían parte de la cotidianeidad de la ciudad, fueron asociadas al atraso, muy a tono con las corrientes del darwinismo social de la nueva elite, tan en boga en esos años. Chicherías, talleres y ferias, que ocupaban el centro de la ciudad, fueron desterradas para ser sustituidas por las florecientes tiendas de artículos importados que llegaban en los ferrocarriles primero a La Paz, luego a Oruro y finalmente a Cochabamba; la banca y las instituciones del poder local. Solares (2011) afirma que en este periodo se consolidaron las diferencias entre la zona sur y la zona norte de la ciudad, como espacios de diferencias sociales.

La ciudad moderna. Un artículo exclusivo

Al terminar el s. XIX, América Latina se articulaba al capitalismo industrial como proveedora de materias primas y consumidora de productos manufacturados. Bolivia, en particular vivió el auge de la explotación y exportación del estaño, al mismo tiempo que la importación de productos industriales desde Europa causaba la ruina de las incipientes industrias y manufacturas nacionales.

El auge estañífero había significado el potenciamiento de nuevas elites económicas en desmedro de las tradicionales familias ligadas a la economía de la plata con asiento en el sur del país. Esta situación pronto desembocó en una pugna por el control de Estado, desencadenándose la guerra Federal. Tras la culminación de ésta, las elites occidentales iniciarían un período largo de control del Estado, afincado ya definitivamente en la ciudad de La Paz, y adoptarían el liberalismo como política económica.

Al contrario de lo que había sucedido con la explotación colonial de la plata, Cochabamba no tendría gran protagonismo en esa nueva etapa de la vida nacional, la región no será beneficiaria de la nueva bonanza minera. La agricultura de los valles estaba sumida en una profunda crisis tras la guerra del Pacífico, pues el aislamiento marítimo cortó el libre tránsito a mercados importantes en la costa del Pacífico. Por si esto no bastara, la introducción de ferrocarriles para la exportación de minerales, permitió el abastecimiento de los centros mineros con cereales y granos procedentes de Chile y Argentina, además de la importación de productos manufacturados a precios menores que los manufacturados por artesanos *qhochalas*⁵.

Las dificultades del agro cochabambino, junto a la expansión de la minería del estaño urgida de mano de obra, no solo en Bolivia sino también en Chile, fueron ocasión para un intenso proceso de emigración hacia los campamentos mineros, donde se producía la proletarización de los trabajadores, aunque en muchos casos no significaba un abandono total de la parcelas. El ir y venir entre el mundo minero y rural era constante e incluso las costumbres de uno y otro lado se fueron conjugando para dar paso a nuevos aprendizajes y demandas políticas.

Pero mientras los hacendados sufrían por los malos precios, los dueños de pequeñas parcelas todavía encontraron formas de sortear la época de vacas flacas, valiéndose de sus redes de comercio interprovincial y de la fabricación de chicha, que incrementó notablemente en esa época. Según lo anotado por Solares (2011) tanto el contexto nacional como las condiciones internas descritas, serán el marco dentro del cual se desarrollarán los cambios más importantes en la estructura urbana durante la primera mitad del siglo XX.

Los hacendados hallarán tres vetas para diversificar sus disminuidos ingresos: el comercio importador, la banca y las rentas inmobiliarias. Este cambio se vio acompañado de “agresivos procesos de refuncionalización” (Solares: 2011:92) de las viejas casonas del centro, en las cuales se instalaron las oficinas, tiendas y bancos, para lo cual tuvieron que desplazar a negociantes mestizos, chicherías y artesanos. De este modo, se consolidó un centro comercial, administrativo y político que correspondía a los alrededores de la vieja plaza de armas colonial; en el Norte surgía la zona residencial robándole espacio a la campiña y guiada por el ideal de “Ciudad Jardín”; y finalmente quedaba el sur donde vivía y desarrollaba sus actividades la porción chola y mestiza. Era evidente que se consolidaba la segregación espacial como un rasgo de la ciudad:

“A diferencia del mundo compartido y pleno de avatares costumbristas que causaron las vicisitudes y aprietos de Alcides D’Orbigny, los cronistas de los primeros años del siglo XX encontraron una realidad escindida en universos contrapuestos. El viejo casco urbano colonial que comenzaba a revestirse con ropajes y barnices modernizantes y la extensa periferia rural de las clases populares que mantenían tercamente sus “bárbaras costumbres”. Esta creciente separación entre “modernidad” como sinónimo de civilización y ‘tradición’ como sinónimo de atraso y barbarie, no solo comenzó a demarcar los territorios

5. Vocablo quechua adaptado al español, que designa a los habitantes del valle de Cochabamba

de los unos y los otros, sino a diferenciar los signos y significados de los comportamientos sociales de los primeros frente a los segundos”.

(Solares 2011:103)

La carrera por llegar a la estación de la modernidad no estaba obstaculizada ni por los indios ni por los cholos/as sino por la estrechez de la dinámica económica de la elite, que lograba un margen de acumulación gracias a sus actividades especulativas y comerciales, pero claramente insuficientes para realizar las inversiones que requerían los nuevos artefactos de la vía moderna: el transporte, la electricidad, las alcantarillas y el agua potable, incluso el pavimento en las calles.

Resulta altamente significativo el hecho de que aun en el caso del centro comercial, los hacendados no invertían ni siquiera en la construcción de nuevos edificios; se contentaban con remodelar y decorar las fachadas de las viejas casonas para poder alquilarlas. Todo un símbolo de lo que ocurría en la realidad, se decían modernos y lo eran solo en la fachada, tal como sus casas, ellos mismos seguían asentados en cimientos coloniales.

La ciudad completa reflejaba este proceso en su contradictorio crecimiento y desarrollo urbano, que lejos de estar conectado con algún proceso de industrialización capitalista tenía en el comercio su único motor. La gran paradoja del momento fue que, a falta de otras fuentes de financiamiento del maquillaje urbano, las elites debieron acudir al excedente que generaban los “bárbaros” y “atrasados”: artesanos, piqueros, y principalmente fabricantes de chicha. El mecanismo que hallaron fue el impuesto a la chicha y el *muk’u*⁶, fuente de recursos que permitió la “modernización” de la ciudad. Como bien lo han reflejado Rodríguez y Solares en su trabajo “Maíz Chicha y modernidad” (2012).

En lo que Solares (2011) considera una lista muy incompleta de obras urbanas realizadas con estos fondos entre 1910 y 1940 se mencionan: obras del ferrocarril del Valle y red de tranvías urbanos; ampliación periódica de pabellones del Hospital Viedma; obras de alcantarillado; amortización del empréstito para la instalación de la red de agua potable; construcción del mercado 25 de mayo y mercados seccionales; obras de desagüe pluvial; varios empréstitos para la pavimentación de la ciudad; amortización de empréstitos y obras de canalización del Río Rocha; estudios de captación de aguas potables para la ciudad y ejecución de obras; construcción de varias escuelas y colegios; arborización y embellecimiento de varias plazas y paseos de la ciudad; adquisición de terrenos y ejecución de las obras en la Universidad Mayor de San Simón; modernización y provisión de los sistemas de provisión de energía eléctrica; apertura de la Av. Blanco Galindo y otras obras viales; apoyo a la creación de carreras técnicas y Facultad de Agronomía de la UMSS; amortización de empréstitos para la ejecución de la represa la Angostura; construcción de edificios públicos como el edificio Municipal y Casa de la Cultura; construcción de los puentes del Río Rocha (107).

6. Preparado de maíz molido y fermentado, para la fabricación de la chicha.

Pero el impacto económico del impuesto a la chicha no terminaba ahí; la infraestructura construida con este impuesto, más allá del beneficio colectivo, valorizaba también las propiedades de sectores acaudalados. Incluso los fondos del impuesto a la chicha eran usados para “urbanizar” sectores de la campiña. Los fértiles pero ociosos terrenos agrícolas del norte de la ciudad, fueron el primer blanco de la parcelación. Favorecidas por la implementación de vías de acceso y transporte, tranvías y luego buses, dejaron de ser vistas como zonas inaccesibles o “rurales” para ser consideradas terreno urbanizable, generando importantes ganancias para sus dueños que de todas maneras no hubieran conseguido mayores ganancias de sus cultivos. Por ello era muy importante tener el control del gobierno local, para direccionar la inversión municipal y torcer a su favor la normativa urbanística. En buenas cuentas, usaron el impuesto a la chicha para generar ganancias extraordinarias por el cambio de uso de suelo y la especulación del acceso a servicios:

La modernizada Cochabamba para afrontar su costoso maquillaje urbano debió recurrir a succionar la savia de la ancestral bebida. Calles, pavimento e incluso el templo del deporte, el “Félix Carriles”(sic.), - quien dicho sea de paso, además de ser insigne promotor del deporte fue recaudador de impuesto a la chicha-, debieron ser financiados con los impuestos de la chicha. He ahí una franca paradoja: que la “civilización” urbana se asentara sobre la “incivilizada” chicha, pero esto no parece molestar a nadie. La ciudad, o mejor sus elites “ilustradas” habían vencido al enemigo y lo habían puesto a su servicio (Rodríguez y Solares 2011: 224).

Hacia 1950, los arrebatos civilizatorios de las elites, habían terminado por segmentar la ciudad desterrando a los laboriosos indígenas y mestizos del uso del centro urbano y expropiándoles el excedente generado por la chicha. La modernidad urbana conseguida, no alcanzaba para todos los habitantes; las elites locales tal vez consideraban que más allá de ellos no era necesario que “los otros”, las clases bajas, las que costeaban todo, tuvieran acceso al agua potable o el alcantarillado, ni qué decir de electricidad y teléfono.

Las carencias de los barrios de mestizos e indios en el sur de la ciudad, se amplificaban y se convertirían en una característica problemática y persistente, pero que finalmente no recibía atención efectiva de nadie. Una situación, que algunos condenaban, otros ignoraban y muchos la sufrían cotidianamente. Para entonces, según los datos de Solares (2012), la ciudad contaba con 80.795 habitantes (142).

Cochabamba, los cambios de la revolución

Ahora bien, luego de la revolución de 1952 se aceleraron los flujos migratorios hacia la ciudad. “El importante crecimiento demográfico en este periodo, intensificado por las corrientes migratorias (originadas básicamente en el propio departamento) estuvo acompañado por una

significativa expansión física de la ciudad” (Escobar y Ledo 1988: 23). Este crecimiento se orientó a los márgenes de la ciudad, sobre todo a la zona sur.

“Las construcciones de viviendas adquieren el nombre de “arquitectura birlocha”, debido a la mezcla de tradiciones constructivas populares, mezcladas con el “racionalismo funcionalista” de moda en la época” (Rodríguez et. al. 2009: 111). La cultura popular en las áreas periféricas adquiere matices en torno a las racionalidades de habitabilidad, donde lo moderno se combina con las formas pre modernas.

El acceso a los bienes inmuebles se tornó cada vez más complicado, contribuyendo a la reproducción espacial de la desigualdad social. De este modo, las tendencias de exclusión y segregación, presentes durante toda la historia de la ciudad, se tornaron más evidentes y constantes.

Durante los años 60 y la primera mitad de los 70 se registró una expansión del área urbana en todas las direcciones. Los límites geográficos del suroriente (Cerros Verde y San Miguel) fueron superados por “invasiones” del Sindicato de Inquilinos; los terrenos agrícolas del eje Cochabamba - Quillacollo hacia el suroccidente, debieron ceder su lugar a la ocupación residencial, comercial e industrial; el “tapón” del aeropuerto no fue obstáculo para el avance sobre su margen oriental. A su vez, los estratos más poderosos edificaban sus viviendas hacia el norte, como continuación del Centro, abarcando las zonas de Queru, Cala Cala y Muyurina. Nuevas áreas agrícolas, como Mayorazgo, Sarco, Temporal y Tupuraya, enriquecieron la toponimia de los barrios cochabambinos. La antaño remota laguna Alalay y el distante Country Club, así como Jayhuayco, con sus ladrilleras y el hipódromo, quedaron insertas dentro el avance del tejido urbano (Escobar y Ledo 1988: 25).

Si bien la fisonomía de la ciudad empezó a cambiar durante la segunda mitad del siglo XX, las condiciones segregativas siguieron manteniéndose. Los migrantes de áreas rurales o ciudades intermedias fueron a engrosar las áreas periurbanas donde la falta de servicios básicos, acceso a medios de transporte, infraestructura vial, etc., determinaron las condiciones de vida. Esta vivencia en la urbe necesariamente comporta la adquisición de otras pautas culturales, con ello el cambio de identidades. De las faenas agrícolas o mineras, a las faenas urbanas en el comercio, el transporte, los servicios, etc.

El patrón segregacionista en la configuración urbana de Cochabamba, iniciado ya a fines del siglo XIX y continuado en la primera mitad del siglo XX, se fue reproduciendo con mayor vigor durante la segunda mitad de este siglo. Las zonas centrales y norte de la ciudad se fueron beneficiando por una corriente estética de la ciudad moderna. A su vez, se fueron estableciendo zonas marginales sobre todo en la parte sur de la ciudad que, en su generalidad, se adelantaron a la planificación urbana. Tal como se ha mencionado anteriormente, después de los años 60 y 70 el área urbana tuvo una expansión en todas las direcciones. Hacia 1966, la COMIBOL obtuvo

en su favor en la modalidad de venta, tierras de vocación agropecuaria en la zona Molle Molle o Pucara. Estas tierras estaban destinadas a los trabajadores mineros, sin embargo por tratarse de tierras agrícolas en las cuales no se permitía la urbanización, la distribución no se realizó sino a mediados de los 80 cuando el Consejo Nacional de Vivienda Minera (COVIMIN) repartió el terreno entre distintos distritos mineros -concretamente COMIBOL Oruro, Matilde, Unificada, Siglo XX, Catavi, Colquiri, Corocoro, Viloco, Caracoles y La Palca- que para ese fin se constituyeron en cooperativas agrícolas (Bianco en Zapotocka 2007: 36). Estos asentamientos estuvieron “inducidos institucionalmente” y fueron espacios en los que los migrantes establecieron su residencia progresivamente fuera del alcance de la planificación del municipio.

Durante la década de 1990 y 2000 la expansión de la mancha urbana será mayor. Los distritos urbanos tendrán características particulares en su desarrollo. Las áreas periféricas hacia el norte y sobre todo hacia el sur, constituirán los nuevos sectores de asentamientos humanos con claras peculiaridades en su desarrollo.

En ese sentido, el trabajo Antequera (2007), que aborda el crecimiento urbano de la zona sur de Cochabamba, plantea comprender el proceso de constitución de las ciudades y las áreas periurbanas a partir de tres fases: expansión, consolidación y densificación. Con este abordaje, aquellos distritos cercanos al centro de la ciudad (Distritos 5 y 6) tendrán procesos urbanos de densificación. Otros medianamente lejanos (Distrito 7, parte del Distrito 8, algunas urbanizaciones del Distrito 9 y el Distrito 14) tendrán procesos de consolidación y aquellos lejanos (Zonas agrícolas del D8, D9 y tierras de pastoreo en los márgenes de la provincia Cercado) serán los espacios de expansión de la mancha urbana. Si bien los distritos tienen muchas particularidades en su desarrollo, sobre todo ligados a la cuestión jurídica, servicios básicos e infraestructura vial, no obstante, parece darnos una visión general de los procesos de asentamiento urbano.

Es en este contexto en el que se presentan las nuevas migraciones indígenas a la ciudad. Los migrantes de comunidades rurales participan en esta dinámica citadina con particularidades. Su visión de mundo, su inserción en el área social, económica, política, cultural, religiosa y los usos lingüísticos están expresados en entornos sociales con una permanente manifestación de identidades. Estas manifestaciones identitarias muestran las continuidades o rupturas con los lugares de origen, con sus saberes, sus tradiciones organizativas, etcétera.

2. Procesos de inserción urbana. Rupturas y continuidades

Los procesos migratorios en Bolivia, desde la etapa pre colonial, colonial y republicana tienen diferentes matices. Si bien en la antigüedad pre colonial se habla de migraciones temporales a los “nichos ecológicos”⁷ (Larson, 1992: 39), será en el coloniaje y la República cuando las migraciones estarán sujetas a un permanente ejercicio de marginalidad socio espacial. Esta marginalidad se presenta en tanto no se tienen accesos reales a los espacios de representación y participación, tanto política, social, cultural y económicamente.

La inserción del indígena en las áreas urbanas, en su generalidad, no es una inserción definitiva. Se debe entender esta inserción como un primer paso para introducirse en las áreas urbanas; pero una vez en ellas, la radicatoria se hace momentánea o transitoria, ya que, en una mayoría de los casos, el migrante conserva aún sus tierras en las comunidades de origen lo que posibilita que se pueda contar con fuentes de ingresos alternativos. Los terrenos en la comunidad, debido a la ausencia del titular, son generalmente dados “al partido” o puestos en custodia con algún pariente cercano residente en la comunidad rural. En otros casos se tienen residencias transitorias en las áreas de colonización como el Chapare, San Julián o Alto Beni, que sirven como espacios productivos para generar excedentes económicos para la familia residente en el área urbana.

Las áreas de inserción en la ciudad son diversas; éstas tienen que ver con las posibilidades económicas que ofrecen. Las destrezas adquiridas previamente, ya sea en la comunidad u otros espacios, pueden ser utilizadas en el desarrollo de una actividad determinada en la ciudad. La construcción, el transporte, el comercio, además de ser áreas laborales, son espacios de relacionamiento cultural, religioso, político, etc., que provocarán dinámicas de cambio cultural. En ese sentido es que a continuación describimos las rupturas y continuidades de aquellos elementos simbólicos, económicos, sociales, culturales, etc., que están presentes en el migrante de la comunidad rural andina.

En lo social

La dinámica de la ciudad impele a adquirir otro tipo de hábitos urbanos. “Concretamente, las cosas que nos afectan para perder nuestra identidad [comunal andina] aymara [en la ciudad] son: la mentalidad de alienación o desclasamiento urbano, el individualismo, la falta de sensibilidad y solidaridad, la falta de respeto al y la diferente, la imposición de leyes, las telenovelas, la pornografía, la moda, el consumismo, la propaganda comercial, el alcoholismo, la delincuencia, la influencia de las sectas religiosas que ayudan en esta pérdida, los pensamientos y acciones de libertinaje en muchos sectores de la juventud” (Mamani Bernabé 2007: 90).

7. Jhon Murra, mencionado por Larson (1992) también plantea el “control vertical de pisos”. Quiere significar con esto que los señorios aymaras tenían acceso a los diferentes pisos ecológicos de los cuales se proveían de alimentos.

Así, a pesar de todos esos inconvenientes, el migrante entra en contacto con un mundo nuevo, con formas alternativas de resolver los problemas de la vida; con medios de transporte, maquinarias, edificios, comercios y diversiones urbanos que le ofrecen una nueva visión del universo que hasta entonces ignoraba y, sobre todo, regresa a su comunidad con el poder adquisitivo, la acumulación de sus salarios o parte de ellos (Aguirre Beltrán 1992: 36).

Las redes familiares son fundamentales para la inserción urbana. Los primeros migrantes generalmente son los que han dado el primer paso en busca de “mejores condiciones de vida”. En las ciudades las relaciones sociales tienen otro tipo de normas y valores que determinan diferencias respecto al área rural. Un testimonio de Bertha Nina Guachalla mencionado en Mamani Bernabé⁸ afirma:

Pienso que cuando uno llega a la ciudad viene con la mentalidad del campo, con nuestra vivencia comunitaria, porque allí es bien diferente. Allí vivimos como una gran familia, donde todos son conocidos, en cambio en la ciudad la visión es otra. Una de las dificultades grandes que se confronta cuando se llega a la ciudad es el idioma, el individualismo, porque la ciudad ya no es esta familia grande que se tenía en el campo se pierden muchos valores como el respeto. En el campo nos educan para saludar a todos, el respeto a las personas mayores, a los menores, el cuidado a la naturaleza, pero cuando uno llega aquí se pierde... falta el compartir y la reciprocidad. Se nos produce un choque cultural. Sufrimos el racismo, no solamente del blancoide, sino también de los aymaras que han migrado antes que nosotros (2007:42).

La persona migrante experimenta el impacto cultural realizado en el encuentro con el otro en las ciudades. Así, “la cultura citadina implícitamente dicta a la ciudadanía que debemos pensar, vestir, comer y actuar. Si no nos encarrilamos en este camino simplemente quedamos fuera y para no ser excluidos y a fin de sobrevivir estamos obligados a amoldarnos a tal realidad” (Ibíd.: 90). Este amoldamiento puede interpretarse desde varias escuelas que explican las sociedades y sus relacionamientos. Las estructuralistas indicarán que es la “estructura” quien impone este amoldamiento a la persona; desde la acción: es la persona quien las modifica. Este amoldamiento no puede darse sino a través de la vivencia en la ciudad en la cual se transfieren y se apropian los conocimientos, valores, tradiciones, etc. de la otredad. La vivencia, que es el espacio de relacionamiento social, modifica las estructuras cosmovisionarias, amoldando, adaptando, acondicionando a las personas y su visión a otras formas de vida mediante los relacionamientos sociales. Estos relacionamientos modifican las estructuras sociales y cosmovisionarias de las personas.

8. Tomamos la referencia de Mamani, investigación realizada en el Alto de La Paz, debido a la similitud de los distritos -zonas marginales, sin servicios básicos, escasez de transporte público, distrito en proceso de urbanización, etc.- a la que se insertan los migrantes de comunidades rurales, en este caso, aymaras.

Estos cambios producidos en la ciudad pueden estar orientados a la negación del origen étnico. Si bien pueden ser muestras de aculturación en determinadas épocas, no es menos cierto que la situación política también incide en la percepción de las identidades en las áreas urbanas. En momentos donde las formas de discriminación son muy acentuadas, éstas tienden a crear problemas de personalidad y de pertenencia cultural en el migrante; a su vez, cuando existen motivaciones político-culturales se tiende a valorizar lo propio.

No quiero recordarme nada de mi pueblo, todo, todo quiero borrar. ¿Para qué sirve esa tierra si no tiene nada? Ahora ya soy estudiante, por eso critico a las que van de pollera a la universidad, bien feo se ve eso. Nos hemos reunido un grupo (el grupo de ex campesinas) y hemos dicho: vamos a llamar la atención a esas que están caminando en la universidad de pollera, ya no vivimos pues en el campo” (Ciales, citada en Mamani Bernabé 2007:53).

Respecto a la cita que menciona Mamani Bernabé se diría que “en sociedades postcoloniales como la boliviana, el proceso de despojo étnico o deculturación impuesta (y autoimpuesta) ha creado situaciones de auto negación que constituyen, en sí mismas, marcas de etnicidad, pero que también evocan la aspiración a una etnicidad ajena” (Rivera Cusicanqui 2001:3). No obstante, hay una generación vulnerable a esa “seducción” de lo urbano. El que no está anclado en el pasado, el que no se siente atraído por las costumbres y las tradiciones. “El que busca insertarse, acoplarse ensamblarse con el otro, no con otro individuo, sino con el otro sistema, la otra cosmovisión. Cosmovisión que no se retrotrae en sí misma, ni se encierra, al contrario, está abierta, esperando, siempre dispuesta y provocativa. ¡Quién es! Es el joven, el sujeto más activo, el ávido de novedades y quien desea y es parte de ese homo cibernéticus, que es el ciudadano del mundo, sea de New York, Beijing, o El Alto aymara” (Olmedo 2006:386. La acentuación es del autor).

Los dos conceptos vertidos, por un lado Rivera Cusicanqui y, por el otro, Olmedo, nos muestran las dos visiones teóricas que se confrontan en la teoría sociológica: lo micro-macro de la teoría norteamericana; la estructura-sujeto de la teoría europea (Ritzer 1996). En política estas confrontaciones se circunscriben a la preeminencia del individuo sobre lo colectivo o viceversa; en filosofía, con lo universal sobre lo particular o viceversa. Los puntos conflictivos de interpretación de nuestra realidad son diversos. Por una parte se dice: son las “sociedades postcoloniales” (Rivera) quienes imponen un despojo étnico; por otro, es el individuo, el sujeto, “el joven” quien “desea, busca ávido de novedades” otras vivencias. Si bien en las ciudades existen sociedades estructuradas con una visión de mundo ligadas a lo individual y que imponen al migrante a optar por tales normas y valores, también es cierto que la persona, en su individualidad, busca experimentar otras formas de vida, más allá de aquellas formas estructuradas en la comunidad rural.

En allá en la comunidad no había trabajo, como he ido a estudiar, entonces tenía que buscar trabajo según mi profesión (Entrev. Doña Ana Tesis de Lic.).

Quería estar en otra parte y quería buscarme la vida, quería realizar mi vida en otras partes por eso me he salido [de la comunidad]. (Entrev don Pedro. tesis de Lic.)

La mayor tiene 24 años, el que sigue 22, son jóvenes y son solos, están estudiando en la universidad, están estudiando medios de comunicación. (Entrev. dona Marina. Tesis de Lic.)

Las vicisitudes experimentadas en la urbe conducen a tener una serie de estrategias en la ciudad. Las innovaciones en los modos de vida orientan a desatar individualismos y desconfianzas en la vida urbana. “Son muchos los agentes de cambio de cualquier tipo -económico, técnico, religioso, político, etc.- que dicen tropezar ante la desconfianza e incompreensión de sus propias comunidades (...) A pesar de ello, los aymaras [quechuas, etc.] siguen innovando nuevos elementos en muchos aspectos de su existencia, porque no están cerrados al progreso ni mucho menos” (Albó 2002: 27). Estos cambios se enraízan más en los descendientes de los migrantes rurales en segunda y tercera generación, que son quienes establecen mayores grados de ruptura con la comunidad. Debido al prolongado tiempo de estadía y los nuevos relacionamientos, los hijos “ya son *quochalos*”. La búsqueda de mejores condiciones de vida para los hijos en la ciudad, hace que, en la mayoría de los casos, los padres descuiden la tierra en la comunidad, con ello, los vínculos con la comunidad se vuelven más tenues.

Cada padre pensamos educar a nuestros hijos, entonces sacar mejor que nosotros, por eso tengo mis hijos profesionales ya. Están trabajando aquí en Cochabamba, en Oruro y también en Brasil (Entrev. don Andrés. Tesis de Lic.).

Los nietos aquí ya han nacido, qhochalos ya son. Unos nietos van también al pueblo un rato nomas ya, ya no les gusta mucho, ya no quieren. Otros, el mayor se ha ido al exterior (Entrev. don Mario. Tesis de Lic.).

En este mismo aspecto podemos mencionar que el retorno a la comunidad implica un ajuste en las relaciones sociales con los miembros que permanecieron en ella. El tiempo transcurrido en la urbe determina los procesos de rupturas/relacionamientos con la comunidad rural. “La mayor o menor individuación y secularización se traducen en un debilitamiento de las lealtades familiares y grupales, en el quebranto de los controles que mantienen unida a la sociedad, en la mengua del carácter sacro de las instituciones y en el desfallecimiento general de la confianza en los patrones de conducta tradicionales”. (Aguirre Beltrán 1992: 37). A muchos inmigrantes rurales el establecimiento en la ciudad les provoca el camuflaje y a la larga la mengua de la visión andina. Este proceso se acentúa más en descendientes radicados en las urbes, ya que el relacionamiento social en la escuela, la calle, la fiesta, el acontecimiento, las amistades, etc., reafirma una visión de vida urbana, donde la visión occidental individualista tiene fuerte presencia.

El otro proceso de relacionamiento ocurre al interior de las familias. La tradición oral, la vivencia, costumbres, etc., son transmitidas a los hijos y demás familiares, de esa forma también existe transmisión de ciertos valores y patrones de comportamiento y visión de mundo. Así, la

socialización, intra y extrafamiliar, determina los grados de adopción de las visiones de mundo y sus prácticas sociales.

En lo económico

El “recorrido de los pisos ecológicos”, las migraciones temporales y los diversos relacionamientos sociales del indígena que reside en la ciudad da una referencia de las incursiones, rupturas y relacionamientos económicos que practica. El poblador andino, generalmente el emigrante de la década de los ‘80s, se ha orientado por la estrategia de movilizarse sobre los diferentes “pisos ecológicos” en los cuales se presentan economías diferenciadas. La comunidad rural, el área colonizada, la urbana nacional y, la migración internacional son espacios que complementaran la economía familiar. Hoy en día, los flujos de migración hacia el área urbana, en busca de mejores condiciones económicas, son constantes. Estos “recorridos” no dejan de ser vigentes.

Tengo mi terreno. Allá mi casita, mis familiares están cuidando, mis primos siempre voy allá en cada fiesta, allá también me conocen, entonces siempre voy allá.

En el campo es más libre. En el campo los originarios o los que tienen sus sayañeros⁹, sus terrenos no pagan, tienen ganados, tienen sus ovejas, sus vacas, tienen sus chacras, tienen todo (Entrev. Don Mario. Tesis de Lic.).

Si tengo [mis terrenos] en el campo, viven mis hermanos, vive mi papá, ahí he ido también pues, donde mi papá, creo que se va a venir también (Entrev. Dona Martha. Tesis de Lic.).

Voy cada año a mi pueblo, casi en las fiestas nomás, cuando se puede ir, porque a veces no se puede también. Cuando voy a mi pueblo mucho me desespero, ya me he acostumbrado aquí; allá ya no puedo estar (Entrev. Don Pedro. Tesis de Lic.).

Teníamos un terrenito en el Chapare, pero lo hemos tenido que vender porque no participábamos en las marchas ni protestas, y ahí el sindicato te obliga a marchar (Entrev. Don Florencio. Tesis de Lic.).

Las condiciones objetivas y subjetivas de la migración serán determinantes para la residencia en la urbe y en otras zonas productivas. Por un lado, las condiciones objetivas de migración están determinadas por la crisis económica, la crisis alimentaria, la escasez y desertización de tierras, el “surcofundio”¹⁰, etcétera; por otro lado, las condiciones subjetivas, que son las expectativas de vida, superación personal, mejoramiento en las condiciones de vida, etc., inciden en la adopción de estrategias de inserción al área urbana, lo que produce un cambio sustancial en las condiciones de vida personal y familiar de acuerdo al contexto en el que se inserta. La migración crea un problema entre el patrón cultural de origen comunitario con las nuevas formas de relacionamiento que se establecen en las ciudades.

9. De la palabra aymara “Sayaña” = la pequeña propiedad agraria familiar.

10. Expresión que expresa la extrema fragmentación de la tierra agrícola.

El otro tema es pues que el altiplano es más árido, por lo menos mi sector es más árido, y buscar mejor vida más que todo, y si alguna vez si uno tiene familia uno quiere que sus hijos tengan mejores días, no como nuestros padres, quedar ahí nomás (Entrev. Don Cesar. Tesis de Lic.).

El paso de la economía rural comunitaria de subsistencia a la economía individual capitalista es un trecho con muchas vicisitudes. Si bien existen zonas agrícolas para la acumulación de capital económico individual o familiar, como son las áreas de colonización en tierras bajas y el trópico cochabambino, la ciudad se constituye como el espacio donde el emprendimiento individual o familiar toma prioridad para el desarrollo de una forma de vida urbana.

El emprendimiento productivo individual o familiar en el trópico de Cochabamba y otras áreas de “colonización” será la matriz productiva de los nuevos habitantes “colonizadores” también residentes en la ciudad. Incursionan en la producción de otros alimentos como el palmito, el plátano, la piña, etc. que tienen mercados en el interior y exterior del país. Junto a la actividad formal de producción agrícola, muchos de los nuevos productores entran, incluso, en el circuito ilegal de la producción coca-cocaína, con lo cual el empoderamiento económico es acelerado. Este “empoderamiento”, como es lógico, acarreará hasta el consumo de productos suntuarios y superfluos.

Las estrategias de inserción descritas anteriormente serán fundamentales para poseer un capital económico y con ello tener un emprendimiento productivo independiente. Muchos emprendimientos empresariales comenzaron con las redes familiares, de paisanazgo, etc., para la producción hacia el mercado urbano. “Las culturas rurales de Bolivia se manejan sabia y pragmáticamente en las dos lógicas económicas; con lo cual han desarrollado un modelo de articulación / re-funcionalización de lógicas económicas que debería utilizar el gobierno para darse una política económica coherente con su espacio, su gente y el mercado mundial” (Medina 1992: 215). No obstante la anterior mención, se encuentra que existen tres lógicas económicas del migrante quechua/aymara: 1) que tiene que ver con la economía de subsistencia en la comunidad, en la que la producción está ligada al consumo familiar y en menor medida al micro-comercio; 2) la economía mercantil campesina, ligada a los mercados urbanos, en la que muchos de los productos están orientados al consumo masivo de producción agrícola tropical en las ciudades; 3) la economía urbana, ligada sobre todo a los servicios, transporte, construcción, etc. De esa forma se presentan relacionamientos diferenciados con la otredad. Estas complementariedades económicas serán los rasgos principales de una mayoría migrante indígena al área urbana.

Todas las personas buscamos tener un poquito más y en este caso la gente que está migrando va en busca de mejores días, de mejores condiciones, por eso hay gente que tiene terrenos en La Paz, incluso en algunas provincias, van en tiempo de cosecha, se van a cosechar, tiempo de siembra también se van y eso de alguna forma trae beneficio a nosotros (Entrev. Don Roberto. Tesis de Lic.).

Con esa tradición me he venido, aquí también mañazo¹¹ he sido casi durante 40 años, traía carne de llama para vender, de oveja también aunque un poco. Con esa experiencia, ya tenía experiencia en cómo trabajar, ya sabía. (Entrev. Don Mario. Tesis de Lic.)

Si bien el rubro laboral de los varones se circunscribe a los oficios del transporte, la construcción y en comercios específicos, son las mujeres quienes en su mayoría incursionan en esta última actividad. Existe una presencia mayoritaria de mujeres en diversos rubros. Los centros de abasto en las ciudades son espacios donde la competencia genera conflictos entre comerciantes debido a los intereses personales, familiares que existen por conseguir ingresos económicos, de ahí que “toda esta lógica está orientada a la práctica del ‘sálvese quien pueda’. Y así los principios de solidaridad, reciprocidad y el compartir comunitario de los aymaras [quechuas, etc.] resultan cada vez más y más difíciles” (Mamani Bernabé 2006: 86).

Existe una capacidad y creatividad de los migrantes andinos que incursionan en el comercio para desarrollar sus actividades hasta en las condiciones más adversas. En el caso de las mujeres migrantes esta estrategia comercial es variada. La diferenciación entre vendedores ambulantes que ofrecen sus productos de diverso tipo se hace evidente. Existen quienes ofrecen sus productos en mano; generalmente son personas que tienen muy poca inversión de capital. Plantas medicinales, dulces, jugos, gelatinas, helados, entre otros, son los productos que se ofrece en las diversas arterias de la ciudad, mercados y ferias. Otras personas ofrecen sus productos en carretillas y otros medios de transporte. Utensilios de limpieza, salteñas, frutas, verduras etc. son productos ofrecidos al transeúnte. Otros comerciantes poseen puestos fijos que muestran una inversión de un capital relativamente importante, generalmente en productos de uso cotidiano. La venta de productos naturales como frutas y verduras están generalmente reservadas a las personas que son oriundas de la región del valle, pues su conocimiento en el manejo de verduras y frutas les posibilita aquello. Las diversas formas comerciales muestran la diferenciación social que también se presenta entre los comerciantes.

Trajinar por las calles, buscando y comercializando los productos, entablar diálogos, regateos y discusiones; desarrollarse en un ambiente tenso con gritos e insultos con otras mujeres que tienen puestos fijos y tiendas; enfrentarse con las autoridades gremiales, gendarmes y guardias privados por encontrarse en condición de vendedoras ambulantes, muchas veces rogando y soportando malos tratos de personas y dirigentes a fin de que las dejen realizar la actividad económica, son las vivencias cotidianas de comerciantes de “la Cancha”¹² y calles aledañas. No importan las vicisitudes, lo prioritario es conseguir dinero para sobrevivir y así afrontar la vida diaria en la urbe.

Las limitaciones económicas de las familias migrantes y la escasa absorción de mano de obra de la industria urbana orientan a establecer soportes económicos familiares con el trabajo de la mujer. Así “la intensa actividad gremial y económica de las trabajadoras por cuenta propia -un

11. Matarife, oficio de los que sacrifican animales en los mataderos públicos.

12. Así se llama una extensa área comercial popular en Cochabamba, con predominio del comercio informal.

sector crecientemente feminizado e indianizado (sic) de la fuerza de trabajo- nos muestra que ellas/os no aceptan pasivamente las condiciones que el Estado y la economía capitalista dominantes imponen sobre sus negocios” (Rivera Cusicanqui 2001: 128). Estos sectores se adaptan creativamente a las limitaciones y posibilidades que les ofrece el mercado. Establecen estrategias de competencia y/o convivencia con el sector formal recurriendo a prolongadas jornadas laborales y ocupando espacios comerciales. La ciudad es así un espacio de los emprendimientos individuales en el que conseguir mejores condiciones de vida depende de las destrezas y perspicacias de las personas que se insertan en uno u otro ramo de la actividad comercial.

Las condiciones socio-económicas en las que se desenvuelven los migrantes indígenas también dependen de las redes sociales familiares o de paisanazgo que posibilitan su inserción. Para esta actividad, igual que la anterior, también se necesita un capital económico que pueda posibilitar la adquisición de mercadería que, a su vez, esta facilite la venta de la misma en diversos lugares de la ciudad.

En ese sentido, el comercio ha ido segmentalizándose y tomando un carácter sobre todo de género. “Tanto el proceso migratorio como la crisis de la agricultura en la mayoría de regiones tradicionales han alimentado en las últimas décadas un proceso de feminización de la pobreza y del mercado de trabajo tanto rural como urbano” (Rivera Cusicanqui 2001: 72).

El espacio de inserción económica y laboral presenta una serie de complejidades. Los hay desde las actividades agrícolas en otras áreas y otros productos, junto a ello, diferentes formas organizativas. Ese acceso a recursos económicos posibilita incursionar en otras áreas comerciales generalmente “informales” en la ciudad. La actividad comercial urbana trae aparejada cambios en los modos de vida, en los relacionamientos y los hábitos.

Los espacios económico - laborales

La ciudad es un espacio más para la obtención de recursos económicos. Ramírez (2005: 89) sostiene, en base a una encuesta de Consumo Cultural de 1996 de la Alcaldía de Cochabamba, que: “la migración temporal (no definitiva) en Cochabamba, [es utilizada] como estrategia de sobrevivencia de comunidades andinas, presentándose -la ciudad de Cochabamba- como un *piso de complementariedad ecológica y económica*” (el subrayado es nuestro). Generalmente los espacios de inserción tienen que ver con los oficios en los que la destreza laboral, junto al empleo de la fuerza de trabajo, requiere de mínimos conocimientos tales como la excavación de zanjas, empedrado de calles, construcción, transporte, comercio, etc.

La labor física está relacionada con los pasos iniciales de inserción. Las excavaciones de zanjas, ayudantías de construcción, servicios de carga ya sean en los mercados, en los puestos de venta de piedra y arena, fabricación de ladrillos, materiales de construcción, etcétera, son las ocupaciones laborales que dan oportunidad de inserción en la ciudad. Los migrantes de la comunidad

rural en su generalidad no tienen conocimiento de algún otro oficio, excepción hecha por la agricultura. Esto posibilita incluso una explotación de la fuerza de trabajo del migrante. El “peón”, como generalmente se lo conoce, incursiona generalmente en la construcción de viviendas en los barrios periféricos, lo que proporciona conocimiento acerca de las formas de construcción más complejas en edificaciones del centro de la ciudad. La falta de seguro social y protección laboral es la característica común de estos empleos. Luego de prolongados periodos de trabajo se adquieren los conocimientos necesarios para incursionar en otras áreas de la construcción más complejas que, junto al tejido social elaborado, fruto de las relaciones laborales, otorgan mayores oportunidades de desarrollo laboral y la relativa estabilidad económica.

Los conocimientos de construcción ya sean en viviendas tipo chalet, condominios u otros, dan conocimientos al constructor migrante acerca de las tendencias de la construcción y las comodidades que tiene que proporcionarse en la construcción. Conocen con más detalle los espacios habitacionales de un departamento, sus estilos, confort, lujo, etc., que el constructor migrante asume para sí. Es el espacio laboral donde se asimilan las nuevas formas de percepción de las comodidades que se deben tener en la vivienda urbana. Contrariamente, la vivienda rural tiene otro tipo de distribución espacial, se encuentran en otro espacio geográfico, muchas veces desolados y con una serie de falencias en cuanto a servicios básicos como luz, agua, electricidad, etcétera. En ese sentido, el ejercicio laboral provoca cambios en la percepción de habitabilidad.

Otro de los espacios iniciales es el servicio de carga en los centros de abasto. Los “cargadores” o “*Q’epiris*”, como son conocidos, tienen por labor el transporte manual de diferentes artículos en los mercados. Su remuneración depende de las distancias y la cantidad de mercancía cargada. Entre ellos existe una “estratificación” y delimitación espacial ya que unos se dedican al transporte con sogas, otros con carretillas, etc. Algunos están “sindicalizados” en organizaciones y se dedican al transporte de verduras y abarrotes. Otros lograron tejer redes laborales para descargar mercancía de los camiones a los almacenes de mercaderías de consumo masivo o industrial. El relacionamiento social laboral genera una permanente fusión de elementos culturales. La dinámica urbana con diferentes costumbres, manifestaciones culturales, etc., entra en contacto con la personalidad del migrante, modificando comportamientos, destrezas, habilidades, estrategias y hasta adquisición de mañas. La necesidad de conseguir trabajo hace que socialice y se movilice de un lugar a otro para conseguir sus propósitos. Esa socialización produce modificaciones en los comportamientos y la percepción de los diferentes ambientes de trabajo en la ciudad. El emprendimiento individual, la iniciativa particular, los tratos, diálogos, regateos y negociaciones son ahora el pan de cada día con los que hay que lidiar.

Entre las mujeres, el lavado de ropa, trabajos en el hogar, trabajos de limpieza, trabajos del Plan Nacional de Empleo (PLANE), etcétera, son las áreas de inserción iniciales. En la mayoría de los casos son los empleos que no requieren mucha destreza o conocimientos para desarrollar el trabajo. Actualmente el trabajo físico ya no es tarea exclusiva de hombres con la que se relegaba

a las mujeres a tareas domésticas. “Las mujeres también incursionan actualmente en la construcción con la albañilería, pintura, colocado de azulejos, machihembre o conexiones eléctricas. Esta es una consecuencia de la migración de los hombres [a otras regiones del mundo]”¹³. El cúmulo de conocimientos adquiridos antes de la migración o aquellos obtenidos en la ciudad determinarán el ejercicio laboral urbano.

Los conocimientos adquiridos en la comunidad o región de origen son componentes fundamentales para los nuevos relacionamientos en la ciudad. La medicina tradicional, la agricultura, tradiciones culturales, música, etc., son repertorios que posibilitan una inserción en el área urbana. Algunas tradiciones o determinados conocimientos otorgan cierta garantía de estabilidad económica y relacionamiento social. Estas tradiciones pueden expresarse en el ámbito laboral, comercial, cultural o directivo.

Aunque se puede considerar como un “segundo paso” de inserción debido a los conocimientos adquiridos tanto de la ciudad como de la maquinaria, el transporte es otro espacio laboral utilizado por el migrante indígena. Su incursión está precedida de los relacionamientos sociales experimentados previamente o en otras ciudades intermedias o pueblos. Las formas o modalidades de acceso a estos instrumentos de trabajo varían según las posibilidades económicas. Previo a ello, es necesario el conocimiento tanto de la ciudad como de mecánica básica del automóvil para incursionar en este oficio.

El transporte, como segundo paso de inserción, amplía las relaciones sociales del migrante. Del tejido social encontrado en la construcción se desplaza a otro generado por la actividad del transporte. Los relacionamientos sociales ampliados y las destrezas en el desenvolvimiento ciudadano dan al sujeto una vivencia más amplia dentro la compleja realidad urbana.

Las condiciones de vida y de habitabilidad en las áreas periféricas no distan mucho de las rurales. “Las zonas en procesos de expansión se caracterizan por ser asentamientos nuevos, no cuentan por lo general con documentación de los predios. Las construcciones son precarias, no se cuenta con servicios básicos, en muchos casos no llega la luz y tampoco las vías de acceso son adecuadas” (Antequera 2007: 24). Pese a estas dificultades, frente a la dejadez del Estado, la autogestión en las áreas periurbanas es una necesidad. La autoconstrucción de la vivienda y la autogestión con los trabajos comunitarios son labores que responden a la iniciativa familiar y vecinal para aliviar las necesidades de las familias que viven en zonas marginales.

En lo político

Los marcos de la actividad política se circunscriben a las áreas: “la política de la cotidianidad”, la representación vecinal, la representación político-partidaria a nivel regional y la representación nacional. Encontramos que la “política de la cotidianidad” es aquella que no está reconocida por

13. Periódico “Los Tiempos” 17-AGO-2008. Secc. C

el discurso oficial. El peso de las políticas económicas del Ajuste Estructural recaen sobre las espaldas de las familias y los vecinos los cuales, para poder sobre llevar, encuentran estrategias de autogestión intrafamiliar y vecinal.

Las mujeres aymaras [y/o quechuas] migrantes ejercen su participación política con su duro trabajo en el hogar, aportando a la economía familiar ya que por este medio subvencionan a la economía nacional. También participan en los trabajos comunitarios y reuniones de juntas vecinales, en las organizaciones gremiales, en las luchas populares, buscando mejores condiciones de vida y otros. Todo esto es acción política, pero no está reconocido, ni valorizado como tal por la sociedad boliviana [...] son los partidos políticos donde las migrantes no tienen mucho acceso al poder sea por problemas de género, por discriminación social y otros” (Mamani Bernabé 2007: 80).

Ahora bien, en el marco de la “política de la cotidianidad”, las vicisitudes sufridas en los barrios, debido a la poca atención estatal en la proporción de bienestar, sobre todo en servicios básicos, lleva a que se recuperen ciertas formas organizativas comunales como la autogestión. Los trabajos comunitarios son, de alguna forma, gestiones barriales que subvencionan inversiones estatales en los barrios. Existe la percepción de que la única forma de avanzar y progresar en los barrios marginales es con el trabajo comunitario.

El trabajo comunal o comunitario es la forma colectiva de trabajo donde los vecinos participan de forma autogestionaria. Aunque este trabajo se presenta en las comunidades rurales andinas, las necesidades barriales, la falta de presencia del Estado en su instancia municipal, exigen a que se recurra a esta forma de autogestión. Estas formas de trabajo están presentes sobre todo en los barrios en consolidación y expansión. En los barrios en densificación son casi inexistentes. Cuanto más se solucionan los servicios básicos, las formas organizativas barriales tienden a diluirse, ya que no existen elementos organizativos que cohesionen a la organización. La densidad organizativa en los barrios es inversamente proporcional al acceso de servicios básicos. Pues, la carencia de estos requiere iniciativas y formas organizativas para la consecución de proyectos; mientras, el acceso a los servicios básicos diluye la organización y la participación vecinal es escasa o inexistente.

El campo político en el que incursionan los inmigrantes de origen comunitario rural andino se circunscribe a la participación organizacional del barrio. OTB's, juntas vecinales, sindicatos agrarios, sindicatos de transportistas, comités de agua, etcétera son espacios de representación. Los dirigentes vecinales son la fase intermediadora entre la burocracia municipal y los habitantes de la zona, así las gestiones dirigenciales son la base para entrar en contacto con otras instancias estatales burocráticas y conocer el manejo de la cosa pública, lo cual ofrece repertorios para luego incursionar en política partidaria, debido al “respaldo” organizacional que los dirigentes tienen.

Generalmente, los espacios de representación vecinal son utilizados por los dirigentes para constituirse, luego, en operadores políticos de algunos partidos. Según los potenciales beneficios a adquirir, se puede ser operador de un partido en función municipal, departamental o nacional. Esto posibilita la consolidación de intereses personales o de grupo, que precipita la obtención de capital económico, social y político, además de alcanzar determinado “prestigio” o desprestigio en la organización vecinal.

Ya a nivel nacional, si bien algunos planteamientos políticos de corte indigenista pueden orientarse a recuperar un discurso “precolonial” de “recuperación de tierras ancestrales”, de “re-constitución de la naciones originarias”, etc., éste no siempre suele asentarse en el imaginario colectivo de los migrantes en las áreas urbanas. El “ideal” de algunos planteamientos políticos indigenistas, muchas veces choca con la realidad de inserción, de adaptación a otros contextos de corte moderno que tiene el migrante. El trajín de la vida cotidiana y el limitado acceso a la información son óbices para la asimilación de otras corrientes de pensamiento, debido a lo cual los modelos democráticos representativos y participativos serán los marcos de la acción política, con ello la tendencia a optar por partidos políticos tradicionales.

La actividad política en el caso de las mujeres confronta mayores dificultades. “La participación femenina, en un rol no tradicional, tiene problemas de legitimidad. Ser mujer y política todavía es un hecho social no aceptado en los ámbitos de poder; su presencia es cuestionada diariamente por el examen social sobre el cumplimiento o no de su feminidad, la maternidad, la fidelidad conyugal, el cuidado de los otros, etc.” (Arteaga cit. en Mamani 2007: 81).

Si bien la mujer tiene que lidiar contra cánones patriarcales establecidos en el ejercicio de la política, existen otros que limitan su participación. “Hemos tenido alguna dificultad con las Bartolinas, parecen decir ‘ahora nosotras las mujeres campesinas tenemos el poder y las de la Plataforma no se metan aquí, son de la ciudad’” (Entrev. en Ramírez 2012: 187). Lo planteado en Ramírez, parece chocar con las oportunidades de hacer escuchar la voz de las mujeres y a la vez responder, de forma orgánica, a los mandatos del partido en función de gobierno que, en última instancia, no deja de ser vertical y patriarcal. La autora sostiene que esta preocupación también tiene que ver con el hecho de que las que están a cargo de todas las cuestiones de género en la gestión gubernamental nacional, departamental y municipal, son “las Bartolinas”, frente a lo cual surgen reclamos. “Parece que ahora solo existen las organizaciones sociales y nosotros, las personas de la ciudad, que no somos de organizaciones sociales ¡prácticamente no existimos! (Ibíd.). La participación política femenina puede estar sometida a los dictados de la organización política, con ello cerrar los espacios de discusión democrática sobre los intereses de género.

La cooptación de dirigencias no es ajena a las representaciones femeninas de los barrios marginales. El clientelismo político, los intereses personales y grupales, las componendas, etcétera, son acicates que horadan las organizaciones y representaciones sociales con la correspondiente pérdida de legitimidad en su representación.

En lo cultural

Las nuevas generaciones que nacen y crecen en las ciudades se desenvuelven bajo las dos cosmovisiones con grados más o menos determinantes. Los relacionamientos sociales con la otredad determinan la adquisición de otros conocimientos. El grado de acercamiento a la cosmovisión occidental con su impronta individual o a la cosmovisión andina, con su impronta comunal y de relacionalidad con la tierra, está determinada de forma asimétrica debido a los flujos de comunicación y la adquisición de conocimientos educativos, sociales, culturales, etc. Así estas generaciones que son recipientes de ambas cosmovisiones originan una tercera cosmovisión: la “cosmovisión sincrética”.¹⁴

Algunos de los elementos culturales de los migrantes se reafirman en el nuevo lugar de destino, otros se transforman parcial o totalmente. Los inmigrantes tienen que lidiar con una serie de nuevos retos en las recientes zonas de asentamiento, entre estos se encuentra por ejemplo el reconstruir su identidad, resignificar su pertenencia a ciertos grupos urbanos de los cuales también formaran parte.

La cultura dominante define aquellos elementos necesarios para la superación personal en la ciudad. No obstante aquellas prácticas excluyentes fueron permeadas por otras concepciones que vienen del mundo andino. Desde la colonia, las prácticas excluyentes y discriminatorias, basadas en formalidades aburguesadas y afrancesadas, fueron horadadas por las costumbres andinas que introdujeron sus tradiciones por medios de expresión cultural.

Las estructuras dominantes y sus elites reproducían pautas de dominación cultural exclusiva en las ciudades. “Así mientras en el espacio rural triunfaba la economía de las piquerías y el mercado interior cerealero, las ciudades dieron acogida a capas terratenientes arruinadas pero *culturalmente hegemónica y políticamente dominantes*, lo que les permitió transformarse en intermediarios rural urbanos y reciclar *sus habitus de dominio* y su capital simbólico hacia los ámbitos del poder político revolucionario forjado a partir de 1952” (Rivera 2001:22. La acentuación es nuestra).

Si bien hoy día siguen reproduciéndose los espacios exclusivos dominados por las elites citadinas, casi reproduciendo las formas organizativas coloniales, éstas no son inmunes a las prácticas, costumbres y expresiones andinas. La tradición andina, con la música, danza, folclore, etc., ha logrado traspasar ciertas capas sociales en las que se manifiestan costumbres andinas, dando paso así a un inicial diálogo intercultural. Estas sociedades “occidentalistas” modifican sus hábitos debido a los impactos culturales recibidos del otro, en este caso de la cosmovisión andina y su cultura. Si bien el poder económico está asentado en estas clases y es el que define un relaciona-

14. Planteo el término “sincrético” en su sentido neutro tal como sucede para entender la religiosidad andina donde, por una parte, es la tradición católica y, por otra, la tradición andina, las que se sintetizan en un tercero: el sincretismo. Esta noción sincrética es desechada por los principios occidentales donde no existe un tercero: el tercero es excluido. En la cosmovisión andina el principio de complementariedad ayuda a comprender la inclusión de un tercero entre lo andino y lo occidental.

miento de dominio, no obstante ello, esta forma de “diálogo” puede ser indicador de apertura a otros conocimientos y tradiciones del entorno.

En la ciudad podemos encontrar diferentes expresiones culturales, unas exclusivas y otras complementarias. Las culturas exclusivas circundan en torno a las sociedades más occidentalizadas que se encuentran en el centro y norte la ciudad en las que reproducen permanentemente sus hábitos excluyentes y las complementarias circundan las zonas periurbanas en las cuales, de igual forma, se reproducen hábitos complementarios entre las costumbres occidentales y andinas. Si bien esta noción no es generalizable a todas las zonas, son los marcos culturales comunes en las ciudades.

La ciudad y sus expresiones socio culturales evidencian la diversidad de las prácticas culturales. “Las zonas noreste, noroeste, este y central especialmente, [cuentan] con prácticas culturales que pueden ser clasificadas como occidentales o modernas, ligadas, no solo a la infraestructura ofrecida, sino a cierto tipo de educación recibida. Es para esa elite moderna, cuyo papel desde una perspectiva modernizadora e ilustrada debe ser difundir lo recibido, que están elaboradas la mayor parte de las ofertas culturales de las distintas organizaciones que trabajan en el ámbito” (Ramírez 2005: 174). La reproducción de hábitos y costumbres en las ciudades están estrechamente ligadas a la infraestructura que otorga la ciudad y, junto a ello, la reproducción de pautas de comportamiento excluyentes.

Uno de los aspectos importantes para la cohesión y socialización ya sea de la comunidad o la vecindad es el baile y danzas tradicionales del altiplano boliviano. En el caso de los de origen aymara, las morenadas, los sicus, italaques, tarqueadas, etc., son prácticas culturales que se realizan en las áreas periféricas, sobre todo en aquellas en las que existen residentes aymaras de Oruro y La Paz. Tinkus, Julia Julas ataviados de atuendos típicos, charangueadas, etc., son prácticas realizadas por los de origen norte potosino o del sur cochabambino. A su vez confraternizan con las coplas, pasacalles de la región del valle. Los descendientes de segunda y tercera generación tienden a bailes más estilizados como los caporales, tobas, chacareras, etc.

En cada lugar siempre hay eso. Nosotros en una reunión aportamos eso, hablamos de eso. Unos dicen en mi pueblo es así, estas cositas también se lleva, entonces tratamos ya de compatibilizar esas cosas, todo en conjunto, casi similar ya son esas cosas. Tratamos de llevar esa costumbre en los aniversarios, en las fiestas (Entrev. don Esteban. Tesis de Lic.).

Debido a la presencia de migrantes de diversas regiones, las zonas marginales dan mayores muestras de tolerancia a las expresiones culturales de los otras regiones, aunque, algunas veces, no sin conflicto. Las ofrendas de *k'oa* y *ch'alla* son ritos ofrecidos a la *Pachamama* acompañados, en algunos casos, con las tropas de músicos como los Julia Julas, tarqueadas propias de algunas comunidades andinas. En otros son las bandas de músicos que amenizan las tradiciones religio-

sas o rituales que se dan en estas festividades. No existen mayores contradicciones en las expresiones culturales periféricas.

En las fiestas de Carnaval, la mayoría de las oficinas y establecimientos formales realiza una *ch'alla* (libación, cuando se colocan serpentinas y otros adornos), ya que el lunes y martes son feriados. El sábado y domingo se realiza las entradas con bailarines. El martes de Carnaval es el día para *ch'allar* todas las casas, vehículos y otros bienes. “Los bailes de Carnaval pueden empezar desde el sábado y prolongarse hasta el siguiente domingo, ‘domingo de Tentación’, que es cuando se despidе esta fiesta. Los evangélicos suelen evitar participar en estos festejos, pero no se preocupan tanto de organizar actividades alternativas como en Todos Santos, porque no encuentran un contenido teológico inaceptable en el Carnaval” (Spedding 2008:48)

Es común ver la *ch'alla* de vehículos para que “le vaya bien” o al comercio para que “haya harta clientela” o para que en la oficina haya una “armonía” y recurrir a la vez a la bendición del cura. Spedding al mencionar las prácticas andinas por parte de la gente en su cotidiano vivir y la visión de los intelectuales nos dice:

“Otra vez, son los intelectuales [indigenistas e indianistas] que se oponen al sincretismo: tratan de esconderlo (es lo que han hecho las grandes religiones) o, si no tratan de purgar los elementos que se consideran ajenos, para establecer prácticas y tradiciones ‘puras’. Aunque se diferencian con referencia a qué elementos exactamente deben ser eliminados, esta actitud es compartida tanto por sacerdotes católicos muy ortodoxos y pastores evangélicos radicales como por activistas indianistas que buscan ritos sin manchas cristianas. Sin embargo, los y las creyentes de base no suelen discriminar de esta manera, y su espiritualidad pragmática ha conducido a que el sincretismo persista, cunda y se amplíe. Antes de verlo como contaminación, quizás debe ser visto más bien como evidencia de creatividad y una religiosidad muy viva” (Spedding 2008: 22).

Muchos indianistas e indigenistas que asumen principios occidentales de la no contradicción al igual que los sacerdotes ortodoxos y evangélicos radicales se orientan a la “extirpación mutua”. Unos, “puristas”, (intelectuales o religiosos) excluyen, mientras los migrantes de comunidades y los comunarios andinos ligados a la tradición católica complementan sus creencias. Uno u otro “purista” tiene que negar, extirpar y excluir la tradición del otro, mientras, los indígenas andinos migrantes en la ciudad “complementan” sus creencias y adoptan tradiciones y costumbres que orientan por una creencia sincrética en la que ambas tradiciones religiosas (católica cristiana y religiosidad andina) conviven sin mayores conflictos.

Los cambios que se presentan en varios sentidos son ineludibles. Si bien la vida en el campo es diferente debido a la actividad agrícola, los cambios que se suscitan en la ciudad, empezando por los gustos estéticos son inevitables debido a las diversas relaciones e interacciones. Los

textiles usados para el diario vivir cambian, conforme se incursiona en los diferentes ramos de la economía comercial, ámbito laboral, dirigencial, educativo, etc. Esta práctica no es general, pero es una tendencia común.

La ropa de la ciudad me uso. En mi comunidad también se usa esta ropa, pero no tanto. Mas antes otra clase era la vestimenta, eso también ha cambiado. Me siento bien aquí. En el campo es diferente. Las costumbres, la comida, todo es diferente (Entrev. don Pedro. Tesis de Lic.).

Medina (1992:180) citando a Meisch menciona: “Los textiles en su nivel de lectura más profundo, proponen estructuras de pensamiento más o menos comunes. Pero al interior de estas macro-visiones del mundo, cada grupo étnico toma posiciones diferentes y crea formas estético-conceptuales propias utilizando variaciones en el color, el tamaño y los motivos”. La vestimenta, los textiles son reemplazados por otros más estilizados. Los atuendos de la persona de origen rural comunitario, en el caso de la mujer, durante la participación en las festividades, ofrece rasgos estilizados caracterizados incluso por la moda¹⁵. Aunque no se pueden incurrir en generalidades respecto a la vestimenta, la opción por vestimentas más estilizadas es una constante en las personas migrantes. En el caso de las mujeres de origen aymara las polleras usadas en las danzas de la morenada durante las festividades religiosas, tienden a ser los prototipos para la vestimenta cotidiana en la ciudad. En caso de las migrantes quechuas, la costumbre “*qhochala*” es asumida sin mayores problemas.

Otro elemento a considerar en el cambio de la vestimenta es el uso del sombrero. La utilización del “sombrero valluno” es un elemento que orienta hacia la homogeneización de pertenencia al valle de Cochabamba. Su uso no es generalizado ya que también depende de la actividad económica con la que se ha relacionado la persona migrante. Así, los comunarios que lograron incursionar en trópico del Chapare y que tienen su vivienda en la ciudad tienen mayor tendencia al uso del “sombrero valluno” debido a la actividad agrícola y comercial. En algunos casos quitarse el sombrero y caminar a la usanza valluna -sin sombrero-, es una acción común entre las mujeres migrantes. Las preferencias entre el uso o no, la persistencia o no en la utilización del sombrero dependen de las mujeres y de la actividad laboral y económica en la que incursiona.

A su vez, el uso de la pollera con sus particularidades étnicas es el rasgo de la distinción entre las mujeres migrantes. Entre las migrantes aymaras de Oruro y La Paz se observa el uso de polleras largas, estilizadas, que casi tocan el suelo; en cambio, esta modalidad se diferencia de las mujeres quechuas de Potosí, del Sur del departamento de Cochabamba y los valles que tienen características diferenciadas, pues sus polleras son cortas y blusas aligeradas.

15. El periódico Los Tiempos de fecha 14 de Diciembre de 2008 en su edición local muestra una información acerca de una “Boutique de cholitas, polleras a la moda”. En ella se hace mención a que la prenda no pierde vigencia, pese que cuesta más que cualquier traje de etiqueta. “La tela que más buscan son las floreadas. Las lisas gustan poco y hay que hacerlas bordar para que las compren”, manifiesta la propietaria de la boutique.

Las rupturas y continuidades en lo cultural, a su vez, están imbricadas con otras expresiones sociales que muestran la adopción de tradiciones, es el caso de la esfera espiritual. En este aspecto, la ciudad, como en otras regiones, muestra una serie de creencias religiosas que hacen peculiar su expresión debido a la presencia de dos tradiciones: una cristiana occidental monoteísta y otra andina. Esta relación y ruptura en la esfera espiritual es el tema del siguiente acápite.

En lo religioso

Tomando en cuenta que la religiosidad andina es parte de la vida misma de la comunidad rural en sus diversas expresiones ya sean productivas, festivas o rituales, éstas disminuyen en su incidencia en la ciudad. El nuevo entorno socio-territorial modifica esta estructura. “Se podría decir que en las ciudades, las prácticas rituales andinas se debilitan y se diluyen, y que esto se debe en parte a cambios culturales, en parte a diferencias sociales. En el campo se conoce a todos los miembros de la comunidad, en menor grado a los de las comunidades cercanas: entonces se puede ir a rezar a cualquiera de sus casas” (Spedding 2008: 52).

Las tradiciones y ritos andinos continúan practicándose en las áreas urbanas mezcladas con las tradiciones y creencias católicas.

La Pacha, qué es la Pacha, eso lo han dicho los grandes conocedores. Es el universo, la tierra el cielo, abajo el suelo, el subsuelo, por eso en quechua se dice el hanaqpacha, el kaypacha, el uqhu pacha, entonces la Pacha para mí es un universo donde vivimos, entonces no debemos cambiar religiones, debemos mantenernos donde estamos, siempre nuestras costumbres, nuestros ancestros nos enseñaron que a la tierra había que ofrendarlo para que dé una producción bien, que siga lloviendo, que haya riegos, que haya qué comer en el campo, por ejemplo en mi zona nosotros tenemos hasta frutas silvestres, eso es una bendición de Dios, entonces eso es lo que se quiere pedir a nuestro Altísimo que siga lloviendo con lo que llueve va a haber nomás todo producto, ahora si no llueve eso sería un poco problemático, entonces siempre sería bueno cambiar y unirnos entre nosotros y nada más (Entrev. a kallawayá. Tesis de Lic.).

Dios y la *Pacha* están presentes en el imaginario religioso. Si bien la tradición católica desde el coloniaje ha tratado de “extirpar idolatrías”, desde la visión andina se lo ve como un complemento no conflictivo. Para que dé frutos “a la tierra había que ofrendarlo”; pero de Dios se espera “una bendición”. Así, el principio de reciprocidad de la tradición andina se encuentra presente en la “relación con la tierra”, con la *Pacha*; pero con Dios la relación es en forma espiritual. Esta forma de religiosidad es lo que muchos investigadores han llamado: el sincretismo religioso andino.

Existe una modificación constante de las creencias religiosas conforme se hacen más largos los tiempos de residencia en el área urbana. La cotidianidad de las prácticas religiosas que se lle-

van a cabo en la comunidad ya no son perceptibles en la ciudad. La ocupación laboral, los trajines familiares, otras faenas urbanas junto al contexto vecinal modifican los comportamientos individuales y familiares que poco a poco abandonan las prácticas religiosas propias de la comunidad.

Ahora bien, las religiones al tener una gama de tendencias, muchas de ellas plantean principios dogmáticos que no toleran el sincretismo; al contrario, parecen seguir la lógica de la “extirpación de idolatrías” del coloniaje español. El conflicto es más latente cuando se asume posiciones evangélicas, en las que se rechazan las tradiciones y costumbres andinas que van contra el cristianismo evangélico. La ofrenda a las *huacas*, las *ch’allas*, etc., tan cotidianas en el campo, son negadas por la religión dogmática.

No, ya no practico [las tradiciones y ritos andinos], porque la Biblia prohíbe eso (Entrev. Don Roberto. Tesis de Lic.).

A veces como autoridad tenemos que ir [a las celebraciones religiosas en la comunidad] porque si no, nos miran mal, nos critican. Pero eso es hasta ahí nomás, porque tengo otras creencias (Entrev. Don Cesar Tesis de Lic.).

La no contradicción presente en la religión evangélica, determina las relaciones que se tendrán con otras creencias. En el caso de los evangelistas, se niega el relacionamiento o la existencia con otras creencias. Para la lógica exclusiva de Occidente, una proposición no puede ser verdadera y falsa a la vez y en el mismo sentido, y bajo esta proposición, no puede existir una tercera posibilidad: el sincretismo religioso. Bajo este principio occidental, aplicada en su espacio religioso, un ente no puede existir y no existir a la vez, ni ser otro ente al mismo tiempo, tal como ocurre con el principio de complementariedad andina, donde es posible complementar la tradición andina con la tradición católica, de lo cual resulta el sincretismo. “La filosofía andina interpreta la ‘contradicción’ formal como ‘contrariedad’ material: A es distinto de B, y B es distinto de A y B pero pueden ‘coexistir’ (con-posibilidad)) como partes complementarias de una entidad que es recién un ‘todo’ (ente) en sentido estricto” (Esterman 2006:142). Esta “coexistencia” se refiere a la inclusión de un tercero.

La religiosidad andina posee un elemento particular que se orienta por la incorporación de otras creencias y valores religiosos. Este elemento particular tiene que ver con el sincretismo. Llanque, (citado en Mamani 2007:89) manifiesta: “en la cultura aymara nos caracterizamos como seres espirituales, razón por la cual somos profundamente religiosos y creyentes en la existencia de Dios y de un mundo sobrenatural”. La creencia en Dios y un “mundo sobrenatural” parece repetir lo que es común en las sociedades andinas conforme a un principio andino: la complementariedad. El sincretismo, ese tercer generado entre las tradiciones andinas y la cristiana católica, es la creencia que aglutina las dos tradiciones en una práctica común. La persona andina no ve contrariedad en la ejecución de ambas creencias: se puede recurrir a Dios como también a las

deidades para recibir favores. En el área rural y urbana las prácticas de la *k'oa* y *ch'alla* son prácticas en reciprocidad hacia la *Pachamama* por los beneficios recibidos o por los recibir.

Algunos investigadores sostienen que el sincretismo es una forma de resistencia cultural, una respuesta a la “extirpación de idolatrías” llevada a cabo desde la Colonia. No obstante, hoy en día constituye una práctica básica de relacionamiento espiritual con Dios y la *Pachamama*, de Dios y otras deidades, es una creencia muy interiorizada. “Debemos apreciar los elementos como la oración, los gestos, las ofrendas y los símbolos. Además, es pertinente mencionar que no nos complicamos la vida en distinguir qué elementos son cristianos y qué elementos son aymaras [quechuas, etc.], sino simplemente están mezcladas las dos experiencias de fe. Es decir, como aymaras [quechuas, etc.] nos hemos apropiado de los elementos cristianos a nuestra propia lógica, a lo que se denomina sincretismo religioso o teológico, otros llaman religiosidad popular, los más conservadores tipifican como paganismo” (Mamani Bernabé 2007: 102).

Ahora bien, el monoteísmo no contradictorio practicado por grupos cristianos evangélicos dogmáticos establece una separación radical de ambas creencias. Estas prácticas religiosas monoteístas no contradictorias son practicadas tanto en las áreas rurales como periurbanas. “A nivel simbólico, tan fundamental para crear un sentido de identidad colectiva, lo que más diferencia internamente a diversos sectores aymaras no es tanto el país o región de adscripción sino la mayor o menor influencia de algunos grupos protestantes fundamentalistas, demasiado propensos a ver algo diabólico en toda creencia y rito ancestral. Esta presencia puede llegar a destruir incluso la identidad y solidaridad más básica, en el seno de la pequeña comunidad local”. (Albó 2002: 156).

La cita de Albó se entiende en tanto la visión cristiana occidental se desarrolla en dos valores lógicos: o se es creyente o se es “pagano”, no existe una tercera posibilidad que es “lo sincrético”. El principio occidental no contradictorio determina el relacionamiento religioso con el otro, del cual deviene la exclusión de las otras creencias. En ese sentido, para la tradición occidental cristiana evangélica, la única fe valedera para la salvación personal es la fe cristiana, a partir de la cual excluye las tradiciones, saberes, costumbres de los pueblos y comunidades andinas. Los ritos, costumbres y tradiciones son “extirpados”, negados, excluidos. La cosmovisión andina, a partir del principio de complementariedad, incorpora otros saberes y conocimientos de la religiosidad cristiana, como consecuencia se tiene un sincretismo religioso.

En lo lingüístico

El lenguaje, como relacionador social, es un elemento imprescindible para el análisis de la reproducción identitaria. El núcleo familiar, las fiestas barriales, la fuente laboral, etc., son espacios donde la comunicación reproduce sentidos de pertenencia.

El área urbana impone un uso idiomático general: el castellano. La educación, la relación laboral y comercial, los medios de comunicación, periódicos, internet, avisos, etc., todo está dominado por el idioma español. Pese a ello se mantiene comunicación con las lenguas madre en círculos familiares y de paisanos en el área urbana. Si bien no es una práctica común en los migrantes de segunda o tercera generación, los conocimientos de las lenguas andinas son básicos.

Aquí yo hablo castellano y quechua, depende. Con los mayores, con mi familia, con mis cuñados así, quechua hablamos. Con los paceños en castellano nomás nos hablamos (Entrev. Don José. Tesis de Lic.).

No me identifico con ninguna de las etnias, aunque mi familia proviene de La Paz, yo ya no tengo esas costumbres, yo ya me he acostumbrado a la ciudad (Entrev. Don Cesar. Tesis de Lic.).

Bueno yo me considero aymara. Mi familia allá, mi comunidad es aymara (Entrev. Don Roberto. Tesis de Lic.).

Yo soy quechua, los kallawayas somos de la cultura quechua, porque en el departamento de La Paz a veces pensamos que todo el departamento son aymaras y no es así (Entrev. a kallawayas. Tesis de Lic.).

Las personas no viven solamente en el mundo objetivo ni en el mundo de la actividad social como generalmente se entiende, sino que están a merced del idioma que ha venido a ser el medio de expresión de su sociedad. Es una ilusión imaginar que uno se ajusta a la realidad sin el uso de la lengua y que la lengua es solo un medio incidental de resolver problemas específicos de comunicación o reflexión. El hecho es que el “mundo real” está hecho inconscientemente en gran parte de los hábitos lingüísticos del grupo. “Vemos, oímos y experimentamos de cierta manera porque los hábitos lingüísticos de nuestra comunidad nos predisponen a ciertas selecciones de interpretación” (Rocha 1999:68).

Lo citado por Rocha nos muestra que el uso del idioma puede definir, incluso, la visión de mundo que tiene una persona. “Vemos, oímos y experimentamos” por los “hábitos lingüísticos”. La visión (vemos) de mundo (experimentamos) está implícita también en el uso idiomático, así las cosmovisiones pueden variar con los usos de los idiomas ya sea en el área rural o urbana. Maturana citado en Medina (2006: 36) dice que “la conciencia surge con el lenguaje. El precursor es la comunicación. El define la comunicación no como la transmisión de un mensaje sobre la realidad exterior sino, más bien, como la coordinación del comportamiento a través de la interacción mutua”. En base a las citas aludidas podemos mencionar que, la conciencia cambia en tanto el uso del idioma cambia. Las estructuras gramaticales tanto castellanas como aymaras o quechuas no son las mismas. “Han sido los sufijos y la estructuración de estos en los morfemas

y su consecuente organización en las oraciones gramaticales los que nos han permitido entrever los significados que ciertas categorías adquieren en el contexto de la cultura. El tratamiento de los sufijos nos puede abrir todavía un amplio panorama para ‘recuperar’ el mundo de las personas” (Rocha 1999:98).

La dinámica de las ciudades “obliga” al migrante de la comunidad rural a cambios culturales. El idioma es uno de los cambios fundamentales. Xavier Albó (1974) habla de “idiomas oprimidos” para describir la situación de los aymaras y quechuas en la ciudad. Se presenta un “empobrecimiento” debido a las chances que otorga el entorno social del migrante. Pero además el migrante prefiere la educación de los hijos en el idioma castellano pues éste le ofrece mayores posibilidades de inserción en los espacios laborales.

La educación es muy importante para mí, por eso yo dejé mi pueblo para traer a mis hijos para que se preparen poquito más que yo, que sepan, que sean profesionales, eso es la meta de nosotros también (Entrev. Don Andrés. Tesis de Lic.).

Yo también he vivido en el campo, allá mi abuelita estaba también, era aymara (...) y he aprendido castellano, y después quechua obligado tenía que aprender, porque aquí los lugareños son quechuistas (Entrev. Don Esteban. Tesis de Lic.).

La reproducción total o parcial del idioma responde a los contextos sociales en los cuales se desenvuelve la persona. El medio laboral y educativo son los canales por los cuales fluye el idioma castellano. El medio cultural y en menor medida familiar son los medios por los cuales fluye el idioma de origen comunitario. Estas reproducciones idiomáticas son más evidentes en los relacionamientos sociales en la comunidad rural andina. En las comunidades se encuentran las canciones, cuentos y relatos todo tipo de expresiones verbales que se dan en la vida cotidiana, ahí se encuentran los contenidos del pensamiento. Esta cotidianidad rural andina no se reproduce en la ciudad donde las dinámicas sociales son diferentes a las rurales.

3. Conclusión preliminar

El abordaje de las identidades precisa que se las tome en cuenta en sus relacionamientos sociales, políticos, económicos, culturales y religiosos, en un contexto histórico determinado. El caso particular de las sociedades andinas en América latina, específicamente, la boliviana, tienen la impronta de dos cosmovisiones interrelacionadas: la occidental y la andina. La occidental, establecida por los españoles, con rasgos no contradictorios y excluyentes; la andina, presente en quechuas, aymaras, etc., con rasgos de relacionalidad con la tierra y complementariedad social. El encuentro de ambas cosmovisiones generó una tercera cosmovisión sincrética, que se hace particularmente visible en ámbitos urbanos.

Dentro de estos marcos, históricamente las identidades fueron constituidas por el poder dominante en forma dicotómica y excluyente. Junto a ello, se formaron sociedades ciudadinas exclusivas que rechazaron y excluyeron a conglomerados identitarios de la otredad. El dominio, el poder, el conocimiento, etc., determinó la marginalidad y sometimiento de pueblos cuyas identidades servían para subordinarlas al poder en determinadas épocas históricas. Estas formas dicotómicas de ver las identidades tienden a repetirse en la actualidad y, con ello, repetir los imaginarios colonialistas.

Las inserciones del habitante de la comunidad rural andina a los diversos “pisos ecológicos” son históricas y en ese sentido las identidades fueron configurándose según los relacionamientos sociales. Hoy en día, con las migraciones interregionales, estos recorridos responden a estrategias de sobrevivencia, donde los cambios culturales son constantes. Estas estrategias de inserción a las áreas urbanas por parte del indígena le conducen a la movilidad social en distintos ámbitos sociales, políticos, económicos, culturales, etc. Los elementos culturales, las prácticas, costumbres y tradiciones son las que están presentes en su relacionamiento socio-cultural de forma sincrética fortaleciendo un sentido de pertenencia a la urbe, matizado de tradiciones andinas.

Las ciudades, debido a su constitución excluyente desde la colonia, poseen su propia lógica: el individualismo, la exclusión y marginación social. A estos elementos hay que añadir otros factores cognoscitivos, tecnológicos, etc., a los cuales se enfrenta el indígena con una relación de conocimientos asimétrica que lo condiciona desfavorablemente para su estancia y residencia en la ciudad.

Bibliografía

- AGUIRRE Beltrán, Gonzalo.
1992 *El proceso de aculturación y el cambio socio-cultural* Ed. Fondo de la Cultura Económica, México
- ALBÓ, Xavier
1974 El futuro de los idiomas oprimidos CIPCA Cuaderno Nro2 La Paz
2002 Pueblos Indios en la Política Ed. Plural 2002, La Paz.
- ALBÓ, Xavier et.al.
1990 Para comprender las culturas rurales en Bolivia MED/CIPCA/UNICEF
- ALBÓ, Xavier y ZEGADA, María Teresa.
2007 La construcción de la ciudadanía en Bolivia. Estudios & Ensayos Ed. Cuarto Intermedio. Cochabamba.
- ANTEQUERA Durán, Nelson
2007 *Territorio Urbanos*, Ed Plural, La Paz.
- ARGUEDAS, Alcides.
1992 *Pueblo enfermo* Ed. Juventud, La Paz.
- BAPTISTA Gumucio,
2012 *La ciudad de Cochabamba*. Vista a través de viajeros y cronistas. Siglos XVI al XXI Cochabamba.

DE MATIENZO, Juan

1967 *Gobierno del Perú* en Carlos Mamani s/f *Colonialismo Interno* (comp.) CESU-UMSS

ESCOBARI de Querejazu, Laura

2005 *Caciques, yanaconas y extravagantes*. Sociedad y educación colonial en Charcas siglo XVI – XVIII. Ed. Plural, La Paz.

ESCOBAR, Silvia y LEDO, Carmen

1988 *Urbanización, migraciones y empleo en la ciudad de Cochabamba*. Cochabamba: CEDLA-CIDRE.

ESTERMANN, Josef.

2006 *Filosofía Andina*. Sabiduría indígena para un mundo nuevo. Ed. Plural, La Paz.

FRANCOVICH, Guillermo.

1998 *La filosofía en Bolivia* Ed. Juventud, La Paz.

GORDILLO, José M.

2000 *Campesinos revolucionarios en Bolivia*. Identidad, territorio y sexualidad en el Valle Alto de Cochabamba, 1952 – 1964. Ed. Promec/Universidad de la Cordillera/Plural Editores/CEP, La Paz.

LARSON, Bruke.

1992 *Colonialismo y transformación agraria en Bolivia*. Cochabamba, 1500 – 1900. Ed. CERES/Hisbol, La Paz.

MAMANI BERNABÉ, Vicenta

2007 *Mujer Aymara Migrante*. Hermana: ponte derecha y anda. Ed. Verbo Divino, Cochabamba.

MAMANI, Carlos. (comp)

S/f *Colonialismo Interno*, CESU-UMSS. Cochabamba.

MEDINA, Javier.

1992 *Repensar Bolivia*, Cicatrices de un viaje hacia sí mismo 1972 – 1992. Ed. Hisbol, La Paz.

2006 *Diarquía*. Nuevo paradigma, diálogo de civilizaciones. Ed. Garza Azul, La Paz.

MIRES, Fernando

1987 *La colonización de las almas*. Misión y conquista en Hispanoamérica. DEI. San José.

OLMEDO, Oscar.

2006 *Paranoia Aymara*. Ed. Plural, La Paz.

OTERO, Gustavo Adolfo

1980 *La vida social en el coloniaje* Ed. Juventud, La Paz.

PEREDO BELTRAN, Elizabeth

1992 *Recuperas de los Andes*. La identidad de la chola del mercado: una aproximación psicosocial. Ed. ILDIS-TAHI-PAMU, La Paz.

QUIROGA Trigo, María Soledad

2009 *Figuras, rostros, máscaras Las identidades en Bolivia*, Fundación UNIR, La Paz.

RAMIREZ, Alejandra

2005 *Sueños y cambio. Cultura, gestión organizacional y desarrollo local en la ciudad de Cochabamba* Ed. Gente Común.

2012 *Warmis valientes*. Ed. CESU-UMSS, Cochabamba.

REINAGA, Fausto

1970 *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia*. Ed. PIB, La Paz.

- RITZER, George
1996 *Teoría sociológica contemporánea*. Ed. Mac. GRAW-Hill. México.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia
2001 *Bircholas*. Trabajo de mujeres: explotación capitalista y opresión colonial entre las migrantes aymaras de La Paz y el Alto Ed.Mama Huaco, La Paz.
- ROCHA, José Antonio
1999 *Con el ojo de adelante y con el ojo de atrás*. Ideología étnica, el poder y lo político entre los quechua de Cochabamba (1935-1950) Ed.Plural. La Paz.
- RODRIGUEZ OSTRIA, Gustavo
2003 *La construcción de Cochabamba*. H. Concejo Municipal de Cochabamba
- RODRIGUEZ Ostria, Gustavo et.al.
2003 *Vivir Divididos* Fragmentación urbana y segmentación social en Cochabamba. PIEB-FAM-Bolivia-Gobierno Municipal de Cochabamba.
- RODRIGUEZ, Gustavo y SOLARES, Humberto
2011 *Maíz, chicha y modernidad* Telones y entretelones del desarrollo urbano de Cochabamba. Ed. El País, Santa Cruz.
- SORUCO Sologuren, Ximena
2012 *La ciudad de los cholos*. Mestizaje y colonialidad en Bolivia, Siglos XIX y XX. Ed. IFEA/PIEB
- SPEDDING, Alison
2008 *Religión en los Andes*. Extirpación de idolatrías y modernidad de la fe andina. Ed. ISEAT, La Paz.
- VIGABRIEL Ríos, Luis
2009 *Movilidad socio identitaria*. El caso de los migrantes de origen rural andino en el Distrito 9 de Cochabamba. Tesis de Licenciatura en Sociología. UMSS.
- ZAVALETA MERCADO, René.
1990 *La formación de la conciencia nacional*. La Paz: Los amigos del Libro.

INDÍGENAS URBANOS

TRES ENSAYOS SOBRE SU PRESENCIA Y DERECHOS EN BOLIVIA

Una mirada puntillosa a las dinámicas indígenas urbanas, propone el desafío de ir más allá de discursos cada vez más repetitivos (e incluso quizá cargados de cierta “pantomima étnica”), y mirarse en el espejo de la realidad y construir propuestas con mejor sentido de realidad y sostenibilidad.

Por ello –y éste pretende ser el meollo del aporte de este libro– los tres ensayos constituyen una invitación a hacer una revisión crítica del discurso oficial imperante sobre lo indígena, destacando el hecho de cómo este discurso, a partir de la rearticulación de viejas estructuras y actores de poder, es susceptible de operar como recurso de encubrimiento de la vulneración efectiva de los derechos indígenas, así como de la consolidación de un modelo económico y político que reedita añejas formas de saqueo de territorios y recursos naturales, de expansión del sistema capitalista global y agudización de la dominación colonial. Todo ello, ja nombre de la defensa de los indígenas y de su representación estatal!

Pero la invitación pretende también desafiar a los actores indígenas a articular de manera más pulida sus agendas rural y urbana, destacando la importancia de una interconexión entre ambas, como condición ineludible de éxito para sus luchas.

ISBN: 978-99974-844-3-7



Editores:



Con el apoyo solidario de:



el col·lectiu
Col·lectiu d'Estudis sobre
Cooperació i Desenvolupament