

La Ciudadanía Colectiva en la Comunidad Gwaraya de Cururú

*Harry Soria Galvarro Sánchez de Lozada*¹

A Phuyuki, Limli, Pacha e Ibira mis principios sin final²

Resumen

La ciudadanía es y ha sido discutida desde distintas vertientes de las ciencias sociales, políticas y jurídicas, las distintas teorías desarrolladas coinciden en la relación inexorable que existe entre Estado, democracia, derechos y ciudadanía. Esta relación ha sido ubicada en las discusiones en torno a lo político, el poder, los movimientos sociales y el lugar que ocupan los pueblos indígenas o las minorías étnicas en este tejido de relaciones sociopolíticas.

Para poder comprender los principios que hacen a la construcción de la ciudadanía colectiva en los pueblos indígenas de tierras bajas en el estudio de caso de la comunidad de Cururú se partió del siguiente problema: ¿Cómo los derechos de las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos son la base para la construcción de la ciudadanía colectiva de los gwarayos de Cururú?

El presente documento enfoca su análisis a partir del estudio de la realidad como una realidad compleja, la cual pretende entender la construcción de la ciudadanía colectiva en la comunidad indígena de Cururú, una ciudadanía que se ejerce y se construye dentro del propio tejido de sus múltiples relaciones sociopolíticas que ha desarrollado la comunidad, en una particular forma de comprender y significar su mundo a partir de las relaciones concéntricas y complejas de su cosmovisión totalitaria.

El documento ha sido dividido en cuatro grandes áreas: i) la relación del Estado con la comunidad, ii) la democracia y las formas de gobierno en la comunidad de Cururú, iii) la forma y medios por los cuales se construye y se ejercen los derechos y iv) la construcción de la ciudadanía concéntrica y compleja desde la visión del mundo gwarayo.

¹ Maestro en antropología FLACSO-Sede Ecuador, investigador especializado en campesinado, pueblos indígenas, con énfasis en reforma agraria, tierra, bienes comunes y ciudadanía.

² Este artículo fue elaborado gracias a la contribución del Programa Regional de Becas del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). El trabajo forma parte de los resultados del Proyecto: La ciudadanía colectiva en la comunidad gwaraya de Cururú. La construcción de la ciudadanía colectiva, concéntrica y compleja, que fue premiado con una beca de investigación en el Concurso Derechos a la educación, políticas públicas y ciudadanía convocado en el año 2009 en el marco del Programa de Becas CLACSO-Asdi para investigadores en la categoría iniciación a la investigación (B3) de América Latina y el Caribe. Todos los derechos de copyright son exclusivos de la CLACSO.

Palabras Clave

Estado, democracia, derechos individuales y colectivos, ciudadanía concéntrica y compleja, pueblos indígenas, Santa Cruz de la Sierra-Bolivia.

Datos de Contexto

La comunidad indígena gwaraya de Cururú es parte de la Tierra Comunitaria de Origen Gwaraya. Cururú se ubica en el departamento de Santa Cruz, en la provincia Guarayos segunda sección del cantón de Urubicha.

Cururú se encuentra a una distancia de 29 km por carretera vecinal de la sede municipal de Urubicha en la cual se encuentra la administración pública, escuelas, iglesias, hospitales y centros de comunicación.

Fue fundada el 1 de octubre de 1993 por 14 jefes de familia oriundos de la comunidad vecina de Yaguarú, actualmente está compuesta por 40 familias de origen gwarayo.

Los idiomas que se hablan son el gwarayo como lengua materna y el castellano como lengua secundaria.

El Estado un Agente Extraño en la Comunidad

El Estado es producto de las construcciones sociales, resultado de las interacciones sociales, efecto del imaginario social. El Estado no se configura como algo objetivo concreto a lo que los actores sociales puedan hacer referencia o identificarlo objetivamente, es un abstracto. Es un ente de mediación entre lo institucional y lo político, entre los lineamientos políticos de la burocracia administradora del Estado expresada en leyes y órganos administradores de los bienes públicos y las acciones políticas de los actores sociales.

Para Gramsci el Estado está conformado por el binomio sociedad política más sociedad civil, teniendo como función la reproducción de las relaciones de producción a través de la coerción y la hegemonía (Weidenmeyer, 2011). La reproducción de las relaciones de producción requerirá de la reproducción de los aparatos ideológicos de la clase dominante, asegurando su dominación en base a una ideología de la clase en el poder, la cual buscará impregnarse en todas las actividades y prácticas humanas colectivas o individuales, es en este sentido que el Estado adquiere su rasgo regulador de la sociedad.

Si bien el Estado es la suma de instituciones -producto de la sociedad política y civil-, que funcionan como entes de mediación y regulación entre la sociedad civil y el aparato burocrático administrador del Estado, también “es sabido que todo Estado necesita crear adherencias colectivas, sistemas de fines y valores comunes que permitan cohesionar imaginariamente a los distintos grupos sociales presentes en el ámbito de su influencia territorial. La escuela, el sistema de registro de nacimiento, de carnetización, de sufragio, los rituales públicos, el conjunto de símbolos cívicos, etc., crean esta base de filiación cultural que a la larga da lugar a una etnicidad estatalmente inventada” (García, 2007: 43). En términos generales el Estado creará etnicidades estatalmente inventadas, adherencias colectivas, en grupos sociales que asumen el sistema de valores y fines dados y modelados por el Estado, construyendo su “yo colectivo” (García, 2009: 7) en torno a un imaginario mayor, el Estado, teniendo como fin el sostenimiento de la hegemonía de clase.

Sin embargo, la capacidad de crear esta adherencia colectiva, esta cohesión imaginaria en base a fines y valores

determinados por el Estado, es menor en el pueblo gwarayo, ya que esta nación contiene en sí misma una estructura de valores y fines previos e independientes al Estado. La memoria viva del pueblo gwarayo es uno de los argumentos de mayor solidez que hace a su construcción étnica, esta memoria puede ser dividida en dos partes; i) la memoria larga, donde anida lo mítico, estructurante de su identidad y de su relacionamiento entre el hombre y la naturaleza, y ii) la memoria corta, en la cual se reflejan las acciones de construcción contemporánea de sus relaciones políticas, productivas, culturales, en relación al Estado y otras formas de administración de lo público.

La memoria larga es uno de los aspectos de mayor importancia en la construcción de los repertorios de etnicidad, lleva a la formación de la memoria colectiva. La etnicidad entendida por Hechter (2007) como: “una colectividad que construye un conjunto de atributos culturales compartidos, así como la creencia de una historia arraigada en una ascendencia común, además de un inconsciente colectivo” (citado por García, 2007: 28).

Etnicidad reflejada en conceptos como el *nänderetagwazu*. “El *nänderetagwazu* es todo, es el monte, el tiempo, el espacio, en el *nänderetagwazu* esta el orden de todas las cosas, los árboles, la gente, los animales” (Macue, 2010). Este concepto no solo define los criterios de territorialidad y de pertenencia étnica, es a la vez un ordenador de las relaciones entre el hombre y la naturaleza, así mismo contiene valores, “para tener suerte en la cacería uno tiene que pedir permiso al cuidante de los animales que vive en el monte, el va a saber cuantos puercos va a dar para cazar”

(Macue, 2010). Esta construcción imaginaria propia del pueblo gwarayo, que responde a un sistema de manejo de ecosistemas horizontales, sobre el cual se teje la complejidad y el anidamiento de las estructuras de las relaciones sociales y el manejo de ecosistemas, como las relaciones de aprovechamiento de los recursos naturales, es uno de los ejes discursivos sobre los cuales la nación gwaraya define sus principios de identidad, entendida como el: “Fruto de un trabajo deliberado en los terrenos discursivo, simbólico y organizativo, que produce un estado de autoreflexividad de los sujetos para demarcar fronteras imaginadas (reales o creídas) que los diferencia de otros sujetos. Esta voluntad distintiva siempre es fruto de una actividad específicamente dirigida a generar un fin, por tanto, siempre es producida, fabricada” (García, 2007: 39). La memoria larga expresada en la concepción mítica del espacio-tiempo y el uso de los recursos naturales, define atributos culturales comunes, haciendo la pertenencia y la identidad de los miembros del pueblo, en última instancia el repertorio étnico de la nación gwaraya se convierte, por un lado en una limitante en la construcción de la etnicidad estatalmente inventada, por otro, en una frontera para los valores y fines que el Estado define como parte de su estrategia de adhesión colectiva, consecuentemente de su hegemonía.

Compartir el mismo origen territorial, la misma base cultural y ser parte de una misma clase familia³, da paso a explicaciones de las formas de ocupación territorial, de las estrategias geopolíticas, del manejo de ecosistemas horizontales, esta lógica de territorialización, funda los criterios de pertenencia territorial de la nación gwaraya. “Los gwarayos vinieron del

³ Relación de parentesco extendida hasta la tercera generación.

Cerro Grande está yendo al Beni, en las tierras altas, ellos vinieron para buscar tierras para el pueblo, vinieron en tropa y se quedaron en Yaguarú, Urubicha y otro grupo en Ascensión, así se compartían para saber donde se van a asentar, otros se retornaron a las tierras altas; pero dejaron a sus familias en cada pueblo, para hacer otra familia” (Macue, 2010). Compartir el mismo arraigo histórico, el mismo origen territorial permite que los gwarayos se vean entre sí como parientes, miembros de una misma familia, factor preponderante para la construcción de un imaginario común, una etnicidad propia a su nación.

Construcciones epistemológicas como el *nänderetagwazu*, el compartir el mismo arraigo histórico, los define como nación, independientemente de la cultura y la etnicidad del Estado-nación. Esta construcción interna de la nación gwaraya reduce, por un lado las capacidades de homogenización social a partir de las adhesiones colectivas a la etnicidades estatalmente inventadas, por otro sesga el influjo de fines y valores del Estado sobre la nación gwaraya, incidiendo en los sistemas de reproducción hegemónica. Ya que los principios culturales e históricos de los gwarayos se constituyen en barreras en la construcción hegemónica y homogénea del imaginario social y de pertenencia a la nación y a un Estado que en última instancia se hace extraño al pueblo.

Sin embargo, políticas de Estado como el reconocimiento de la plurinacionalidad, permite la incorporación formal de las naciones indígenas en la constitución del Estado; pero mientras el Estado contenga como uno de sus principios la creación de adherencias colectivas en base a sus propios fines y valores expresados en imaginarios colectivos hegemónicos por un bloque de poder o por la composición

étnicamente mayoritaria administradora del Estado, las posibilidades de la construcción real de la pluralidad es menor.

Los “Estados modernos son un tipo de configuración histórica en la que se ha organizado, de manera más o menos racional e instrumental, el monopolio de la política. El poder político se produce y reproduce para reproducir y ampliar una estructura de clases que contienen relaciones de explotación, sólo que todo se hace a través de un discurso de simbolización, descripción y legitimación que tiene rasgos universales” (Tapia, 2009: 166). La historia contemporánea del Estado boliviano se ha desenvuelto alrededor de las distintas formas de apropiación de la representación política, de la monopolización de la política; han pasado desde procesos de anulación de la democracia -dictaduras militares- hasta la ampliación de la democracia -modificaciones de la ley del órgano electoral-, con la participación política de pueblos indígenas y organizaciones ciudadanas en las contiendas electorales; sin embargo, las formas de representación en la mayor parte de los casos siempre ha estado ligada a los bloques de poder, a las clases poseedoras de los medios de producción, quienes han conformado partidos políticos de carácter empresarial, contando con un alto capital de funcionamiento.

La monopolización de la representación por el bloque de poder o la clase política ha tenido como fin la creación de verdades discursivas, en pos de consensos sociales y políticos a partir de la incorporación de las demandas y necesidades de la sociedad civil, práctica dada en los procesos electorales, pretendiendo la generación de cohesiones imaginarias en torno a los valores y fines de una clase social expresada en un partido político. “No entiendo bien lo de la política, sólo se que es para nada,

vienen nomás para hacer promesas, todo hablan, esto vamos a hacer, así vamos a trabajar juntos, escuchan las necesidades de la comunidad y prometen que van a solucionar y nada. Parece que solo escuchan y se acuerdan de la gente para la propaganda, después cuando gobiernan de todo se olvidan, de la comunidad, de la gente, por eso yo no creo en esto de la política” (Macue, 2010). Las verdades discursivas generadas por los bloques de poder, caracterizados por su contenido de clase y raza, no incorporan de forma real a la práctica política, los discursos y las visiones de nación de los indígenas, se da un uso instrumental de lo indígena, teniendo como consecuencia un progresivo desencanto de las comunidades indígenas hacia la política, ampliando las brechas de participación de las naciones -como la gwaraya- en la administración del Estado

Esta capacidad de generación de verdades discursivas a partir de la apropiación de los imaginarios sociales, para la construcción de una etnicidad estatalmente inventada, se enfrenta a un problema que “radica cuando esta monoetnización del Estado se hace seleccionando arbitrariamente un conjunto de aptitudes, de competencias y valores monopolizados por determinados grupos en detrimento de otros” (García, 2007: 43). Los criterios de clase y raza se han convertido en los pivotes sobre los cuales se ha fundado el Estado moderno, marginando a las naciones indígenas y sus criterios de administración política en el diseño del modelo de administración del Estado, una forma administrativa que responde a criterios urbanos de poblaciones concentradas con un arraigo cultural dominante como son los quechuas, aymaras y mestizos, quienes en última instancia se expresan como ese componente monoétnico del Estado.

Álvaro García Linera (2009), apunta tres ejes transversales a partir de los cuales se puede identificar la forma del Estado: i) la correlación de fuerzas y de luchas sociales en cuanto clases que tienen mayor capacidad en la toma de decisiones y en la representación del resto, ii) el armazón institucional que convierte en normas, instituciones y aparatos burocráticos la correlación de fuerzas y iii) la idea, los símbolos y la representación del mundo (García, 2009: 10). Tomaremos el punto dos para pensar acerca del armazón institucional y la correlación de fuerzas de la comunidad indígena de Cururú con el Estado.

La relación que guardan las comunidades indígenas con el Estado está mediada por el aprovechamiento de los recursos forestales, los recursos renovables son propiedad de todos los bolivianos, según la Constitución Política del Estado (2008); por tanto del Estado, es el responsable de la regulación legal del aprovechamiento forestal, vía la ley forestal y su norma técnica. La madera se ha convertido en el medio y la justificación para que la comunidad Cururú se relacione con el Estado y es a partir de la legislación forestal que el Estado adquiere un carácter concreto, materializado en la Autoridad de Fiscalización y Control Social de Bosques y Tierra (ABT), depende de esta instancia la autorización de los Planes Generales de Manejo Forestal y los certificados forestales. “yo no entiendo por qué nosotros [los comunarios de Cururú] tenemos que hacer caso a la ley forestal y tenemos un plan de manejo certificado, mientras las otras comunidades no hacen caso de nada, a ellos acaso les importa la ley. La ABT debería tomar como ejemplo para las auditorías forestales y administrativas la certificación forestal” (Roger Macue, 2010). Por tanto los niveles de reconocimiento del

Estado son diversos al interior de las comunidades de la nación gwaraya, no depende de la proximidad de la comunidad al centro de administración pública (Ascensión de Guarayos), ni del reconocimiento de la ley; si no de las características del aprovechamiento forestal, consecuentemente de la estructura institucional interna a los Planes Generales de Manejo Forestal.

La comunidad Cururú libró un conflicto en relación al aprovechamiento de los recursos maderables en su zona agrícola, plan de manejo aprobado con muchas irregularidades por parte de la ABT. Este caso, dejó ver la percepción que tienen los dirigentes en torno al Estado: “Esto del plan de manejo en la zona agraria nos va a traer problemas, no sólo con la certificación forestal, sino con el territorio, con el gobierno, el gobierno nos puede quitar el territorio si manejamos mal los recursos naturales o al final traer a otra gente, a paisanos⁴ y ya nomás vamos a ser esclavos, porque no sabemos cuidar y trabajar la tierra” (Roger Macue, 2010). El Estado fue identificado en su carácter coercitivo, propietario de los recursos forestales y ente administrador de la dotación de tierras. La afectación al territorio y su administración no representa únicamente conflictos con el Estado, afecta a su pertenencia, su pervivencia y su territorialidad, en última instancia su libertad.

La mayor representación política en la Asamblea Plurinacional está dada por porciones poblacionales de las tierras altas de la urbe, como del área rural, dejando al descubierto la composición de raza del Estado, en cuanto monopolio de la representación y de los aparatos ideológicos, significando un riesgo para la

población de Cururú, quienes asumen que las decisiones que tomará el gobierno tenderán a beneficiar a esa porción poblacional y no así al conjunto de las naciones indígenas. Este temor se expresa con claridad en la identificación de quienes serían los posibles beneficiados en el caso de una dotación de tierras en el área de la comunidad.

Si bien se ha evidenciado por un lado, el carácter de clase y raza del Estado, entre quienes se da la correlación de fuerza institucional y simbólica, por el otro se evidencia que las adhesiones colectivas, los imaginarios sociales, y la etnicidad estatalmente inventada, responde a una fracción de las poblaciones indígenas, -en particular de las tierras altas- y no así a la población gwaraya de la comunidad de Cururú.

Factores como el monopolio de la representación y de los aparatos ideológicos de una raza y una clase, la ausencia del Estado como un ente regulador de las múltiples relaciones entre él y las comunidades indígenas, más allá de los recursos forestales, y la adherencia colectiva a principios y valores que responden a criterios culturales ajenos a las comunidades indígenas de tierras bajas ha hecho que el Estado sea un agente extraño a la comunidad de Cururú.

Por tanto la pertenencia territorial y la etnicidad de la comunidad no se define en el Estado, en sus aparatos de coerción y hegemonía, ni en su imaginario estatalmente inventado, sino se define en su sentido de clase familia, en su origen mítico, en su construcción epistemológica, que hace en primera instancia a su propio repertorio étnico, en segunda instancia a la pertenencia y su arraigo como parte de la

⁴ Poblador de las tierras altas de Bolivia

nación y el pueblo gwarayo y por último su pertenencia a un Estado-nación cada vez más lejano y extraño a ellos.

Siguiendo las reflexiones de Hugo Romero Bedregal (2009) en torno a la construcción de la pertenencia y la concetricidad, diremos que lo comunal, es concéntrico a la nación gwaraya, ésta es concéntrica a la región, por último al Estado. El contenerse unos a otros no hace a una relación de intercambio flujo y reflujo permanente entre la comunidad y el Estado, este intercambio, esta interdependencia se da entre la comunidad Cururú y las restantes comunidades que hacen a la nación gwaraya, ya que en esta simbiosis constituyen sus principios de nacionalidad y pertenencia mutua, exentas y fuera del Estado.

Múltiples Formas de Organización, una Aproximación a la Democracia Gwaraya

Si el Estado es una construcción imaginaria-abstracta producto del binomio sociedad política y civil, de las luchas de poder expresadas en las relaciones que se entablan entre los gobernantes y los gobernados. La democracia es lo concreto, es la forma de gobierno definida por el conjunto de la sociedad, sobre la cual se fundan las mediaciones en las relaciones de poder entre sociedad civil y Estado.

Estas mediaciones de las relaciones de poder y del establecimiento del tipo de gobierno se determinarán en la perspectiva y la racionalidad que adquieran las luchas de poder, definirán la forma de participación, elección y deliberación de la sociedad civil alrededor de los recursos de administración pública, recursos naturales, la forma de gobierno y el tipo de ciudadanía.

Cada cultura tenderá a definir sus formas democráticas en base al tipo de relacionamiento que estas tengan con su

entorno, el gobierno entre hombres y la relación que éstos tejen con su medio ambiente. La democracia se configurará como gobernanza y gobernabilidad, resultado de las lógicas de apropiación de los recursos, distribución del beneficio y acceso a los recursos. En términos de Hugo Romero Bedregal (2006), estamos hablando de “planeamiento amazónico” (Romero, 2006: 59), como una forma de gestión territorial, hablamos de un modo de gobernar las relaciones sociales del género humano-naturaleza, entre personas y entre grupos y el cosmos (Romero, 2006: 59). Por tanto no existe una forma única de gobierno, ni de democracia, sino lo social complejo, determinado por su lógica de inclusión de los sujetos sociales y la relación que teje con sus ecosistemas, definirá su propio modelo de planeamiento y gestión territorial.

En la teoría de Romero se plantea una relación de sistema abierto entre los ecosistemas y la población asentada para la definición de su gobierno. “este modo de gobernar tiene la particularidad de que las prácticas de planeamiento, administración, ejecución y seguimiento del proceso de gobierno de pueblos y naturaleza, se realizaba en forma simultánea, paralela, secuencial y cíclica, de manera continua o intermitente, parecida a un sistema abierto en estado de equilibrio” (Romero, 2006: 59). Esta visión holística e integral del gobierno entre sujetos y naturaleza, es reflejo de la construcción polivalente del pensamiento indígena amazónico, contraponiéndose a la visión fragmentada, instrumental y bivalente de la lógica de gobierno y democracia de la cultura occidental.

Las culturas indígenas en su gobierno incluyen relaciones sociales múltiples que tejen los hombres con la naturaleza, construyen una particular forma de gobierno ésta “es posible gracias a la cosmovisión

totalizadora, orgánica, cósmica y circular contenida en la mitología amazónica, pues la concepción-formulación de situaciones y su solución-ejecución, exigía de una concepción del saber -estar- hacer, que incluía el cosmos, la naturaleza, el género humano y la comunidad y combinaciones de estos cuatro elementos” (Romero, 2006: 59-60). Dos bases fundamentales para entender el gobierno y la democracia indígena: i) la cosmovisión totalizadora y ii) el saber -estar- hacer. Construcciones que se contienen en sí mismas, es decir el cosmos y la naturaleza en construcción concéntrica permanente con la acción y la racionalidad humana.

Si el gobierno de los pueblos indígenas de las tierras bajas de Bolivia se configura en la relación totalizadora y circular del cosmos, la naturaleza, el género humano y la comunidad. En la comunidad gwaraya de Cururú esto se expresa en tres dimensiones: i) la conceptual-abstracta-mitológica, ii) las múltiples formas de organización y iii) los ejes de deliberación y participación democrática.

El *nänderetawguazu* la epísteme del gobierno indígena

La cosmovisión totalizadora de la comunidad de Cururú se expresa en el concepto del *nänderetawguazu*, organizador de la vida, de las lógicas de relacionamiento de los hombres con la naturaleza y el gobierno comunal. Concepto que expresa un espacio, un orden y un tiempo, para los sujetos y las cosas que componen su cosmovisión.

El *nänderetawguazu* es “donde estamos la gente, los bichos, donde vivimos, el tiempo donde esta” (Macue, 2010). Los espacios físicos de reproducción social, cultural, simbólica y económica no se hallan separados, ya que los animales (bichos) y

los humanos comparten el mismo espacio y tiempo, no son espacios físicos y simbólicos desagregados, sino es una totalidad donde la reproducción de unos depende de la interacción que mantienen estos. “Los que están en el monte son duendes *Vaikuekuku*, son del monte, cuando íbamos a cazar siempre hay que pedir a ellos, están en todas partes son mujer, hombre, abuelo, abuela, le decimos ‘que nos de algo, que no nos pase nada’ cuando uno no le pide, pasa algo uno se enferma, se asusta o pica la víbora cuando uno no le lleva ofrenda, ni deja ofrenda. Son igual que gente pero peludos igual que el marimono” (Macue, 2010). La interacción que mantiene el gwarayu con su entorno, con los animales, se basa en principios de respeto y reciprocidad, en lógicas polivalentes, donde no se desagrega lo humano, de lo animal y este de lo sobrenatural, todo es parte de una sola unidad, el monte.

Ahora estas relaciones de respeto y reciprocidad es lo que permite que se dé un sentido propio de conservación y de interacción de los humanos con los recursos naturales, en tanto los recursos como los animales no son entendidos como objetos de libre disposición, sino son propiedad de un ser mítico, haciendo que en la visión gwaraya el animal adquiera un sentido de sujeto y no objeto, “la idea fundamental que la naturaleza esta investida por relaciones sociales idénticas a aquellas que tienen a la casa como teatro” (Descola, 1986, 398, citado por Romero, 2006: 50). Implicando que las relaciones de gobierno que construye el pueblo gwarayu contienen a los ecosistemas consecuentemente los recursos naturales, no es un sistema que regula únicamente las relaciones de las personas que hacen a la comunidad, sino lo que hace que la comunidad exista, en su ecosistema.

Si el *nänderetagwazu* es el espacio en el cual convive todo, este no es un lugar desordenado, sino contiene en sí mismo un complejo orden de los recursos, “hay partes donde no hay nada, sólo manchas de chonta, donde vive el taitetu, puerco, jochi, no está el guasu, esos son de altura, en la bajura esta el anta” (Macue, 2010), este ordenamiento de los recursos permite que los gwarayos accedan de forma ordenada a los recursos, orden que se funda en el equilibrio y la armonía.

En esta visión el tiempo adquiere dos sentidos, i) el tiempo es la complementariedad del espacio, es decir uno está en un espacio y en un tiempo, esto temporaliza al sujeto y lo define espacialmente, dándole una materialidad concreta y ii) el tiempo es un ordenador de las acciones de los sujetos, “en luna nueva no se corta madera porque se raja, tampoco se hace siembra por que la semilla del arroz no nace” (Yacuri, 2010), las acciones de producción y de reproducción económica y social, son organizadas sincrónicamente con el tiempo cósmico y con el tiempo de su ecosistema.

Por tanto la relación espacio-orden-tiempo, hace la trilogía básica del entendimiento del *nänderetagwazu*, concepto que abstrae la complejidad y el anidamiento de las múltiples relaciones sociales y del hombre con la naturaleza, el cosmos y la comunidad. Constituyendo la epísteme fundamental sobre la cual se construyen las formas de gobierno, el *nänderetagwazu*, adquiere materialidad en sus formas de organización social.

Las múltiples formas de gobierno, el Cabildo

Las comunidades indígenas de tierras bajas han pasado por una serie de transformaciones sociales, políticas y productivas,

producto de la intervención sistemática del mundo occidental, llevando a que las comunidades se refunden en su base organizativa y política, por tanto, generando estrategias de gobierno de alta flexibilidad capaces de responder a las presiones políticas del mundo occidental.

Esa flexibilidad se ha expresado en acciones que han derivado en la creación de formas de gobierno complejo para las distintas actividades de reproducción económica y política. Lo que ha permitido la pervivencia de rasgos culturales y de la “costumbre” (Macue, 2010) del pueblo gwarayo y en particular de la comunidad de Cururú. Esta existencia del mundo indígena sumergido en un mundo occidental que ejerce un permanente acecho a sus recursos naturales y a sus lógicas indígenas, dio lugar a la reproducción-producción del territorio indígena, en base a dos lógicas: la de la reciprocidad indígena y la del intercambio mercantil occidental, dando como resultado un tercer mundo simbiótico en base a los otros dos (Romero, 2006: 66). Un mundo que no sólo responde a los modelos económicos capitalistas, -a partir de los Planes Generales de Manejo Forestal-, sino a la formas de organización de la política del mundo occidental expresados en las Centrales Comunes.

Una de las primeras transformaciones organizativas en el mundo gwarayu fue la creación del Cabildo indígena, resultado de una forma de organización del trabajo por las misiones. “Cururú existía antes de lo que es este pueblo, aquí antes estaba el cacique y el cura, este era el pueblo al que traían a los castigados de Yaguarú. Aquí los hacían trabajar, aquí se daba castigo” (Macue, 2010).

El pueblo de la misión era Yaguarú; pero Cururú antes se llamaba San Pedro de Cururú, estaban las tierras donde se

producían, caña de azúcar, maíz, eso era del cura y del cacique, él controlaba, no había pueblo eran una cuantas casas” (Macue, 2010). Por tanto el cacique cumple el rol del capataz en las faenas agrícolas, éste miembro del mismo pueblo.

Posterior a la abolición de la misiones en las tierras bajas el Cabildo queda constituido como la forma organizativa en las ex-misiones, en la actualidad pueblos urbanos y en otros casos comunidades indígenas como Cururú.

Si bien esta forma de organización del gobierno impuesta por los curas responde a un modelo occidental, los cabildantes han incorporado en los roles y en la visión del Cabildo su cosmovisión totalizadora, es decir el *nänderetawazu*.

Los Cabildos Indígenas están compuestos por 12 miembros de la comunidad, quienes deben de gozar de un alto prestigio y de un comportamiento ejemplar para el resto de los comunarios, el prestigio y la autoridad que embisten, son dos componentes preponderantes para la estructuración del *respeto*.

El Cabildo se organiza de la siguiente manera: un cacique mayor y un vicecacique, autoridades responsables de los actos religiosos y de la orientación moral del pueblo, los mismos son quienes guardan la costumbre del pueblo y transmiten la construcción mítica, cósmica del pueblo a los demás comunarios, siguiendo la reflexión de Romero (2006), en la cual el gobierno indígena está compuesto por un componente cósmico o religioso, son las dos principales autoridades del pueblo quienes cumplen esta función, son la materialización del componente cósmico del *nänderetawazu*, en tanto responde al orden-tiempo-espacio de lo divino.

Las cinco autoridades posteriores que tienen rango militar de comandante a teniente, son responsables de vigilar el comportamiento de los comunarios y de hacer cumplir las sanciones impuestas por el corregidor. La estructura militar del Cabildo en el sistema de gobierno de la comunidad conjuntamente con el corregidor –parte del cabildo– se constituye en los administradores de justicia interna de la comunidad, por tanto es la estructura de gobierno que se relaciona con lo humano, regula el accionar humano.

El comisario cumple con un rol particular en la comunidad y en la estructura del Cabildo, si bien es el vocal del cacique mayor, a la vez es el responsable de la fiesta de la comunidad, de la atención a los invitados y de provisión de chicha. Esta autoridad se constituye en un punto intermedio entre lo cósmico, lo humano y lo comunal, ya que sus acciones se desenvuelven en ambos espacios y se constituye en un puente entre estos espacios de gobierno y la comunidad, mediado por la fiesta.

El alcalde, intendente y crucero, adquieren ya el carácter político en la comunidad, en tanto son responsables de la forma de organización política de la comunidad, de las relaciones con externos y de la distribución de la tierra, es decir ellos se constituyen en el componente comunal.

Por tanto, si el gobierno y la democracia indígena son el resultado de la complementariedad y la sinergia de tipo circular entre el cosmos, la naturaleza, lo humano y lo comunal; la estructura del Cabildo se adecua de forma precisa en la distribución de roles y funciones, a la forma de gobierno natural, ya que responde a la lógica organizativa y la cosmovisión totalizadora del *nänderetawazu*.

Asimismo, el Cabildo es una estructura de gobierno simbiótica, contiene en sí estructuras indígenas como occidentales dando como resultado una forma de gobierno complejo, la cual reproduce la armonía entre los cuatro componentes – hombre, naturaleza, cosmos y comunidad– de la epísteme indígena.

Si bien el Cabildo no es la forma de organización tradicional, sino responde al modelo impuesto por las misiones, éste ha sido asumido como la forma de organización tradicional de la comunidad, esta forma organizativa es de carácter teológico, son miembros de la comunidad investidos por la iglesia con carácter vitalicio.

Nuevas formas de organización política, descomposición del Cabildo Indígena

La democracia adquirió un sin fin de significados y ha sido usada de distintas maneras, por los gobiernos y por la sociedad civil, los usos y significados que se le ha dado y atribuido han respondido a las lógicas de dominación y de distribución del poder político que cada Estado ha desarrollado.

El Estado es una construcción imaginaria que busca adhesiones colectivas en base a sus fines y valores, este se ha convertido en un fin en sí mismo, por el cual ha sometido y desarticulado formas de gobierno y de democracia de los pueblos indígenas, uno de esos casos de desmembración de un sistema de gobierno y de la fragilización de la cohesión social es el caso de la comunidad de Cururú.

El ordenamiento organizacional de los pueblos puede ser ejemplificado por el Cabildo Indígena de la comunidad de Cururú: “en el Cabildo están todas las autoridades de la comunidad, corregidor, alcalde, comandante, capitán, teniente,

policías, los de menor rango son los policías. Ahora ya no es así, desde que ha entrado la política, los partidos políticos, se han sacado a las autoridades afuera, el alcalde, el corregidor son nombrados desde afuera, igual que la Central Comunal” (Macue, 2010).

A partir de 1952 y la reforma agraria, en la cual se reduce el espectro de influencia territorial y política a las misiones religiosas en el territorio gwarayo, los cabildos son desarticulados en dos componentes: i) la justicia es administrada por un corregidor nombrado por las prefecturas y ii) la representación política de las secretarías agrícolas, son electos por votación.

La descomposición del Cabildo y su inevitable debilitamiento, es resultado de un proceso de ampliación de la democracia, de politización de las organizaciones internas en la comunidad, la separación de lo religioso y lo político en el interior de las comunidades indígenas ha permitido que se dé un ordenamiento de la vida política, un ordenamiento que al fin ha sido resultado de los intereses específicos de una clase política, la pequeña burguesía del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), pudiendo así generar espacios de control sobre territorios y poblaciones a las cuales antes no tenía acceso.

Los ejes de deliberación y participación democrática

El sistema de gobierno y representación en la comunidad gwaraya es resultado de un entrelazamiento de dos formas de gobierno el teológico y el democrático, sincretismo que ha desarrollado la capacidad de imbricarse en un proceso de complementariedad y no así de exclusión o negación mutua.

El proceso de complejización de las formas de gobierno, a partir de la implementación del modelo de gobierno

sindical campesino con la creación de la Central Comunal (CC), no ha llevado a una fractura del principio generador del pueblo, el *nänderetawazu*. La CC ha sido incorporada en la dimensión comunal de la cuatrilogía de su cosmovisión totalizadora, el cosmos, la naturaleza, la comunidad y lo humano.

La Central Comunal Cururú (CCC), se ha convertido en la organización que media y representa a la comunidad en las relaciones con agentes externos, agregando a su visión del mundo al otro, generando un canal de relacionamiento, fortaleciendo el capital social de la comunidad, a partir de alianzas y acuerdos de cooperación. Estos agentes externos pueden ser organizaciones privadas como fundaciones, las ONG o personas privadas, como ganaderos.

La complementariedad de las dos formas de gobierno de la comunidad –el Cabildo y la Central Comunal– se basa en un concepto ordenador de las relaciones sociales, la “clase familia”. “Todos somos familia en la comunidad hay unos que son directos hermanos, papá, tíos, pero los demás somos clase familia, somos familia en un punto por los abuelos o algún pariente de uno es parte de la familia del otro eso es la clase familia” (Yaboo, 2010). Este complejo tejido de relaciones de parentesco consanguíneos, determina un sentido de unidad, la comunidad es considerada como una familia extensa en la cual se reproducen las relaciones de parentesco, sin importar el grado de consanguinidad. Por tanto la clase familia ha permitido que el gobierno de la comunidad se constituya como un acto sincrónico de convivencialidad, se gobierna para los parientes.

Si la democracia es la expresión de las formas de gobierno y se gobierna para los parientes, la democracia indígena de la

comunidad de Cururú se constituye en un sistema político basado en relaciones de parentesco consanguíneos, es la democracia de la clase familia.

Mouffe en su definición de democracia pluralista la caracteriza como un orden político en el cual se distinguen el enemigo del adversario, en el nosotros, en la comunidad política no se verá al enemigo como algo que hay que abatir, sino como un oponente con el cual hay que discutir las ideas, sin cuestionar su derecho a defenderlas (Mouffe, 1999: 16). Dos factores importantes en la definición de democracia i) la presencia del agonista al interior de la comunidad política y ii) la deliberación como práctica democrática.

La caracterización que hace Mouffe (1999) de la democracia pluralista, puede ser parcialmente usada para la caracterización de la democracia clase familia gwaraya. Si bien todos son parte –en distinto grado– de los dos clanes familiares dominantes, esto no implica una homogeneidad en la visión de mundo y mucho menos en la percepción de la construcción de la comunidad.

El proceso de creación de los estatutos internos de la comunidad dejó entrever dos facciones en la comunidad; por un lado, los conservadores de la tradición, los cabildantes; por el otro, los jóvenes casados más próximos a un mundo de relaciones de mercado capitalista y sus lógicas de organización. La existencia de estas dos facciones no significa necesariamente una contradicción al interior de la comunidad o fraccionamiento en su composición política, social y su cosmovisión, es una forma de incorporación de elementos modernos como la propiedad privada de la vivienda y los chacos (áreas de producción agrícola), significando la operacionalización de la lógica polivalente, en términos de Romero (2006), del tercer incluido como la simbiosis

de lo capitalista y lo comunitario, constituyéndose en partes de un todo, la comunidad.

La presencia de estas dos fracciones simbióticas permiten “la tensión entre consenso –sobre los principios- y disenso –sobre su interpretación- es donde se inscribe la dinámica agonista de la democracia pluralista” (Mouffe, 1999: 21). Consenso en el valor estructurante de la comunidad, la cosmovisión totalizadora, ya que no se rompe con el sentido colectivo-comunitario de la propiedad y de la clase familia, disenso en tanto el trabajo y el valor que genera, concebido como un bien privado. Por tanto la democracia pluralista de la clase familia mantiene valores comunales, todos asumen el valor de las relaciones de parentesco, la clase familia, agonista en cuanto incorpora nuevos valores e interpretaciones a su epísteme cohesionadora, el *nänderetagwazu*.

Sin embargo, la democracia de la clase familia va más allá de las concepciones políticas, más bien estructura las lógicas deliberativas. La deliberación en la comunidad de Cururú se construye en torno a la conservación de la totalidad, de la cuatrilogía que hace a su cosmovisión totalizadora.

La deliberación democrática en la clase familia se da en torno a un principio ético-político el *respeto*, conservar y reproducir la costumbre, la tradición, en última instancia no romper la convivencia, la armonía entre y de todos los elementos que componen la cosmovisión totalizadora de la comunidad, un ejemplo de esto se puede ver en un juicio comunal llevado adelante: “bueno Iver usted es joven, lo que estamos ahorita, con Venancio no es para cosa mala, es para que quedemos de acuerdo con la declaración de ustedes y así mismo solucionar los problemas, porque, aquí los

que estamos aquí no somos de otra gente, todos somos parientes, familia, no podemos hacer nada, no podemos armar problemas de nada, con nadie, por que así no vamos a poder vivir tranquilos como familia, como hermanos” (Macue, 2011).

La estructuración del respeto se fundará por un lado, en la convivencia entre todos los parientes, entre todos los miembros de la clase familia; por otro, la visión de la falta no como cosa mala, sino como una acción posible de ser solucionada en la elección de las mejores decisiones, en la deliberación. La deliberación se construye no en el conflicto sino en base a la elección de las mejores decisiones asumiendo un solo sentido de hegemonía, la clase familia. Esta construcción de la democracia trasciende la visión agonista de la democracia pluralista y nos enfrenta a una lógica de democracia basada en las relaciones sociales de reciprocidad, redistribución y el respeto de las relaciones de parentesco, por tanto, de las formas de gobierno y su expresión democrática: la clase familia.

Si bien este caso responde a una falta cometida en el ámbito privado, prevalece un principio, la comunidad, la clase familia, la reciprocidad y la redistribución como los principios generadores de valores cohesionadores. Leamos otro ejemplo, dos familias de la comunidad decidieron vender las tejas producto de las ganancias del aprovechamiento forestal del área de manejo certificada, la venta de este bien que podría ser entendida en la lógica capitalista bivalente como propiedad privada, para los comunarios de Cururú tiene otro significado “las tejas son un regalo del monte, de la tierra” (Yaboo, 2010), “vender las tejas que el monte nos regaló es igual que uno venda sus derechos” (Macue, 2010). Dos componentes: i) la visión de propiedad sobre un bien, producto de la ganancia



colectiva, esta no es asumida como un bien privado, sino como un bien colectivo, resultado de un regalo del monte, del todo, del *nänderetagwazu*, nos permite ver que la deliberación en torno a un bien concreto encierra la cosmovisión totalizadora, ya que no se desvincula el bien, del lugar de donde vino y menos su categoría de propiedad y ii) el derecho de ser comunario, el ser parte de la totalidad, no un actor independiente, ni un miembro disgregado del todo, sino un actor más que guarda la interrelación e interactúa en la reproducción y reconstrucción de la cosmovisión totalizadora. Vender un bien colectivo implica fracturar, violentar la armonía de la complejidad del *nänderetagwazu*, por tanto del respeto a la integralidad holística de su mundo complementario.

Por tanto, la democracia se funda en una estructura social, la clase familia, se cimienta en las relaciones sociales de reciprocidad y redistribución que van más allá de la noción agonista o pluralista, en la cual el otro o el conflicto son identificados como un alter, interno o externo, sino se construye permanentemente en el respeto a su cosmovisión totalizadora. La democracia de la clase familia trasciende las relaciones políticas, productivas, sociales, culturales, es la expresión deliberativa de un flujo y reflujo continuo de las acciones sociales enmarcadas en la construcción permanente del *nänderetagwazu*.

Los Derechos una Construcción Con-céntrica

La articulación entre Estado, sistema de gobierno, democracia y derechos es inexorable, ya que los tres niveles se construyen relacionadamente, con el fin de legitimar y legislar la convivencia y las relaciones de los sujetos sociales. En este sentido son los modelos de gobierno determinados por la forma de democracia,

la que hará al reconocimiento del tipo de derechos a ser reconocidos.

El Estado es un actor político e institucional distante a la comunidad, éste no define la estructura de derechos de los comunarios. En este sentido los derechos no son sólo atribuciones legales reconocidas por el Estado, sino son prácticas sociales estructuradas en el colectivo.

El sentido de lo colectivo se determina en el caso gwarayo de Cururú por la pertenencia, en primera instancia a la clase familia, posteriormente a la comunidad, este tipo de construcción societal, se define en torno a dos principios generadores, i) la reciprocidad y ii) la cosmovisión totalizadora, ambos principios no son excluyentes, son complementarios, en tanto la reciprocidad define valores de convivencia interpersonal, interfamiliar, la cual se expresa en la relación de complementariedad que tienen con el *nänderetagwazu* o su cosmovisión totalizadora.

El colectivo se concretiza en la forma de gobierno simbiótico desarrollado por la comunidad producto de sus capacidades de adaptabilidad y de incorporación de las lógicas de organización sindical -la CCC- y la forma tradicional del Cabildo, consecuentemente el gobierno de la comunidad funciona en cuanto la lógica polivalente que le dan los vivientes; sin embargo, el principio de gobierno y rector de las relaciones sociales, es el respeto y la reciprocidad estructurados en la clase familia, por tanto, los derechos serán resultado en primera instancia de esta relación que tiene el individuo con la clase familia, en su pertenencia y en la capacidad de reproducción y producción permanente del repertorio étnico que tenga la comunidad, esta segunda instancia será la que materialice el derecho en bienes, libertades o restricciones colectivas.

El reconocimiento de los derechos individuales no existe si el sujeto no es parte de un “repertorio étnico”, se construye en las interacciones sociales en la permanente construcción de su identidad colectiva dentro su clase familia. “Aquí todos somos familia, los catorce primeros que llegamos a Cururú somos primos, sobrinos, somos parientes y los hijos que son las nuevas familias también son parientes, aquí primero es ser familia” (Macue, 2010). Por tanto la colectividad es el resultado de la clase familia, a partir de dos formas: la clase familia como una sola colectividad y la agrupación voluntaria de las clases familia que constituirán la comunidad.

Para ser comunario primero se es clase familia, el sujeto adquiere identidad si es miembro de una clase familia, por tanto el derecho no es una prerrogativa del individuo, sino una construcción social, que se produce y reproduce si y sólo si en el colectivo, en tanto el colectivo estructura al sujeto.

Los lazos que teje la clase familia son lazos de consanguinidad, a la vez son estructuras políticas, claves de la reproducción de la etnicidad de ese colectivo que construye un conjunto de atributos compartidos, como la creencia en un historia común, además de un inconciente colectivo. Estos atributos pueden ser de tipo subjetivo como los criterios afectivos, simbólicos, respecto a afinidades colectivas, lo importante es su forma de articulación y entendimiento (García, 2007: 28-29). Por tanto, el eje de articulación y entendimiento es el respeto, la reciprocidad y el ser parte de la cuatrilogía de su cosmovisión totalizadora.

Los atributos subjetivos determinados por la clase familia es la base sobre la cual se constituirán los derechos de los comunarios, “en este sentido, el derecho

básicamente cumple una función reproductiva de algún tipo de relación social, que a su vez, es una relación de poder. Por tanto, se puede considerar que un derecho es un tipo de estrategia política por medio de la cual algunos individuos o colectividades pretenden establecer un tipo de reconocimiento legal [...], que les permitirá modificar la distribución de la propiedad y las relaciones de poder en el seno de la misma sociedad civil” (Tapia, 2006: 17).

Consideremos los tres ejes de reflexión en torno a los derechos planteados por Tapia (2006): i) los derechos como reproductores de las relaciones sociales, la afirmación “primero se es familia antes que comunario” define la secuencia lógica de las relaciones sociales, ningún miembro parte de la comunidad puede ser sujeto de derechos en tanto no es parte de una clase familia: “primero para ser afiliado hay que ser familia, casado y cumplir con los trabajos comunales, así uno puede tener recién sus cincuenta hectáreas y su lote” (Macue, 2010). Por tanto el reconocimiento de derechos como forma de reproducción de las relaciones sociales se da si se es miembro de una clase familia. ii) el derecho como una estrategia de reconocimiento legal, cuando Tapia (2006) habla del reconocimiento legal hace referencia al relacionamiento de la sociedad civil o la nación frente al Estado, en este caso abordaremos esta mirada en cuanto al reconocimiento legal de los derechos de un comunario frente al sistema de gobierno comunal. El concepto de legalidad en las comunidades indígenas no es estructurante a la relación de derechos, ya que se plantea una legitimidad del sujeto - el reconocimiento por el colectivo de su ascendencia familiar- antes que una legalidad; sin embargo, esta legitimidad se concretiza cuando el sujeto es parte de las acciones comunales, el trabajo comunal, las

reuniones; por tanto, ser parte de la comunidad y acceder a derechos implica desarrollar actividades colectivas. “No como el *colla*⁵ que a la mujer se le dio, él no cumple con los trabajos comunales, no asiste a las reuniones” (Macue, 2010). El reconocimiento de los derechos se dio a la mujer parte de la clase familia y no así al hombre, quien no se incorporó a las actividades colectivas. La persona se legitima como sujeto de derecho en cuanto es parte de la clase familia y concurre a las actividades comunales, por tanto la legitimidad de los derechos es dada por la clase familia y no así como una conquista del individuo y por último iii) la distribución de la propiedad, la dotación por parte del gobierno de la comunidad de lote y tierra de producción es la concreción de los derechos, una familia nuclear es parte de la comunidad en cuanto accede a la parcela y el lote, lo cual permitirá su reproducción material, consecuentemente se territorializa a la familia, lo cual asegurará –o por lo menos lo pretenden– la permanencia de la familia en la comunidad, por tanto la reproducción de los lazos sociales, de las articulaciones y los entendimientos de la clase familia y de la cosmovisión totalizadora.

Las diferencias sustanciales en la concepción de los derechos entre la lógica occidental-capitalista y lógica de la complementariedad-colectividad indígena, se funda en el sujeto de derecho, para el occidente los derechos en primera instancia son reconocimientos o atribuciones legales que hace el Estado al individuo, fundando de tal manera el derecho civil como pivote estructural de la propiedad privada y la apropiación de la riqueza socialmente producida. Para la comunidad indígena gwaraya el derecho es una atribución que

se funda en la pertenencia del sujeto a la clase familia, para luego cimentarse en la pertenencia a la comunidad y posteriormente a la nación gwaraya. En esta concepción el sujeto se imbrica, se convierte en parte de la concentricidad de las relaciones sociales, naturales y cósmicas que se construyen en la permanente reproducción de la concentricidad de su cosmovisión totalizadora, por tanto el sujeto de derecho es el colectivo, la clase familia que contiene las individualidades.

La diferencia en el reconocimiento del sujeto de derecho es uno de los factores que determinará el grado de participación y de inclusión de los pueblos indígenas en los sistemas de gobierno de los Estados, si el sujeto de derecho es el individuo la constante será una desagregación y desmembración de su colectivo, el hecho que se reconozca la raza y la pertenencia por citar algunos de los derechos reconocidos a las minorías étnicas no asegura, ni es una consecuencia lógica de un reconocimiento a los derechos de una colectividad. “Los liberales dieron por supuesto que, allá donde se protegieran dichos derechos individuales, no es necesario atribuir derechos adicionales a los miembros de minorías étnicas o nacionales específicas: ‘la tendencia general de los movimientos de la posguerra en pro de los derechos humanos ha consistido en subsumir el problema de las minorías nacionales bajo el problema más genérico de asegurar los derechos individuales básicos a todos los seres humanos, sin aludir a la pertenencia a grupos étnicos. La premisa principal ha sido creer que los miembros de las minorías nacionales no necesitan (y por tanto no tienen derecho a, o bien no se les puede conceder) derechos específicos. La doctrina de los derechos humanos se presentó como

⁵ Poblador de las tierras altas de Bolivia.

sustituto del concepto de los derechos de las minorías, lo que conlleva la profunda implicación de que las minorías cuyos miembros disfrutaban de igualdad de tratamiento individual no pueden exigir, legítimamente, facilidades para el mantenimiento de su particularismo étnico” (Claude, 1995, 211; citado por Kymlicka, 1996: 15). Sin embargo, esta premisa ha cambiado ya que la Constitución Política del Estado Plurinacional reconoce los derechos colectivos de las naciones y pueblos indígenas.

El reconocimiento de derechos a las comunidades indígenas es un factor que incide positivamente en los principios de colectividad de los derechos como es el caso de la comunidad gwaraya, colectividad expresada en su pertenencia en la construcción y reproducción de la identidad de la clase familia, implicando dos ejes de estructuración de los derechos, el derecho del individuo subsumido en la clase familia y el derecho colectivo como clase familia, ambas categorías no se diferencian en el ejercicio, ni son contrapuestos, se corresponden una a la otra, ambas son parte del tejido social de la convivencia comunal.

Esta imbricación de derechos en base a la pertenencia a la clase familia, corresponde a un proceso de territorialización de la clase familia, territorialización de los derechos, expresado en la dotación de parcelas o bien su traspaso hereditario. “Aquí antes de venírnos los catorce nuestros padres tenían sus chacos aquí y ellos nos lo han dejado a nosotros, sus hijos; por ejemplo doña Raquel es hija de Celestino y la viejita que vive aquí, siempre han vivido aquí los viejitos se quedaron aquí desde nuestros papás, ellos no se iban a Yaguarú aquí nomás estaban” (Macue, 2010). El proceso de territorialización de la clase familia

responde a una lógica de establecimiento de la familia, sin embargo, la articulación y el entendimiento subjetivo de la etnicidad sigue circulando dentro los criterios de pertenencia a la clase familia.

Los derechos colectivos de la visión occidental a la gwaraya

En la perspectiva política de occidente los derechos colectivos se han planteado como una excepción a los derechos individuales, en tanto estos son atributos legales reconocidos por los Estados a los miembros de una minoría étnica. Los criterios de reconocimiento de los derechos colectivos son una agregación a los derechos civiles, en tanto son reconocidos los individuos como parte de una etnia o una nación con derechos especiales.

Se constituyen en derechos colectivos en tanto involucra criterios de pertenencia particular, de existencia, de construcción de formas de gobierno, democracia y de derechos. No se ha reconocido de forma expresa los principios, los paradigmas y las epístemes que las naciones indígenas han desarrollado para la construcción de sus derechos colectivos, ya que cada nación en base a sus principios del estar siendo, articula y entiende su colectivo, constitutivo de la noción de comunidad.

Kymlicka distingue dos significados de los derechos colectivos. “Los derechos colectivos pueden referirse al derecho de un grupo a limitar la libertad de sus propios miembros en nombre de la solidaridad de grupo o de la pureza cultural (‘restricciones internas’), o bien pueden aludir al derecho de un grupo por la sociedad de la que forma parte con el objeto de asegurar que los recursos y las instituciones de que depende la minoría no sean vulnerables a las decisiones de la mayoría (‘protecciones externas’)” (Kymlicka, 1996: 20). Esta

perspectiva define los derechos colectivos en tanto su ejercicio y la funcionalidad que tienen dentro las sociedades multinacionales. Las “restricciones internas” son independientes a las “protecciones externas”, no existe un punto de encuentro, debido que –desde esta perspectiva– la nación indígena es externa al conjunto de la sociedad mayoritaria, donde la sociedad mayoritaria es externa y extraña a la nación indígena, esta visión indefectiblemente se desarrolla en la lógica bivalente occidental, lo propio y lo extraño.

Sin embargo, en las naciones indígenas la lógica polivalente, rompe con el criterio de separación, más bien implica criterios de complementariedad y simbiosis, entre lo propio y lo externo. “En 1990 convocaron a una asamblea en Ascensión⁶, fueron cincuenta delegados por comunidad, ahí se decidió conformar la COPNAG (Confederación de Pueblos Nativos Gwarayos) y las centrales, primero el motivo fue para enviar un representante a la Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente Boliviano (CIDOB), después por la marcha para defender el territorio” (Macue, 2010). Evidentemente la constitución de la COPNAG implicó la desestructuración del Cabildo Indígena, las funciones de organización y de representación de la comunidad pasarían a ser asumidas por una nueva organización: la Central Comunal.

Significó la fragilización de la forma organizativa de la comunidad, esta nueva organización la Central Comunal fue absorbida por la comunidad convirtiéndose en otro eje de organización política de la comunidad, por tanto la forma de organización externa fue incorporada a la lógica comunal. La creación de esta nueva organización permitió el reconocimiento

de los derechos territoriales de la nación, es decir el sistema de “protecciones externas”, coadyuvó al fortalecimiento de las “restricciones internas”.

Este proceso no es de carácter causal, sino es de tipo concéntrico, la legalización de los territorios indígenas, no definió su ser indígena, ni su pertenencia étnica, sí fortaleció el proceso de construcción de los principios de nacionalidad, permitió la definición de acciones políticas de los pueblos indígenas en relación al Estado. El repertorio étnico no es producto de la legalización de las Tierras Comunitarias de Origen (TCO), pero el territorio da cierta seguridad legal para la reproducción del repertorio étnico; es decir, uno no existe sin el otro, el territorio adquiere su carácter de origen en el momento en el cual los sentidos de uso, apropiación y significado que le da la nación gwaraya, el territorio define el espacio físico generando sentidos de propiedad de los indígenas sobre la tierra en relación al Estado y los externos.

Entendemos la complementación cuando son las “restricciones internas” las que hacen a la construcción y protección de identidades colectivas internas a la comunidad, apuntalando los “repertorios étnicos”, por tanto la pertenencia territorial, eje que determina los derechos internos a la comunidad, ya que son estos derechos generados en el seno de la clase familia los que forjan la cohesión social. Esta cohesión social lograda a partir de las “restricciones internas”, permite que se construya la identidad política de la comunidad, alrededor de un bien común, la pervivencia de la clase familia consecuentemente de la comunidad, es en esta afirmación de la etnicidad de los miembros de la comunidad, donde se

⁶ Ascensión de Guarayos capital de la provincia Guarayos.

estructuran las estrategias de interacción social y política, en tanto las “protecciones externas” adquieren formas interpelativas y de negociación hacia las estructuras sociales, simbólicas, institucionales, políticas, de poder y económicas del grupo dominante de la región o el Estado.

Se imbrican porque no existe un proceso de racionalidad que haga a la diferenciación y discriminación de los dos componentes de los derechos colectivos, es decir, el conjunto social que conforma la comunidad, no selecciona de forma racional cuál de las dos “estrategias” se usarán, si las “restricciones internas” o las “protecciones externas”, ya que en la lógica de construcción constante, perfectible de los derechos y del sentido de lo social que hace la comunidad ésta definirá la estrategia en cuanto su necesidad, por tanto no existe una lógica de causalidad en la construcción de los derechos colectivos, sino un principio de adaptabilidad al entorno cercano y al extenso.

La reproducción de los derechos colectivos y comunes de los gwarayos de Cururú dentro de su concentricidad, expresión de su concepto del *nänderetagwazu*, el cual adquiere materialidad en la territorialización de los derechos expresados en los sentidos de propiedad y de defensa del territorio como espacio de reproducción y producción de los derechos y de su cosmovisión totalizadora, asume un sentido político, en cuanto la legalidad del territorio es interiorizada en los discursos y en la construcción simbólica de su etnicidad.

La legalización de los territorios indígenas ha dado paso a la acción política indígena, acción que se ha concentrado en una primera etapa en la consolidación de los territorios, para posteriormente ingresar en un proceso de apropiación, uso

y administración de los recursos naturales. La legalización de las relaciones de producción y extracción de los recursos naturales ha funcionado en cierta medida como el articulador del sentido político, la política se ha concentrado y concretado en el momento de la defensa territorial. “Aquí si pasara eso [avasallamiento del territorio comunitario] yo llamo a todo el pueblo a asamblea y se irían todos a hablar, a dialogar como se dice, si no quieren salir ahí se va a Salvatierra, a Yaguarú, a Urubicha toda la gente ya se viene por segunda vez pa’ hablar, si así no entienden ahí recién se toman medidas (sugiere violencia); pero nosotros los gwarayos no somos de tomar medidas, primero se habla se hace entender, se dialoga, sino entienden ahí ya es otra cosa” (Macue, 2010).

El territorio como parte de su cuatrilogía, no sólo es entendido como espacio de reproducción física, es un eje estructurante de la cohesión social, que va más allá de la comunidad, es el espacio físico, simbólico y político de cohesión de los gwarayos. Por tanto la construcción de los derechos políticos como parte de los derechos colectivos es posterior, puesto que los gwarayos se develan como actores políticos, a partir de la demanda territorial.

Los derechos políticos han adquirido distintos significados en la cultura política occidental, por un lado, han mantenido una estrecha relación con la participación de los actores sociales en acciones políticas, en particular de tipo electoralista. Kymlicka hace referencia a los “derechos especiales de representación” y de “los derechos de autogobierno” (Kymlicka, 1996: 61), ambas perspectivas de los derechos colectivos transformados en derechos políticos, sugieren estrategias de “protección interna” y de “restricciones externas”. El derecho a la representación

prevé la capacidad del pueblo de participar en la toma de decisiones que asumiría la sociedad mayoritaria, por tanto ser parte de las lógicas de gobierno y de toma de decisiones occidentales, los derechos de autogobierno advierten el reconocimiento de las formas de autoorganización que prevean el desarrollo endógeno de las comunidades, en pos de un respeto a las decisiones y formas de organización étnica (Kymlicka, 1996: 61). Ambas propuestas tienen un carácter parcial de incorporación de las lógicas indígenas en las formas de gobierno de la sociedad mayoritaria, más bien parecen ser estrategias de protección y de resguardo de las comunidades de los empates de la política de la sociedad mayoritaria, hecho que por demás sugiere la manutención de sistemas de dominación política y cultural a las minorías étnicas, ya que no implican un cambio en la concepción de la estructura de derechos políticos, siguen siendo derechos especialmente reconocidos a minorías.

Por otro lado, los derechos políticos como capacidad interpelativa de un colectivo al modelo de Estado o de gobierno. “La concepción de derechos políticos implica un fuerte vínculo entre organización, participación en la deliberación y representación nacional. La representación, en momentos de exclusión o dominación, aspira sobre todo a que ésta permita que sean escuchados. En perspectiva, la idea de representación no está ligada a elegir a gobernantes ajenos todos a la clase, sino que en el gobierno tendrían que haber representantes de la clase, esto es, el derecho político a cogobernar” (Tapia, 1996: 37-38). La aplicación de los derechos políticos en Bolivia, con las modificaciones al código electoral y la instauración de la asamblea plurinacional, evidentemente ha significado una ampliación de la democracia, por tanto de los derechos políticos;

sin embargo, el número de representantes por nacionalidad aun es dispar, ya que nacionalidades como la quechua o la aymará cuentan con una hegemonía sobre la representación de las naciones indígenas de tierras bajas, implicando una subsunción étnica en la toma de decisiones, ya que las lógicas políticas de existencia territorial para los originarios de tierras altas es diferente a la de los indígenas de tierras bajas.

Pero esta ampliación de los derechos políticos, como parte de los derechos colectivos en pos del cogobierno llevó a procesos de fragilización de las formas de organización tradicionales de las comunidades de tierras bajas, ya que como vimos en el ejemplo de la comunidad de Cururú ésta tuvo que incorporar en su lógica las formas de organización sindical, para poder ejercer derechos políticos. Estas permanentes refundaciones políticas en la composición de la comunidad lleva inevitablemente a una reestructuración de los repertorios étnicos, hasta ahora estos nuevos modelos de participación de tipo corporativista han permitido que se incorporen discursos políticos referidos a los derechos territoriales en las comunidades indígenas.

Sin embargo, la demanda territorial y el posterior reconocimiento de los territorios indígenas ha permitido a las comunidades indígenas convertirse en actores políticos con capacidades de interpelación al Estado, si bien las comunidades indígenas se han inscrito en la deliberación sobre la gestión de los territorios con el gobierno central, su sentido de territorialidad eje de estructuración política no ha sido modificado, las comunidades indígenas se incorporan en el discurso de la territorialidad con su cosmovisión totalizadora y no solamente con el discurso político-territorial del Estado.

Por tanto, el sentido político de los derechos políticos, se constituye como tal, cuando el conjunto de sujetos sociales que componen el colectivo –la comunidad–, son quienes atribuyen y comparten el mismo sentido sobre los derechos, anclado en la pertenencia a la clase familia, son los valores y los principios compartidos que hacen a la comunidad los que fundan el sentido político que se atribuye a los derechos, como ejes simbólicos, discursivos de cohesión social.

La Ciudadanía Colectiva Resultado de la Clase Familia

La ciudadanía ha sido comprendida como una serie de derechos reconocidos por el Estado, esta perspectiva legalista ha reducido la ciudadanía a formalismos constitucionalistas. Asimismo la ciudadanía se entiende desde sus componentes políticos, como producto de los procesos de ampliación o contracción de la democracia, esta perspectiva teórica ha incorporado en sus reflexiones criterios de poder, se ha concebido la ciudadanía como luchas de poder, como acciones políticas de reivindicación y conquista de derechos, conceptualizada en su perspectiva histórica desde el materialismo histórico. Sin embargo, para nosotros la ciudadanía es contenedora de algo más que derechos y acciones políticas, es una expresión práctica de la identidad, de la pertenencia a una nación, familia o comunidad, la ciudadanía es la expresión político-cultural de la cosmovisión totalizadora, de la concentricidad de la política y los sujetos políticos en la cuatrilogía epistémica de la comunidad.

La ciudadanía en primera instancia es una construcción social, en tanto tejido de interacciones que tienen los sujetos entre sí y su entorno de reproducción material, simbólica, cultural y política. Es producto de las luchas sociales, como reivindi-

cación y conquista de derechos y procesos de impugnación a los bloques de poder y las formas de administración de los bienes públicos y los recursos naturales por parte del Estado. Por último, es producto de los sentidos de pertenencia de los sujetos a su contexto, la clase familia, la comunidad y la nación.

Por tanto la ciudadanía es el espacio político en el cual se reproducen los sentidos de pertenencia concéntrica y concatenada de los sujetos a su etnicidad, así mismo es el ámbito en el cual se reconstruye permanentemente la identidad colectiva. “La ciudadanía compleja y ciudadanía concéntrica donde las personas buscan el reconocimiento de una identidad compleja en la construcción de la nueva ciudadanía, la búsqueda de autonomías políticas y no sólo administrativas y sobre todo en las transformaciones de poder” (Romero, 2009: 2-3). El reconocimiento de una identidad compleja, traerá en sí misma la transformación del poder, en cuanto el Estado recategorice y reconozca múltiples formas de ciudadanía, implicando la ampliación en la construcción democrática; por tanto de la política, reconfigurando las relaciones de poder.

La identidad se constituye como uno de los nodos principales de la construcción de la ciudadanía, identidad entendida en términos de pertenencia. En la comunidad gwaraya de Cururú, esta identidad se define en la pertenencia a la clase familia, la cual guarda relaciones de consanguinidad; además es una pertenencia afectiva, subjetiva, es el *soy parte de una familia*.

Leamos la definición de clase familia de Ambrosio Yaboo, secretario general de la Central Comunal Cururú, “Los Macue son familia, son parientes de los Yaboo, son clase familia. La clase familia es cuando uno es pariente y pierde el apellido, la

mujer agarra el apellido del hombre por detrás y después se casa ahí pierde el apellido; pero sigue siendo familia” (Yaboo, 2010), la pertenencia a la clase familia, es el espacio en el cual se reproducirá la etnicidad en su primera etapa, haciéndose extensiva en la construcción del repertorio étnico de la comunidad, posteriormente de la nación gwaraya. “Antes había un solo Macue, era mi abuelo, de ahí salimos todos” (Macue, 2010). Por tanto la ascendencia común se convierte en un eje cohesionador de los sujetos, permitiendo la construcción de una historia común, de un origen común, atribuyéndole un sentido de familiaridad a la comunidad política, consecuentemente a la ciudadanía.

Si la etnicidad es colectiva en tanto constituye un atributo cultural compartido, la creencia de una historia arraiga en una ascendencia común (García, 2007: 28), la etnicidad en el caso gwarayo se construye en base a la clase familia. “El viejo Gabriel, su hermano tiene un libro de historia, que dice que la gente venia de Trinidad, Paraguay, Argentina y otras familias de tierras altas por el lado de San Luís que eran gwarayos propios, de ahí se intercalaron y formaron gwarayos propios. De los apellidos gwarayo neto, los Macue dice que son del Paraguay, los Uraesa dice que son cruceños, esos se juntaron en Yaguarú, Urubicha, Ascensión de Gwarayos, Yotaú y San Pablo” (Macue, 2010). La pertenencia a la clase familia no solo determinará la identidad del sujeto, lo espacializará, lo identificará en un territorio concreto, significando la territorialización de la clase familia⁷.

La ascendencia común hacedora de su arraigo histórico, ha definido la lógica de

ocupación territorial durante las primeras migraciones gwarayas hacia la región de Santa Cruz, la cual se mantiene, por ejemplo Cururú fue fundada en 1993 por 14 jefes de familia pertenecientes a la clase familia Macue-Yaboo de Yaguarú. Este sistema de reproducción étnica, por tanto de reproducción de la identidad de la clase familia en primera instancia y posteriormente de la comunidad, es el componente de mayor importancia en la construcción de la ciudadanía colectiva de los gwarayos.

Si bien la clase familia se teje en relación a lazos de consanguinidad, no es la única forma, los parientes políticos son absorbidos por la clase familia dominante en el territorio, por ejemplo Reyes Macue (cacique mayor y fundador de la comunidad) nacido en la comunidad de Yaguarú contrajo matrimonio con Juana Tabaroinda Urapiña también nacida en Yaguarú, Tiburcio Araguira Urapiña segundo cacique y fundador de la comunidad es primo de Juana Tabaroinda Urapiña. Al ser primo político del cacique mayor este ha sido absorbido por la clase familia dominante de la comunidad los Macue-Yaboo; sin embargo, la diferencia se da en la apropiación de las parcelas. La familia Macue recibió parcela por herencia de sus padres, asegurando la propiedad ya que estas parcelas no pueden ser revertidas a la comunidad bajo ningún motivo, a diferencia de Tiburcio Araguira quien recibió la parcela por dotación comunal, hecho diferenciador en la conservación de la parcela.

La subsunción del individuo a la clase familia dominante, asegura la reproducción de la clase familia sirviendo como eje de expansión de la identidad y la etnicidad

⁷ Cada clase familia según la ascendencia común que tenga pertenecerá a un territorio concreto.

de la clase familia, de tal manera que la construcción de la identidad comunitaria se desarrolla en procesos de asimilación vía el parentesco político a la clase familia dominante.

La identidad no se construye ni se define en el sujeto, es producto de las relaciones de parentesco y de pertenencia a la clase familia. La definición de esta identidad utiliza los materiales de la historia, de la geografía, las instituciones productivas y reproductivas, la memoria común, los individuos, los grupos sociales procesan estos materiales, los reordenan en su sentido, según las determinaciones sociales y en su marco espacio-temporal (Castells, 1998: 29; citado por Romero, 2009: 4-5). Haciendo un constante proceso de re-narrativa donde el sentido fundamental es el nosotros como familia, la determinación del espacio-temporal se define en el lugar de asentamiento de la clase familia.

Esta construcción colectiva de la identidad fundará el “nosotros que se crea mediante una forma específica de acción colectiva” (Mouffe, 1999: 76-77). Ésta ha tenido dos direcciones en el proceso de construcción de la comunidad como espacio de reproducción física, social, política y de su cosmovisión totalizadora i) La reapropiación del espacio físico productivo, la ocupación de parcelas heredadas a los 14 miembros fundadores de la comunidad y ii) la reconstitución de la *costumbre* mediante la territorialización de la clase familia, “los gwarayos están dejando la costumbre, se están perdiendo el respeto y con eso ya nomás vamos a ser *karai*⁸. Así fue en Ascensión de Gwarayos hicieron la fiesta de la tradición todo al revés, la comida de tradición dicen que era

el pollo, así no era antes, era el pescado, la anguila, no se de dónde sacaron que la tradición era el pollo, esas cosas confunden a la gente, a los jóvenes y peor así qué van a saber qué era la tradición” (Macue, 2010).

La costumbre como un articulador del ser gwarayo, lo cual se liga estrechamente al valor respeto, entendido como el respeto al ser gwarayo, a la tradición. Este reavivamiento de la costumbre, por tanto del respeto, ha sido uno de los factores determinantes en la consolidación de la comunidad, “aquí todavía saludan, *avurabe*⁹ tío, tía, pero hay algunos que eso ya están perdiendo, como con los hijos de don Tiburcio, no es como en otras comunidades Urubicha por ejemplo allá nadie se saluda, no importa si uno es pariente o no, parece que ya no hay parientes, debe ser porque el pueblo es grande ya” (Macue, 2010). El primer cubo concéntrico que hace a la ciudadanía concéntrica y compleja, en la comunidad de Cururú es la clase familia, por tanto es el espacio central de la reproducción de los valores y la cosmovisión totalizadora, consecuentemente de la identidad colectiva.

Si bien la identidad colectiva del gwarayo de Cururú se estructura en la clase familia, en el reconocimiento mutuo de los iguales como el principal proceso social de construcción de la identidad, esta “construcción del sí mismo necesariamente supone la existencia de ‘otros” (Larraín, 2001: 25 – 27; citado por Romero, 2009: 5), la connotación del otro gwarayo; por un lado, quién es parte de la construcción de la nación gwaraya; por otro, el blanco, *colla* o mestizo, ninguno de estos actores tiene relaciones antagónicas con el gwarayo en tanto no afecte su cosmovisión totalizadora.

⁸ Blanco o mestizo.

⁹ Buen día, buenas tardes, buenas noches.

Las identidades colectivas particulares de un grupo social son el eje sobre el cual se determina el carácter de la comunidad política, “como ya se ha indicado, hemos de concebir un modo de asociación política que, aunque no postule la existencia de un bien común sustancial, implica la idea de comunidad, de un vínculo étnico que crea lazo entre los participantes en la asociación, lo que nos permite hablar de una ‘comunidad’ política” (Mouffe, 1999: 96). La comunidad política adquiere sentido en los lazos étnicos estructurantes del repertorio étnico.

La creación de la comunidad de Cururú ha significado por un lado la apropiación territorial de la clase familia, por otro el reconocimiento legal de la comunidad. Esta legalización de la clase familia en tanto se constituye en comunidad social y territorial, ha incidido en la construcción de la comunidad política, vía la creación de la Central Comunal, la Central de Mujeres Indígenas Guaraníes, la Junta Escolar, la Asociación Indígena Maderera Cururú, organizaciones que asumiendo e incorporando lógicas organizativas externas han servido para la consolidación de la comunidad política, generando lazos políticos entre los miembros de la comunidad los que se estructuran sobre lazos de parentesco étnico y lazos comunes entre las organizaciones del mismo tipo con otras comunidades.

La consolidación de la comunidad y la creación de múltiples formas de organización son una estrategia y un medio de adaptación e inclusión en los nuevos modelos de representación política y ejercicio de la ciudadanía política, en relación a las otras comunidades gwarayanas y el Estado.

El ser clase familia implica ser comunario, es estar inmerso en los procesos

políticos de la comunidad, en las prácticas deliberativas, formar parte de las estructuras organizativas, el estatuto comunal estipula “que es una obligación de los vivientes es asistir y participar en las asambleas y la elección de dirigentes” (Cururú: 2011). La identidad política es consecuencia del ser comunario.

La identidad colectiva es el resultado de la pertenencia a la clase familia, la identidad política es producto de la pertenencia a la comunidad, desde el punto de vista de la ciudadanía concéntrica y compleja, la identidad clase familia contiene a la identidad política, es decir la clase familia contiene a la comunidad, es la clase familia, la estructura social de la comunidad y lo que le da sentido.

La ciudadanía política producto de los movimientos sociales

La construcción de la ciudadanía en la vertiente política esta relacionada a procesos de reivindicaciones de derechos, sociales, políticos y económicos, dadas a partir de movimientos sociales, acciones colectivas que cuestionan en sí el poder y la distribución de la riqueza socialmente producida o de los recursos naturales que son apropiados o aprovechados por el Estado o la clase dominante.

Estas acciones colectivas objetivadas en los movimientos sociales, en las naciones indígenas de tierras bajas han tenido como uno de sus resultados la cohesión social, en su estructura macro organizativa, la Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente Boliviano (CIDOB), Coordinadora de Pueblos Étnicos de Santa Cruz (CEPES) y la Coordinadora de Pueblos Nativos Gwarayos (COPNAG). Los pueblos indígenas han desarrollado estrategias y lógicas de cohesión social en torno a los derechos, produciendo espacios de

deliberación transterritoriales, aunados a partir de dos componentes, el ser indígena de tierras bajas y las demandas comunes.

El punto más alto de las movilizaciones sociales de los pueblos indígenas de tierras bajas se dio en la “década de los noventa” con la “marcha por el territorio y la dignidad”. El avasallamiento de territorios indígenas, la esclavitud o semiesclavitud de la población indígena, en haciendas o concesiones forestales, la explotación de los recursos naturales en tierras indígenas, fueron parte de los motivos para que se genere la necesidad del reconocimiento territorial. Los indígenas buscaron espacios de legalidad en la estructura de derechos territoriales y derechos políticos en el Estado. Convirtiéndose en el punto de eclosión para la concientización de su condición de nación y de su necesidad de legalización territorial, permitiendo la reproducción social, económica, política y cultural de las naciones indígenas con un mínimo de seguridad jurídica.

Si bien estos fueron aspectos fácticos de las demandas territoriales, otro de los aspectos fue el simbólico, su supraestructura cohesionadora, la cosmovisión totalizadora, como el sentido de la unidad de los componentes que hacen a su ser indígena, el cosmos, la naturaleza, los individuos y la comunidad, se desarrollan en un espacio concreto del territorio indígena, territorio hasta 1991 usurpado o compartido con poblaciones o personas quienes no reconocen la lógica de reproducción y existencia de los pueblos indígenas, lógica fundada en la reproducción y reciprocidad de todos los componentes de su cuatrilogía al mismo tiempo y en un mismo sentido. Por tanto la conquista de los territorios no sólo significó la seguridad jurídica sobre la tierra y los recursos naturales que usan y aprovechan los pueblos indígenas, significó la

consolidación de su nacionalidad y el resguardo a la reproducción étnica de las familias.

Leamos la importancia del territorio para el cacique mayor de Cururú: “para nosotros, el territorio es lo más importante, qué seríamos sino tendríamos territorio, donde estaríamos, no habría animales para cazar, ya no habría monte, no tendríamos donde hacer los chacos, ni la casa, por eso es importante el territorio” (Macue, 2010). Se cita de manera implícita y explícita todos los componentes de la cuatrilogía de la cosmovisión totalizadora, humanos, animales, dioses y comunidad, contenidos en la palabra monte.

Por tanto, el monte es el espacio de reproducción social, económica y territorial en todos sus sentidos. Criterios compartidos como estos definieron los parámetros de deliberación entre las múltiples naciones para la defensa de los territorios, este proceso político visibilizó a los pueblos indígenas como actores políticos en la sociedad boliviana.

Las naciones indígenas –consecuentemente el indígena– se asumieron como sujeto de derechos políticos, correspondidos por la normatividad estatal, se convirtieron en un sujeto en estado de autoconciencia de ciertas facultades políticas (García, 2008: 133-134). El asumir sus derechos se concretizó en las relaciones con los grupos de poder, al momento que contaron con el reconocimiento legal de sus territorios y con el reconocimiento de la multiétnicidad y la pluriculturalidad en la República Unitaria, inscrita en la Constitución Política del Estado del 2004.

La “marcha por el territorio y la dignidad” de 1991, produjo un reconocimiento del indígena como sujeto de derechos políticos, esto tuvo dos ejes de cohesión

política en la lógica indígena, i) la territorialidad, el derecho a gozar de un territorio, con recursos de aprovechamiento exclusivo, y ii) las prácticas democráticas, la deliberación colectiva, los pueblos indígenas asumieron un rol organizativo preponderante como parte de las lógicas deliberativas colectivas, en torno al territorio y los derechos, estas prácticas deliberativas, permitieron que se incorporen –parcialmente- en la discusión de los asuntos públicos del Estado, particularmente los referidos a tierra-territorio y recursos forestales. Sin embargo, esta articulación política, trajo consigo la puesta en marcha de su cosmovisión totalizadora, no se delibera, ni se asumen derechos excluyentes, el territorio no es un tema excluyente a los dioses (cuidantes del monte) a su forma de reproducción social (la comunidad), individual y de la naturaleza, es por eso que el territorio en muchas comunidades y naciones indígenas es concebido como un sinónimo de monte, en el caso gwarayo del *nänderetagwazu*.

El reconocimiento legal de los territorios indígenas implicó a la vez la legalización de la reproducción de los derechos indígenas al interior de las naciones y las comunidades, permitió el reconocimiento activo de los derechos indígenas, dando paso a la práctica de ciudadanía, práctica en relación al Estado y los otros conciudadanos no indígenas o indígenas de otras naciones. Los territorios indígenas permitieron una práctica de la ciudadanía como responsabilidad política ejercida, como formas de intersubjetividad política (García, 2008: 133-134).

El ejercicio de la ciudadanía política “como una responsabilidad política ejercida”, está ineludiblemente ligada al reclamo por los territorios indígenas y su posterior legalización, es decir la ciudada-

nía indígena en su variante política, fue producto de la puesta en marcha de acciones colectivas de los indígenas en tanto asumieron el derecho de contar con un territorio legalmente reconocido por el Estado.

Este proceso de acción colectiva se fundó en dos objetivos comunes, i) la legalización del territorio y ii) la consolidación comunal; sin embargo, este proceso trajo consigo nuevas formas organizativas dentro de las comunidades, formas que permitieran a las comunidades incorporarse en las lógicas corporativistas para la defensa de los derechos. “En 1990 convocaron a una asamblea en Ascensión, fueron cincuenta delegados por comunidad, ahí se decidió conformar la COPNAG y las centrales, primero el motivo fue para enviar un representante a la CIDOB, después por la marcha para defender el territorio” (Macue, 2010). La gestación de nuevas formas organizativas como estrategia de participación e inclusión en los procesos deliberativos de las naciones indígenas con el Estado provocó cohesión intercomunal, en términos de identidad se constituyó la identidad política colectiva a los gwarayos, mediada por las necesidades territoriales, como se lee esto tuvo dos fines: la incorporación al ente matriz, la CIDOB y la interpelación al Estado, esta “responsabilidad política ejercida” (García, 2008: 133-134) no se dio como un acto aislado de individuo o comunidades, sino como prácticas colectivas, las cuales contienen los sentidos de identidad. La consolidación de la COPNAG con las centrales comunales, dio paso a una estrategia moderna de reproducción del repertorio étnico de la nación gwaraya.

Si la ciudadanía política en los pueblos indígenas fue y es el resultado de actos de reivindicación y conquista de derechos y es

contenedora de la cosmovisión totalizadora, permite la reproducción colectiva y ampliada de los repertorios étnicos, la ciudadanía en términos políticos es una construcción colectiva que da sentidos políticos a formas de cohesión intercomunal, la ciudadanía política se construye en los principios de la nacionalidad.

La cohesión ampliada de las múltiples naciones de las tierras bajas es la verificación de una sensibilidad colectiva convertida en un hecho estatal, convirtiéndose en un hecho público que hace a todos los que se identifican con una nación indígena, es por eso que los procesos de formación de ciudadanía sean también los de la construcción de naciones (García, 2008: 133). Esta verificación de la sensibilidad colectiva, se estructura no sólo en el hecho de reconocerse como indígenas pertenecientes a una nación sino en el sentido del estar siendo indígena, definición que hace a su práctica en relación a su cosmovisión totalizadora; sin embargo, la construcción de la ciudadanía como parte de la construcción de la nación trasciende al sentido de nación estricta – como la nación gwaraya- sino es una transnacionalidad, es decir, son ciudadanos políticos con derechos y responsabilidades políticas, en un tejido de relaciones entre las múltiples naciones que se reconocen como indígenas.

En términos de Romero (2009) la ciudadanía política es la construcción concéntrica y compleja del cubo correspondiente a la nación indígena, es el tercer cubo que contiene a lo comunal y la clase familia.

Asumirse como sujetos de autoconciencia, de ejercer su ciudadanía política como parte de una nación pasó y pasa por un proceso de apropiación real y simbólica del territorio, desde el reconocimiento de

los territorios indígenas por parte del Estado, plasmado en acciones concretas alrededor del territorio, “yo fui comisionado para marcar los límites del territorio que antiguamente tenían los gwarayos, así que marcamos esos puntos, después las poligonales, llegó el saneamiento de tierras y se sacó la personalidad jurídica de cada comunidad” (Macue, 2010). La acción colectiva de demarcación del territorio, tuvo un efecto importante en la constitución de la comunidad, internalizó la noción de propiedad colectiva, he hizo que estos sean parte legal del territorio gwarayo, por tanto tejiendo en términos fácticos la pertenencia y la reproducción del sentido colectivo de la nación, de la ciudadanía política como responsabilidad y autoconciencia política, que hace a todos los miembros que son y se reconocen como gwarayos.

Si bien este fue el primer episodio de la consolidación territorial y de la generación de un sentido de ciudadanía gwaraya, ésta se cimentó en el aprovechamiento legal de la madera, la aprobación (1999) del Plan General de Manejo Forestal (PGMF) en el área de la comunidad, les dio derechos exclusivos de aprovechamiento y la administración de los recursos forestales, afianzó su sentido de territorialidad comunal y su sentido de territorialidad extendida como parte de la nación gwaraya. Ya que la COPNAG como ente matriz y titular de los derechos de propiedad del territorio gwarayo, concedió derechos de aprovechamiento de los recursos forestales a la comunidad, hecho que generó sentidos prácticos de ciudadanía gwaraya.

La territorialidad y la consolidación del territorio comunal a partir del PGMF, trajo consigo nuevos desafíos a la comunidad y a la organización de la misma, ya que ejercer y sobre todo mantener los derechos

territoriales, por tanto los derechos políticos reconocidos por los otros y por el Estado, requirió del desarrollo de estrategias de relacionamiento con entidades y personas externas a la comunidad, gwarayos y no gwarayos. Esta suma de derechos y responsabilidades políticas atribuidas a la comunidad se constituyeron en instrumentos y medios de consolidación social de la comunidad, logrando el 2007 ser la primera comunidad con un Plan General de Manejo Forestal Certificado.

Considerando el proceso de demanda territorial como naciones indígenas y la consolidación de una ciudadanía política extendida como indígenas de tierras bajas, la apropiación real y simbólica del territorio por parte de cada nación que compone la multiétnicidad de las tierras bajas de Bolivia y de las comunidades como parte de la consolidación territorial del fortalecimiento de las nociones de pertenencia a la nación. La ciudadanía es producto de la acción política de las naciones indígenas, ésta adquiere su carácter complejo, en cuanto la interpretación, intervención, recreación y simbolización de su realidad, por tanto de su territorialidad, respondiendo a la lógica de cada nación, en términos de Romero a la lógica polivalente.

La incorporación de las lógicas externas de organización para el ejercicio y la creación permanente de la ciudadanía no ha sido únicamente producto de las reivindicaciones políticas de la “década de los noventa”, sino también del reconocimiento de los indígenas como sujetos parte del Estado, proceso que ha conllevado a múltiples reestructuraciones de la organización comunitaria. “La ciudadanía siempre depende de la dinámica política que se despliega en las relaciones y luchas entre la diversidad de sujetos que configuran los diferentes pluriversos. En

este sentido es algo que se caracteriza por su historicidad, es decir, por el carácter temporal cambiante de todo sistema de relaciones e instituciones políticas; también por el hecho que no se puede definir de manera unilateral” (Tapia, 2006: 11). La historicidad de la ciudadanía gwaraya se ha dado como un acto impuesto de reorganización y como un acto voluntario de conquista de derechos.

El principio organizativo de la sociedad gwaraya es la clase familia, ésta fue alterada y reconfigurada en el establecimiento de las misiones, las cuales reagruparon a las familias extensas en las misiones, las cuales posteriormente se convertirían en comunidades, implicó una mezcla entre familias extensas, dando lugar al surgimiento de las familias nucleares, un ejemplo de esto fue el cambio en la lógica de la unión de parejas. Antes de la misión el matrimonio se daba como un acuerdo entre padres, es decir, los jefes de las familias extensas definían la unión en pos de la reproducción de la etnicidad y la identidad de cada familia extensa. Durante la misión los sacerdotes franciscanos asumieron el rol de jefe de la familia extensa, ya que ellos decidían la unión de las nuevas parejas. “En la época de la misión sólo había escuela hasta el quinto básico en Yaguarú, ahí el cura y el cacique hacían formar en fila a los hombres y en otra fila a las mujeres, de ahí con el que le tocaba se casaba” (Macue, 2010). La iglesia católica como parte de sus estrategias de descomposición social como medio para la evangelización y la explotación laboral del indígena gwarayo desconoció la preeminencia organizativa de la familia extensa, para la desarticulación de esta forma organizativa se optó por la construcción de las familias nucleares, las cuales no respetaban los vínculos que había desarrollado la familia extensa para su reproducción.

Sin embargo, esto no provocó la desestructuración de la familia extensa, sino permitió que la familia extensa se reprodujera por medio de la clase familia. Si bien la iglesia no reconocía la categoría de ciudadanos a los indígenas, la familia nuclear fue un cimiento de incorporación del indígena en la lógica occidental, en la reproducción de la civilización occidental desde la familia nuclear.

Posterior a la revolución de 1952 y la reforma agraria, las estructuras de poder del Estado requerían la incorporación del indígena en la lógica de organización del Estado, para lo cual creó las zonas agrarias, definidas como áreas comunales, -la comunidad de Cururú correspondía a la zona agraria de Yaguarú-, para esto se crearon las secretarías agrarias. La reforma agraria en su lógica de transformación organizativa, comprendió que la organización a ser incorporada en la lógica del capitalismo de Estado eran los sindicatos agrarios, tal como lo hizo en las tierras altas.

Esto permitió que los indígenas accedieran al derecho de uso de la tierra en las zonas que les correspondía, medio por el cual la ciudadanía política empieza a adquirir su primer rasgo en tanto son un sindicato agrario, resultado de esto se da la primera titulación y distribución de tierras en la zona a partir de mediados de la "década de los setenta". Sumado a esto se da el voto universal para indígenas y campesinos, factor preponderante en la generación de la ciudadanía, ciudadanía comprendida como una práctica y una construcción individual y electoralista.

El tercer momento es la legalización de los territorios indígenas, producto de la "marcha por el territorio y la dignidad", para el reconocimiento de esta ciudadanía las comunidades nuevamente tuvieron que desarrollar nuevas formas organizativas.

Resumiendo, el reconocimiento de la ciudadanía por agentes externos y por el Estado en la nación gwaraya, estuvo marcado por procesos constantes de reorganización, que buscó la incorporación del indígena a las necesidades de cada momento histórico por el cual atravesaba el Estado, la familia nuclear para la misión, el sindicato agrario para el capitalismo de Estado, y las confederaciones y centrales campesinas para el neoliberalismo. Sólo la última etapa fue un acto de conquista de derechos y de asumirse como ciudadanos en tanto ejercicio de derechos.

La ciudadanía política gwaraya es producto del capricho y las transformaciones a las que fue obligado el pueblo gwarayo para ser reconocido como parte de la República en una primera instancia y actualmente del Estado.

Conclusiones

La construcción de la ciudadanía concéntrica y compleja en la comunidad gwaraya de Cururú es resultado de acciones sociales en los cuales ellos fueron partícipes, como de acontecimientos sociales en los cuales fueron objeto, teniendo como resultado múltiples formas de administración del Estado las cuales no han mejorado sustancialmente sus condiciones de vida, ya que los principios de igualdad del Estado no han llegado a la comunidad de Cururú.

Sin embargo, la comunidad y sus formas organizativas han producido y reproducido su repertorio étnico en base a la fortaleza de sus estructuras de organización societal, como a su epísteme explicativa y de significación del mundo como es el *nänderetawazu*. Este principio cohesionador de las lógicas y ordenador de la vida de los comunarios gwarayos ha permitido

que la comunidad se adapte a los cambios políticos del país.

El Estado-nación ha generado una serie de medios y medidas políticas y legales para que las comunidades indígenas de tierras bajas sean parte de la etnicidad estatalmente inventada como una prerrogativa de la cohesión del Estado, la cual es posible en tanto todos los habitantes que hacen al Estado asuman y reconozcan como propios los valores y principios del Estado.

Sin embargo, las comunidades indígenas no se han incorporado a los valores y principios del Estado, puesto que su cosmovisión totalizadora, ha generado principios y valores que articula el cosmos, la naturaleza, lo humano y la comunidad de forma diferente a la lógica segmentada y binaria del Estado, ya que las comunidades han refrendado esta lógica de organización política y social en base a criterios de complementariedad y reciprocidad con los elementos que hacen a su cuatrilogía.

Factor que en última instancia ha significado un muro de protección a la identidad de las naciones y una debilidad para el Estado, la contraposición de lógicas de entendimiento de la realidad y el mundo ha tenido por efecto que las comunidades indígenas no se sientan parte del Estado en tanto éste no incorpora las epístemes de ordenamiento y significación del mundo.

Asimismo, el Estado ha desarrollado criterios de gobierno y democracia, que corresponden a la lógica de organización occidental, si bien la Constitución Política del Estado reconoce las formas organizativas de las naciones, éstas se han ido adaptando al clima político, creando formas de organización externas a su lógica, con el fin de incluirse y participar en los procesos de deliberación del y con el

Estado, pese a eso los sistemas de organización natural de las comunidades como el Cabildo Indígena están excluidos de los procesos de organización, participación y representación en el Estado, generando distintos sentidos de la política.

La incorporación de criterios como la plurinacionalidad han dado paso al reconocimiento de nuevos derechos de los pueblos y naciones indígenas en la legislación nacional; sin embargo no han sido incorporadas las lógicas de creación de derechos, de organización y de democracia de las comunidades indígenas en la construcción del nuevo Estado plurinacional. Puesto que los derechos en las comunidades indígenas son producto de la relación concéntrica, compleja, recíproca y complementaria de la clase familia, la comunidad y la nación gwaraya, definiéndola como derechos colectivos.

Como se han construido los derechos se ha construido la ciudadanía en la comunidad de Cururú, si el principio generador de la ciudadanía es la identidad ésta se forma en el seno de la clase familia, como el espacio de reproducción social de la etnicidad y de la constitución del sujeto, la identidad política se ha constituido en las relaciones que las clases familias han construido entre sí en el seno de la comunidad y en la permanente interacción con organizaciones indígenas regionales y nacionales.

Uno de los factores determinantes en la construcción colectiva de la ciudadanía ha sido el reconocimiento legal de los territorios indígenas, lo que dio paso a la legalización de la territorialidad de la clase familia, vía la consolidación de las comunidades, la conquista de derechos territoriales ha generado en las comunidades gwarayas la noción de una ciudadanía política que construye su nacionalidad como indígenas gwarayos.

Si bien los cambios legales inscritos en la Constitución Política del Estado reconocen una amplia gama de derechos brindando seguridad jurídica a los pueblos indígenas, ésta no ha incluido en sus criterios de reconocimiento de derechos, por tanto en el reconocimiento de la ciudadanía colectiva, los principios, valores y la cosmovisión totalizadora de los pueblos indígenas, convirtiéndose en un impedimento para la inclusión y práctica real de los derechos y de la ciudadanía en el seno del Estado.

La ciudadanía concéntrica y compleja es resultado de la concatenación de la clase familia, que es contenida en la comunidad y ésta en la nación indígena, esta relación anidada, implica flujos y reflujos entre los múltiples niveles y dimensiones que permiten que la ciudadanía colectiva concéntrica y compleja se forme permanentemente en una interacción circular de armonía, reproduciendo fundamentalmente su cosmovisión totalizadora, el *nänderetagwazu*.

Bibliografía

- Albo Corrons Xavier
s/f *Ciudadanía étnico-cultural en Bolivia*. La Paz: Corte Nacional Electoral
- Constitución Política del Estado
2004 La Paz: Unidad de Coordinación para la Asamblea Constituyente
- Contreras Baspineiro Alex
1991 *Etapa de una larga marcha*. La Paz: Asociación Aquí avance/Educación Radiofónica de Bolivia
- De Sousa Santos Boaventura
2008 *Pensar el estado y la sociedad: desafíos actuales*. La Paz: Muela del Diablo, Comuna, CIDES-UMSS, CLACSO
- De Sousa Santos Boaventura
2008 *Conocer desde el sur. Para una cultura política emancipatoria*. La Paz: CLACSO/CIDES-UMSA/Plural
- Folcher Fernando D.
2000 "Ciudadanía y Multiculturalidad. Algunas reflexiones sobre la obra de Hill Kymlicka", en *Ponencia al VI Congreso de Antropología Social*. Mar del Plata.
- García Linera Álvaro, Gutiérrez Raquel, Prada Raúl, et al.
1999 *El fantasma insomne. Pensando el presente desde el manifiesto comunista Bolivia: Comuna*
- García Linera Álvaro
2008 *La potencia plebeya, acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. Buenos Aires: Prometo libros, CLACSO.
- García Linera Álvaro, Tapia Luís y Prada Alcoveza Raúl
2007 *La transformación pluralista del Estado*. La Paz: Muela del Diablo, Comuna.
- García Linera Álvaro, Prada Raúl, Tapia Luís, Vega Camacho Oscar
2010 *El Estado. Campo de lucha*. Bolivia: CLACSO/Muela del Diablo/Comuna
- García Linera Álvaro (Coordinador)
2010 (2004) *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia. Estructuras de movilización, repertorios culturales y acción política*. La Paz: Plural/AGRUCO/NCCR North South
- García Linera Álvaro
2009 *Forma valor y forma comunidad*. Bolivia: CLACSO/Muela del Diablo/Comuna
- García Linera Álvaro
2009 "El Estado plurinacional", en *Discursos & Ponencias del Vicepresidente del Estado Plurinacional de Bolivia*. La Paz, Año 3, N° 7



García Linera Álvaro

2010 "El Socialismo Comunitario", en *Revista de Análisis Reflexiones sobre la Coyuntura*. La Paz, Año 3, N° 5

García Linera Álvaro

2008 "El Nuevo Modelo Económico Nacional Productivo", en *Revista de Análisis Reflexiones sobre la Coyuntura*. La Paz, Año 2, N° 2

García Linera Álvaro

2008 "Del liberalismo al modelo nacional productivo. Los ciclos de la economía boliviana", en *Revista de Análisis Reflexiones sobre la Coyuntura*. La Paz, Año, N° 3

García Linera Álvaro

2005 "Propuesta para una hegemonía indígena-popular y ciudadanía en la asamblea constituyente", en *Raíces*. Santa Cruz, Año 1, N° 0

Grebe López Horst, Zamora Márquez Kathia, Ramírez Soruco Alejandra, et al.

2009 *Contrapuntos al debate constituyente. Ciudadanía y Estado de derecho*. La Paz: Prisma/Plural.

Habermas Jürgen

s/f *La lucha por le reconocimiento en el Estado democrático de derecho* (texto electrónico, material Curso Virtual CLACSO introducción a la filosofía política)

Kymlicka Will

1996 "Derechos individuales y derechos de grupo en la democracia liberal". En: *ISEGORIA*

Kymlicka Will

1996 *Ciudadanía Multicultural*. Buenos Aires: Paidós

Nueva Constitución Política del Estado

2008 La Paz: Vicepresidencia de la

República Presidencia del Honorable Congreso Nacional Bolivia

Mouffe Chantal

1999 (1993) *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Buenos Aires: Paidós.

Prada Raúl

2008 *Subversiones indígenas*. Bolivia: CLACSO/Muela del Diablo/ Comuna.

Romero Bedregal Hugo

2006 *América mágica. Simbiosis de cantos y ecuaciones*. La Paz: Plural/TICA.

Romero Bedregal Hugo

2009 *La participación Ciudadana Como Prácticas y Decisiones Culturales*, CERES Proyecto CPC, Cochabamba.

Stavenvagen Rodolfo

1992 "Derechos indígenas: algunos problemas conceptuales", en *Revista del Instituto Iberoamericano de Derechos Humanos* (<http://www.Cervantesvirtual.com>)

Tapia Luís

2009 *La coyuntura de la autonomía relativa del estado*. La Paz: Muela del Diablo, Comuna, CLACSO

Tapia Luís

2008 *Política Salvaje*. Bolivia: CLACSO/Muela del Diablo/Comuna

Tapia Luís

2007 *La igualdad es cogobierno*. La Paz: CIDES-UMSA/ASDI-SAREC/Plural.

Tapia Luís

2006 *La invención del núcleo común, ciudadanía y gobierno multisocietal*. La Paz: Muela del Diablo, Autodeterminación

Tercero Elva

2008 "Derechos indígena originario campesino en el proyecto de constitución

política del Estado". En: ISBOL (comp.) *Hitos fundamentales de los pueblos indígenas originarios campesinos en el proyecto constituyente boliviano*. Bolivia: ISBOL.

Touraine Alain

1999 *Igualdad y diversidad. Las nuevas tareas de la democracia*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.

Valenzuela Fernández Rodrigo

2004 *Inequidad, ciudadanía y pueblos indígenas en Bolivia*. Santiago de Chile, CEPAL, División de desarrollo social.

Velasco Arroyo Juan Carlos

2003 *Para leer a Habermas*. Madrid: Alianza editorial.

Weidenmeyer, Carolina

2006 "Apuntes sobre la teoría del Estado en Gransci". En: www.archivochile.com

Zavaleta Mercado René

2008 (1986) *Lo Nacional-Popular en Bolivia*. La Paz: Plural.

Lista de Entrevistados Citados

Reyes Macue, Cacique Mayor comunidad de Cururú.

Roger Macue, Coordinador Asociación Indígena Maderera Cururú.

Ambrosio Yaboo, Secretario General Central Comunal Cururú.

Marcelo Yacuri, comunario comunidad de Cururú.