

ALOCRONÍA Y FICCIONALIZACIÓN EN LA IDENTIDAD DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS. LOS CASOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS TACANA Y WEENHAYEK

ALLOCHRONY AND FICTIONALIZATION IN THE IDENTITY OF INDIGENOUS PEOPLES. THE CASES OF THE TACANA AND WEENHAYEK INDIGENOUS PEOPLES

Paola Daniela De la Rocha Rada¹

Presentado: 21 de Octubre de 2024, Aceptado: 9 de Diciembre de 2024

RESUMEN

La narrativa de los derechos de pueblos indígenas se desarrolla sobre la base de la autoidentificación de los mismos como pueblos indígenas. A partir del estudio de los casos de los pueblos indígenas Tacana y Weenhayek se analiza las estrategias de resistencia a las condiciones alócronas que se exige a los pueblos indígenas para ser considerados como tales y las estrategias que llevan a cabo estos pueblos indígenas para ser titulares de derechos de pueblos indígenas o en su lugar ser considerado simplemente como comunidades campesinas si esta condición les favorece.

ABSTRACT

The narrative of indigenous peoples' rights is developed on the basis of their self-identification as indigenous peoples. Based on the study of the cases of the Tacana and Weenhayek indigenous peoples, the strategies of resistance to the allochronous conditions that indigenous peoples are required to be considered as such are analyzed, as well as the strategies that these indigenous peoples carry out to be holders of indigenous peoples' rights or instead to be considered simply as peasant communities if this condition favors them.

PALABRAS CLAVE

Derechos de los pueblos indígenas, ficcionalización de la identidad, alocronía.

KEYWORDS

Indigenous peoples' rights, fictionalization of identity, allochrony.

1. INTRODUCCIÓN

La Declaración de Naciones Unidas sobre derechos de los pueblos indígenas no establece un concepto de pueblos indígenas, es más, parte de las discusiones que se desarrollaron al respecto² consistía justamente en dejar en manos de los Estados esta definición.

¹ Socióloga, Master (M.Sc.) en Teoría Crítica y Doctora (Ph.D.) en Derecho Comparado y Procesos de Integración. Actualmente es docente de la materia de Sociología General y Sociología Jurídica en la Carrera de Derecho de la UMSA. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8002-738X>.

² Sobre las discusiones que se llevaron a cabo a momento de los debates respecto a la formación de la Declaración de Naciones Unidas sobre los derechos de pueblos indígenas véase a Charters, C.; Stavenhagen, R. (2010).

La Constitución Política del Estado (CPE) boliviana de 2009 presenta una definición de pueblos indígenas en el párrafo I del artículo 30 de la siguiente manera: *Es nación y pueblo indígena originario campesino toda la colectividad humana que comparta identidad cultural, idioma, tradición histórica, instituciones, territorialidad y cosmovisión, cuya existencia es anterior a la invasión colonial española.*

La última frase “*cuya existencia es anterior a la invasión colonial española*” convoca a la necesidad de una evidencia empírica, que en sociología se la ha denominado alocronía y que podemos definirla como la exigencia de ser (o provenir) del pasado, pero con una existencia presente. Si bien, la identidad de pueblos indígena depende de la autoidentificación de sus miembros, en nuestro país se pueden encontrar múltiples estrategias de autoidentificación en las que algunas veces se autoidentifican como pueblos indígenas otras como simples pobladores bolivianos, dependiendo qué se encuentre en juego.

Este artículo académico desarrolla dos casos de estrategia de autoidentificación como pueblos indígenas de dos experiencias que las denominamos el caso Tacana y el caso Weenhayek, que nos sirven para analizar la estrategia política de autoidentificación para el ejercicio de los derechos de pueblos indígenas, no solo de los contenidos en el artículo 30 de la CPE, sino también los derechos que pueden ser reivindicados a través del llamado bloque de constitucionalidad, en particular referido a los instrumentos de derechos humanos de pueblos indígenas como son el Convenio 169 de la OIT y la Declaración de Naciones Unidas sobre los derechos de pueblos indígenas.

2. METODOLOGÍA

Para la realización de esta investigación se ha recurrido a una estrategia metodológica en la que se combinan el método dogmático jurídicos (que se refiere a la norma, la doctrina y la jurisprudencia sobre determinadas temáticas) y el método cualitativo que se refiere a la experiencia de autoidentificación de pueblos indígenas que las podemos encontrar en el trabajo antropológico y sociológico referido a la experiencia de los pueblos Tacana y Weenhayek. Se trata de contrastar el texto jurídico con una realidad que muchas veces es determinada desde lo jurídico.

Respecto a esta posible combinación de métodos jurídicos y cualitativos, Cruz Parceró señala lo siguiente:

Lo jurídico no son sólo las normas plasmadas en leyes y códigos (que en sí son un hecho), sino que puede verse en un sentido más amplio como la actividad de funcionarios que aplican esas normas, los procedimientos que se establecen que regulan y distribuyen el poder, los comportamientos de una serie de agentes que obedecen o transgreden dichas normas, los comportamientos que generan hábitos que se interpretan luego como reglas. Todo ello conecta e interactúa con factores de índole económica, política, social, cultural, religiosa, etcétera (Cruz Parceró en Courtis, 2006:35).

Las técnicas de investigación han sido la revisión de archivos y el análisis de contenidos, además de estrategias de lectura crítica de estas fuentes, para arribar a las conclusiones sobre elementos de resistencia en lo que se refiere

a estas experiencias de autoidentificación. La lectura crítica refiere a encontrar posibles contradicciones entre una lectura y otras, es decir, posibles encuentros complejos en los que dependiendo del punto de vista (experiencia empírica cualitativa) los argumentos de los agentes (o sujetos de experiencia) tienden a cambiar (Bourdieu, 2024).

3. DESARROLLO

La CPE boliviana, en su artículo 5, señala una lista de los idiomas oficiales del Estado. Muchos intérpretes, erróneamente, han tratado de encontrar en la enunciación de los treinta y seis idiomas a la lista de pueblos y/o naciones indígenas reconocidos en Bolivia. Sin embargo, cabe aclarar que se trata nada más que de idiomas y no de pueblos³, aunque es lógico que algunos idiomas comparten el nombre de los pueblos indígenas en cuestión también denominado “etnónimo”. El etnónimo que buscamos problematizar es el de “Tacana”, denominativo de un pueblo indígena del norte amazónico, cuya lengua se encuentra reconocida en el referido artículo 5 de la CPE.

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 aymara, araona, baure, bésiro, canichana, cavineño, cayubaba, chácobo, chimán, ese ejja, guaraní, guarasu'we, guarayu, itonama, leco, machajuyai-kallawaya, machineri, maropa, mojeño-trinitario, mojeño-ignaciano, moré, mosetén, movima, pacawara, puquina, quechua, sirionó, tacana, tapiete, toromona, uru-chipaya, weenhayek, yaminawa, yuki, yuracaré y zamuco.

Fuente: Constitución Política del Estado, 2009, el subrayado es nuestro.

El año 2015 se publicó por la editorial Plural de La Paz (Bolivia) el libro del investigador peruano Enrique Herrera titulado “*El Multiculturalismo boliviano y la invención de los indígenas tacana del norte amazónico*”. El prefacio del libro fue encargado al investigador francés Jean Pierre Lavaud, quien señala, a manera de resumen del libro, lo siguiente:

Este libro se estructura alrededor de la siguiente hipótesis: en la última década del siglo XX la puesta en práctica de los principios multiculturalistas por parte del Estado boliviano jugó un papel decisivo en la creación y constitución de la colectividad étnica Tacana, y determinó el desarrollo de las acciones emprendidas por sus miembros para conseguir un derecho propietario sobre áreas territoriales colectivas.

El texto de Enrique Herrera es la demostración –ordenada, rigurosa y lograda– de la validez de esta hipótesis.

(...)

El lector no encontrará en este libro una etnografía clásica (sistema de parentesco, mitos, ritos, costumbres, etc.) del grupo designado por el etnónimo “*tacana*”.

³ La sentencia constitucional SCP 0007/2019 se señala que: “De acuerdo a los datos otorgados por el Instituto Nacional de Estadísticas (INE), sobre el Censo de Población y Vivienda del 2012, dio como resultado del ejercicio del derecho a la autoidentificación cultural, del total de declaraciones de pertenencia a Naciones y Pueblos Indígena Originario Campesinas (NPIOC), se tiene un número de ciento veintidós pertenencias culturales declaradas, datos que todavía no fueron analizados cualitativamente por las instituciones competentes a fin de determinar el número de identidades culturales existentes en el Estado Plurinacional de Bolivia; sin embargo, la cifra nos da una idea de la gran diversidad cultural que existe, más allá de las treinta y seis naciones o culturas que se asumen de una errada lectura del art. 5 de la CPE, puesto que, la citada disposición constitucional refiere a los idiomas oficiales y no así al número de naciones en el Estado”

Si ese fuera el caso se debería aceptar que la identidad tacana es anterior a los procesos que la constituyen, y lo que precisamente se analiza son las circunstancias históricas particulares en las que el grupo social en cuestión se transforma en un sujeto étnico, así como los mecanismos creados para utilizar la etnicidad como recurso político en función de propósitos específicos. Dicho de otro modo, lo que plantea el problema y se convierte en tema de estudio no es la “identidad” *tacana* (un término de moda que esencializa peligrosamente la cultura). Sino el proceso de identificación tacana (Lavaud en Herrera, 2015:11, las cursivas son del autor).

Veamos, los Tacana son mencionados por cronistas del siglo XIX junto con los aimaras, araonas, yubamonas y lecos, cuando se habla de los pueblos indígenas de Apolobamba, una de las regiones del norte de La Paz (Combes, 2009). Desde mediados del siglo XIX estos pueblos abandonarán la extracción de la quina y serán llevados para la explotación de la goma, a las denominadas barracas gomeras. No se sabrá más del nombre “Tacana” sino hasta finales del siglo XX, cuando un grupo de pobladores de los bosques nor-amazónicos decide apropiarse de esta categoría para demandar territorios indígenas (Combes, 2009). El pueblo Tacana es protagonista en la fundación, en los años 90 del siglo XX, de la Central Indígena de la Región Amazónica de Bolivia (CIRABO), una organización muy activa en lo que respecta a las titulaciones de tierras para pueblos indígenas.

El año 1991, como parte de la corriente de multiculturalismo que se desarrolla en América Latina, Bolivia ratifica el Convenio 169 de la OIT de 1989. Referido Convenio en su artículo 14 establece una relación curiosa entre tierra, territorio y ancestralidad.

Artículo 14.

1. Deberá reconocerse a los pueblos interesados el derecho de propiedad y de posesión sobre las tierras que tradicionalmente ocupan. Además, en los casos apropiados, deberán tomarse 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. A este respecto, deberá prestarse particular atención a la situación de los pueblos nómadas y de los agricultores itinerantes.

2. Los gobiernos deberán tomar las 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.

3. Deberán instituirse procedimientos adecuados en el marco del sistema jurídico nacional para solucionar las reivindicaciones de tierras formuladas por los pueblos interesados.

Fuente: Convenio 169 de la OIT, el subrayado es nuestro

Por lo mencionado, el pueblo Tacana buscó la aplicación de este Convenio y empezó a crecer en número desde el año 1991. Para el Censo de 1994 sobre pueblos indígenas, los tacana ya sumaban 1949 personas (Herrera, 2015:161) y este número fue creciendo.

La Ley INRA (Ley N°1715 de 18 de octubre de 1996), terminó reconociendo los territorios y tierras comunitarias a los pueblos indígenas⁴ en el marco de lo señalado en el Convenio 169 de la OIT.

Como señala Diaz Astete (2018):

Es notoria la sobredimensionada población que aparece en el Censo 2012 para los tacana [18535 individuos], si consideramos que en 2001 eran 3580 individuos aumentados por inferencia en el año 2006 a 7315 persona. La explicación que podría darse a este caso –que tendrá otras razones en algunas situaciones censales semejantes– es que la “autopertenencia” declarada por muchos indígenas, tanto en el TIM II como en las TCO Tacana I y III, está hecha por campesinos descendientes de tacana que fueron obligados a vivir como siringueros y que ahora quieren retomar esa identidad en forma nominal o por colonizadores espontáneos (muchos de origen andino), que aunque no posean una identidad étnica tacana, están interesados en obtener beneficios en el sistema del INRA para la dotación de tierras comunitarias a los pueblos indígenas (Diaz Astete, 2018: 327).

Como señala Lavaud (en Herrera, 2015), la hipótesis de Herrera era mostrar el recurso estratégico de un pueblo (un conjunto de comunidades posiblemente no tacanas) para lograr la titulación de sus tierras y territorios.

Casi al final del libro, Herrera cuenta lo siguiente:

Después del año 2007 volví a ingresar al campo con la finalidad de actualizar información para la presente investigación y averiguar si la población tacana había seguido creciendo o extendiéndose hacia otras áreas de la región. Lo que pude constatar fue que el proceso de transformación de campesino a tacana se había detenido casi por completo. Logré averiguar que ello era resultado de una norma legal (el Decreto Supremo N° 25848), emitida el año 2000 por medio de la cual se instruía que las comunidades campesinas de la región podían ser dotadas con un mínimo de 500 has. Por familia. Sin duda esta medida resultaba una alternativa atractiva para las unidades domésticas campesinas que prefirieron mantener el control de sus sistemas productivos a nivel familiar, que ser parte de un territorio extenso y colectivo donde sus parcelas se diluían en el crisol de intereses comunitarios.

Uno de mis informantes, habitante de una comunidad que justamente había rehusado *devenir tacana*, me explicó que de forma personal prefería mantener derechos sobre su parcela familiar (Herrera, 2015:168-169, las cursivas son del autor).

⁴ Ley N° 1715 de 18 de octubre de 1996. Artículo 3. (...) III. Se garantizan los derechos de los pueblos y comunidades indígenas y originarias sobre sus tierras comunitarias de origen, tomando en cuenta sus implicaciones económicas, sociales y culturales, y el uso y aprovechamiento sostenible de los recursos naturales renovables, de conformidad con lo previsto en el artículo 171 de la Constitución Política del Estado [de 1994]. La denominación de tierras comunitarias de origen comprende el concepto de territorio indígena, de conformidad a la definición establecida en la parte II del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, ratificado mediante Ley 1257 de 11 de julio de 1991. Los títulos de tierras comunitarias de origen otorgan en favor de los pueblos y comunidades indígenas y originarias la propiedad colectiva sobre sus tierras, reconociéndoles el derecho a participar del uso y aprovechamiento sostenible de los recursos naturales renovables existentes en ellas. El uso y aprovechamiento de los recursos naturales no renovables en tierras comunitarias de origen se regirá por lo dispuesto en la Constitución Política del Estado y en las normas especiales que los regulan. Las tierras comunitarias de origen y las tierras comunales tituladas colectivamente no serán revertidas; enajenadas, gravadas, embargadas, ni adquiridas por prescripción. La distribución y redistribución para el uso y aprovechamiento individual y familiar al interior de las tierras comunitarias de origen y comunales tituladas colectivamente se regirá por las reglas de la comunidad, de acuerdo a sus normas y costumbres. En la aplicación de las leyes agrarias y sus reglamentos, en relación a los pueblos indígenas y originarios, deberá considerarse sus costumbres o derecho consuetudinario, siempre que no sean incompatibles con el sistema jurídico nacional (...).

Como señala Lavaud (en Herrera, 2015), no se trata en sí de saber si el pueblo tacana es o no un pueblo indígena ancestral⁵ (o si los pobladores que se auto-denominan tacanas lo son o no), de lo que se trata es de observar del proceso de (re)construcción del pueblo indígena como respuesta a unas exigencias de las normas para el reconocimiento de tierras para pueblos indígenas. El *devenir tacana* que señala Lavaud y Herrera debería entenderse como una estrategia de resistencia, la misma que puede ser abandonada si las reglas de juego (las normas jurídicas) cambian, y en todo caso conviene más la titulación individual de la tierra, como lo señala uno de los informantes de Herrera en la cita precedente.

Algo parecido se puede encontrar en otros pueblos indígenas de Bolivia, el segundo caso que presentamos en este artículo académico, el pueblo Weenhayek.

Una investigación a cargo de Gustavo Guevara (2018) que llevó a cabo el Centro de Investigaciones Sociales (CIS) de la Vicepresidencia del Estado, muestra la manera en la que el pueblo indígena *Weenhayek* buscó reconstruir su comunidad indígena en el monte. La investigación curiosamente se denomina “De la ciudad al monte” y busca dar cuenta de un fenómeno muy curioso: la manera en la que el pueblo indígena *Weenhayek* ha decidido ejercer los derechos que las normas jurídicas les otorgan sobre todo respecto a territorio, y para ello se encuentran en una reconstrucción de sus prácticas tradicionales e históricas, posiblemente en busca de pasar el test de ancestralidad del actual Viceministerio de Autonomías, y en un futuro el test del Tribunal Constitucional Plurinacional para acceder a la autonomía, como uno de los requisitos que se establecen a los pueblos indígenas para ser considerados como tales, de acuerdo a lo señalado por el artículo 30 de la CPE. Los resultados de la investigación son llamativos. Guevara anota, por ejemplo, lo siguiente:

En 1990 se realizó la Marcha por el Territorio y la Dignidad, protagonizada por indígenas de las tierras bajas con el respaldo de las ONGs APCOB, CIDEBENI (Centro de Investigación y Documentación para el Desarrollo del Beni) y CIPCA (Centro de Investigación y Promoción del Campesinado)(...) Esta marcha tendría gran repercusión y lograría poner en el escenario político nacional la cuestión indígena. Uno de sus resultados fue el reconocimiento de los derechos territoriales de algunas poblaciones indígenas. A partir de esta década se darían grandes avances en el tema de los derechos indígenas; una de las primeras medidas, por ejemplo, fue la promulgación y ratificación del convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) mediante la ley 1257 de 1991. (...) en 1992 Silverio Rivero Pérez de Capirendita fue elegido el primer ‘Cacique General’ de la CWP, la Comunidad Weenhayek de la Provincia Gran Chaco. Después el título se cambió por el de ‘Capitán Grande’, al parecer por influencia de la CIDOB y la Capitanía del Alto y Bajo Isoso (CABI). En 1992 la misión sueca y el Instituto Indigenista Boliviano (dependiente del MACA) realizaron un estudio socio-económico, ecológico y jurídico, en vistas a delimitar un territorio weenhayek. El estudio tuvo como coordinador general a Jan-Ake Alvarsson (...) Este estudio sería la base para el definitivo reconocimiento del territorio weenhayek, que vino a concretarse con la promulgación del Decreto Supremo 23500 del 19 de abril de 1993. Reconociéndose así, a ‘un’ pueblo con ‘un’ territorio (Guevara, 2018:30).

Justamente el antropólogo a quién le pidieron la realización del estudio que fue la base del reconocimiento del pueblo Weenhayek, Jan-Ake Alvarsson, fue quien bautizó a este pueblo, que pasó a llamarse propiamente Weenhayek gracias a sus trabajos, por lo menos así lo reseña Guevara:

‘Weenhayek’ es un etnónimo reciente, que empieza a usarse como tal desde algunos textos del antropólogo sueco Alvarsson (...) Según Alvarsson ‘Weenhayek’ probablemente proviene de ‘*weenhalhámej*’, que significa ‘diferente’ o ‘distinto’ y supuestamente este nombre les fue dado por los chorotes. De esto, es que actualmente “los diferentes” (*weenhayey*), o el pueblo o la gente diferente (*weenhayek wikyi*), es el significado comúnmente más aceptado y conocido (...) En rigor, la palabra no aparece en la literatura sino hasta fines de los años 1970, en un texto de la autoría de Alvarsson: *We’hnayek slamet. Un manual del idioma mataco-noctenes* (1979). Sin embargo, hasta principios de los años 1990 el término weenhayek todavía no era usado tal y como se lo hace actualmente (...) Los cambios jurídico-legales de la década de 1990 influyeron en la consolidación definitiva de este nombre. ‘Nos llamamos weenhayek desde 1993, gracias a un lingüista sueco llamado Klayson [Claesson], antes éramos maticos. Ahora estamos reconocidos legalmente como weenhayek en el Decreto 23500’ (Reunión comunal en La Mora, citado en Brieger 2001: 62). El Estado boliviano reconocía oficial e implícitamente la existencia de los weenhayek, a través del reconocimiento de su territorio, con la promulgación del Decreto Supremo 23500, el 19 de abril de 1993 (Guevara, 2018: 11-12, las cursivas son del autor).

Sobre el nombre Weenhayek, añade algunos datos el antropólogo Álvaro Díaz Astete:

Su nombre se debe a una recuperación de la identidad étnica reciente, siendo que hasta entonces la denominación hacia ellos era la de “matico”, que, proferida despreciativamente por los blancos criollos, no era recibida con agrado (Díaz Astete, 2018:709).

Como se observa, el nombre es creado, pero sólo su uso continuo y reiterativo, una y otra vez, permite consolidar su existencia, y podemos decir que existe en una constante actualización o reiteración, por lo tanto es lo posterior lo que establece y ordena lo anterior, dicho con otras palabras, es el presente el que influye en el pasado, en el presente se inventa el nombre y se busca en el pasado su existencia.

Estas narraciones que destacamos en este artículo académico tienen por finalidad mostrar que la veridicción de la historicidad (origen, ancestralidad, tradicionalidad) son formas y medios recursivos y estratégicos en los que participan los pueblos indígenas. Incluso en las formas en las que se autoidentifican o son identificados hay una forma, una manera de resistencia.

Cabe como alegoría el proverbio etíope con el que abre su libro James Scott (2000): “*Cuando el gran señor pasa, el campesino sabio hace una gran reverencia y silenciosamente se echa un pedo*”.

Se trata de una resistencia estratégica, pues como señala Zizek, “ese salvajismo no enajenado es un ‘complemento necesario’ del mito de la modernidad civilizada” (Zizek citado por Comaroff y Comaroff, 2012:47).

4. ANÁLISIS

Las dos narraciones previas muestran la necesidad de inventar lo ancestral, lo originario, lo precolombino de los pueblos indígena originario campesinos, una especie de condición que se resume en que para ser de este tiempo, para ser contemporáneo, es preciso también pretender ser de otro tiempo.

Esto es lo que Johannes Fabian (2019) denomina como la condición alócrona del sujeto. El adjetivo alócrono es utilizado, como antónimo de isócrono, para situar en otro tiempo al sujeto indígena, con ello Johannes Fabian insiste en la idea de que se ha tratado de *negar contemporaneidad (coevalness)* al indígena (Fabian, 2019), pese a que sean personas que viven en el mismo tiempo, *al mismo tiempo* que “nosotros”: los no indígenas. En palabras de Fabian:

Formulada como una pregunta, el tema de estos ensayos fue: ¿cómo ha estado la antropología definiendo o construyendo su objeto, el Otro? Mi búsqueda de una respuesta ha sido guiada por una tesis: la antropología surgió y se estableció como un discurso alocrónico; es una ciencia de otros hombres en otro tiempo. Es un discurso cuyo referente ha sido eliminado del presente del sujeto que habla/escribe. Esta “relación petrificada” es un escándalo. (...) Como las relaciones entre los pueblos y las sociedades que son estudiadas, las relaciones entre la antropología y su objeto son inevitablemente políticas; la producción de conocimiento ocurre en foro público de relaciones entre grupos, entre clases y entre naciones. Entre las condiciones históricas bajo las cuales surgió nuestra disciplina y que afectó su crecimiento y diferenciación se encuentran el surgimiento del capitalismo y su expansión colonialista-imperialista hacia las mismas sociedades que se convirtieron en el blanco de nuestras investigaciones. Para que esto ocurriera las sociedades expansivas, agresivas y opresivas que colectivamente e inexactamente llamamos Occidente necesitaban espacio para ocupar. De manera más profunda y problemática requerirían el tiempo para adaptar los esquemas de una historia de sentido único: progreso, desarrollo, modernidad (y sus imágenes especulares negativas: estancamiento, subdesarrollo, tradición). En resumen, la “geopolítica” tiene sus bases ideológicas en la cronopolítica (Fabian, 2019: 193-194).

Como señala Fabian (2019), una buena parte de la antropología⁶ creó su objeto sobre la base de complejas traducciones de la distancia espacial en distancia temporal. La palabra “indígena”, en sus múltiples usos, condensa esos ejercicios de traducción, que son juegos con el tiempo social; es decir, juegos con las relaciones sociales entendidas como relaciones entre tiempos. El término “indígena” designa, en su origen, a una toma de distancia de quien la enuncia. En latín, *inde-gens inde: de allí y gens: gente, es decir “gente de allí”*; aunque el adverbio inde en toda su extensión evoca una distancia temporal: “desde entonces”⁷.

⁶ Viveiros de Castro nos recuerda que: “[e]s conocida la popularidad de que goza, en ciertos círculos, la tesis según la cual la antropología, exotista y primitivista de nacimiento, no puede ser otra cosa que un teatro perverso en el que el ‘otro’ siempre es ‘representado’ o ‘inventado’ de acuerdo con los sordidos intereses de Occidente” (Viveiros de Castro, 2010:15) y continúa Viveiros señalando que “cuando nos inclinamos sobre las lecturas que se han hecho de *Time and the Other* (Fabian, 2019) y sus numerosos sucedáneos, es imposible saber si estamos de nuevo frente a una crispación de desesperanza cognitiva ante la inaccesibilidad de la cosa en sí, o ante la vieja taumaturgia iluminista según la cual el autor encarna a la razón universal llegada para disipar las tinieblas de la superstición: ya no de los indígenas, sino por supuesto la de los autores que lo han precedido” (Viveiros de Castro, 2010:16, las cursivas son del autor).

⁷ Es mucho más interesante y expresivo el término aborigen, del latín *ab origine*, es decir de aquel que es de origen, del comienzo, de un

Lo indígena, entonces, es un constructo que condiciona su existencia a un tiempo originario, como lo vimos respecto al preámbulo de la Constitución Política del Estado y su correlato sobre la pre existencia de los indígenas (artículo 2) y la caracterización de lo que es un pueblo indígena (artículo 30) y en las derivaciones que se realiza en la interpretación constitucional con los instrumentos internacionales de derechos humanos aplicados a pueblos indígenas. Pero también se ha atribuido al indígena un tiempo congelado (remoto, ancestral) necesariamente verificable, mismo que preparó la retórica del presente etnográfico, mismo que permitió que sean los peritajes antropológicos los que den “fe” de que las prácticas gozan de “falta de contemporaneidad” o coevalness.

Lo irónico del “ser indígena” se encuentra en pretender ser, en este tiempo, de otro tiempo. Por ello, en el plano subjetivo, es prácticamente imposible estar seguro de que se es o no “indígena”.

Andrew Canessa en su investigación sobre una comunidad cercana al municipio de Sorata (que la denomina con el pseudónimo de “*Wila Kjarka*”) se pregunta y responde respecto de esta comunidad:

¿Son indígenas, indios, campesinos, aymaras? Los wilakjarkeños dicen que son wilakjarkeños o, en términos más generales, jaqi (...). Nunca dicen que son indígenas, a veces dicen que son indios pero solo en contextos muy específicos. Tampoco dicen que son aymaras porque aymara es algo que hablan y no lo alguien puede ser. A veces dicen que son gente que hablan aymara (aymar parliri) pero jamás que lo son (...) Las únicas personas en Larecaja que he oído decir que son aymaras eran algunos mestizos de Villa Esquivel y algunos residentes de Sorata que claramente menosprecian a los wilakjarkeños por ser, aunque no usan la palabra, indios (Canessa, 2006:39).

En las conclusiones Canessa señala:

La perspectiva émica [del actor] revela que ser jaqi no es sinónimo con vivir en el campo, hablar aymara, y trabajar las chacras porque los habitantes de Villa Esquivel no son jaqi. El ejemplo de Villa Esquivel es muy esclarecedor porque nos indica cómo la historia e ideas racializadas juegan un papel importante en las identidades. Por una perspectiva exterior es casi imposible notar las diferencias entre esquiveleños y wilakjarkeños pero para ambos grupos las diferencias son fundamentales. Para los esquiveleños los wilakjarkeños son campesinos y ellos son ‘gente’ de habla española; para los wilakjarkeños los esquiveleños son mistis que en el pasado miraron por las narices a los wilakjarkeños. El ejemplo de Villa Esquivel es también importante porque nos revela uno de los papeles de un sistema racial desde el exterior. Cuando salen de la región donde son conocidos los wilakjarkeños son ‘indios’, sin embargo los esquiveleños con teces claras y, a veces, ojos verdes, tienen mayores oportunidades en las ciudades que los wilakjarkeños. La identidad racializada sí es procesual y contextual pero igual tiene un aspecto que no se puede reducir solo al nivel cultural localizado. Obviamente, la idea de identificar a la gente como más o menos blanco es en sí un producto histórico y cultural, pero en este caso el énfasis en fenotipo en el ámbito nacional introduce otro nivel en el funcionamiento de las identidades raciales y como funcionan en Larecaja (Canessa, 2006:196).

tiempo pasado remoto que es visto desde el presente.

“Indígena”, “indio”, “campesino” o “indígena originario campesino” son categorías críticas y complejas porque obligan muchas veces a moverse, inciertamente, entre múltiples espacios y tiempos: tiempos míticos, tiempos biográficos, tiempos jurídicos, tiempos coloniales, pero también tiempos históricos y sociopolíticos. Quienes las usan pelean por una definición legítima del tiempo social en el que su experiencia y su memoria han de cobrar sentido. Es decir, las usan en planos estratégicos, pues algo tienen que hacer con la condición de alocronía en la que están nombrados.

Generalmente la llamada condición alócrona es parte del “aura” (del aquí y ahora en términos de Walter Benjamin) de las pinturas, de los archivos, de las obras de arte en general. Como lo señala Verónica Tozzi “uno de los componentes centrales para la identidad de las obras de arte es su localización histórica, dónde se originó y cuáles otros trabajos del mismo complejo histórico podría ser relacionada” (Tozzi, 2009:39). El valor de un museo o de un archivo se encuentra en traer a la actualidad el pasado remoto, la obra de arte con “aura”.

El pasado solo es posible desde el presente o dicho de otra manera lo posterior determina lo anterior, y justamente en ello se encuentran la posibilidad de invención y reinvención, en tanto, como se señaló anteriormente, el pasado no es accesible sino desde el presente.

La ventaja del presente es que conocemos el pasado y lo que sucedió luego, por ello se puede ordenar, ficcionalizar, por la demanda de alocronía que se encuentra en la base del concepto o definición de pueblo indígena, como lo referimos con el artículo 30 de la CPE boliviana cuando empezábamos este artículo.

5. CONCLUSIONES

Amanera de concluir este artículo, podemos señalar que la invención, ficcionalización de la identidad indígena es un recurso estratégico que utilizan estos pueblos para lograr el ejercicio de derechos, es decir, primero disputan su identidad, luego exigen el cumplimiento de derechos que son reconocidos a esa identidad.

Esta actitud la denominamos al comienzo de este artículo como una estrategia de resistencia, y para ello, y a manera de conclusiones, referimos al trabajo de Scott en su “Los dominados y el arte de la resistencia” (Scott, 2000).

Las clases subalternas, según Scott (2000), no suelen arriesgarse a un enfrentamiento abierto, pues el precio a pagar puede ser muy caro, y las posibilidades de articular una alternativa que devenga en lucha son escasas. En su lugar, la resistencia se lleva a cabo en un campo más seguro, como lo es el de los gestos, los rumores y el sabotaje.

Para Scott (2000), esa práctica oculta constituye la infrapolítica de los desposeídos. Los sujetos no hegemónicos comprenden la dominación, saben que deben cumplir, por ejemplo, con un test de constitucionalidad, y resisten a ella, cumpliéndolo de manera grandilocuente. Como señala Scott, con mucha precisión:

Una de las ironías de las relaciones de poder es que las actuaciones que se les exigen a los subordinados se pueden convertir, gracias a su habilidad, en un muro casi impenetrable detrás del cual su vida autónoma puede transcurrir ajena a la mirada de las elites.

La forma más sorprendente de este fenómeno se da cuando se construye toda una fachada artificial para evitar que se detecte otra realidad. Por ejemplo, en la época colonial, los funcionarios franceses que de vez en cuando iban de visita exigían a los pueblos de las montañas de Laos que designaran a un jefe y un consejo de ancianos con los cuales negociar. Al parecer los laosianos respondieron creando un consejo de notables falsos, sin ningún poder local, que se presentaron ante los agentes coloniales como si fueran los funcionarios locales. Por detrás de esta estratagema, los respetados notables del pueblo siguieron manejando los asuntos locales, incluyendo la actuación de los falsos funcionarios. El caso laosiano no es sino un ejemplo notorio de los eternos esfuerzos de los pueblos del sudeste asiático para mantenerse a una distancia prudente del estado amenazador (Scott, 2000: 162-163).

¿No es acaso esta estrategia de discurso irónico lo que vemos asomarse cuando se exige a los pueblos indígenas alocronía? ¿O cuando se exige a los pueblos indígenas el cumplimiento de los requisitos necesarios para que puedan ejercer los derechos al territorio?

Lo irónico se encuentra cuando el hablante, en este caso el pueblo indígena, repite o se hace eco de una proposición ajena que proviene de un enunciado inmediato (por ejemplo, el Convenio, la Declaración de Naciones Unidas, la Constitución o la ley que señalan la ancestralidad como requisito), o de un lugar común (los indígenas deberían ser precolombinos o resultado de un evento situado en la colonización), o que representa lo que se suele decir en ciertas situaciones, o incluso lo que se podría decir: el hablante repite la proposición pero la aplica a un estado de cosas contrastante, volviéndola grandilocuente, inadecuada y hasta chocante.

Scott reivindica su estrategia de revelar el discurso oculto y de esta manera complementar los estudios en materia política:

Comparando el discurso oculto de los débiles con el de los poderosos, y ambos con el discurso público de las relaciones de poder, accedemos a una manera fundamentalmente distinta de entender el poder y la política (Scott, 2000: 21).

En los casos que nos ha tocado revisar, accedemos a una manera distinta de comprender la resistencia irónica de pueblos indígenas. La puesta en escena es una performance, no sólo de cumplir con lo exigido por las interpretaciones de la CPE boliviana y de las leyes sino también de existir, de ser indígena originario campesino en algunas ocasiones y no serlo en otras.

6. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bourdieu, Pierre. 2024. Las trampas de la investigación. Cómo detectar los límites, prejuicios y puntos ciegos en las ciencias sociales. México: Siglo XXI.
- Canessa, Andrew. 2006. Minas, mote y muñecas. Identidades e indigeneidades en Larecaja. La Paz: Ed. Mama Huaco.
- Charters, C.; Stavenhagen, R. 2010. El desafío de la Declaración. Historia y Futuro de la Declaración de la ONU sobre Pueblos Indígenas. Copenhague: IWGIA.

- Comaroff, John L.; Comaroff; Jean. 2012. Etnicidad S.A. Buenos Aires: Katz.
- Combès, Isabelle. 2009. Zamucos. Cochabamba: Colección Scripta Autochtona, Instituto de Misionología.
- Courtis, Christian. 2006. Observar la ley. Ensayos sobre metodología de la investigación jurídica. Madrid: Trotta.
- Díez Astete, Alvaro. 2018. Compendio de etnias indígenas y ecoregiones de Bolivia. Amazonía, Oriente y Chaco. La Paz: Ediciones BBB - Vicepresidencia del Estado.
- Fabian, J. 2019. El tiempo y el Otro. Como construye su objeto la antropología. Bogotá: Universidad de Los Andes.
- Guevara, Gustavo. 2018. ¿De la ciudad al monte? Transformaciones en el modo de habitar y concebir el territorio, entre los weenhayek del Gran Chaco, Tarija. La Paz: Documento de trabajo, CIS - Vicepresidencia del Estado, texto no publicado.
- Herrera, Enrique. 2015. El multiculturalismo boliviano y la invención de los indígenas Tacana del Norte Amazónico. La Paz: Plural.
- Scott, James. 2000. Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos. México: Ed. Era.
- Tozzi, Verónica. 2009. La historia según la nueva filosofía de la historia. Buenos Aires: Prometeo.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2010. Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural. Buenos Aires: Katz.