

De onzichtbaarheid voorbij - De collectieve rechten van inheemse volkeren in Peru en Bolivia - I



Photo by Jaime Zapata Vegas

Inleiding

Wie in Nederland aan Peru en Bolivia denkt, ziet de typische beelden voor zich van inheemse vrouwen met twee vlechten, kleurige rokken, en een hoed op het hoofd. Hoewel inderdaad in beide landen een groot deel van de bevolking inheems is, zijn deze mannen en vrouwen eeuwenlang onzichtbaar geweest op het politieke toneel. Dankzij de toegenomen aandacht voor de inheemse rechten op internationaal niveau en de versterking van de inheemse organisaties van onderaf, hebben de inheemse volkeren een steeds grotere rol in nationale processen verkregen. Opgenomen worden in de bestaande structuren is echter niet genoeg. De inheemse volkeren bevorderen nieuwe processen om vanuit hun eigen culturele en etnische diversiteit mee te kunnen besluiten. Zij willen geen van buitenaf opgelegde ontwikkelingsmodellen aannemen, maar zelf hun *Buen Vivir(i)* bepalen. Op deze manier dragen de inheemse volkeren bij aan een nieuwe uitleg van concepten als natiestaat, democratie en burgerschap. In deze tekst zal ik ingaan op de rechtspositie van deze inheemse volkeren in Peru en Bolivia. Daarvoor zal ik eerst een overzicht geven van de bestaande internationale instrumenten die de rechten van de inheemse volkeren definiëren en beschermen. Vervolgens zal ik uitleggen welke rechten belangrijk zijn voor de inheemse volkeren in de Andes en de Amazone en waarom. Hoewel Peru en Bolivia een koloniale geschiedenis delen en ook in hun republikeinse periode parallellen

vertonen, zijn de sociaal-politieke wegen van beide landen steeds verder uit elkaar gaan lopen. Toen er in Bolivia oligarchische dictaturen het land beheersten, was er in Peru een landverdeling aan de gang. Terwijl in Bolivia de democratie terugkeerde, werd Peru geteisterd door een bloedig gewapend conflict. Bolivia begon het nieuwe millennium met een opleving van inheemse bewegingen, terwijl in Peru op dat moment na tien jaar Fujimori alle sociale bewegingen zo goed als uitgeschakeld waren. In Peru kwam het recent tot bloedige confrontaties tussen Amazone volkeren en politie, in Bolivia vormen de inheemse organisaties en president Evo Morales juist een alliantie om de oppositie het hoofd te bieden. Om al deze verschillen enigszins recht te doen, zal ik aan elk van de landen een apart hoofdstuk wijden om in beknopte versie weer te geven hoe de inheemse volkeren georganiseerd zijn, wat hun rechtspositie is en welke conflicten er spelen met de regering en het bedrijfsleven. In het laatste hoofdstuk presenteer ik de belangrijkste kansen en uitdagingen met betrekking tot de positie van de inheemse volkeren in de nabije toekomst.

1. Rechten van de inheemse volkeren: een lang proces

□“Jullie doden mij alleen, maar morgen kom ik terug en zal ik miljoenen zijn” □(Tupac Katari, 15 november 1781)

Het jaar 1992 was een belangrijk jaar voor de inheemse volkeren van Latijns-Amerika. Zij herdachten de 500 jaar durende onderdrukking (sinds Columbus in 1492 voet op het continent zette) met een groot aantal internationale bijeenkomsten en een effectieve lobby voor hun rechten op wereldwijd niveau. In het licht van de complexe processen die gedurende deze vijf eeuwen hebben plaatsgevonden, kunnen de behaalde successen in de afgelopen twee decennia als historisch worden beschouwd. Echter, de situatie van inheemse volkeren is in veel gevallen nog zo dramatisch, dat het doorvoeren van structurele veranderingen urgent blijft. Eén van de problemen als het gaat om ‘inheemse volkeren’ is dat niet altijd duidelijk is wat met de term bedoeld wordt. In het dagelijks taalgebruik worden termen als ‘inheemse culturen’, ‘ethniciteiten’, ‘inheemse nationaliteiten’, ‘indianen’ en ‘oorspronkelijke bewoners’ vaak willekeurig door elkaar heen gebruikt. Omdat ik in deze tekst geen antropologisch betoog wil houden over het juiste gebruik van dergelijke termen, zal ik consequent blijven refereren aan ‘inheemse volkeren’, en soms ‘inheemse bevolkingsgroepen’. Ik doel daarmee op de groepen die voldoen aan de voorwaarden die de ILO aangeeft in Overeenkomst 169, zoals beschreven in paragraaf 1.2.

1.1 Eeuwenlang inheems verzet

Voordat het koloniale tijdperk begon was er geen Peru of Bolivia, maar waren er vele inheemse volkeren, stammen en rijken, bijvoorbeeld Tawantinsuyu en Abya Yala genoemd **(ii)**. Ook toen vonden er processen van onderdrukking en bevrijding plaats, maar in deze tekst begin ik bij de koloniale overheersing. Deze werd in Bolivia en Peru net als in andere Latijns-Amerikaanse landen gekenmerkt door gewelddadige onderdrukking en uitbuiting van de inheemse bevolkingsgroepen en plundering van de rijkdommen. Zo werden uit de in die tijd beroemde stad Potosí tonnen aan zilver gehaald om de staten in Europa mee op te bouwen. Miljoenen inheemse slaven vonden de dood in deze zilvermijnen. Inheemse volkeren werden als minderwaardige mensen beschouwd en hadden dus geen rechten. Hoewel daarover lang niet alles bewaard is gebleven in de geschiedschrijving, kende deze tijd ook vele processen van inheems verzet. Uiteindelijk speelde de inheemse bevolking een belangrijke rol in het verdrijven van de Spanjaarden uit Zuid Amerika, onder leiding van mythische leiders zoals Tupac Katari, Bartolina Sisa en Tupac Amaru. In de nieuwe republieken werden de inheemse volkeren echter opnieuw onderdrukt, ditmaal door de *criollo* en *mestizo* elites die de macht overnamen. Ze werden uitgebuit als slaven op plantages, als mijnwerkers en als soldaten in verschillende oorlogen, zoals de *Guerra del Pacífico* (1879 -1883) tussen Bolivia, Peru en Chili, en de *Guerra del Chaco* (1933-1935), een bloedige oorlog tussen Bolivia en Paraguay.

Pas in de loop van de twintigste eeuw werden de inheemse volkeren opgenomen in de nationale wetboeken. Dit was vooral dankzij de invloed van de in heel Latijns-Amerika opkomende *indigenistische* stroming **(iii)**. Nu worden deze eerste maatregelen als paternalistisch en assimilerend beschouwd, omdat zij de inheemse volkeren nog altijd als passieve ontvangers van beleid behandelden, en niet als autonome subjecten.

1.2 Internationale erkenning

In de tweede helft van de twintigste eeuw hebben de inheemse volken langzaam maar zeker hun plek veroverd in de internationale diplomatieke structuren, met name in de Verenigde Naties, met als resultaat een uitgebreid systeem van internationale instrumenten die hun rechten definiëren en beschermen. In deze paragraaf noem ik de belangrijkste.

Al geruime tijd vóór het historische jaar 1992 waren er in de VN verschillende commissies gecreëerd rond het thema inheemse volkeren, zoals de Subcommissie

ter Preventie van Discriminatie en Bescherming van Minderheden (1970) en de Werkgroep Inheemse Volkeren (1982)(iv) (UNIFEM 2008: 11-12). Dankzij de druk van de inheemse organisaties in 1992 werd het jaar 1993 uitgeroepen tot 'Internationaal jaar van de Inheemse Volkeren in de Wereld'. In datzelfde jaar vond de Internationale Mensenrechten Conferentie in Wenen plaats, waar de inheemse organisaties goed georganiseerd hun rechten op de agenda wisten te krijgen. Vervolgens werden het Eerste (1994-2004) en Tweede (2005-2015) Decennium van de Inheemse Volkeren van de Wereld uitgeroepen, met als voornaamste doel de internationale samenwerking te versterken om de belangrijkste problemen van de inheemse volken aan te pakken (idem 12; 16-17).



Photo by Jaime Zapata Vegas

ILO Overeenkomst 169

Terwijl de meeste VN verdragen en instrumenten vaak niet verder komen dan mooie beloftes, werd er in 1989 een overeenkomst getekend die een belangrijk juridisch kader biedt voor de rechten van de inheemse volkeren. Deze overeenkomst 169 werd opgesteld door de Internationale Arbeidsorganisatie (ILO, *International Labour Organization*) en geratificeerd door 19 landen, waaronder Peru en Bolivia. Zij is exclusief gewijd aan de rechten van inheemse volken, en het statuut van de ILO verplicht de deelnemende landen om regelmatig rapporten op te stellen waarin ze aangeven welke maatregelen ze hebben genomen om de getekende overeenkomsten uit te voeren. Ze accepteert ook alternatieve rapporten van vakbonden als kritische noot bij deze regeringsrapporten (UNIFEM 2008: 17-18).

Deze overeenkomst hanteert een brede definitie van 'inheemse volkeren'. Volgens haar eerste artikel zijn inheemse volkeren: a) de stammen die zich onderscheiden van de rest van de bevolking door hun levenswijze; en b) de inheemse volkeren die afstammen van de prekoloniale bevolkingsgroepen en die, ongeacht hun

juridische status, nog gedeeltelijk of volledig hun eigen sociale, culturele, politieke en economische instellingen bewaren (ILO Overeenkomst 169: Art.1). De artikelen van de overeenkomst bevorderen onder andere het respect voor de culturen, levenswijzen, tradities en rechtsvormen van de inheemse volkeren en benadrukt hun recht op participatie in de besluitvormingsprocessen. In hoofdstuk 2 zal ik dieper ingaan op de verschillende rechten die de overeenkomst benoemt.

Rapporteur Rechten van de Inheemse Volkeren

In 1990 installeerde de Inter-Amerikaanse Commissie voor Mensenrechten de Rapporteur voor de Rechten van de Inheemse Volkeren. Deze rapporteur heeft als taak het verspreiden van informatie over het Inter-Amerikaanse mensenrechtensysteem en het bevorderen van de toegang van de inheemse groepen tot dit systeem. Dit doet hij door middel van thematische rapporten, waarin hij aanbevelingen opneemt richting regeringen, VN instanties en maatschappelijke organisaties. Daarnaast legt de rapporteur landenbezoeken af waarin hij een dialoog met zowel de regering als de inheemse bevolkingsgroepen en organisaties aangaat (UNIFEM idem: 22; 27- 29).

VN Verklaring over de Rechten van Inheemse Volkeren

De VN Verklaring over de Rechten van Inheemse Volkeren werd in 2007 door de Algemene Vergadering van de VN aangenomen en heeft een lang voortraject gekend. In 1993 was er al een tekst hiervoor ingeleverd door de Werkgroep van Inheemse Volken, maar omdat een aantal punten polemisch bleken voor bepaalde landen, zoals het recht op vrije beschikking, het recht op territorium en het recht op toestemming, was een lang traject van lobby en onderhandelingen nodig voordat deze werd aangenomen. Hoewel niet zo bindend als de ILO Overeenkomst 169, geeft deze verklaring belangrijke richtlijnen aan voor het implementeren van de collectieve rechten van de inheemse volkeren.

Binnen de inheemse organisaties in zowel Peru als Bolivia is de kennis over deze instrumenten toegenomen in de afgelopen jaren, en zij gebruiken ze steeds vaker om schendingen van hun rechten aan de kaak te stellen. In het volgende hoofdstuk zal ik ingaan op de belangrijkste rechten waar de inheemse volkeren zich voor inzetten.

2. Welke rechten zijn belangrijk voor inheemse volkeren?

De universele verklaring van de rechten van de mens (1948) richt zich op de individuele rechten van alle mensen op aarde. De inheemse volkeren in Latijns-Amerika delen echter een kosmologie waarin niet het individu maar de

gemeenschap centraal staat. Deze gemeenschap vormt een holistische eenheid die niet opgedeeld kan worden in een x aantal bewoners. Haar welzijn hangt af van de harmonie tussen de mensen, de natuur en de andere werelden(v). In deze kosmologie zijn individuele rechten die uitgaan van mensen als onafhankelijke individuen niet altijd eenvoudig te duiden. Daarom beschouwen de inheemse gemeenschappen de 'universele' mensenrechten vaak als een van buitenaf geïntroduceerd concept. Voor hen zijn collectieve rechten, oftewel rechten die betrekking hebben op hele gemeenschappen, van groter belang. In dit hoofdstuk komen de voornaamste hiervan aan de orde.

2.1 Consultatie, participatie en zelfbeschikking

Waar in de fragiele democratische staten van Latijns-Amerika de toegang tot besluitvormings-processen voor alle burgers moeilijk is, zijn er voor de inheemse bevolkingsgroepen vaak nog extra belemmeringen, zoals afstand, gebrek aan onderwijs, discriminatie en taalproblemen. Daarom zijn de rechten die te maken hebben met consultatie, participatie en zelfbeschikking zeer belangrijke collectieve rechten.

Het recht op informatie wil zeggen het ontvangen van de juiste en de nodige informatie om invloed te kunnen uitoefenen op de besluitvorming. Het recht op consultatie betekent dat de inheemse volkeren recht hebben op een dialoog tussen hun vertegenwoordigers en de staat over maatregelen die hun positief of negatief kunnen treffen, bijvoorbeeld met betrekking tot hun landrechten, onderwijs, gezondheidszorg of andere basisvoorzieningen. Zowel de ILO Overeenkomst 169 als de VN Verklaring verplichten nationale en lokale overheden dit consultatieproces toe te passen, *voordat* wetten of beleidsmaatregelen worden aangenomen. Het doel van het consultatieproces is om begrip en consensus te bereiken tussen de verschillende partijen, wat niet eenvoudig is gezien de vaak ongelijke machtspositie en de culturele verschillen. Het recht op consultatie betekent niet het recht op veto; uiteindelijk is het de overheid die volgens de procedures van de representatieve democratie de besluiten neemt (Abanto 2009).

Daarom is de onafhankelijke en gelijkwaardige deelname van de inheemse volkeren in de verschillende democratische instanties, oftewel het *recht op participatie*, een ander belangrijk collectief recht, erkend door de ILO. Dat houdt tevens in dat zij het recht hebben om hun eigen prioriteiten en strategieën te bepalen als het gaat om ontwikkelingsprojecten (ILO Overeenkomst 169: Art 6 en

7), en om *volgens hun eigen procedures en instellingen* deel te nemen in de besluiten die betrekking hebben op hun gemeenschappen (VN Verklaring: Art.18). Ook verwijst het recht op participatie naar de winst die gemaakt wordt op grondstoffen in hun gebied. De speciale Rapporteur van de VN doet hierover de volgende aanbeveling: *“Met betrekking tot de grote ontwikkelingsprojecten is het essentieel voor de rechten van de inheemse volkeren om vooraf een goed geïnformeerde en in vrijheid gegeven toestemming te garanderen, als ook een wederzijds acceptabele verdeling van de opbrengsten en de instelling van onafhankelijke en voor alle partijen acceptabele mechanismen om de controverses tussen de inheemse volkeren en de private sector op te lossen”* (UNIFEM 2008: 66).

Deze rechten worden nog vaak geschonden, met name als het gaat om grote infrastructurele en grondstofwinnende projecten, die de leefomgeving van de inheemse volkeren aantasten. Als de betreffende overheid of het bedrijf al de moeite neemt om de inheemse volkeren te consulteren, dan wordt hen zelden voldoende onafhankelijke informatie aangeboden, en bovendien wordt er vaak niets gedaan met de door hun geuite bezwaren en voorstellen. Daarom eisen de inheemse organisaties steeds meer hun plek op in de reguliere democratische besluitvormingsorganen.

Het meeste opmerkelijke voorbeeld daarvan is het presidentschap van Evo Morales in Bolivia, maar ook andere lokale, regionale en nationale functies worden steeds vaker door inheemse vertegenwoordigers vervuld (UNIFEM 2008: 41). Naarmate de inheemse volkeren hun levenswijzen en culturen steeds meer bedreigd zien, neemt op sommige plekken de behoefte aan verdergaande autonomie en zelfbeschikking toe. De VN Verklaring definieert in Artikel 3 dat zelfbeschikking betekent dat inheemse groepen in vrijheid hun politieke hoedanigheid kunnen bepalen en hun economische, sociale en culturele ontwikkeling kunnen nastreven. In de nieuwe Grondwet van Bolivia wordt het recht op zelfbeschikking van de inheemse volken gedefinieerd als *“het recht op autonomie, zelfbestuur, cultuur, erkenning van de eigen instellingen en de consolidatie van de territoriale eenheden.”* De toekomst zal uitwijzen hoe deze zelfbeschikking concreet uitgevoerd zal worden en daarin zullen ongetwijfeld veel verschillende vormen ontstaan.



Photo by Jaime Zapata Vegas

2.2 Land, milieu en natuurlijke grondstoffen

Voor de inheemse volkeren in Latijns-Amerika is de relatie met de natuurlijke omgeving van levensbelang. De Andesvolkeren leven voornamelijk van de landbouw en de veehouderij, terwijl voor de meeste Amazonestammen de jacht en visserij dagelijkse activiteiten zijn. Zonder land kan een inheems volk niet voortbestaan in haar culturele, economische en sociale tradities en levenswijzen. Maar het land betekent meer dan slechts economische inkomsten. In de Andesculturen is Pachamama (Moeder Aarde) één van de belangrijkste goden. Een respectvolle relatie met Pachamama is één van de meest fundamentele waarden in deze gemeenschappen.

Naast het recht op land worden de rechten die te maken hebben met natuurlijke hulpbronnen (zoals water) en met een schone leefomgeving voor de inheemse volkeren steeds urgenter, naarmate deze steeds meer geschonden worden. Het UNIFEM(**vi**) rapport (2008) over inheemse rechten in de Andeslanden waarschuwt dat de bedreigingen die de Amazonevolkeren te verduren hebben vanwege onder andere de winning van natuurlijke grondstoffen “(...) *bijdragen aan de etnocide van eeuwenoude volken en beschavingen, waarvan enkele nog altijd in vrijwillig isolement leven.*” (UNIFEM 2008: 37).

Land

De strijd van de inheemse volkeren in Latijns-Amerika is altijd verbonden geweest met de strijd om hun eigen land(**vii**). In Artikel 14 van ILO Overeenkomst 169 wordt vastgesteld dat het recht op eigendom van het land waar inheemse volkeren wonen moet worden erkend, alsook het recht om het land te blijven gebruiken in het geval dat dit niet exclusief door hen wordt bewoond. Dit laatste is met name van belang voor nomadische volken. In de VN Verklaring wordt ook het recht erkend op “*het land, het territorium en de natuurlijke grondstoffen, die*

de inheemse volkeren traditioneel gezien hebben bezeten, bewoond of gebruikt."(Artikel 26). In de laatste jaren heeft een verschuiving plaatsgevonden in de definitie van de landrechten. In eerste instantie was het de inheemse bevolking te doen om hun *land* (*tierra* in het Spaans), maar wegens de toenemende aantasting van de rest van de leefomgeving en de ontdekking van waardevolle grondstoffen onder de grond, werd het recht op *territorium* (*territorio* in het Spaans) steeds belangrijker. Het territorium houdt de gehele leefomgeving in, dus alle flora en fauna en ook de grondstoffen die zich boven en onder de grond bevinden. Overeenkomst 169 van de ILO benoemt al het recht op *tierra én territorio*, maar dit recht wordt door de regeringen niet altijd zo geïnterpreteerd.

Natuurlijke grondstoffen

De natuurlijke grondstoffen vormen een heikel punt in de collectieve inheemse rechten. In de leefomgeving van de inheemse volkeren van Peru en Bolivia bevinden zich een aantal van de meest waardevolle stoffen in de huidige wereldeconomie, zoals petroleum, gas, goud, mineralen, uranium, lithium, hout en water. De mijnbouw-, petroleum- en houtkapindustriën vormen dan ook één van de grootste bedreigingen voor het voortbestaan van de inheemse volkeren. Het winnen van grondstoffen betekent meestal een ernstige aantasting en/of vervuiling van hun leefomgeving en in sommige gevallen worden ze zelfs van hun land verdreven.

De ILO Overeenkomst 169 benadrukt dat de rechten van de inheemse volkeren met betrekking tot hun natuurlijke grondstoffen speciaal beschermd moeten worden. Deze rechten omvatten onder andere het recht om deel te nemen in het gebruik, beheer en behoud van deze grondstoffen. In het geval dat de staat de eigenaar is van de grondstoffen en mineralen, bijvoorbeeld vanwege het juridische verschil tussen *tierra* en *territorio*, moeten de inheemse volkeren die in dit gebied wonen geconsulteerd worden alvorens begonnen wordt met het verkennen en exploiteren van deze grondstoffen (ILO Overeenkomst 169: Art 15).

Schoon milieu

In 1992 tekenden 150 regeringen een belangrijk verdrag inzake biologische diversiteit, die niet alleen afspraken inhield om de biodiversiteit te beschermen, maar ook aandacht besteedde aan de noodzaak van voedselzekerheid, natuurlijke medicijnen, schoon drinkwater, schone lucht en een schoon milieu. Verschillende inheemse organisaties namen deel aan deze top vanwege het belang van de

biodiversiteit voor hun traditionele kennis, medicijnen en levenswijzen (UNIFEM 2008: 18). Echter, in de afgelopen 20 jaar is de leefsituatie van de inheemse volkeren verslechterd door de uitdunning van de biodiversiteit en de effecten van de opwarming van de aarde (idem: 37).

Verschillende inheemse organisaties promoten nu het concept van *Justicia Ambiental* oftewel milieurechtvaardigheid, wat betekent dat alle volkeren, zonder enige vorm van discriminatie, deel moeten uitmaken van de ontwikkeling, implementatie en toepassing van milieumaatregelen. Ook verwijst het concept naar het terugbetalen van de ecologische schuld die de rijke landen hebben bij de ontwikkelingslanden, met name bij de inheemse volkeren, die het meest getroffen worden door de milieuvervuiling.

2.3 Interculturele of plurinationale samenleving

In Peru en Bolivia werd lange tijd de culturele diversiteit niet erkend als fundamenteel kenmerk van deze landen. Onder het mom van 'we zijn allemaal Peruanen/ Bolivianen' werden de verschillende etniciteiten onzichtbaar gemaakt. Langzaam maar zeker beginnen de contouren van een meer intercultureel perspectief zichtbaar te worden. Er is echter een belangrijk verschil tussen *multicultureel* en *intercultureel*. Het nog vaak dominante *multiculturele* perspectief bevordert de erkenning van de diversiteit in een land door middel van gedifferentieerde maatregelen voor verschillende groepen (Taylor 1993). Echter, deze aanpak verandert niet de hegemonie die één dominante cultuur onderscheidt van de rest van de culturen. Het *interculturele* perspectief gaat dan ook verder en bevordert de dialoog tussen culturen en het opnieuw vormgeven van de democratische structuren op basis van de diversiteit (Tubino 2002). Verschillende factoren bemoeilijken echter de invoering van een intercultureel perspectief. In het algemeen analyseren de cultureel dominante groepen (de *criollo* elite in Peru en Bolivia) alles vanuit hun eigen perspectief. Wat daarvan afwijkt wordt gezien als achtergesteld, anders of exotisch, maar nooit als een basis om hun land mee vorm te geven (Fuller 2002:2).

Een goed voorbeeld hiervan is het concept van 'ontwikkeling'. Wat voor bepaalde nationale en internationale actoren ontwikkeling is, zoals geasfalteerde wegen, elektriciteit en mobiele telefoons **(viii)**, kan voor de inheemse bevolkingsgroepen juist een achteruitgang betekenen in de kwaliteit van het leven in hun gemeenschappen. De inheemse organisaties in Peru en Bolivia gebruiken daarom het alternatieve concept *Buen Vivir*, oftewel 'Goed Leven', om hun ideeën over vooruitgang en kwaliteit van leven samen te vatten. Dit concept houdt onder

andere een afwijzing van het koloniale en individualistische denken in, en bevat ideeën voor de economische, politieke, sociale en culturele aspecten van de samenleving. In tegenstelling tot het westerse concept van ontwikkeling, waarbij de individuele welvaart en welzijn centraal staan, draait *Buen Vivir* om het in harmonie samenleven van mensen met elkaar en met de natuur (CAOI 2008b).

Peru en Bolivia worden helaas nog steeds in grote mate geteisterd door het sinds de koloniale tijd diep gewortelde racisme. Bij het overwinnen van racisme en het vormen van intercultureel ingestelde burgers, speelt onderwijs een sleutelrol. Hoewel in beide landen vooruitgang is geboekt op het gebied van tweetalig onderwijs in inheemse gemeenschappen, blijft de kwaliteit slecht en is de interculturele focus nog ver te zoeken **(ix)** (UNIFEM 2008: 72).

De inheemse organisaties in de Andeslanden gebruiken naast de term interculturele samenleving, ook steeds vaker de term *plurinationale staten*. Dit betekent dat zij wel de staten Peru en Bolivia erkennen, maar tegelijkertijd een zekere autonomie opeisen voor de verschillende volkeren die binnen deze staten leven. In de plurinationale staten hebben de inheemse volkeren volledige burgerrechten, maar ook specifieke collectieve rechten en wordt de participatieve democratie versterkt (CAOI 2008b:18).

Inheemse rechtspraak

In de verschillende inheemse culturen zijn eigen rechtssystemen ontstaan, gebaseerd op hun eigen normen en waarden en uitgevoerd door hun eigen autoriteiten.

Deze vormen van rechtspraak zijn over het algemeen gericht op het herstellen van de harmonie in de gemeenschap, nadat iemand deze heeft aangetast door het breken van de regels. Deze rechtssystemen vangen deels het gat op dat veroorzaakt wordt door de gebrekkige toegang tot het reguliere rechtssysteem. Het kunnen uitvoeren van de eigen rechtspraak is een belangrijke voorwaarde voor veel inheemse volkeren. Soms sluit deze inheemse rechtspraak niet aan bij de normen en waarden van het Europees georiënteerde rechtssysteem, bijvoorbeeld wanneer fysieke straffen toegepast worden of mannen en vrouwen niet als gelijkwaardig worden behandeld. In de juridische benadering van de inheemse rechtspraak wordt veel aandacht besteed aan dit dilemma tussen de bescherming van de universele rechten van de mens enerzijds, en het respect voor de culturele diversiteit anderzijds. De ILO stelt dat de inheemse volkeren recht hebben op het toepassen van hun eigen rechtspraak, zolang deze niet in

strijd is met de fundamentele rechten van het nationale rechtssysteem noch met de internationaal erkende mensenrechten (Art. 8.2). De Rapporteur van de VN doet vooral aanbevelingen om de inheemse volkeren en hun rechts-systemen op een of andere manier onderdeel te laten uitmaken van de nationale rechtspraak. Ook het eerder genoemde UNIFEM rapport (2008: 75-77) benoemt het belang van een dialoog tussen de officiële en de inheemse rechtspraak om verschillende dilemma's te bespreken en gezamenlijk oplossingen te zoeken.



Photo by Jaime Zapata Vegas

2.4 Inheemse vrouwen

Zoals al blijkt uit de vorige paragraaf is de situatie van inheemse mannen en inheemse vrouwen niet gelijk.

Ondanks het 'principe van complementariteit' (**x**) worden vrouwen vaak als minderwaardig behandeld en uitgesloten van de sociaal-politieke organisatie van de gemeenschap. Ook heeft een hoog percentage inheemse vrouwen te maken met huiselijk geweld. Hoewel inheemse vrouwen net zo goed de collectieve rechten van hun volk verdedigen, leveren zij daarnaast binnen hun families en gemeenschappen een strijd om hun eigen individuele rechten te waarborgen. De UNIFEM (2008:6) concludeert dat er een chronisch gebrek is aan betrouwbare informatie over de situatie van inheemse vrouwen omdat zij zelden specifiek behandeld worden in de statistieken. Daarbij komt dat veel inheemse vrouwen in Bolivia en Peru nooit geregistreerd zijn in het burgerregister en geen identiteitsbewijs hebben, wat hun toegang tot onderwijs, gezondheidszorg en rechtspraak belemmert (idem: 86).

Desondanks hebben deze vrouwen zich in de loop der jaren steeds beter weten te organiseren en veroveren zij hun plek in de tot nu toe vaak door mannen gedomineerde inheemse organisaties, en tegelijkertijd in de nationale en internationale vrouwenorganisaties, waar zij de dominante eurocentrische

houding aan de kaak stellen. Ook in de VN structuren hebben de inheemse vrouwen een zekere participatie afgedwongen, met als boegbeeld Nobelprijswinnares Rigoberta Menchú(**xi**). Een ander succesverhaal is de rurale vrouwenorganisatie Bartolina Sisa, één van de belangrijkste sociale bewegingen in Bolivia.

In mei 2009 werd in Puno, Peru de eerste Continentale Top van Inheemse Vrouwen van Abya Yala gehouden, waaraan rond de 2000 vertegenwoordigsters van inheemse (vrouwen)organisaties deelnamen. De agenda die op deze top werd overeengekomen richt zich zowel op het verbeteren van de positie van de vrouwen in de inheemse gemeenschappen als ook op het verbeteren van de kwaliteit van leven in het algemeen: *“Met het doel alternatieven te zoeken en zo het onrecht, de discriminatie en het geweld jegens vrouwen en het machismo te doen verdwijnen, en terug te keren naar de vormen van wederzijds respect en harmonie in het leven op deze planeet, komen wij bijeen op deze top en verenigen wij onze harten, onze hoofden, onze handen en onze baarmoeders”* (eindverklaring van de Top van Inheemse Vrouwen 2009).

2.5 Bewust afgezonderde volkeren

Een speciale groep inheemse volkeren zijn de volkeren die zich bewust afzonderen van de rest van de samenleving in de dichtbeboste Amazonegebieden. Zij leven volledig van hun relatie met de flora en fauna in de Amazone en de aantasting van hun leefgebied door houtkap, petroleum en andere externe bedreigingen maakt hen daardoor zeer kwetsbaar. Bovendien hebben zij geen afweersysteem voor bepaalde ziektes en het contact met buitenstaanders kan dan ook dramatische gevolgen hebben voor de gezondheid van hun gemeenschappen. De zeldzame gelegenheden dat zij een buitenstaander (of sporen daarvan) tegenkomen in hun territorium maken zij duidelijk dat zij geen contact wensen. Het is voor hen moeilijk hun eigen rechten te verdedigen. Er bestaat wel een internationale alliantie voor de bescherming van deze volken, waarin met name internationale NGO's deelnemen. Deze alliantie pleit voor lokale, nationale en internationale maatregelen om de leefgebieden van deze volkeren tegen elke interventie van buitenaf te beschermen. Eén van deze maatregelen is het creëren van beschermde natuurgebieden of reservaten (UNIFEM 2008: 60; Survival).

Bolivia: De inheemse bevolking in de hoofdrol

“Liever sterven dan leven als slaven” - (Laatste regel van het Boliviaanse volkslied)

Op 22 januari 2006 werd de nieuwe president van Bolivia geïnstalleerd in zijn functie in Tiwanaku, het historische centrum van de gelijknamige pre-Inca cultuur. Evo Morales werd over de hele wereld bekend als de eerste inheemse president van Latijns-Amerika. De grote veranderingen die plaats hebben gevonden in Bolivia zijn echter te danken aan een bijzondere alliantie van sociale bewegingen en een steeds verder groeiend zelfbewustzijn van de inheemse bevolking. Hoewel Bolivia inmiddels een nieuwe grondwet en verschillende beleidsmaatregelen in het voordeel van de inheemse bevolkingsgroepen rijker is, zijn er nog grote obstakels te overbruggen.



Bolivia

3.1 Bolivia: Een verdeeld land

Bolivia is een land van grote diversiteit en grote verschillen. Uit een in 2008 gehouden onderzoek blijkt dat 73,7 procent van de bevolking (in totaal rond de negen miljoen inwoners) zich identificeert als mestizo, maar tegelijkertijd bevestigt 67 procent deel uit te maken van een inheemse bevolkingsgroep. Opvallend is dat dit percentage is toegenomen in de afgelopen jaren (UNIR 2008). Er zijn 36 verschillende etnische groepen bekend(xii) en deze wonen over het hele land verspreid. In de hooggelegen Andesregio's zijn de meeste mensen van Aymara afkomst, zowel op het platteland als in de steden La Paz en Alto. In de lagere Andes gebieden, zoals Cochabamba en Chuquisaca, is de Quechuabevolking in de meerderheid. Daarna komen de Guaranís, en de Chiquitanos, woonachtig in de laagvlaktes in het oosten en zuiden van het land (Santa Cruz en Tarija) en vervolgens de kleinere Amazonestammen. Wegens

nationale en internationale migratiestromen vervagen deze etnische grenzen echter steeds meer**(xiii)**.

3.2 Een inheemse agenda van onderaf

Een historisch moment in de geschiedenis van Bolivia is de Revolutie van 1952, waarin een coalitie van mijnwerkers en boeren en een kleine nationalistisch ingestelde elite het leger versloeg en de MNR (*Movimiento Nacionalista Revolucionario*) aan de macht kwam. Ondanks maatregelen als het universele stemrecht, landverdelingen en de nationalisatie van de mijnen, bleef de politieke participatie van de inheemse bevolking beperkt. In de jaren zestig kwam er een nieuwe stroming op in de Aymaragemeenschappen, het *katarisme* (genoemd naar de historische inheemse leider Tupac Katari), die de inheemse identiteit benadrukte. Vanuit deze stroming werd een nieuwe syndicale boerenorganisatie opgericht, de CSUTCB (*Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia*).

In de jaren zestig en zeventig kende Bolivia een instabiele periode van staatsgrepen, zwakke regeringen en verschillende dictatoriale regimes, en de politieke agenda van de sociale bewegingen werd gedwongen gereduceerd tot de eis van democratie. Als gevolg van de belangrijke rol die veel vrouwen speelden in deze tijd, werden eind jaren zeventig de eerste vakbonden van inheemse vrouwen gevormd. In 1980 werd de overkoepelende organisatie *Federación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia "Bartolina Sisa"* opgericht, die vrouwen uit alle negen departementen van Bolivia vertegenwoordigt en in de loop der jaren een belangrijke plek op het nationale toneel heeft veroverd.

Toen de democratie begin jaren tachtig eindelijk terugkeerde, stelde de CSUTCB: "Er kan geen sprake zijn van een werkelijke bevrijding als de plurinationale diversiteit van ons land en de verschillende vormen van zelfbestuur van onze volkeren niet worden gerespecteerd" (CSUTCB: 1983 in Pajuelo 2007: 67). Maar die eis werd al snel overschaduwd door de invoering van radicale neoliberale hervormingen, met destructieve gevolgen voor de sociale bewegingen in Bolivia**(xiv)**. Na het privatiseren van de mijnindustrie kwamen 23.000 mijnwerkers op straat te staan en vele nationale industrieën werden gesloten of geprivatiseerd. De resultaten waren massale migratiestromen, een informalisering van de arbeidsmarkt en een verzwakking van de vakbonden.

Nieuwe organisaties

Dit betekende ook de fragmentatie van het katarisme en het ontstaan van andere

inheemse organisaties, zoals de CIDOB (*Central Indígena del Oriente Boliviano*) in het oosten van het land en de APG (*Asamblea del Pueblo Guaraní*), van het Guaranívolk(**xv**). Een belangrijk moment voor deze inheemse organisaties was de *Marcha por la Vida* in 1990 waarin verschillende Amazonevolkeren de erkenning van een *plurinationalle staat* eisten. Tijdens het begin van de jaren negentig behaalden de inheemse bewegingen een aantal relatieve successen: Victor Hugo Cardenas, eerder één van de leiders van het katarisme, werd verkozen tot vicepresident, in de grondwetswijziging van 1994 werd het begrip 'multi-etnische en pluriculturele' samenleving opgenomen, en de inheemse en boerengemeenschappen werden erkend als rechtspersonen. Bovendien werd dankzij een nieuwe wet de verkiezing van inheemse vertegenwoordigers in de lokale bestuursorganen makkelijker gemaakt. Maar de inheemse en boerenorganisaties werden het niet eens met de overheid over een wijziging van de Landhervormingswet (*Ley de Reforma Agraria*). Dit proces leverde een tijdelijke verwijdering op tussen de CIDOB en de CSUTCB en een impasse in de inheemse agenda (Pajuelo 2007:72-75). Ondertussen begonnen de organisaties van cocaboeren een steeds belangrijker rol te spelen(**xvi**). Georganiseerd in zes federaties vormden zij gezamenlijk een sterke beweging en verdedigden zij als reactie op agressieve (voornamelijk door de VS gefinancierde) drugsbestrijdingsprogramma's de teelt van het cocabladd als onderdeel van hun inheemse identiteit. Door middel van herhaalde wegblokkades en protestmarsen, waarin de cocaboeren (zowel vrouwen als mannen) massaal deelnamen, veroverden zij een plek op de publieke agenda. Zo trokken in 1994 honderden cocaboeren naar La Paz, in de *Marcha por la Vida, la Coca y la Soberanía Nacional*(**xvii**) (Pajuelo 2007:73-74). In 1997 breidde de federatie van cocaboeren haar strategieën uit en nam deel aan de nationale verkiezingen. Hun leider Evo Morales verkreeg 70 procent van de stemmen in zijn kiesdistrict in de Chapare, het belangrijkste coca producerende gebied, en kwam zo in het nationale parlement terecht(**xviii**).

In 1997 werd er een nieuwe inheemse organisatie opgericht die de traditionele autoriteiten van de inheemse Aymaragemeenschappen bij elkaar bracht. Deze *Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qollasuyu* (CONAMAQ)(**xix**) streeft voornamelijk naar het herstellen van de inheemse organisatiestructuren en het terugwinnen van het oorspronkelijke inheemse territorium.

De CSUTCB herpositioneerde zich op het nationale toneel onder leiding van Felipe Quispe. Hij viel op door zijn radicale etnische discours, en was zeer

populair in de hooglandgebieden. Onder zijn leiderschap vonden massale boerenprotesten plaats. Deze kwamen tot een climax in september 2000, toen duizenden boeren een aantal belangrijke wegen blokkeerden (García Linera en Stefanoni 2004: 13; Pajuelo 2007:80).

Water- en Gasoorlogen

Een belangrijk moment in het groeiende verzet tegen het neoliberale beleid in Bolivia was de zogeheten *Guerra del Agua* (Wateroorlog) in 2000, waarbij de bevolking van Cochabamba massaal in opstand kwam tegen het geprivatiseerde waterbedrijf Aguas de Tunari. Deze protesten werden veroorzaakt door de enorme stijgingen in de tarieven van water en leidden er uiteindelijk toe dat de regering het contract met Aguas de Tunari verbrak. Hoewel deze strijd in eerste instantie in de stad plaatsvond, werd de verdediging van het water als basisrecht een belangrijke bindende factor tussen diverse organisaties (o.a. Crabtree 2005: 22-26, Assies 2001: 125-130). Bovendien inspireerde de overwinning een nieuw geloof in de mogelijkheid tot verandering: *“Ik geloof dat het bovenal een diepe politieke impact heeft, want met de strijd voor het water herwon het volk haar capaciteit om besluiten te nemen, om voorstellen te doen, om gehoord te worden door de machthebbers.”* (interview Oscar Olivera, lokale leider Cochabamba in Kruyt 2006:58)

Een belangrijk moment in de strijd van de inheemse volkeren in Bolivia was de gezamenlijke mars in 2002 van Santa Cruz naar La Paz om de instelling van een Grondwetgevende Vergadering (*Asamblea Constituyente*) te eisen. Het resultaat was het *Pact van Eenheid* waarin onder andere de CSUTCB, de CIDOB, Bartolina Sisa, en de CONAMAQ deel van uitmaakten. In 2004 stelden deze organisaties een gezamenlijk document op met hun voorstellen voor deze nieuwe Grondwet. Hierin benoemden ze onder andere het plurinationale karakter van de staat, het respect voor de inheemse organisatievormen en rechtspraak, de territoriale autonomie, een nieuw model van het beheer van de natuurlijke grondstoffen en de erkenning van alle collectieve inheemse rechten (UNIFEM 2008: 97).

In datzelfde jaar werd de partij *Movimiento al Socialismo* (MAS) onder leiding van Evo Morales met 21 procent van de stemmen de tweede partij in het parlement en Felipe Quispe behaalde met zijn partij MIP (*Movimiento Indígena Pachakutec*) 6 procent van de stemmen.

Ondanks deze electorale successen werd de echte overwinning behaald op de straten van Bolivia. Het radicale neoliberale beleid van president Gonzalo

Sanchez de Lozado (Goni in de volks-mond) aan de ene kant en de strategische eenheid tussen de verschillende sociale bewegingen aan de andere kant maakten 2003 een historisch jaar voor Bolivia. Nadat in februari al gewelddadige confrontaties hadden plaatsgevonden tussen leger en politie, ontstonden in september en oktober opnieuw massale volksopstanden, als reactie op de plannen van Goni om gas te exporteren via historische vijand Chili. Het centrum van de protesten werd de stad El Alto en haar omgeving, waar de Aymara bevolking zich organiseerde via hun buurtcomités (*Juntas Vecinales*). De militaire reactie op de protesten kostte het leven aan meer dan zestig burgers. De woedende bevolking eiste het vertrek van Goni, die uiteindelijk per helikopter het land uit vluchtte(**xx**) (Mamani Ramírez 2004: 142-156; García Linera 2004: 52-63, Crabtree 93-104).

Met goedkeuring van de sociale bewegingen trad vicepresident Carlos Mesa aan als president, maar na anderhalf jaar bleek dat hij niet aan de belangrijkste eisen van de sociale bewegingen zou voldoen en werd ook hij door protesten gedwongen af te treden. Deze eisen waren vooral gericht op een nieuw grondstoffenbeleid en de *Asamblea Constituyente*, die met name voor de inheemse organisaties belangrijk was (Kruyt 2006: 25).

Hoewel protesten in deze jaren niet altijd specifiek gericht waren op de inheemse rechten, werd de inheemse identiteit wel altijd sterk benadrukt, onder andere door het gebruik van symbolische objecten, zoals de *wiphala*(**xxi**), inheemse kleding en het gebruik van de Aymara en Quechua taal (Prada Alcoreza 2004: 96-97). Ook werd er in de protesten voor de nationalisatie van het gas vaak verwezen naar het koloniale verleden en de eeuwenlange onderdrukking en uitbuiting van de inheemse bevolking. Zo werd de nationalisatie van het gas een instrument om de soevereiniteit van Bolivia te verdedigen op het internationale toneel, maar tegelijkertijd om de participatie van de inheemse groepen op het nationale toneel af te dwingen. De verschillende overwinningen in deze protesten en de daaropvolgende verkiezing van Evo Morales tot president hebben een doorslaggevende rol gespeeld in het toenemende zelfvertrouwen van de inheemse bevolkings-groepen, zowel op het platteland als in de stad, en dit is één van de belangrijkste resultaten van deze roerige periode (Kruyt 2006: 99).

3.3. Een nieuwe fase

In de nationale verkiezingen eind 2005 lukte het Evo Morales om alle sociale bewegingen achter zich te scharen en met zijn partij MAS een historische meerderheid van 58 procent te behalen. Met betrekking tot de inheemse agenda nam

hij een aantal belangrijke maatregelen. Ten eerste werd eindelijk de langverwachte *Asamblea Constituyente* geïnstalleerd met als resultaat een nieuwe Grondwet. Daarnaast is de omstreden landverdelingswet *Ley INRA* gewijzigd en hebben er grote veranderingen plaatsgevonden in het beheer van het gas en de andere nationale grondstoffen. Echter, de traditionele elite van grootgrondbezitters, ondernemers en politici heeft nog steeds veel macht op verschillende terreinen en maakt het de regering niet makkelijk om de sociale hervormingen door te voeren.

De Asamblea Constituyente: een belangrijke leerschool

Toen in 2006 eindelijk de *Asamblea Constituyente* werd geïnstalleerd, betekende dit nog niet automatisch de acceptatie van de inheemse agenda. Terwijl de inheemse organisaties in eerste instantie hadden verwacht dat zij als sociale bewegingen plaats zouden nemen in de *Asamblea Constituyente*, werden in plaats daarvan vertegenwoordigers van politieke partijen benoemd. Aangezien regeringspartij MAS een groot aandeel had, werden uiteindelijk wel veel Quechua's, Aymara's en andere inheemse vertegenwoordigers gekozen **(xxii)**.

De inheemse organisaties van het Pact van Eenheid organiseerden zich in een technisch comité om hun voorstellen uit te werken en te verspreiden en hierover te onderhandelen met de politieke partijen. Dit proces werd zo een belangrijke leerschool over collectieve rechten, politieke beleidsbeïnvloeding en onderhandelings technieken. De eisen van de inheemse vrouwen kregen speciale aandacht in dit proces.

Maar niet iedereen was overtuigd van het belang van deze nieuwe Grondwet. De traditionele partijen die als oppositie deel uitmaakten van de *Asamblea Constituyente* probeerden op verschillende momenten het proces te saboteren. Zo duurde het maanden voordat er een akkoord bereikt werd over de besluitvormingsprocedures en op een bepaald moment blokkeerden de oppositiepartijen zelfs de ingangen van het *Asamblea* gebouw in Sucre zodat er niet vergaderd kon worden (UNIFEM 2008: 97-98).

Ondanks al deze problemen nam de *Asamblea Constituyente* eind 2007 een gezamenlijke tekst aan die vervolgens in 2008 aan het congres werd voorgelegd. Opnieuw bemoeilijkte de oppositie de goedkeuring van de wet die het referendum over deze tekst mogelijk moest maken. Nadat duizenden vertegenwoordigers van de inheemse, boeren-, en stedelijke organisaties naar La Paz trokken en er een onderhandelingscommissie was gevormd, werd de wet uiteindelijk toch aangenomen. Hierbij waren er wel concessies gedaan door de MAS met

betrekking tot een aantal artikelen van deze nieuwe Grondwet. Op 25 januari 2009 werd door middel van een referendum de nieuwe Grondwet door 61,43 procent van het Boliviaanse volk aangenomen(**xxiii**).

De nieuwe Grondwet

Deze nieuwe Grondwet van Bolivia maakt de belofte van een werkelijke nieuwe basis voor het land in verschillende opzichten waar. De rechten van de inheemse volkeren komen uitgebreid aan de orde in verschillende hoofdstukken. Ook wordt Bolivia geherdefinieerd als een 'plurinationale en gemeenschapsgerichte staat'. Dat laatste concept betekent dat de basisprincipes van de inheemse gemeenschappen, zoals wederkerigheid, complementariteit en solidariteit ook opgenomen zijn als basiswaarden van het land. De 36 inheemse volkeren zijn gedefinieerd als nationaliteiten en hen wordt zelfbeschikkingsrecht over hun voorouderlijke gronden toegekend. Qua interculturele benadering is deze Grondwet zeer vooruitstrevend te noemen. In vrijwel alle artikelen wordt er een intercultureel perspectief toegepast. Ook bevordert deze grondwet het respect voor de traditionele kennis, normen, en rechtspraak van de inheemse volkeren en wordt hun recht op consultatie over het gebruik van grondstoffen erkend. Bovendien wordt voor het eerst het recht op water en voedsel erkend, en tevens de verplichting van de regering om deze te garanderen (Constitución Boliviana 2009; UNIFEM 2008:49-50).

Landverdeling

De ongelijke verdeling van land is een urgent probleem voor de inheemse volkeren in Bolivia. Tot voor kort was 91 procent van de vruchtbare grond in handen van een kleine groep grootgrondbezitters, terwijl de inheemse en boerengemeenschappen het met slechts de overige 9 procent moest doen (ODA 2006). Evo Morales heeft verschillende maatregelen genomen met betrekking tot deze situatie. Zo werd met een aantal decreten de *Ley INRA* teruggedraaid, die door de inheemse en boerenorganisaties werd gezien als contraproductief. De huidige landbouwpolitiek is gericht op het herverdelen van het land in het voordeel van de inheemse en rurale bevolkingsgroepen. Inmiddels zijn er al grote stukken land toegekend aan inheemse bevolkingsgroepen in Santa Cruz. Dit proces kan echter op veel verzet rekenen van de economisch machtige grootgrondbezitters. De nieuwe Grondwet erkent het recht op collectief grondbezit voor de inheemse bevolkingsgroepen en kan een belangrijk instrument worden om deze veranderingen door te kunnen voeren.

Natuurlijke grondstoffen

Eén van de eerste maatregelen van Evo Morales als president was de nationalisatie van de gasreserves, één van de meest waardevolle grondstoffen en exportproducten van Bolivia(**xxiv**). In het nieuwe beleid is de inspraak van de inheemse volken met betrekking tot gaswinnende activiteiten opgenomen en kunnen de inheemse organisaties toetreden tot de raad van bestuur van de gaswinnende bedrijven in hun omgeving. De nieuwe Grondwet onderschrijft deze nieuwe regelgeving en bepaalt dat het Boliviaanse volk de eigenaar is van de grondstoffen en dus direct controleert wat er mee gebeurt, en dat de inheemse volkeren recht hebben om deze te gebruiken en te delen in de opbrengsten ervan. Deze nieuwe wetgeving over de deelname in het beheer van de grondstoffen is in overeenstemming met de ILO Overeenkomst 169. Deze overeenkomst, alsook de VN Verklaring over de Rechten van de Inheemse Volkeren, worden actief verspreid in verschillende inheemse talen in Bolivia. Ondanks deze maatregelen is er nog steeds onenigheid tussen de inheemse organisaties en de regering, onder andere over de verdeling van de gasopbrengsten tussen de inheemse bevolkingsgroepen in de verschillende departementen (UNIFEM 2008: 49;67).

Interculturele benadering

In Bolivia, worden de inheemse rechten nu integraal toegepast in alle structuren, sectoren, en processen van de overheid en de inheemse bevolking wordt beschouwd als een actief onderdeel van de beleidsvorming (idem: 51;80). Zo spelen in de nieuwe interculturele onderwijswet de inheemse volkeren een belangrijke rol in het ontwikkelen van hun eigen onderwijsmateriaal (idem 72). Het nieuwe Vice-ministerie van Traditionele Geneeskunde ziet erop toe dat de aangeboden gezondheidszorg aangepast wordt aan de realiteit van de inheemse gemeenschappen en bevordert de samenwerking tussen de academische en de inheemse geneeswijzen. Het Vice-ministerie voor *Justicia Comunitaria*, zoals de inheemse rechtspraak genoemd wordt in Bolivia, werkt nauw samen met onder andere de CSUTCB, CONAMAQ, CIDOB en Bartolina Sisa (idem: 76). Omdat in de uitvoering van al deze veranderingen de medewerking van de ambtenaren doorslaggevend is, worden deze opgeleid in thema's die met intercultureel beleid te maken hebben (idem: 53). De nieuwe Grondwet benoemt een aantal specifiek voor inheemse vrouwen relevante rechten en ook de nieuwe wetgeving over de landverdeling is in hun voordeel (idem: 68).

3.4 Spanningsvelden in het huidige scenario

Een proces van structurele hervorming die niet alleen de wetgeving, maar zelfs de basisprincipes waar deze op gebaseerd is, radicaal omgooit, roept onvermijdelijk spanningen op. Uiteraard zijn er in Bolivia groepen en sectoren die zich fel verzetten tegen deze veranderingen. Dit zijn voornamelijk de sectoren die profiteerden van het politieke en economische systeem zoals het in de afgelopen decennia vorm had gekregen. Sinds het aantreden van Evo Morales komt het voornaamste verzet uit de boven- en middenklasse bevolking in het departement Santa Cruz, bijgestaan door de departementen Beni, Chuquisaca, Pando en Tarija. Deze departementen vormen gezamenlijk de *Media Luna regio*(**xxv**) en streven een hoge mate van regionaal zelfbestuur na. Hoewel economische belangen een grote rol spelen in hun weerstand tegen Evo Morales en zijn beleid, benadrukt de *Media Luna* beweging in haar discours een eigen regionale identiteit om zich te onderscheiden van de inheemse Andesgebieden. Zo reduceren ze de enorme culturele diversiteit in Bolivia tot *cambas*, de laaglandbevolking, en *kollas*, de hooglandbevolking. Onder deze vlag hebben zij zich op verschillende manieren geprobeerd te distantiëren van het nationale beleid en voeren zij een harde strijd voor departementale autonomie. De economische belangen die ze verdedigen hebben te maken met de grote stukken land die zij door de landhervormingswet mogelijk moeten afstaan aan landloze boeren. Daarnaast bevinden zich juist in Santa Cruz en Tarija lucratieve gasvoorraden en zij willen dat de inkomsten daarvan binnen hun departementen blijven om zo de economische macht in hun eigen handen te houden. De traditionele politieke elite, vertegenwoordigd door een aantal gouverneurs van de *Media Luna* departementen, gaat hierbij voorop in de strijd (Zie Assies 2006 en Kruyt 2007 en 2008).

De autonomiebeweging deinst er niet voor terug om een openlijk racistisch discours en zelfs fysiek geweld te gebruiken. Zo vonden er in Santa Cruz verschillende aanslagen plaats op de gebouwen van inheemse organisaties, zoals de CIDOB. In september 2008 gebruikten medewerkers van de gouverneur van Pando vuurwapens om de deelname van tientallen ongewapende inheemse mannen, vrouwen en kinderen aan een vergadering tegen te houden. Hierbij kwamen zeker 20 van hen om het leven. Dit dramatische bloedbad legde de haat en het racisme bloot waardoor een kleine maar machtige groep nog altijd geleid wordt.

Na een bezoek aan Bolivia in 2007 bekritiseerde de speciale Rapporteur voor Inheemse Volkeren de medeplichtigheid van de massamedia aan het in stand houden van dit racisme: “*De uitingen met een racistische, anti-inheemse inhoud zijn*

frequent in sommige massamedia, die vaak de principes van objectiviteit en onpartijdigheid opofferen aan gekleurde belangen. Het is zorgwekkend dat het politieke conflict wat momenteel plaatsvindt in Bolivia ruimte heeft gegeven aan een heropleving van racistische uitingen, die meer passen bij een koloniale samenleving dan bij een moderne democratische staat.” (CEADESC 2007)

Ondanks de belangrijke veranderingen van de afgelopen jaren, blijft dit racisme één van de grootste bedreigingen voor de democratie en de inheemse rechten in Bolivia.

Daarnaast zijn er nog wel meer kanttekeningen te plaatsen bij de situatie van de inheemse volkeren in Bolivia. Zo is de conflictieve relatie tussen de mijnbouw-, gas- en oliewinnings-industrie en de inheemse volkeren nog niet opgelost. Hoewel Evo Morales op internationaal niveau pleit voor een duurzamer economisch model, zijn er in Bolivia nog verschillende gevallen van milieuvervuiling door mijnbouw, gaswinning en infrastructurele projecten in leefgebieden van inheemse volkeren. Deze conflicten zijn complexer geworden naarmate de nationale overheid steeds meer aandeel krijgt in deze industrieën. De manier waarop de toekomstige regeringen zullen omgaan met dit spanningsveld tussen milieubescherming, inheemse rechten en economische ontwikkeling, zal duidelijk maken in hoeverre de inheemse agenda werkelijk verankerd is in de politieke mentaliteit in Bolivia (CEADESC 2008: 10-11; ODA 2006).

—

Noten

(i) Buen Vivir oftewel ‘Goed Leven’ is een concept dat de visie van de inheemse organisaties weergeeft op de samenleving die ze willen vormgeven, als alternatief op het concept ‘ontwikkeling’. In paragraaf 2.3 wordt dit nader uitgelegd.

(ii) Tawantinsuyu was de naam van het Incarijk en Abya Yala was een benaming van het Latijns-Amerikaanse continent.

(iii) Dit woord is afgeleid van het Spaanse woord *indígena*, wat ‘inheems’ betekent. De internationale bloei van het indigenismo begon in 1922 toen de Vijfde Internationale Amerikaanse Conferentie een oproep de regeringen om de inheemse talen en archeologische monumenten te beschermen. In 1940 vond het Eerste Inter-Amerikaanse Indigenistische Congres plaats en werd het Instituto Indigenista Interamericano opgericht. Deze stroming bestond vooral uit intellectuelen, die pleitten voor maatregelen om de inheemse volkeren te beschermen en op te nemen in de samenleving (UNIFEM 2008:20).

(iv) Deze stond in 1983 voor het eerst de deelname toe van vertegenwoordigers van de inheemse bevolkingsgroepen. Toen waren dat slechts 15 NGO’s, maar nu

nemen er meer dan 1000 organisaties deel aan de jaarlijkse vergadering (UNIFEM 1200g: 12).

(v) In veel inheemse kosmologieën zijn verschillende werelden van belang. Zo kennen de Quechua's drie werelden: Kaypacha (het hier en nu), Ukhupacha (het onderaardse) en Jananpacha (het bovenaardse) (Platt 1976: 23).

(vi) UN Development Fund for Women (Ontwikkelingsfonds van de Verenigde Naties voor vrouwen)

(vii) In de volgende hoofdstukken zal aan de orde komen hoe deze strijd om land in de twintigste eeuw vorm kreeg in Bolivia en Peru.

(viii) Zo refereerde president Alan García in zijn jaarlijkse toespraken op 28 juli, Onafhankelijkheidsdag in Peru, de afgelopen jaren steeds aan de toename van het aantal mobiele telefoons in het land als een teken van welvaart.

(ix) In Bolivia worden op het moment interessante stappen gezet op dit gebied, waarover later meer.

(x) In de verschillende Andesculturen worden tegenpolen meestal beschouwd als wederzijds aanvullend. Dit 'principe van complementariteit' wordt vaak gebruikt om de relatie man-vrouw uit te leggen. Elk van hen heeft specifieke kwaliteiten en taken en heeft de ander nodig om een compleet geheel te vormen.

(xi) Zo namen in 1995 inheemse vrouwen uit de hele wereld deel aan de Vierde Wereld Vrouwenconferentie in Peking en tekenden daar hun eigen 'Verklaring van Peking van Inheemse Vrouwen', waarin zij zowel hun collectieve rechten als inheemsen, als ook hun individuele rechten als vrouwen opeisten (UNIFEM 2008:12-13).

(xii) Over bewust afgezonderde stammen zijn nog geen cijfers bekend in Bolivia.

(xiii) Zo kennen bijvoorbeeld steden als Santa Cruz en zelfs Buenos Aires (Argentinië) een grote Aymara bevolking.

(xiv) President Victor Paz Estenssoro, historisch leider van de MNR, markeerde in 1985 de definitieve omwenteling van een nationalistische economische politiek naar een marktgericht neoliberal model met de invoering van de Nieuwe Economische Politiek. Deze politiek werd ingevoerd door middel van het beruchte decreet 21060, wat onder andere tot massale ontslagen in de nationale mijnbouwindustrie leidde.

(xv) De organisatie van deze inheemse volkeren uit de Amazone- en laaglandgebieden werd onder andere gestimuleerd door een aantal NGO's, kerken en het voorbeeld in buurlanden Ecuador en Peru.

(xvi) Coca wordt al eeuwen verbouwd in Bolivia. De inheemse bevolkingsgroepen kauwen het cocablad als middel tegen honger en vermoeidheid en gebruiken het

in rituelen. Tijdens de dictaturen in Bolivia floreerde echter de illegale export van het cocablad voor de verwerking tot cocaïne.

(xvii) Mars voor het Leven, het Cocablad en de Nationale Soevereiniteit.

(xviii) Deze verkiezing werd mogelijk gemaakt dankzij een hervorming van het verkiezingsstelsel in 1996, die uitmaakte dat voortaan 78 van de 130 parlementariërs direct gekozen zou worden door een kiesdistrict. Voor deze verkiezingen schaarde de cocabeweging zich achter de bestaande partij Izquierda Unida. In 1999 namen ze voor het eerst deel aan de lokale verkiezingen onder de naam MAS, en behaalden in verschillende gemeentes een overwinning.

(xix) Dit wil zeggen 'Nationale Raad van Ayllus en Markas van de Qollasuyu'. *Ayllus* zijn gemeenschappen en *Markus* zijn overkoepelende territoriale eenheden. De *Qollasuyu* is het hoogvlakte deel van het Incarijk *Tawantinsuyu*.

(xx) Momenteel verblijft hij in de Verenigde Staten, en weigert elke medewerking aan een strafrechtelijk proces tegen hem en zijn ministers, die verantwoordelijk zijn voor deze doden.

(xxi) De *wiphala* is de vlag van de inheemse volkeren. In Bolivia bestaat hij uit 49 gekleurde vierkanten. Deze *wiphala* is één van de meest gebruikte symbolen in de inheemse bewegingen in de Andes en heeft verschillende betekenissen (zie Pajuelo 2007: 147-156).

(xxii) Zo was de voorzitter van de *Asamblea Constituyente*, Silvia Lazarte, een Quechua leidster van de vrouwenorganisatie van de cocasector.

(xxiii) Nadat eind 2009 verkiezingen plaatsvinden, wordt deze nieuwe Grondwet vanaf 2010 geldig.

(xxiv) Hoewel de MAS regering het consequent heeft over nationalisatie van het gas, is er kritiek op het gebruik van deze term. Volgens veel critici is er geen sprake van een werkelijke nationalisatie, maar slechts van een verandering van het model van grondstoffenbeheer, waarbij de Boliviaanse regering een meerderheidsbelang opeist in de bestaande bedrijven.

(xxv) Media Luna betekent 'Halve Maan'. De naam verwijst naar de 5 oostelijke departementen van Bolivia die samen de vorm hebben van een halve maan.

Over de auteur:

Suzanne Kruyt (drs. in Cultuur, Organisatie en Management, Vrije Universiteit te Amsterdam) werkt in Cusco, Peru bij het Centro Bartolomé de las Casas, een onderzoeksinstituut wat de belangen van de rurale Andesbevolking behartigt. In haar werk, gefinancierd door de Nederlandse ontwikkelingsorganisatie Mensen met een Missie, houdt ze zich bezig met de aanbevelingen van de Waarheids- en

Verzoeningscommissie, die is opgericht naar aanleiding van het politieke geweld tussen 1980 en 2000. Eerder schreef ze een scriptie over sociale bewegingen in Bolivia en werkte ze twee jaar in El Alto. Zij maakt deel uit van de Nederlandse solidariteitsorganisatie Ojalá en van de redactie van het digitale platform Noticias.

Eerder verschenen als deel 2 van de Chakana Reeks. Rozenberg Publishers - Stichting Chakana (2009)

Chakana 2 - ISBN 978 90 361 0153 0

www.chakana.nl

De onzichtbaarheid voorbij - De collectieve rechten van inheemse volkeren in Peru en Bolivia - Deel II



Photo by Jaime Zapata

4. Peru: de strijd om burgerschap

Peru heeft de afgelopen jaren prachtige economische groeicijfers gepresenteerd, maar daar heeft het grootste deel van de bevolking weinig van gemerkt. Het economische beleid is vooral gestoeld op het snel verkopen van de vele grondstoffen die het land rijk is en heeft daarbij weinig oog voor mens noch milieu. Met name de multinationale mijnbouw- en petroleumbedrijven zorgen voor een snel toenemend aantal conflicten.

In dit hoofdstuk benoem ik een aantal factoren die de specifieke situatie van Peru tekenen. Om te beginnen heeft Peru veel meer inwoners dan Bolivia, namelijk ruim 28 miljoen, waarvan rond de 9 miljoen (34,41 procent) onderdeel uitmaken van de inheemse volkeren. De grootste groep inheemsen zijn de Quechua's, verspreid over de Andesgebieden, die in Peru de *Sierra* genoemd worden. Vervolgens komen de Aymara's, die hun gemeenschappen op de hoogvlaktes rond het Titicacameer hebben. In de Amazone wonen maar liefst 65 verschillende inheemse volkeren, waarvan minstens elf in gekozen afzondering of met zeer weinig extern contact. De meest bekende Amazonevolkeren zijn de Ashanínka's, Awajún en Matsiguenga's (caoi 2008b; UNIFEM 2008:35). Naast de inheemse volkeren vormen de zogenaamde *Afroperuanos*, afstammelingen van Afrikaanse slaven, ook een aanzienlijk deel van de Peruaanse bevolking.

Bijna een derde van de bevolking woont in Lima, en het lijkt soms alsof Peru dáár voor de politici, de economische elite en de media ophoudt. Zij leven in Lima met hun rug naar de Andes en de Amazone en hebben weinig interesse voor wat er in de rest van het land gebeurt.

In dit hoofdstuk benoem ik een aantal factoren die de specifieke situatie van Peru tekenen. Om te beginnen heeft Peru veel meer inwoners dan Bolivia, namelijk ruim 28 miljoen, waarvan rond de 9 miljoen (34,41 procent) onderdeel uitmaken van de inheemse volkeren. De grootste groep inheemsen zijn de Quechua's, verspreid over de Andesgebieden, die in Peru de *Sierra* genoemd worden. Vervolgens komen de Aymara's, die hun gemeenschappen op de hoogvlaktes rond het Titicacameer hebben. In de Amazone wonen maar liefst 65 verschillende inheemse volkeren, waarvan minstens elf in gekozen afzondering of met zeer weinig extern contact. De meest bekende Amazonevolkeren zijn de Ashanínka's, Awajún en Matsiguenga's (caoi 2008b; UNIFEM 2008:35). Naast de inheemse volkeren vormen de zogenaamde *Afroperuanos*, afstammelingen van Afrikaanse

slaven, ook een aanzienlijk deel van de Peruaanse bevolking.

Bijna een derde van de bevolking woont in Lima, en het lijkt soms alsof Peru dáár voor de politici, de economische elite en de media ophoudt. Zij leven in Lima met hun rug naar de Andes en de Amazone en hebben weinig interesse voor wat er in de rest van het land gebeurt.

4.1 Nooit de koloniale tijd voorbij?



Gedurende de koloniale tijd en nog lang daarna werden de inheemse volkeren vrijwel geheel buiten het politieke scenario gehouden. De uitbuiting en uitsluiting die zij te verduren kregen van de Spanjaarden en vervolgens van de *criollo* elite werd gelegitimeerd door de voortdurende racistische ideologie. Volgens veel historici (waaronder Nelson Manrique 2009:68) was de rechtspositie van de inheemse bevolkingsgroepen tijdens het begin van de Republiek nog slechter dan tijdens de koloniale overheersing.

Pas een eeuw na de onafhankelijkheid van Peru kwamen er langzaamaan wetten die de positie van de inheemse volkeren verbeterden. Onder het indigenistische maar tevens paternalistische bewind van President Augusto B. Leguía (1919-1930) werd in de Grondwet het legale bestaansrecht van de inheemse gemeenschappen erkend en werden verschillende nationale instellingen opgericht om 'het probleem van de *indio*' aan te pakken. Het voornaamste doel van deze instellingen was om de *indio* te onderwijzen en zo beter te laten assimileren aan de 'nationale cultuur'. Het Peruaanse burgerschap kwam binnen handbereik naarmate de *indio* zich verder verwijderde van zijn eigen culturele identiteit. Vele Quechua's en Aymara's verlieten hun gemeenschappen om naar de steden te migreren en 'Peruanen' te worden (Pajuelo 2007: 97-99; Manrique 69).

Van indio naar campesino

Ondanks de aanwezigheid van deze indigenistische stromingen onder de intellectuele elites was er geen sprake van inheemse organisaties van onderaf (zie De la Cadena 2004). Wel vond er in de jaren zestig een belangrijk organisatieproces plaats om het recht op land van de (inheemse) boeren op te eisen. De Andes- en kustgebieden kenden een feudaal systeem van *haciendas*

waar grootgrondbezitters de inheemse boeren uitbuiten en mishandelden. In de jaren zestig vonden massale landbezettingen plaats, die uiteindelijk leidden tot een grote Agrarische Hervorming, één van de meest drastische in de geschiedenis van Latijns-Amerika, die de *haciendas* vrijwel volledig van de kaart veegde. De militaire regering van Juan Velasco Alvarado (1968- 1975) combineerde een dictatuur met een nationalistische en op de boeren gerichte economische politiek. Verschillende beleidsmaatregelen bevorderden het respect voor de inheemse identiteit, zoals de erkenning van het Quechua als officiële taal en de introductie van het tweetalige onderwijs. Echter, Velasco baseerde zijn perspectief vooral op de klassenstrijd, en veranderde in de wetgeving de term 'inheemse gemeenschappen' in 'boerengemeenschappen' (*comunidades campesinas*).

De in deze tijd opgerichte boerenvakbond CNA (*Confederación Nacional Agraria*) en de al langer bestaande CCP (*Confederación Campesina del Perú*) zetten de strijd om land voort in de rest van de jaren zeventig en tachtig. Dit had tot resultaat dat de rurale Quechua en Aymara bevolking zich steeds meer identificeerde als boeren (*campesinos*) in plaats van als inheemse volkeren. Deze zelfdiscriminatie, het afwijzen van de eigen inheemse identiteit, houdt een groot deel van de Peruaanse bevolking tot op heden in de greep (de la Cadena 2004; Pajuelo 2007: 99-101).

“Het is zo dat in de Sierra van Peru de verwijzingen naar indio en indígena automatisch een denigrerende betekenis overbrengen, en bovendien een sociale status beschrijven die wordt bepaald door armoede, gebrek aan onderwijs en geografisch isolement. (...) Dankzij het geweld van de minachting, de stigmatisering, de raciale belediging, de discriminatie en de minderwaardigheid die geassocieerd worden met het woord indio, komt het weinig voor in de Sierra Peruana dat iemand accepteert zich te identificeren met deze term” (Pajuelo 2006: 29).

In 1979 kregen analfabeten, een categorie die een groot deel van de inheemse bevolking vertegenwoordigde, voor het eerst stemrecht. Sindsdien hebben de inheemse volkeren in toenemende mate deelgenomen aan lokale en regionale verkiezingen. Echter, het deelnemen in deze politieke instanties betekende meestal eerder het verbergen van de inheemse identiteit dan deze op de agenda plaatsen (Pajuelo 2006: 119-122).

Ondertussen vond er in de Amazone een ander proces plaats. Al in de jaren zestig werden daar de eerste federaties van inheemse volkeren opgericht. Deze

organisaties consolideerden zich in de jaren zeventig geleidelijk aan en in 1980 werd de overkoepelende organisatie AIDSEP opgericht (*Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana*). Deze organiseerde zich al snel voorbij de grenzen en richtte in 1984 samen met Amazone volkeren uit buurlanden als Bolivia, Ecuador en Brazilië de COICA (*Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica*) op (Pajuelo 2007 102-103).

Politiek Geweld: inheemse volkeren in de verdrukking

Vanaf 1980 werd Peru geteisterd door het gewapende conflict tussen de maoïstische bewegingen Sendero Luminoso (Lichtend Pad) en MRTA aan de ene kant en het leger en politie aan de andere kant. Het geweld vond met name plaats in de afgelegen Andes- en Amazonegemeenschappen. Toen het in 2003 verschenen rapport van de Commissie voor Waarheid en Verzoening (*Comisión de la Verdad y Reconciliación, CVR*) de schatting van rond de 70.000 doden bekend maakte, weigerde een deel van de stedelijke midden- en bovenklasse dit te geloven. De verklaring hiervoor ligt in de samenstelling van de doden: 75 procent van hen waren Quechua of een andere inheemse taal sprekende *campesinos* en vormden een op het nationale toneel onzichtbare bevolkingsgroep. Sendero Luminoso wordt verantwoordelijk gehouden voor ruim de helft van deze doden en het leger voor zo'n 37 procent. Daarnaast begingen beide partijen vele andere schendingen van mensenrechten, zoals martelingen, seksueel geweld en ontvoeringen (CVR: 2003).

Het conflict was geen etnisch conflict, maar het rapport van de CVR analyseert dat juist de uitsluiting, ongelijkheid en discriminatie in Peru belangrijke factoren zijn om te begrijpen waarom het geweld zulke heftige vormen aan heeft genomen. In haar aanbevelingen legt ze dan ook grote nadruk op de noodzaak van het versterken van de democratie en het overkomen van het racisme in Peru (idem).

Deze periode van politiek geweld was voor veel sociale bewegingen, vooral in de rurale gebieden, zeer gevaarlijk en destructief. Veel van hun politieke leiders werden vermoord, óf door Sendero Luminoso, die hen als een bedreiging van hun 'nieuwe orde' zag, óf door het leger, die ze over één kam scheerde met de leden van Sendero Luminoso.

In 1990 werd de van Japanse migranten afstammende Alberto Fujimori gekozen tot president. Veel mensen uit de lagere economische klassen kozen voor de politieke nieuweling Fujimori omdat ze zich meer verbonden voelden met de *chino* dan met de tegenkandidaat, schrijver Mario Vargas Llosa, die de blanke,

stedelijke gevestigde orde vertegenwoordigde. Echter, eenmaal aan de macht bleek Fujimori weinig affiniteit met de armen te hebben. Zijn beleid werd gekenmerkt door corruptie, radicaal neoliberal beleid en repressie. In 1992 pleegde hij een auto-coup en installeerde de dictatuur die aan zou houden tot 2000. Hoewel het leger al in het begin van de jaren negentig de guerilla bewegingen vrijwel uitschakelde, bleef er gedurende het hele Fujimori bewind sprake van politieke repressie en schendingen van mensenrechten. Ondanks dit alles bleef hij relatief populair en kreeg hij weinig protest te verduren van de bevolking **(xxvi)** (Pajuelo 2007: 104-108). Deze twintig jaar durende impasse is één van de belangrijkste verklaringen waarom in Peru niet zoals in Bolivia en Ecuador een sterke inheemse beweging is ontstaan in de afgelopen decennia.

Toledo: nieuwe hoop, nieuw wantrouwen

Pas aan het eind van de jaren negentig nam de populariteit van Fujimori af en in de verkiezingen van 2000 verscheen een nieuwe kandidaat op het toneel. Alejandro Toledo, met als bijnaam *el cholo* **(xxvii)**, en zijn echtgenote Eliane Karp maakten in hun campagne gebruik van symbolen van de Andeskosmologie, zoals de *chakana* **(xxviii)** en de *wiphala* **(xxix)**. Als reactie op de onbeschaamde verkiezingsfraude van de Fujimori-regering, mobiliseerde Toledo de historische 'Mars van de vier suyos' **(xxx)**. Dit politieke gebruik van de inheemse symboliek en de levensgeschiedenis van Toledo waren belangrijke factoren in het winnen van de sympathie van de rurale bevolking (Pajuelo 2007: 109-112).

Ondanks zijn frauduleuze overwinning in deze verkiezingen, stortte het bewind van Fujimori een paar maanden later alsnog als een kaartenhuis in elkaar na de publicatie van een aantal video's die haar schaamteloze corruptie aantoonde. Uiteindelijk vluchtte Fujimori het land uit.

Toen Toledo na een korte overgangperiode uiteindelijk de verkiezingen van 2001 won, hield hij op de legendarische ruïnes van Machu Picchu een inheemse ceremonie, waarin zijn regeringsperiode 'gezegend' werd. Eliane Karp droeg een gedicht voor, waarin ze Toledo's aantreden vergeleek met een nieuwe *Pachakuti*, tijd van grote veranderingen in de Andes. Ook ondertekenden regering en inheemse leiders gezamenlijk een verklaring, waarin zij beloofden de rechten van de inheemse volkeren en de democratie te verdedigen en tevens de armoede terug te dringen. Vanaf toen nam Eliane Karp zelf de leiding over alles wat met de inheemse volkeren te maken had (idem: 114-115).

Ondertussen hadden verschillende organisaties van Amazonevolkeren, agrarische

vakbonden en een aantal kleinere inheemse organisaties voor het eerst een nationale alliantie gevormd, genaamd de *Conferencia de Pueblos Indigenas del Perú* (COPIPP). In hun tweede congres, in augustus 2001, nodigde Karp hen persoonlijk uit om samen te werken in het realiseren van hun voorstellen. Dit resulteerde in de oprichting van de *Comisión Nacional de Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuanos* (CONAPA), waarin zowel vertegenwoordigers van de regering als van de inheemse organisaties plaatsnamen, en die een hoge mate van bevoegdheid kreeg om beleid uit te voeren. Dit zorgde echter al snel voor verdeeldheid tussen de organisaties van de COPIPP, waarin verschillende posities ontstonden met betrekking tot de activiteiten van de CONAPA. Zo viel de COPIPP langzaam uiteen in twee fronten, waarvan één zich terugtrok uit de CONAPA en deze instelling beschuldigde van wanbeleid en het niet representeren van de werkelijk inheemse organisaties. De CONAPA werd steeds meer een achilleshiel van de regering Toledo, die deze uiteindelijk ophief en in 2004 verving door een nieuwe instelling: INDEPA (*Instituto Nacional de Desarrollo de los Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuanos*). Deze kreeg na lang verzet in het parlement uiteindelijk een ministeriële bevoegdheid, maar slaagde er niet in het wantrouwen dat ontstaan was in de inheemse organisaties te overbruggen (idem 116-124)(**xxxi**).

Deze steeds meer ambivalente relatie met de regering genereerde een toenemende behoefte aan een onafhankelijke inheemse beweging in Peru. Met financiering van internationale fondsen zoals OXFAM vonden er verschillende bijeenkomsten plaats, met als hoogtepunt de Eerste Top van Inheemse Volkeren in Peru in 2004 (idem 122). Hoewel deze nationale beweging vervolgens veel organisatorische problemen kende, was dit het begin van een nieuwe etappe in de strategische samenwerking tussen verschillende organisaties, met als doel een onafhankelijke inheemse agenda te bevorderen.

Eén van de concrete resultaten van de relatief open houding van Toledo richting de inheemse rechten was het verbeteren van de wetgeving met betrekking tot de *comunidades campesinas*. In overeenstemming met de ILO Overeenkomst 169 werd het recht erkend van deze gemeenschappen om deel te nemen in de opbrengsten van de grondstoffen die op hun terrein werden geëxploiteerd (Manrique 2009: 71-72).



Photo by Jaime Zapata Vegas

4.2 Op papier: de actuele rechtspositie van de inheemse volkeren in Peru

In de huidige Grondwet van Peru (aangenomen in 1993) worden de rechten van de inheemse volkeren nog niet integraal uitgewerkt, wat het aannemen en uitvoeren van wetgeving in hun voordeel bemoeilijkt. Hoewel de *etnische en culturele diversiteit* wel erkend wordt, alsook de inheemse talen in de gebieden waar ze gesproken worden, worden de 'inheemse volkeren' niet benoemd als juridische categorie met specifieke rechten. Slechts de 'gemeenschappen van boeren en inheemsen' worden erkend als rechtspersonen en ook de functies van hun autoriteiten zijn opgenomen. Daarnaast wordt het recht op intercultureel en tweetalig onderwijs benoemd in de Grondwet (UNIFEM 2008: 40; 51).

In het algemeen kan geconcludeerd worden dat er in het nationale beleid van Peru noch sprake is van een specifiek beleid gericht op inheemse volkeren, noch van een integraal intercultureel perspectief. Hoewel de Peruaanse regering ILO Overeenkomst 169 heeft ondertekend, heeft zij deze niet vertaald in concrete wetgeving en neemt zij zelfs wetten aan die tegenstrijdig zijn met dit document.

Een uitzondering hierop is de oprichting van het Nationale Centrum voor Interculturele Gezondheid, dat zich inzet voor een interculturele benadering in de verschillende instellingen van de gezondheidszorg. Een positieve ervaring in deze sector is het bevorderen van de mogelijkheid om verticaal te bevallen, wat gebruikelijk is in veel inheemse gemeenschappen maar voorheen niet werd geaccepteerd in de reguliere gezondheidszorg(**xxxii**)(idem: 55).

Voor inheemse vrouwen bestaat vrijwel geen specifieke wetgeving, en hun politieke onzichtbaarheid blijkt uit het feit dat in de recente wet die gelijke kansen tussen vrouwen en mannen bevordert, de inheemse vrouwen geen rol hebben gespeeld (idem: 83-84).

Volgens het rapport van UNIFEM (2008: 52) zijn in de laatste jaren steeds meer

maatregelen genomen die de achteruitgang van de inheemse rechtspositie betekenen. Zo werd het INDEPA gereduceerd tot een subeenheid van het Ministerie van Vrouwenzaken en Sociale Ontwikkeling en functioneert niet naar verwachting.

De meest conflictieve maatregelen met betrekking tot de rechtspositie van de inheemse volkeren zijn de door de huidige president Alan García uitgevoerde Wetgevende Decreten (*Decretos Legislativos*), waarvan de meesten in strijd zijn met ILO Overeenkomst 169 en de VN Verklaring over de Rechten van Inheemse Volkeren. De achtergrond van deze decreten ligt in het vrijhandelsverdrag dat Peru heeft getekend met de Verenigde Staten, oftewel de TLC (*Tratado de Libre Comercio*). De president vroeg toestemming aan het parlement om een aantal Wetgevende Decreten uit te voeren (wat normaal gesproken niet binnen zijn bevoegdheid valt) om de juridische voorwaarden die bij dit verdrag kwamen kijken te regulariseren. Echter: *“Een karakteristiek kenmerk van de manier waarop de uitvoerende macht gebruik gemaakt heeft van de toegekende legislatieve faculteiten is de zichtbare intentie geweest om de ontvangen bevoegdheden te overschrijden en ze te misbruiken om een groot aantal normen uit te voeren met geen enkele, of zeer schaarse, effectieve relatie met de TLC (...).”* (Francisco Eguguren in Cepes 2009)

Tijdens het opstellen van deze decreten, die allemaal de leefgebieden en levensstijlen van de inheemse volkeren aantasten, heeft consultatie noch participatie van deze groepen plaatsgevonden. Ongeacht of ze uiteindelijk uitgevoerd zullen worden of niet, benoem ik er een aantal, omdat ze een goed beeld geven van hoe deze regering met de inheemse rechten omgaat.

- *D.L. 1015*: Het wijzigen van de voorwaarden om als inheemse of boerengemeenschap collectieve grond te verkopen aan derden (bijvoorbeeld een mijnbouwbedrijf). Nu is hiervoor de toestemming van 66 procent van de *ingeschreven leden van de gemeenschap* nodig. Volgens het decreet zou slechts de goedkeuring van 50 procent van de aanwezigen in een vergadering voldoende zijn om de grond te verkopen.
- *D.L. 1090*, de Wet van de Jungle: De bestaande wetgeving wordt opgeheven, de bossen worden uitgesloten van het natuurlijke erfgoed en de Raad ter Consultatie van het Bosbeleid, waarin de inheemse gemeenschappen deelnemen, wordt opgeheven.
- *D.L. 994*: Bevordert de private investering in irrigatieprojecten, en behandelt alle grond die niet staat ingeschreven in de publieke registers als eigendom van de staat en dus verkoopbaar. Negeert het belang van deze grond en haar

natuurlijke hulpbronnen voor de inheemse gemeenschappen.

- *D.L. 1081*, de Waterwet: Reguleert een nationaal waterbeheersysteem waarin zowel publieke als private actoren kunnen deelnemen. De wet sluit niet aan op de realiteit in de inheemse gemeenschappen waar verschillende gewoontes en tradities bestaan met betrekking tot het waterbeheer.³³

Ook de overige decreten hebben betrekking op het eigendom en gebruik van de grond en de natuurlijke grondstoffen. Allemaal schenden ze tegelijkertijd verschillende collectieve rechten van de inheemse gemeenschappen, zoals het recht op consultatie, het recht op land en territorium, het recht op gebruik van natuurlijke grondstoffen en het recht op zelfbeschikking (CNDDHH 2009: 152).

In een berucht geworden artikel, getiteld *Perro del Hortelano*(**xxxiv**), legt president Alan García het perspectief achter deze decreten bloot. Volgens de president zijn de Peruanen die zich verzetten tegen de grote projecten in hun leefomgeving *perros del hortelano*, waarmee hij doelt op een hond die niet wil eten, maar andere honden ook niet laat eten. Een *perro del hortelano* is niet alleen lui maar ook egoïstisch, volgens Alan García. Hij argumenteert dat het land, het water, en de Amazone 'rijkdommen' zijn die geen waarde hebben als ze niet gebruikt worden om geld te verdienen. Om de inheemse volkeren uit de armoede te halen moet volgens hem hun grond verkocht worden aan grote bedrijven om zo kapitaal, technologie en winst te genereren. Het willen beschermen van de natuur en de collectieve rechten van de inheemse volkeren beschouwt hij als '*ideologische spinnenwebben uit de negentiende eeuw*' die de voordelen van de techniek in de weg staan (Manrique 2009:72/73).

"Tegenover de bedrieglijke filosofie van de perro del hortelano zegt de realiteit ons dat we de grondstoffen die we niet gebruiken in waarde moeten omzetten en harder moeten werken. Dat leert ons ook de ervaring van succesvolle volken zoals de Duitsers, de Japanners, de Koreanen en vele anderen. En dat is de inzet voor de toekomst en het enige wat ons vooruit zal doen komen"(**xxxv**)(García Perez 2007).

4.3 De realiteit: conflicten tussen inheemse bevolking, bedrijven en staat

Gezien de discrepantie tussen de internationaal erkende rechten van de inheemse volkeren en het hier beschreven perspectief van de huidige Peruaanse regering is het niet vreemd dat de conflicten in dit land de afgelopen jaren explosief zijn toegenomen. Volgens de *Defensoría del Pueblo* (2009), de Ombudsman van Peru, waren er in juni 2009 maar liefst 226 actieve conflicten, waarvan de meesten

veroorzaakt werden door aantasting van milieu en/of leefomgeving(**xxxvi**).

Mijnbouw vs. Gemeenschappen

Peru kent een grote rijkdom aan grondstoffen en de mijnbouwindustrie is economisch gezien één van de belangrijkste sectoren. Het aantal hectaren land dat is toegewezen aan de mijnbouwindustrie, wat wil zeggen dat ze een vergunning van de regering hebben om er actief grondstoffen te zoeken en te winnen, is tussen 2002 en 2007 gegroeid met 87,7 procent. Deze snel groeiende mijnbouwactiviteit heeft grote impact op de leefomgeving van de inheemse gemeenschappen, met name in de Andesgebieden. Van de 6000 *comunidades campesinas* wordt 55 procent getroffen door deze industrie(**xxxvii**) (UNIFEM 2008:37).



Photo by Jaime Zapata Vegas

De meeste conflicten zijn een reactie op de vervuiling van lucht, water en grond in deze gemeenschappen, veroorzaakt door de mijnbouwindustrie. In Peru wordt zowel gesloten als open mijnbouw bedreven, waarvan de laatste de grootste gevolgen heeft op het milieu. De staat oefent nauwelijks controle uit op deze vervuiling en dit heeft dramatische gevolgen voor de gezondheid van de bevolking. Zo is de stad La Oroya één van tien meest vervuilde steden ter wereld vanwege de grote concentratie van zwavelzuur in de lucht. In een andere plaats, Choropampa, overleed de burgemeester wegens een lek van kwik. Daarnaast verbruikt de mijnbouwindustrie ontzettend veel water. In een land als Peru, waarvan grote delen te maken hebben met een serieus watergebrek, komt zo niet alleen het drinkwater van de inheemse en boerengemeenschappen in gevaar, maar ook de productiviteit van de landbouw (CNDDHH 2009: 148). Bovendien tast de komst van de mijnbouwindustrie met al haar bijverschijnselen (snelwegen, cafés, nachtclubs, etc.) de culturele identiteit en de harmonie in de gemeenschap

aan.

Een belangrijke oorzaak voor de conflicten die ontstaan tussen de mijnbouwbedrijven en de inheemse gemeenschappen, is dat het recht op consultatie en participatie, zoals benoemd in de internationale overeenkomsten, niet nageleefd wordt door de Peruaanse overheid. De bestaande regelgeving erkent het recht van de inheemse gemeenschappen om deel te nemen in de besluitvorming over hun gemeenschappen niet. De enige manier waarop het recht op consultatie wordt toegepast, is door middel van voorlichtingsbijeenkomsten die de overheid en de bedrijven komen geven in de gemeenschappen alvorens de mijnbouwactiviteiten te beginnen (UNIFEM 2008:69-70; CNDDHH 2009:152-153).

De vele conflicten rond de mijnbouwindustrie hebben geleid tot de oprichting van de *Confederación Nacional de Comunidades del Perú Afectadas por la Minería* (CONACAMI), die zich met name inzet om de participatie van de gemeenschappen in de beslissingen over de mijnbouw te garanderen. In hun argumenten tegen de mijnbouwindustrie verwijst de CONACAMI expliciet naar de inheemse identiteit van de getroffen gemeenschappen en het belang van een harmonieuze relatie met de natuur in hun cultuur. Zo worden de inheemse gemeenschappen neergezet als de rechtmatige verdedigers van Moeder Aarde. Echter, deze confederatie heeft zich steeds meer moeten richten op een nieuw probleem: de 'criminalisering van het protest'. Dit betekent dat de Peruaanse overheid als bewuste strategie de gerechtelijke vervolging inzet tegen organisaties zoals de CONACAMI, die regelmatig gebruik maken van demonstraties, wegblokkades en stakingen om hun eisen gehoord te laten worden. Tegen honderden leiders uit de bewuste gemeenschappen loopt een gerechtelijk proces wegens overtredingen waarvoor geen bewijs bestaat, zoals terrorisme of wapenbezit. Vaak worden ze zonder juridisch proces opgepakt, en fysiek en psychisch mishandeld door de politie (CAOI 2008b: 143; CNDDHH 2009: 70). Ook werd de CONACAMI de juridische status van Non-Gouvernementele Organisatie (NGO) afgenomen, zodat zij geen fondsen meer kon ontvangen uit het buitenland.

Petroleumindustrie vs. de Amazone

Zoals eerder vermeld is de Peruaanse Amazone het leefgebied van meer dan 65 verschillende inheemse volkeren, maar het behoud van dit enorme ecosysteem is van levensbelang voor de gehele wereldbevolking. Terwijl de internationale druk toeneemt om de Amazone te beschermen, heeft de Peruaanse regering maar liefst

72 procent (oftewel zo'n 49 miljoen hectare) van dit gebied toegewezen aan de gas- en petroleumindustrie(**xxxviii**) (Finer e.a.:2008).

De Amazonevolkeren bedrijven een roterende vorm van landbouw, waarbij zij de grond afwisselend bebouwen en met rust laten, en daarom hebben zij relatief grote leefgebieden nodig. Het grote percentage land dat in handen komt van de petroleumbedrijven vormt dus een grote bedreiging voor hun manier van leven. Bovendien zorgt de petroleumwinning voor veel schade aan het milieu, bijvoorbeeld door het vervuilen van de rivieren waardoor de vissen uitsterven. De inheemse volkeren worden zo steeds meer gedwongen andere vormen van levensonderhoud te zoeken, zoals seizoensarbeid op een plantage.

Een bijzonder kwetsbare groep zijn de bewust in afzondering levende stammen. De petroleumbedrijven leggen dwars door hun leefgebieden wegen aan en reduceren en beschadigen zo niet alleen het leefgebied, maar brengen ze ook ongewild in contact met de rest van de samenleving, met alle gezondheidsrisico's van dien(**xxxix**). Het recht van deze volkeren om zelf hun ontwikkeling en hun contacten te bepalen wordt zo geschonden.

De AIDSESEP, gesteund door een aantal internationale NGO's, heeft de inheemse volkeren vertegenwoordigd in verschillende conflicten met bedrijven en de overheid(**xl**). Ook nam zij de leiding in de protesten van de inheemse volkeren tegen het eerder genoemde pakket van Legislatieve Decreten van Alan García. In augustus 2008 vonden er in het gehele Amazonegebied protesten plaats tegen deze decreten, en vóór het verplicht stellen van de consultatie van de inheemse volkeren. Bovendien eisten de organisaties een speciale commissie in het congres, om de VN Verklaring over de Rechten van Inheemse Volkeren toe te passen en opnieuw ministeriële bevoegdheid aan de INDEPA toe te kennen. Hun protest ging dus niet alleen over de inhoud van de decreten, maar ook over de manier waarop de Peruaanse regering normen dicteert en beleid uitvoert die hen aangaan, zonder hen daar in te betrekken. Uiteindelijk werd een akkoord bereikt door de voorzitter van het parlement en de voorzitter van de AIDSESEP, Alberto Pizango, maar deze afspraken werden niet nageleefd door de regering (CNDDHH: 154-155).

Na op verschillende manieren te hebben aangedrongen op naleving van de afspraken, besloten de AIDSESEP en andere inheemse organisaties in april 2009 opnieuw over te gaan tot massale protestacties. Op geweldloze wijze blokkeerden ze wegen en bezetten ze gas- en olie-installaties. De regering ging de dialoog met

leider Alberto Pizango aan, maar riep ondertussen de noodtoestand uit in de vijf regio's waar de protesten plaatsvonden(**xli**). Alan García verklaarde dat de Amazone “*van alle Peruanen is, en niet van een stelletje inheemsen*”. Ondertussen verklaarde een parlamentscommissie het decreet D.L. 1090 ongrondwettelijk, maar op de dag dat het congres zou stemmen over de annulering van dit decreet, werd dit debat uitgesteld. De inheemse volkeren waren toen al meer dan 40 dagen in staking.



Photo by Jaime Zapata Vegas

Een dag later escaleerde het conflict op dramatische wijze. Het kabinet gaf de opdracht één van de wegblokkades van de inheemse groepen op te heffen en stuurde een compleet bewapend bataljon van de speciale politie in de vroege morgen naar de *Curva del Diablo*, waar honderden inheemse families de blokkade vormden. De politietroepen vielen aan met gasbommen en gerichte kogelschoten, terwijl de inheemse volkeren zich verdedigden met pijlen. Ondanks de oproepen van de *Defensoría del Pueblo* en de kerk om het geweld te staken, ging dit de hele ochtend door. Vervolgens verplaatste het geweld zich naar het nabijgelegen stadje Bagua, waar verschillende burgerdoden vielen. Over het aantal doden en gewonden zijn nog geen definitieve cijfers bekend(**xlii**).

Dit bloedbad in Bagua en de verontwaardigde reactie van een groot deel van de Peruaanse bevolking leidde op korte termijn tot de annulering in het congres van twee van de decreten waartegen de Amazonevolkeren protesteerden. De protesten werden opgeheven. Maar ondertussen paste de Peruaanse regering opnieuw de strategie van ‘criminalisering van het protest’ toe. Verschillende leiders van de AIDSESEP werden beschuldigd van overtredingen zoals illegale organisatievormen en het in gevaar brengen van de publieke veiligheid en er ging een arrestatiebevel naar hen uit. Een aantal van hen zijn het land uit gevlucht. Daarnaast hebben nog tientallen inheemsen, waaronder kinderen en bejaarden,

een juridisch proces tegen zich lopen wegens de protesten(**xliii**). Kortom, de Peruaanse overheid stelde de inheemse organisaties verantwoordelijk voor de conflicten en bleef onverstoord nieuwe petroleum-contracten tekenen, ook in de weken na de gebeurtenissen in Bagua(**xliv**).

4.4 Een nieuw sociaal pact?

De Commissie van Waarheid en Verzoening van Peru concludeerde in 2003 in haar rapport: [...] het einde van het geweld en het autoritisme betekenen een enorme historische kans voor Peru: de heroprichting van de democratie, de creatie van een nieuw sociaal pact die werkelijk alle Peruanen opneemt in de voordelen en verplichtingen van het burgerschap en in de culturele rijkdom die alleen een tolerante en pluriforme maatschappij kan creëren. [...] (CVR 2003: 41).

Helaas blijkt uit de hierboven beschreven realiteit dat dit nieuwe sociale pact nog veel obstakels te overbruggen heeft. Het huidige economische beleid, nog altijd gebaseerd op het neoliberale model waarbij de export van grondstoffen en de consumptie van geïmporteerde producten centraal staan, heeft weinig oog voor de belangen van de inheemse gemeenschappen in de Andes en Amazone van Peru. Maar een nog dieper geworteld probleem is het racisme, wat sinds de koloniale tijd in stand is gebleven. In de mentaliteit van veel Peruanen blijft alles wat te maken heeft met de inheemse culturen en levenswijzen een teken van 'onderontwikkeling' die de vorming van een modern, progressief land in de weg staat.

Echter, Peru staat niet stil. Gezien de recente terugkeer naar de democratie, is het versterken en verdiepen van deze democratie een collectieve taak die tijd nodig heeft. Organisaties die zich inzetten voor de implementatie van inheemse rechten, zoals de AIDSEP en de CONACAMI, hebben ondanks de juridische vervolging een belangrijke positie veroverd op het nationale toneel. In juni 2009 vond in Peru de Vierde Continentale Top van Inheemse Volkeren plaats, een belangrijke bijeenkomst van inheemse volkeren uit heel Latijns-Amerika.

Ook is de internationale druk op Peru om de inheemse rechten serieuzer te nemen, toegenomen als gevolg van het geweld in Bagua. De ILO heeft op verschillende manieren aangedrongen op het naleven van Overeenkomst 169, de VN Rapporteur heeft een speciaal bezoek gebracht om de situatie te onderzoeken en zelfs vanuit de EU kwam een zekere politieke druk. Maar de belangrijkste hoopgevende factor is het toenemende bewustzijn onder de inheemse volkeren

zelf over hun rechten. Dat dit niet alleen in hun eigen belang is, maakte AIDSESEP-leider Alberto Pizango duidelijk: *“Wij strijden niet alleen voor het leven van de Amazonevolken. Wij strijden voor alle levens die er zijn op Moeder Aarde. Alle volken hebben belang bij het behoud van de Amazone, en niet alleen de mensen maar ook de andere vormen van leven.”* (toespraak Pizango op de Vierde Top van de Inheemse Volkeren, Puno, mei 2009)

5. Inheemse volkeren en organisaties: uitdagingen en kansen

Zoals uit de vorige hoofdstukken blijkt, is de strijd van de inheemse volkeren in Peru en Bolivia nog zeker niet voorbij. In dit hoofdstuk zal ik de belangrijkste factoren die de implementatie van hun rechten in de weg staan nog eens op een rij zetten. Maar vervolgens zal ik ook ingaan op de belangrijkste kansen van de inheemse organisaties in de nabije toekomst.

De belangrijkste bedreigingen voor de rechten van de inheemse volkeren in Peru en Bolivia hebben te maken met de vervuiling en vernietiging van hun leefomgeving, veroorzaakt door de grootschalige winning van grondstoffen en infrastructurele projecten. Het dominante economische model, waarin de winning van grondstoffen prioriteit heeft boven het behoud van de natuur en de rechten van de inheemse volkeren, is dan ook het grootste probleem van deze volkeren in Peru en Bolivia. Het recht om hun eigen vormen van ontwikkeling te bepalen wordt vaak ondergeschikt gemaakt aan uniforme ontwikkelingsmodellen, opgelegd door nationale en internationale actoren. In Bolivia biedt de nieuwe Grondwet interessante kansen om dit te veranderen, maar aan de andere kant blijft de export van grondstoffen ook onder de regering van Evo Morales een belangrijke peiler van de economie.

Ondertussen heeft een groot deel van de inheemse volkeren te maken met armoede en gebrek aan basisvoorzieningen. Uit recent onderzoek blijkt dat van de inheemse bevolking in Bolivia en Peru respectievelijk 50 en 43 procent onder de armoedegrens leeft. De toegenomen politieke participatie van de inheemse volkeren heeft geen significante verbetering in hun sociaal-economische situatie opgeleverd. Anderzijds belemmert de dagelijkse armoede de organisatie en politieke participatie van de inheemse bevolking (UNIFEM: 38).

De politieke wil om de rechten van de inheemse volkeren na te leven is een belangrijke voorwaarde om deze realiteit te veranderen. Deze politieke wil ontbreekt vaak nog in de bestuurlijke apparaten van Peru en Bolivia. Volgens het UNIFEM rapport uit 2008 zijn bureaucratistische inertie, incompetentie,

onwetendheid en racisme belangrijke oorzaken van het uitblijven van beter beleid richting de inheemse volkeren. In Peru is bijvoorbeeld een groot deel van de ambtenaren niet bekend met de ILO Overeenkomst 169, terwijl Peru deze al jaren geleden heeft geratificeerd (UNIFEM 2008: 58-59). In Bolivia is er nu op ministerieel niveau vaak wel een grote betrokkenheid met de inheemse rechten, maar dat wil niet zeggen dat onder de nationale, regionale en lokale ambtenaren altijd dezelfde houding bestaat. Dit heeft tot resultaat dat de wetten die er bestaan in het voordeel van de inheemse volkeren vaak niet uitgevoerd worden. Het omscholen en bewust maken van de ambtenaren met betrekking tot inheemse rechten is daarom een belangrijke taak (idem:107).



Photo by Jaime Zapata
Vegas

Maar de problemen van de inheemse volkeren hebben niet alleen te maken met wetten en beleid. Het overkomen van het diepgewortelde racisme in de gehele samenleving is een belangrijke voorwaarde voor werkelijk respect voor alle rechten van de inheemse volkeren. Zowel in Peru als in Bolivia is dit probleem nog alom aanwezig en vormt dan ook een lange termijn uitdaging.

Daarnaast wordt de inheemse agenda ook regelmatig verzwakt door verschillende problemen binnen en tussen de inheemse organisaties. In Bolivia bijvoorbeeld hebben de Quechua en Aymara organisaties een grote machtspositie in de huidige politieke situatie en dat zorgt regelmatig voor conflicten met de andere Amazone- en laaglandorganisaties zoals de CIDOP. In inheemse organisaties is bovendien vaak sprake van verticaal leiderschap en komen problemen als corruptie, interne

conflicten en opportunisme net zo vaak voor als in andere organisaties. Het versterken van meer participatieve organisatievormen en leiderschapsstijlen vormt nog een belangrijke uitdaging voor de inheemse beweging(xlv).

Belangrijke kansen in de nabije toekomst

De inheemse organisaties in Peru, Bolivia en andere Latijns-Amerikaanse landen zijn uitgegroeid tot één van de belangrijkste sociale bewegingen op het continent. Zij hebben zelf de hoofdrol gespeeld in het opeisen van hun rechten, en tegenwoordig gaan hun strategieën en doelstellingen veel verder dan de verdediging van hun land en grondstoffen.

Het is daarbij opvallend dat in de Andeslanden de toenemende identificatie met de inheemse afkomst niet heeft geleid tot afscheidingsprocessen, zoals dat op andere plekken voorkomt. De meeste inheemse bevolkingsgroepen, met als uitzondering de afgezonderde stammen, identificeren zich wel degelijk als onderdeel van hun landen, en willen deel uitmaken van de democratie als actieve burgers, in plaats van passieve ontvangers van beleid (Pajuelo 2007). De inheemse beweging heeft de afgelopen jaren door middel van nationale en internationale netwerken, bijeenkomsten en uitwisselingen gewerkt aan hun voorstellen voor het trans-formeren van de samenlevingen waar zij deel van uitmaken, met bijvoorbeeld de concepten 'plurinationale staten' en *Buen Vivir* als uitgangspunten. De structurele kritiek die zij uiten op de uitgangspunten van de kapitalistische consumptiemaatschappij wordt steeds relevanter in het licht van de grote ecologische en financiële crisis waar de wereld nu voor staat.

Daarvoor is de internationale samenwerking tussen de inheemse organisaties van groot belang. De Amazoneorganisaties in Peru en Bolivia zijn al sinds de jaren tachtig verenigd in de COICA. In juli 2006 werd in de stad Cusco de CAOI (*Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas*) gesticht, waarin organisaties van Quechua's, Kichwa's, Aymara's, Mapuches, Uru's en andere inheemse volkeren uit de Andes deelnemen. Deze overkoepelende organisaties spelen een steeds actievere rol op het internationale toneel, door middel van de zogenoemde 'inheemse diplomatie'. Dit houdt onder andere in het op onafhankelijke wijze informeren en beïnvloeden van VN instanties en het afleggen van bezoeken aan Europese landen om ook daar hun agenda bekend te maken.

De internationale politieke tendens kent een relatieve openheid richting de inheemse bewegingen en in het geval van Bolivia is ook de nationale context een stuk rooskleuriger dan pakweg tien jaar geleden. Echter, het instabiele karakter

van de Latijns-Amerikaanse democratieën leert dat de politieke situatie plotseling kan veranderen. Een sterke en onafhankelijke inheemse beweging blijft dan ook noodzakelijk, ongeacht de politieke tendens van de nationale regeringen. De manier waarop deze beweging zich in de nabije toekomst verder zal organiseren en positioneren, zal van doorslaggevende betekenis zijn voor de vooruitgang in het naleven van de inheemse rechten.

De onzichtbaarheid voorbij

De inheemse volkeren in Peru en Bolivia zijn al lang niet meer alleen maar zichtbaar op toeristische ansichtkaarten. Hoewel hun collectieve rechten nog dagelijks geschonden worden, hebben zij zich definitief laten zien op het nationale en internationale politieke toneel en zullen daar voorlopig niet meer van afstappen. Méér dan de kleurrijke vertegenwoordigers van de globale diversiteit, zijn dit betrokken wereldburgers met interessante visies op het vormgeven van nieuwe verbanden tussen mensen en de natuur. De inheemse volkeren moeten daarom niet alleen gezien worden, maar vooral ook gehoord. Ze hebben ons namelijk nog veel te vertellen.

—

Noten

(xxvi) Hierover zijn verschillende theorieën die over het algemeen de verzwakte sociale en politieke organisaties, de zware economische en politieke crisis die het land teisterden en zijn pragmatische stijl van leiderschap als oorzaken van deze steun aanvoeren (Pajuelo 2007:106-107).

(xxvii) *Cholo* is een in Peru veelgebruikte term voor een stedelijk persoon waarvan de inheemse achtergrond nog zichtbaar is. Het wordt meestal denigrerend gebruikt, maar in sommige gevallen drukt het ook affectie uit. Alejandro Toledo was opgeklommen van schoenpoetser tot afgestudeerde aan een Amerikaanse universiteit, maar benadrukte, in tegenstelling tot anderen, zijn inheemse achtergrond en daarmee zijn *cholo* identiteit.

(xxviii) De *chakana*, ook wel Andeskruis genoemd, is een belangrijk symbool in de Andeskosmologie en heeft verschillende betekenissen.

(xxix) Hoewel Karp uit de VS kwam, was zij door haar antropologische achtergrond goed bekend met de Andessymbologie en zij sprak bovendien Quechua (Pajuelo 109).

(xxx) Het Incarijk Tawantinsuyu was verdeeld in 4 delen, *suyos* genoemd.

(xxxi) Dit was deels te wijten aan het feit dat de regering dezelfde fouten maakte

als met de CONAPA gemaakt waren, zoals het zelf aanwijzen van een voorzitter in plaats van deze door de inheemse organisaties te laten kiezen, en bovendien omdat de INDEPA al snel een bureaucratische structuur aannam met weinig werkelijk gemotiveerd en geclassificeerd personeel (Pajuelo 2007: 123/124).

(xxxii) Volgens een recent onderzoek nam het aantal verticale bevallingen in publieke ziekenhuizen in de rurale gebieden tussen 2000 en 2004 toe van 24 naar 44 procent (UNIFEM 83-84).

(xxxiii) Bronnen: Manrique 2009; CAAAP 2009, Cepas 2009

(xxxiv) *Perro del Hortelano* betekent letterlijk vertaald 'Hond van de moestuin'. Deze tekst is te vinden op: http://www.elcomercio.com.pe/edicionimpresa/html/2007-10-28/el_sindrome_del_perro_del_hort.html

(xxxv) De *Coordinadora de Organizaciones Andinas Indígenas* (CAOI) heeft een klacht gedeponereerd bij het Comité voor de Afschaffing van Rassendiscriminatie van de VN over deze tekst.

(xxxvi) In juli 2006, het jaar dat deze regering aantrad, waren acht conflicten bekend in het land, waarvan de meesten te maken hadden met problemen in het lokale beleid van gemeentes en provincies.

(xxxvii) Er zijn provincies waarvan meer dan de helft van de grond inmiddels al aan de mijnbouwindustrie is toegewezen zonder dat de bevolking hier überhaupt weet van heeft.

(xxxviii) Dit in tegenstelling tot andere landen, zoals Ecuador en Brazilië, die respectievelijk voor slechts 11 en 13 procent van hun Amazonegrond vergunningen hebben uitgegeven aan de petroleum industrie, maar wel op andere manieren de Amazone aantasten, bijvoorbeeld door massale houtkap en sojaplantages (Finer e.a. 2008).

(xxxix) Een berucht voorbeeld is het Nahua volk, waarvan meer dan de helft door ziekte stierf nadat zij in contact waren gekomen met werknemers van Shell, die naar petroleum zochten (Survival International).

(xl) Zo klaagde AIDSEP in samenwerking met een collectief genaamd *Colectivo de Áreas Naturales Protegidas e Hidrocarburo* in 2005 de Peruaanse overheid aan wegens het aan derden aanbieden van percelen die zich bevonden in beschermd natuurgebieden waar afgezonderde volkeren leefden.

(xli) Deze noodtoestand, waarbij speciale bevoegdheden worden toegekend aan de uitvoerende macht en het leger, mag volgens de Grondwet alleen worden uitgeroepen "*in het geval van verstoring van de vrede of de openbare orde, catastrofe of zware omstandigheden, die het leven van het land in gevaar*

brengen”.

(xlii) Er is een grote discrepantie tussen de officiële cijfers van de regering en het aantal omgekomen inheemsen die verschillende ooggetuigen noemen. Er wordt gesproken over het opzettelijk doen verdwijnen van lichamen door het leger, maar dat is niet officieel bevestigd door de onderzoeken van de Ombudsman en de Rapporteur van de VN.

(xliii) De *Defensoría del Pueblo* heeft 84 gerechtelijke processen geïdentificeerd, waarvan 41 met een arrestatiebevel.

(xliv) Slechts 3 dagen na de gebeurtenissen in Bagua gaf de Peruaanse regering groen licht aan het bedrijf Perenco om naar petroleum te boren in gebieden waar bewust afgezonderde volkeren leven. Alan García heeft het bedrijf beloofd om 2 miljoen dollar te investeren in het project (Survival International).

(xlv) Een aantal van deze conclusies is gebaseerd op het rapport van UNIFEM (2008) over de situatie van de inheemse rechten, en tevens op de conclusies van een internationaal seminar dat in 2006 verschillende experts in het thema bij elkaar bracht in Montreal (zie: UNIFEM 2008: 30/31).

—

Gebruikte afkortingen

AIDSEP - *Asociación Inerétnica de Desarrollo de la Selva Peruana*
(Interetnische Ontwikkelingsvereniging van het Peruaanse Oerwoud)

APG - *Asamblea del Pueblo Guaraní*
(Vergadering van het Guaranívolk)

CAOI - *Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas*
(Koepel van Inheemse Organisaties in de Andes)

CCP - *Confederación Campesina del Perú*
(Boerenconfederatie van Peru)

CIDOB - *Central Indígena del Oriente Boliviano*
(Inheemse Centrale van Oostelijk Bolivia)

CNA - *Confederación Nacional Agraria*
(Nationale Landbouwconfederatie)

COICA - *Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica*
(Koepel van Inheemse Organisaties uit het Amazonegebied)

CONACAMI - *Confederación Nacional de Comunidades del Perú Afectadas por la Minería*

(Nationale Confederatie van door de Mijnbouw aangetaste Gemeenschappen)

CONAMAQ - *Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qollasuyu*

(Nationale Raad van Allus en Markas van de Qollasuyu)

CONAPA - *Comisión Nacional de Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuanos*

(Nationale commissie van Andesvolkeren, Amazonevolkeren en Afroperuanen)

COPIPP - *Conferencia de Pueblos Indígenas del Perú*

(Conferentie van Inheemse Volkeren van Peru)

CSUTCB - *Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia*

(Enige Syndicale Confederatie van Boerenarbeiders van Bolivia)

CVR - *Comisión de la Verdad y Reconciliación*

(Waarheids- en verzoeningscommissie)

ILO - *International Labour Organisation*

(Internationale Organisatie van Arbeid)

INDEPA - *Instituto Nacional de Desarrollo de los Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuanos*

(Nationaal Instituut van Andesvolkeren, Amazonevolkeren en Afroperuanen)

MAS - *Movimiento al Socialismo*

(Beweging naar het Socialisme)

MIP - *Movimiento Indígena Pachakutec*

(Inheemse Beweging Pachakutec)

MNR - *Movimiento Nacionalista Revolucionario*

(Revolutionaire Nationalistische Beweging)

NGON - on-Gouvermentele Organisatie

TLC - *Tratado de Libre Comercio*

(Vrijhandelsverdrag)

UNIFEM - *UN Development Fund for Women*

(Ontwikkelingsfonds van de Verenigde Naties voor vrouwen)

Woordenlijst

Asamblea Constituyente - Nationale Vergadering die de tekst overeenkomst van een nieuwe Grondwet. Deze vergadering heeft een tijdelijk karakter.

Buen Vivir - De inheemse organisaties in Peru en Bolivia gebruiken het concept *Buen Vivir*, oftewel 'Goed Leven', als alternatief voor het concept ontwikkeling, om hun ideeën over vooruitgang en kwaliteit van leven samen te vatten. Dit concept houdt onder andere een afwijzing van het koloniale en individualistische denken in, en bevat ideeën voor de economische, politieke, sociale en culturele aspecten van de samenleving.

Campesino - Een campesino is een boer, die leeft van de kleinschalige landbouw en/of veeteelt. Het is een identiteit die nauw verbonden is met de inheemse

volkeren in de Andes.

Chakana - De *chakana* is een belangrijk symbool in de Andes, in de vorm van een kruis met trapvormige hoeken aan de vier zijden, en een cirkel in het midden. Het is een verwijzing naar het panjaarden, maar ook o.a. naar de eenheid tussen de duale concepten en de verschillende werelden.

Comunidad campesina - Boerengemeenschap. Dit is de meest gangbare organisatievorm van Quechua's en Aymara's in de Andes. Een gemeenschap heeft een eigen bestuur, en juridische erkenning zowel in Bolivia als in Peru.

Indígena - Inheems

Indigenismo - Het indigenismo is een stroming die begin twintigste eeuw opkwam in zekere intellectuele kringen in Latijns-Amerika. Het staat voor een waardering van de inheemse cultuur en het willen verbeteren van de situatie van de *indios*. Achteraf gezien had het een sterk paternalistisch karakter.

Indio - Manier waarop de inheemse personen aangeduid werden in de koloniale tijd en daarna. Letterlijk: 'indiaan'. Wegens de negatieve en neerbuigende connotatie, geven veel mensen tegenwoordig de voorkeur aan *indígena*.

Mestizo - Mestizo is de term voor de mensen die een gemengde achtergrond hebben, oftewel zowel spaanse als inheemse voorvaderen.

Sierra - Peruaanse benaming van de Andesgebieden die Peru van noord tot zuid doorkruisen.

Territorio - Territorium, oftewel het land maar ook alle flora en fauna die daarbij hoort en de grondstoffen die zich onder de grond bevinden.

Tierra - Land

Wiphala - De *wiphala* is de vlag van de inheemse volkeren, in Bolivia weergegeven door 49 gekleurde vierkanten. Deze wiphala is één van de meest gebruikte symbolen in de inheemse bewegingen in de Andes en heeft verschillende betekenissen.

Bibliografie

Abanto, A. (2009) El derecho de los pueblos indígenas a ser consultados en El Comercio, juli 2009, <http://www.elcomercio.com.pe/imprensa/notas/derecho-pueblos-indigenas-consultados/20090702/308499>

Assies, W. (2001) David v.s Goliath en Cochabamba: los derechos del agua, el neoliberalismo y la renovación de la protesta social en Bolivia. In: Tinkazos 2001 no.8 , pp106-135

Assies, W. (2006) La media luna sobre Bolivia: nación, región, etnia y clase social.

In: *AmericaLatinaHoy*, vol.43, agosto de 2006, pp. 87- 105

Crabtree, J. (2005) *Patterns of Protest. Politics and Social Movements in Bolivia*. London: Latin American Bureau

CAOI (2008a) *¿Preso por defender la Madre Tierra? Criminalización del ejercicio de derechos de pueblos indígenas*. Lima: CAO I

CAOI (2008b) *Estados Plurinacionales Comunitarios. El Buen Vivir para que otros mundos sean posibles*. Lima: CAO I

De la Cadena, M. (2004) *Indígenas mestizos, Raza y Cultura en el Cusco*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos

Finer M, Jenkins CN, Pimm SL, Keane B, Ross C (2008) Oil and Gas Projects in the Western Amazon: Threats to Wilderness, Biodiversity, and Indigenous Peoples. *PLoS ONE* 3(8):

<http://www.plosone.org/article/info:doi/10.1371/journal.pone.0002932>

Fuller, N. (2002) "Ciudadanía intercultural ¿proyecto o utopía?" In: *QUEHACER* No 137, Lima, DESCO

Fuller, N. (2004) "La interculturalidad. Una propuesta polémica". Conferencia ofrecida en el Seminario Interdisciplinario. El Perú desde una perspectiva mundial. Facultad de Ciencias sociales de la PUCP. 21 de Octubre

García Linera A. y Stefanoni, P. (2004) *Bolivia: una sociedad en movimiento. Mapa de los movimientos sociales*. In *Barateria* vol.1, no.1 pp.12-18

García Linera, A. (2004) *La crisis del estado y las sublevaciones indígenas-plebeyas*. In: García, Prada, Tapia: *Memorias de Octubre* La Paz; Muela del diablo editores. pp. 27-86

Kruyt, S. (2006) *From Pachakuti to Another World is Possible. Local and Global Interactions in Social Movement Frames in Bolivia*. Amsterdam: Vrije Universiteit

Kruyt, S. (2007) *Cambas en Kollas: politiek racisme van de halve maan. Analyse van de autonomiebeweging in Bolivia*. <http://www.noticias.nl/search/article.php?id=1742>

Kruyt, S. (2008) *Een kleine overwinning of een tragisch gelijkspel? De betekenis van het Boliviaanse referendum*. <http://www.noticias.nl/search/article.php?id=2028>

Mamani Ramírez (2004) *El Rugir de las multitudes. La fuerza de los levantamientos indígenas en Bolivia/ Qollasuyu*. El Alto: Aruwiwiri/ Ediciones Yachaywasi

Manrique, N. (2009) *Regazos de una monarquía*. In: *Pobreza, desigualdad y desarrollo en el Perú. Informe anual 2008 / 2009*, Oxfam.

Pajuelo Teves, R. (2006) *Participación política indígena en la sierra peruana. Una*

aproximación desde las dinámicas nacionales y locales. Lima: IEP; Fundación Konrad Adenauer. (Ideología y Política, 28)

Pajuelo Teves, R (2007) Reinventando comunidades imaginadas, Movimientos indígenas, nación y procesos sociopolíticos en los países centroandino. Lima: IEFA; IEP.

Platt, T. (1976) Espejos y maíz. Temas de la Estructura Simbólica Andina La Paz; CIPCA

Prada Alcoreza (2004) Política de las multitudes. In: García, Prada, Tapia: Memorias de Octubre La Paz; Muela del diablo editores. pp. 87-136

Tapia, L. (2002) La condición multisocietal. Multiculturalidad, pluralismo, modernidad. La Paz: CIDES- UMSA/ Muela del diablo editores

Taylor, C. (1993) "El multiculturalismo y la política del reconocimiento". México D.F.: Fondo de Cultura Económica

Tubino, F. (2002) Entre el multiculturalismo y la interculturalidad: más allá de la discriminación positiva. In: Norma Fuller (editora): *Interculturalidad y Política. Desafíos y posibilidades*. Fondo editorial de la Universidad del Pacífico. Lima

UNIFEM, UNICEF, OACNUDH (2008) (ed. Myrna Cunningham... [et al.]) ¿Qué está pasando con los derechos de los pueblos indígenas? Estudio regional: Buenas prácticas, obstáculos y desafíos en la implementación de las recomendaciones del Relator Especial de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos y Libertades Fundamentales de los Indígenas, del Comité de los Derechos del Niño y del Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer, en Ecuador, Bolivia y Perú. Managua: cadpi, 146 p.

Internationale verdragen

Convenio no. 169 oit sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes. Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas

Nationale wetgeving

Nueva Constitución Política del Estado. Texto Final Compatibilizado. Versión Oficial. Octubre 2008, República de Bolivia, Asamblea Constituyente y Honorable Congreso Nacional

Rapporten en verslagen

CAAAP:LOS DECRETOS LEGISLATIVOS QUE VULNERAN LOS DERECHOS DE LOS PUELOS INDIGENAS: Implementación de las recomendaciones de la Comisión de Expertos de la oit sobre el cumplimiento del Convenio 169 en el Perú.

<http://www.caaap.org.pe/documentos/Documento%20de%20Trabajo-Informe%20sobre%20DDL-CAAAP%2015jun2009.pdf>

CEADESC (2008) Memoria visita a Bolivia del Relator Especial de la onu sobre la situación de los derechos humanos y libertades fundamentales de los Indígenas. 25 de noviembre al 7 de diciembre de 2007 Centro de Estudio Aplicados a los Derechos Económicos, Sociales y Culturales -Santa Cruz - Bolivia. http://www.4shared.com/file/98522710/e10afaa5/MEMORIA_relator.html

CEPES, CONVEAGRO, Propuesta Ciudadana (2008) Antes y ahora: Decretos legislativos que le cambian el rostro al sector rural www.cepes.org.pe

Coordinadora Nacional de Derechos Humanos “El difícil camino a la ciudadanía” Informe Anual 2008 de Derechos Humanos en el Perú. <http://blog.dhperu.org/wp-content/informes/2008/index.swf>

INFORME ALTERNATIVO PRESENTADO AL COMITÉ PARA LA ELIMINACIÓN DE LA DISCRIMINACIÓN RACIAL DE LAS NACIONES UNIDAS - CERD SITUACIÓN DEL RACISMO EN EL PERÚ: Lima, 2009, Informe elaborado por: Amnistía Internacional Sección Peruana - AI; Asociación Grupo de Trabajo Redes - AGTR; Asociación Pro Derechos Humanos - APRODEH; Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica - CAAAP; Centro de Culturas Indígenas en el Perú - CHIRAPAQ; Centro de Desarrollo Étnico - CEDET; Coordinadora Nacional de Derechos Humanos - CNDDHH; Estudio para la Defensa y los Derechos de la Mujer - DEMUS; Centro de Estudios y Promoción Afroperuana - LUNDU; Makungu para el desarrollo. http://www.dhperu.org/documentos/informe/74c692_informealcerd2009.pdf

Defensoría del Pueblo 2006 REPORTE nº 29 CONFLICTOS SOCIALES CONOCIDOS POR LA DEFENSORÍA DEL PUEBLO AL 31 de julio de

Defensoría del Pueblo: 64º REPORTE DE CONFLICTOS SOCIALES CONOCIDOS POR LA DEFENSORÍA DEL PUEBLO AL 30 de junio del 2009

OAD (2006) Informe regional. La situación de los derechos económicos sociales y culturales en la región amazónica de los países andino amazónicos. Quito: Observatorio DESC Amazonia.

Forum Solidaridad Peru/ Red Jubileo Peru/ PIDHHD ¿Por qué protestan los

pueblos

indígenas?

http://www.cadtm.org/IMG/pdf/porqueprotestan_los_pueblos_indigenas.pdf

UNIR (2008) Segunda Encuesta Nacional. Diversidad Cultural Hoy, 2008, Una radiografía al país. La Paz: UNIR

Websites

AIDSESEP - <http://www.aidesep.org.pe>

Bartolomé Clavero - <http://clavero.derechosindigenas.org>

CONAMAQ - <http://www.conamaq.org.bo>

Federación Nacional de Mujeres Campesinas

Indígenas Originarias de Bolivia "Bartolina Sisa" - <http://www.bartolinasisa.org>

Servindi - <http://www.servindi.org>

Survival International - <http://www.survival.es/indigenas/aisladosperu>

Fotografie

Alle foto's zijn gemaakt door **Jaime Zapata Vega**, Boliviaanse fotograaf, gespecialiseerd in visuele antropologie Jaime-z-vega@hotmail.com

Over de auteur

Suzanne Kruyt (drs. in Cultuur, Organisatie en Management, Vrije Universiteit te Amsterdam) werkt in Cusco, Peru bij het Centro Bartolomé de las Casas, een onderzoeksinstituut wat de belangen van de rurale Andesbevolking behartigt. In haar werk, gefinancierd door de Nederlandse ontwikkelingsorganisatie Mensen met een Missie, houdt ze zich bezig met de aanbevelingen van de Waarheids- en Verzoeningscommissie, die is opgericht naar aanleiding van het politieke geweld tussen 1980 en 2000. Eerder schreef ze een scriptie over sociale bewegingen in Bolivia en werkte ze twee jaar in El Alto. Zij maakt deel uit van de Nederlandse solidariteitsorganisatie Ojalá en van de redactie van het digitale platform Noticias.

Eerder verschenen als deel 2 van de Chakana Reeks. Rozenberg Publishers - Stichting Chakana (2009)

Chakana 2 - ISBN 978 90 361 0153 0

www.chakana.nl

The Broken Circle: The Prevalence of Fear in Low-Cost Housing in South Africa



Introduction

The South African township is characterised by low-cost houses as well as the so-called '*shack*' that consists of corrugated iron, plastic and cardboard. In several research projects high levels of fear have been encountered among residents of these low-cost houses, in both rural and urban contexts (Holm, Murray and Pauw, 2005).

The high levels of fear among residents of low-cost housing present us with a combination of problems of a technical, socio-cultural and religious nature. Modern science, as it has developed since the time of the European Renaissance, has not been very successful in addressing this type of problem. Modern science has been remarkably successful in unlocking the secrets of nature and in utilising the potentialities of nature, through a strong emphasis on the superiority of reason. But this emphasis has had a reverse side: scientists tended to dismiss all the non-rational, yet vital elements of human life and reality, such as the destiny of humanity, human freedom and spontaneity (Prigogine and Stengers, 1984: 34-5).

From early on, African writers have pointed out that the rationalism of Western culture – also of Western missionaries – was alien to the African experience. Africans combine political, cultural and religious resistance to Western rationalism; maybe because Western rationalism seems to be closely associated with the desire to control and dominate. Such resistance can be traced back to African writers early in the twentieth century.

African writers have repeatedly pointed out that there are important differences between Western and African thought patterns: in African tradition, causality may be understood in a magical way, because spirit permeates the whole universe to such an extent that the self and the world, mind and matter interpenetrate each other and cannot be distinguished (Anyanwu, 1984: 87-93); Ibe Nwoga (1976: 17-8, 21) contrasts traditional Western man's more detached, analytical mode of understanding with traditional African man's more holistic, instinctive mode of understanding.

In this essay I will argue that the prevalence of fear in low-cost housing is a result of the dysfunctional interaction between the modern, Western or global worldview and the traditional African worldview. The different worldviews meet, interact and combine in the household (*household can be seen as a micro-system formed by numerous elements that interact and combine to form a whole, showing properties that are properties of the whole, rather than properties of its component parts*), and the end result is a rather chaotic manifestation in the household: in the architecture, the social relations, and the interpretation of illness. These aspects are so intertwined that an architectural problem (how to design an energy-efficient house) is related to a religious problem (why do Christians fear that witches will fly through the window?) or maybe to a psychological problem (is such fear a function of conflict with other people?).

We will first discuss the lack of adequate understanding of the household problem by policy makers, illustrated by a number of examples: the housing policies of the apartheid government, the protests of Africanists, the over-confident advice of modernists, and the housing policies of the present government that is formed by the ANC Alliance. This is followed by a few case studies, some from our own research that tells us something of the 'view from the inside', i.e. how residents of the low-cost houses experience their lives. The article ends with some theoretical reflections and a conclusion.

Housing policies

It is assumed that both the worldviews mentioned above are extremely powerful, but that a good understanding of their interaction may reveal opportunities for strategic interventions that could influence the nature and direction in which things develop. The search for a better understanding of these dynamics is pursued by analysing what now appears to be the inadequate understanding that various decision makers have had of the housing problem over many decades.

The problem is not only qualitative, but also quantitative. There has been a huge housing backlog in South Africa for decades. It is interesting to compare the way in which the apartheid government (1948-1994) tackled the problem to the way in which the ANC Alliance government has tackled it from 1994 until today. There are more similarities than one may have expected. The apartheid government launched a massive housing programme, but it was based on an inadequate understanding of the housing problem. In the seventies, Africanists initiated protests against the apartheid government. They offered insights into the reasons for black resistance. These insights were ignored by both modernist reformers and eventually the ANC Alliance government (1994-today).

Apartheid

Apartheid is well-known for its oppression and injustice, but there was also an element of idealism. In the 1950s the National Party government, that came into power in 1948, embarked on a massive programme to replace the urban slums with, in total, 352 000 better houses. The Dutch sociologist Mia Brandel-Syrier describes it in her book *Reeftown Elite* (1971: 5) as

... a housing project of truly mammoth proportions upon which, up to the end of 1960, the government had spent a sum of over R200,000,000 by 1962 ... it was hoped there would be no more slums in the urban areas.

The educational and medical services were also expanded significantly. This aspect of the National Party policy can be compared to the kind of high ideals expounded by the president of the USA, Harry S. Truman, who announced in 1949

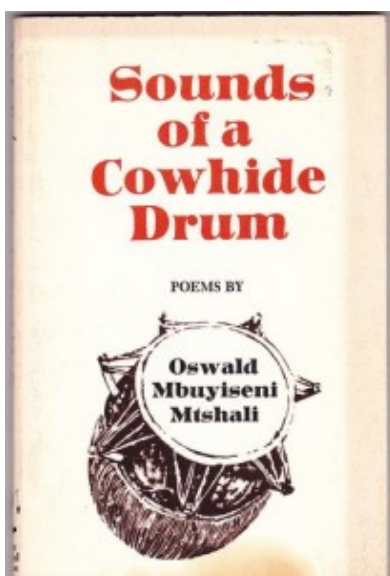
that his country would make its resources and technology available to the 'less fortunate' nations of the world. In South Africa, as in the rest of Africa, the development industry that followed as a result was of a tremendous magnitude. All this expenditure was not, however, based on a proper understanding of the actual dynamics in and the needs of the communities. Development was equated with modernisation the Western way. The prominent American economist J.K. Galbraith (1980: 51-2) attributed the failure of Western initiatives in Africa and Asia to the tendency of Westerners to prescribe the solutions that they understand and have available, but without seeking to understand the actual problems first.

This statement is supported by a remark by Timberlake (1985: 197-207) that all development efforts in Africa had failed:

The African poverty trap, in a word, treats competing doctrinaire ideologies with much the same contempt.

These ideologies did not share the same political approach, but they all saw development in some or other way as modernisation.

Africanists, esp. in the 1970s



Cover Oswald Mbuyiseni
Mtshali

The African literature of the twentieth century, also in South Africa, protest

against both, the political oppression and the cultural domination of colonialism and apartheid. Identity was a very central theme. This shows that Africa's problems must not only be seen as political, but also as cultural. Modern African literature has grown largely from tensions existing between African and Western cultures. In 1971 Oswald Joseph Mtshali published his *Sounds of a Cowhide Drum*. This bundle of poetry marks the transition from coveting the Western lifestyle to the proud assertion of African identity in the early seventies. On page 25 Mtshali writes:

I don't want to go to heaven when I'm dead.

I want my heaven now,

here on earth in Houghton and Parktown;

a mansion

two cars or more

and smiling servants.

Isn't that heaven?

But on page 68, the last page, there is suddenly a different mood, the mood of black consciousness:

Boom! Boom! Boom!

This is the sound of the cowhide drum...

I am the spirit of your ancestors,

habitant in hallowed huts,

eager to protect,

forever vigilant.

Let me tell you of your precious heritage,

of your glorious past trampled by the conqueror,

destroyed by the zeal of a missionary...

Boom! Boom! Boom!

That is the sound of a cowhide drum -

the Voice of Mother Africa.

The latter mood is the dominant theme of the seventies in South Africa. It remains important in modern African literature all over Africa. The Africanists have

articulated an important element of the feelings of African people – some even verbalised the deep ambiguity, that people want modern Western culture as well as African culture and hate them both at the same time, but they did not present a way forward, an analysis of how these two could be taken up in a higher unity that encompasses both. Their voice was, in any case, ignored by powerful role players in the new South Africa.

Modernists

During the political transition of the early 1990s a scenario team, consisting mostly of white males, academics and business people, produced the Nedcor-Old Mutual Scenarios (Tucker, Scott and Bruce, 1992).

The team felt that a successful transformation from apartheid to democracy was dependent on tangible improvements in the conditions of the daily lives of the masses (Tucker *et al.*, 1992: 12-20). Fast political transformation required fast and visible results on the socio-economic level. The Nedcor-Old Mutual Scenarios proposed a ‘change of gears’ approach, in the expectation that modernisation would bring about the desired economic growth, development and social stability. In spite of the failures of development efforts in Africa, more of the same medicine was prescribed for the new South Africa. It was much easier to accept the simple problem definition that apartheid was the problem than to face the more complex problem that Western modernisation may have to be redesigned and adapted for African conditions.

The scenarios proposed massive investment in the black community, with the purpose of ‘kick-starting’ communities into modernisation and economic production: providing 400 000 serviced sites and 200 000 low-cost housing units per annum by 1995; mass electrification; equal, compulsory, free primary school education, as well as adequate post-primary education to provide the skills needed to compete in the economic arena; health care (AIDS was recognised as a major threat; the change of gears scenario could only be successful if South Africa could ‘clearly distinguish’ itself from the ‘plague continent’, according to the scenario team) (see Tucker *et al.*, 1992: 135, 141, 139, 153, 162).

These ideas have been taken up in the policies of the new government, but the deficiencies of an approach that merely transfers Western models to our African soil are clearly illustrated in the development policies followed after 1994. These

policies seem very reasonable and enlightened, but they have a blind spot (as Prigogine has pointed out) when it comes to deep and powerful aspects of human nature. New concepts would require a new, more adequate, problem definition. But that still has to wait.

The ANC Alliance government

By 1994 the African National Congress Alliance took office. The ANC Alliance government followed the advice of modernists such as the Nedcor-Old Mutual Scenario team. Between 1948 and 1994, the scale of the problems has increased beyond recognition. Between 1994 and 2006 the government has provided 2.5 million subsidy houses - more than seven times the figure of four decades earlier - and the backlog is still growing. The ANC government follows a cost recovery policy. As a result, it is reported that between 1994 and 2002, ten million people have experienced electricity cuts, ten million have experienced water cuts, and two million have been evicted from their homes, because of their failure to pay for services (McDonald, 2002: 162).

What is most interesting is that the ANC government did not come up with any new ideas for their housing projects. They continued the approach of the National Party. They provide a solution for a political problem: people now have ownership of their homes, but the housing concepts are the same as that of the apartheid government forty years before: a modern, suburban house that neither the government nor the residents can afford to build and maintain.

Both governments have seen it as their task to provide houses to the poor. Both have interpreted it as a quantitative problem (lack of money and other resources) and not as a qualitative problem (lack of suitable concepts and designs). The scale of the problem has increased, and as a result, the quality of houses built by the new government is even worse than before. Both have worked with a simplified interpretation of Maslow's needs theory, which has the effect that present housing projects only provide for 'basic needs' such as water, sanitation and 'a roof over your head', and not for community creating space, identity, and a sense of belonging and being at home.

Views from the 'inside'

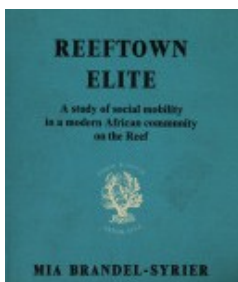
Wole Soyinka (1976: viii), a Nobel laureate, pleaded for an academic approach that could express Africans' 'true self-apprehension':

... the apprehension of a culture whose reference points are taken from within the culture itself ... African academia has created a deified aura around ... intellectualism (knowledge and exposition of the reference points of colonial cultures). To the truly self-apprehending entity within the African world reality, this amounts to intellectual bondage and self-betrayal.

An approach to low-income households is needed that, in the words of Soyinka, takes its reference points from within the culture of the low-income household in order to gain a better understanding of the problem. In this article, such understanding is seen as a key towards the designing of housing models that would improve the situation and be desirable, affordable, sustainable and beneficial.

Therefore, I have tried to gain a better understanding of the way in which residents themselves understand these issues, of 'the view from within'. 'Understanding' is approached in a phenomenological way, that is, by focusing on the way in which low-cost housing is presented in the consciousness of the residents of rural areas and townships in South Africa. The phenomenon of fear has emerged as an important indicator of the meaning that residents give to the house as a satisfier of the need for protection. This section presents residents' perceptions regarding the past, present and future.

The 'reeftown elite'



Reeftown elite

Modern Western culture, in contrast with traditional African culture, is strongly

influenced by basic motives such as the search for progress through human control over nature. This leads to discontinuity with the past and the constant development of new technology. The idealisation of modern Western culture is a powerful factor in the shifting dynamics on the South African scene but it is not, as many still believe, necessarily the decisive factor. The way in which all factors interact and eventually combine is the real decisive factor.

One of the best descriptions of a township community that shaped itself on Western cultural patterns can be found in the two books of a Dutch sociologist, Brandel-Syrier, who befriended a better-off township community, or elite, on the Reef in the sixties and seventies. The two books are: *Reeftown Elite* (1971) and *Coming Through. In Search of a New Cultural Identity* (1978).

Coming through refers to a successful entry into the modern world, or 'civilisation', as the reeftown elite called Western culture. Hardly anybody spoke of an African civilisation at the time. Western civilisation represented the identity people were striving at. "This civilisation was for them mainly three things: church, school and town." Those who had entered the modern world did so by successfully coming through these three processes: Christianisation ("where it all started"), education and urbanisation. Those who had done so became the elite; they had arrived at the destination that the others were still striving at (Brandel-Syrier, 1978: 8, 13).

In *Reeftown Elite* (1971: 85-6) the importance of the house as symbol of modernity, even of a sense of being 'human', is pointed out:

In itself, to live in a house and not in a hut, was of the greatest social and cultural significance. It not only showed that one had 'arrived' socially and culturally, but it demonstrated for everyone to see that one had arrived among human beings.

An insurance agent explained his ideal, if he had money, as follows:

I would buy a nice house. I want us to be comfortable. That is with electricity and all the comforts (Brandel-Syrier, 1978: 96).

The policies of the ANC government, including the Electrification Drive of the 1990s have pursued the same ideal, but without taking cognisance of another, powerful, counter-ideal: the search for the restoration of an authentic African identity.

A case study from a rural area

During fieldwork in a rural area near the University of the North, Polokwane (previously known as Pietersburg), Limpopo Province, in 1990, we met Mrs M. She was a spirited lady, divorced, with two sons. She claimed to be a traditional healer and promptly offered to restore the sight of one member of our research team, who was born almost blind. She also told us about all the threats to her life that she had to cope with.

Mrs M and her sons had recently moved to a new settlement. When the family departed, taking along the corrugated galvanised mild steel roofing sheets ('zink') from the old home, she stayed behind in the thatched part of the house, where the ancestral spirits reside, with the intention

... to talk to the ancestors before I go ... (or else) I am afraid they will punish me. I do not want to make them angry with me. They can either neck me or make ... that we stay without peace ... because they will be looking for me at this place I am now leaving.

Disobedience towards the ancestors can be fatal. Mrs M once ignored their instructions and promptly fell ill: "*She became too critical,*" her son explained. She was healed by taking herbs as instructed by the ancestors in her sleep:

They (the ancestors) come to a person in different ways. You can be ill, not only ill but seriously ill. You may take the illness to your (Western) specialist and you will never get healed. You then come to an African herbalist. There you will be told to join the Malopo dance or they tell you to put a Thitikwane for such and such a person. Without any medication, by doing that you will be healed. At times you find that they want you to become an herbalist. In this case, the African herbalist will teach you and tell you what to do.

The matter-of-fact style is followed by a description of earlier times in terms that remind one of Paradise. Paradise was lost because of the intrusion of the analytic, positivist, scientific and rational light of Western culture:

The coming of the whites in our places spoiled all these things. That is why in these days we do not experience a good rainfall as we used to have in the past. They disturb our ancestors. Look, these people at a (sacred) cave were singing, dancing and enjoying their own selves, giving out some pots and mats. But the whites entered this cave in order to see what was happening inside there. They wished to see these people and it is impossible, they cannot see them.

The fear of ancestors is found elsewhere in Africa too, as explained by John S. Mbiti (1974: 84):

When the living-dead return and appear to their relatives, this experience is not received with great enthusiasm. The food and libation given to the living-dead are paradoxically acts of hospitality and welcome, and yet of informing the living-dead move away. The living-dead are wanted and not wanted. If they have been improperly buried or were offended before they died, it is feared by the relatives of the offenders that the living-dead would take revenge. This would be in the form of misfortune, especially illness ...

In addition to the ever-present threat of the ancestors, the household has to cope with threats from fellow people. One reason for leaving the previous settlement was that Mrs M's enemies had sent snakes to kill her, her ex-husband being one of the enemies. She suffered numerous snakebites. Her son explained:

When my mother felt some pains she once said people sent some snakes to kill her. These people are all her enemies. They didn't want us to stay. They wanted to kill her so that we must move.

The fact that the physician of the research team could find no snakebite lesions only served to substantiate Mrs M's firm conviction that Western medicine is helpless and ineffectual in such cases. To her household these threats are more real than the realities that modern science can perceive. The whole family is convinced of being the victim of the evil intentions of other people, sufficiently convinced to pull up their roots and move house.

On arrival in the new settlement she is still afraid. This time she feels threatened that the new community will blame her for everything that goes wrong, in the same way that she blames her enemies:

Whatever wrong is done, people will say it is my children because I am very poor. I think I am going to lead a very bad life at this place.

Not only the spirits and the people are a threat, but the house itself, the one place where one expects to find shelter and feel safe and at home, is a threat. The research team was told that an herbalist should have a very humble home. In order to avoid jealousy, an herbalist should not show overt signs of opulence, irrespective of his/her actual financial standing. The corrugated iron sheets that were put on the roof at the old place were used again here. No nails were used. The sheets were kept in place by sizeable stones that were packed on them, a common practice. These heavy stones could become an instrument of other people's evil intents and kill her by falling on her. Even the walls could collapse on them:

They were a threat to me ... the walls become heavy with water and can kill a person ... the stones will press the corrugated iron and they may also kill a person.

Mrs M's fears took on cosmic proportions. Her house was built under a beautiful, big tree that provided much-needed shade during hot summer days. But one day, when we arrived, the tree was cut down. Mrs M explained that the new shanty would not offer enough protection against heavy rainstorms, which were attracted by the tree. She was convinced that the tree attracted huge snakes that, she claimed, lived in the sea and flew around high up in the sky, and wanted to come to rest in her tree. These snakes were surrounded by rainstorms, with lightning and thunder. The tree had to be felled, leaving her corrugated iron shack exposed to the merciless African sun. But the fear remained, because she told us that the snakes might now see the roof glitter in the sun and, thinking that it is water, come down to land in it.

There is no place to hide. Moving to a new house did not help, because she did not build the walls herself and could not perform the necessary rituals:

Yes, even the (new) house itself was frightening me because I found the walls erected already. I was risking the life of my children together with my own life. I was not proud of the house. I was feeling uncomfortable and unsettled.

A case study from urban areas

In 1995, contract-research has been executed by the author for the Council for Scientific and Industrial Research (CSIR) to investigate energy patterns in remote rural areas. For this purpose the Blouberg area, approximately 130 km northwest of Polokwane was identified by the CSIR for investigation.

In this research we first encountered the idea of 'flying witches'. Flying witches can be heard on the roof, especially on a corrugated iron roof. They are mostly harmless but one should not try to use force when meeting one of them, one should rather just slip away quietly. Apparently they can also disguise themselves temporarily so that one might find out after a time that you have married a witch. Several people complained that they could not sleep well at night because of the heat. They close all the windows out of fear of snakes, insects, thieves and witches. They also sweep the area around the house clean, so that they can see in the morning if there are tracks of wild animals, snakes or witchdoctors. It was described by one respondent as 'a cultural problem' (Van Niekerk, 1995: 57-8). The result of closing all windows is that the modern house of bricks and cement, with a corrugated iron roof, built without following any energy efficiency guidelines, was baked hot during the day and could not cool off during the night.

Inspired by the results in the Blouberg area, it was decided to investigate whether people in urban areas also close their windows at night and whether fear of witchcraft played a role here too. Closed windows would have an obvious negative effect on cooling of the structure and on healthy ventilation. As part of the investigation, 528 respondents took part in a questionnaire survey on housing, thermal comfort and energy efficiency in low-income housing. The survey used a randomly selected sample consisting of an equal number of informal houses and RDP houses (low-cost government subsidy houses) at eMbalenhle, Secunda (219 respondents) and at Zamdela, Sasolburg, (309 respondents).

One question concerning witchcraft in the questionnaire was formulated in the form of a statement to which the respondents could strongly agree, agree, disagree or strongly disagree. The statement was: Witchcraft is a problem in our community. To the surprise of the research team, 76% of respondents agreed or

strongly agreed. This means that the belief that witchcraft is a present reality is not limited to old people in rural areas, but is also very common in urban and peri-urban areas with a younger age profile. The suspicion of witches being active in the community remains dormant in more peaceful times, but become manifest during times of strife or political unrest.

Another question that concerned witchcraft was formulated to find the reason why people keep their windows closed at night. Almost all the households (more than 99%) do close their windows at night. Most (96%) give crime as a reason, but 84% of people also indicated that they close their windows because of fear of witchcraft (respondents could give more than one reason) (Holm *et al.*, 2005). This is a remarkable outcome because to indicate witchcraft as a reason for a certain daily action indicates much stronger the belief in witchcraft than just agreeing with a statement on the existence of witchcraft in a certain community.

Theoretical reflections

These results confirmed the importance of fear as a factor in the designing of energy efficient low-cost housing. Fear may, however, disappear with an experience of unity and wholeness. In order to find housing designs that would provide a place to feel at home, we need to reflect on this phenomenon more thoroughly.

A psychiatrist in a rural hospital, G. A. van der Hooft (1979) observed that many patients in his psychiatry ward, often coming from urban areas, got healed after taking part in the traditional *Malopo* dance. The *Malopo* dance is a ritual in which people dance in a circle until they go into a trance and fall down, stiff as a corpse. This is interpreted as having entered the world of the dead, in this way making contact with their ancestors. This experience often leads to the healing of psychic disturbances. The restoration of the relationship with the ancestors brings, in the view of this Western psychologist, a restoration of the traditional unity of the world in which these patients live. The *Malopo* ritual takes place in the centre of heaven and earth, of time and place: at the homestead, and where light and darkness meet, so that the ancestors and their offspring can be reunited again.



Malopo dance

The search for unity is not only expressed in the *Malopo* dance. One may say that the circle is the most telling symbol of the African worldview and has thus similar implications for other domains of life that are related to the household (Sundermeier, 1974: 120). To comprehend it is to come close to the African feeling of unity and harmony. The African derives his confidence to face life from the unity of his world, through which he experiences what European existentialism wants to achieve, the uncleft unity of subject and object, the interchangeability of inside and outside, the relation to one's surroundings and the imbedding of the individual in the community. Thought and feeling, which exist side by side in the West, form a unity here. Should the circle be ruptured, the unity will disintegrate and life will be extinguished.

Sundermeier continues:

The area circumscribed by the circle is unbroken and whole. It has no top or bottom, no more or less. All the dynamics in this area combine to form a balanced harmony. Sunrise, sunset, noon and midnight are held together in the circle. It separates what is outside from what is inside. Within life is a unity, held together by a hidden centre. Should the circle be ruptured, the unity will disintegrate and life will be extinguished. Within there is shelter, outside there is defencelessness. The circle circumscribes order, any one outside of it has no place to live. The right and left hand sides, the side of strength and that of weakness, stand next to each other in equilibrium. Life and death balance each other; harmony of forces prevails.

It is a mistake, however, to assume that the order and coherence of the African household excluded social unrest and hostility. There was a lot of fighting between men, "continuous warring between the various clans," and even conflict between man and his gods. "Some were burned and chased out of the land; but

the search goes on inexorably for that fundamental harmony on which their cosmic destiny rests" (Awoonor, 1976: 252-253). The harmony is not always very visible. It is searched for; it is fundamental; it must be seen in a cosmic context. These terms indicate the religious character of the unity.

The circular pattern provided community-creating spaces and a basic unity and security that have been lost in the modern, square housing patterns. The result is social and ecological disintegration. Amankwah-Ayeh (1995: 37-47) is therefore right when he blames the social evils of modern African cities on the absence of the community-creating spaces provided by the circular pattern of the traditional sub-Saharan African household. Modernisation and urbanisation had a shattering impact on the traditional world. This led to an increase in the search to establish unity, balance and harmony between the ordinary life of people, which is the world of the day, of sunshine and light; and the spiritual reality of their ancestors, which is the world of the dark and of the night, the world of dreams and spirits.

In the modern context, ways must be found to restore a sense of harmony and unity. The place, the spatial centre of this unity is the homestead.

Conclusions

The present housing problem in South Africa will quite obviously not be solved by persisting with the established method of 'housing' the masses in so much 'accommodation'. The fear cannot be solved by mere technology such as another type of ventilation. Or can it? A ventilation opening that is burglar proof will still leave 84% of people afraid of witches. Or - given the unclear distinction between the natural and the supernatural - will a decrease in one type of fear also lead to a decrease in the other? What combination of elements will produce a whole that is better than what we have? The specifications for burglar proofing is much easier to come by and to test than for witch proofing. Should we first eliminate the problems that we can and then see how the problem changes? Or should we try to address the basic crisis, which lies much deeper, transcending the scope of earlier approaches?

Our conclusion is that the fear that was observed is a result of the disintegration of the wholeness of the traditional lifestyle in the household and that a new whole would have to be designed by combining elements from all the systems involved to form a new integration, a new Gestalt. The high levels of fear in the community

is a function of the feeling of homelessness, brought about by a process of modernisation that has damaged traditional cultural patterns instead of enriching them. It is an indication that our country has not yet managed to provide to people households and communities where they can feel at home. There is a need to find ways in which the existing elements that are present in the household system can be re-integrated into a unified whole that makes a proper quality of life possible. The core of this unity could hardly be secular, given the deeply religious nature of African society. The modern African household, where modern African people can feel at home, a household in harmony itself and with the surrounding world, still has to emerge from our turbulent society.

References

Amankwah-Ayeh, K. (1995) Planning environmentally sustainable cities in Africa today. *Africa Insight* 25(1): 37-47.

Awoonor, K. (1976) *The breast of the earth*, New York: Anchor Books.

Brandel-Syrier, M. (1971) *Reeftown Elite. A study of social mobility in a modern African community on the Reef*. London: Routledge & Kegan Paul.

Brandel-Syrier, M. (1978) *Coming through. In search of a new cultural identity*. Johannesburg: McGraw-Hill Book Company.

Evans-Pritchard, E. (1956) *Nuer religion*. Oxford: Clarendon Press.

Holm, D., Murray, M. and Pauw, C. (2005) The interface between social dynamics and thermal effects in the design of subsidy housing in South Africa. Pretoria: XXXIII IAHS World Congress on Housing.

Mbiti, J.S. (1974) *African religions and philosophy*. London: Heinemann.

McDonald, D.A. (2002) The bell tolls for thee: cost recovery, cutoffs, and the affordability of municipal services in South Africa. In *Cost recovery and the crisis of service delivery in South Africa*. D.A. McDonald and J. Pape (Eds.) Cape Town: Human Sciences Research Council Publishers.

Mtshali, O.J. (1971) *Sounds of a cowhide drum*. Johannesburg: Renoster Books.

Nwong, D I (1976) The limitations of universal critical criteria. In: *Exile and tradition*. R. Smith (Ed.). Harare: Zimbabwe.

Prigogine, I. and Stengers, I. (1984) *Order out of chaos. Man's new dialogue with nature*. London: Heinemann.

Soyinka, W. (1976) *Myth, literature and the African world*. London: Cambridge University Press.

Sundermeier, T. (1974) Unio analogica. Understanding African dynamistic patterns of thought. *Missionalia*, 1.1.

Timberlake, L. (1985) *Africa in crisis*. London: Earthscan.

Tucker, B., Scott B. and Bruce, R. (1992) South Africa. Prospects for successful transition. In *Nedcor-Old Mutual Scenarios*. Kaapstad: Juta & Co.

Van der Hooft, G.A. (1979) *De Malopodans. Een transcultureel-psychiatrische studie*. Rotterdam: Rodopi.

Van Niekerk, A.S. (1995) *Energy technology for remote communities, Blouberg Region*. Pretoria: CSIR.

This essay is published in:

Jan van der Stoep and Sytse Strijbos - Editors

From Technology Transfer to Intercultural Development - Understanding technology and development in a globalising world.

European edition published by Rozenberg Publishers - ISBN 978 90 361 029 0

Rest of the world: SUN PRESS, an imprint of AFRICAN SUN MEDIA - ISBN 978 1 9202383 28 2

Dubbele loyaliteit of nieuwheidendom? Onderzoek naar de samensmelting van religies in de Andes



Photo Chakana

Inleiding

De bloei van de zogenoemde *'indiaanse of inheemse theologie'* in de afgelopen twintig jaar in Latijns-Amerika is een indicatie voor de diverse veranderingen die er plaats hebben gevonden op politiek, cultureel en kerkelijk gebied. Deze veranderingen zijn niet homogeen van aard en er bestaat al helemaal geen consensus over de interpretatie ervan. Sinds 1990 worden er zogenoemde Continentale Bijeenkomsten over de *'indiaanse theologie'* georganiseerd, welke mede werden geïnspireerd door de mijlpaal van vijfhonderdste verjaardag sinds de verovering van *Abya Yala* (het inheemse woord voor het Amerikaanse continent) en de gunstige politieke conjunctuur met betrekking tot de Indianen. In dit artikel probeer ik een interculturele en interreligieuze analyse te geven van deze ontwikkelingen en de gevolgen hiervan voor de religie in de Andes.

Van de illegaliteit naar controversie

Om te overleven moesten de voorouderlijke religies van *Abya Yala* eeuwenlang

ondergronds opereren vanwege de dreiging door de religie van de conquistadores, het Spaans-Portugese katholicisme van de renaissancistische scholastiek. Op het gehele continent vonden de beruchte campagnes ter *'uitbanning van de afgoderij'* plaats, maar deze namen vooral in de Andes ernstige vormen aan (Gareis 2005). Zo werden de volgelingen van inheemse geloven en religies gedwongen tot een dubbelzinnige houding, welke diep verankerd zat in het oorspronkelijke kennissysteem van de Quechua's en Aymara's. *Ad extra*, toonden de oorspronkelijke volken van de Andes zich goede katholieken, zoals bevestigd wordt door inheemse kroniekschrijvers als Filipe Guamán Poma de Ayala, Inca Garcilaso de la Vega of Joan de Santa Cruz Pachakuti Yamqui Salcamaygua. Maar *ad intra*, bleven diezelfde inheemse volken - en gedeeltelijk ook de Afro-amerikanen, mestiezen en mulatten - trouw aan hun oorspronkelijke gebruiken, wereldbeschouwingen, geloof en religieuze voorstellingen.



Photo Chakana

Deze gedwongen clandestiniteit werd nog verergerd door het verhullen van autochtone elementen door de katholieke kerk en de verkondigers van de juiste geloofsleer, die ze als *'heidens'*, *'duivels'* en *'in strijd met het evangelie'* beschouwden. Zo werd bijvoorbeeld het refereren aan *Pachamama*, Moeder Aarde, als een heidense erfenis gezien, een daad van afgoderij en door de conservatieve gelederen van de katholieke kerk en de Nieuwe Religieuze Beweging (mormonen, adventisten, leden van de nieuwe pinksterbeweging) wordt dit nog steeds zo gezien. Vanwege de sterke druk vanuit de officiële religie werd de Andesbevolking gedwongen er een dubbele moraal op na te houden om hun culturele en religieuze identiteit niet te verliezen. Enerzijds deden zij zichzelf tegenover de pastoor en missionaris - en zelfs tegen de creoolse (inheemse) leiders en politieke gezagdragers - voor als *'goede katholieken'*, leerden ze de belangrijkste gebeden in het Spaans en zelfs in het Latijn uit hun hoofd, lieten ze

zichzelf en hun kinderen dopen en sloten ze katholieke huwelijken af. Anderzijds bleven ze clandestien de voorouderlijke rituelen en geloofsuitingen van een Andesreligie praktiseren, die in vele opzichten onacceptabel was voor de Spaanse missionarissen.

Men kan zich terecht afvragen of de Andesvolken wel echt geëvangéliseerd zijn, of het godsdienstonderricht werkelijk het hart en de ziel van *runa/jaqi* van de Andes heeft geraakt, of dat het 'katholicisme' in de Andes te danken is aan een overlevingsstrategie die we terugvinden in de toepassing van het 'dubbele gezicht'. Het wezenlijke probleem zit hem in het feit dat we gewoonlijk de kennis en de religieuze uitingen van de bevolking uit de Andes interpreteren volgens de westerse logica, die gebaseerd is op de principes van niet-tegenstrijdige en gelijksoortige begrippen. Door deze logica ontstaat een fundamentele tegenstrijdigheid tussen een voorouderlijke animistische en politheïstische religie en de monotheïstische christelijke religie: *tertium non datur* (er is geen derde mogelijkheid).

Ondanks deze onderliggende westerse logica en de diverse campagnes ter 'uitbanning van de afgoderij' is de huidige religie in de Andes het resultaat van een geleidelijk en gecompliceerd proces van syncretisme (of kruisbestuiving). Het betreft geen pre-koloniale en puur autochtone Andesreligie, noch een zuiver orthodox katholieke (of protestantse) religie (dus: *tertium datur*, er is een derde weg). Antropologen, theologen en godsdiensthistorici hebben het concept van 'syncretisch katholicisme' bedacht om de verschillende vormen van katholieke volksreligie op het Latijns-Amerikaanse continent en met name in de Andes te beschrijven. Met behulp van deze term probeerden ze de keuze uit de weg te gaan tussen een 'heidens' standpunt - dat zegt dat de Quechua's en Aymara's nooit het katholicisme omarmd hebben - en het 'orthodoxe' standpunt - dat beweert dat de oorspronkelijke bewoners van de Andes een zuivere katholieke leer aanhingen. Volgens Manuel Marzal wordt het 'syncretisch katholicisme' door de grote meerderheid van de Quechua's aangehangen en bestaat het uit een vermenging van voorchristelijke elementen uit de Andes met de katholieke rituelen die de Spaanse missionarissen hebben meegebracht (Marzal 1995: 99).

Het debat over het 'katholieke syncretisme'

Hoewel de vermenging van religieuze uitingen overal zichtbaar was, is het debat over het 'syncretisme' in Latijns-Amerika relatief laat op gang gekomen. Dit gebrek aan theorievorming staat in contrast met de overvloed aan empirische

informatie over het *'syncretisme'* tussen het christendom en de autochtone religies in *Abya Yala*. In de Andes waren het vooral de priester-antropologen die de verschillende vormen van *'syncretisme'* in kaart hebben gebracht, met het (impliciete) doel het pastorale werk onder de indianen te verbeteren en het Iberische katholicisme dieper in de cultuur te laten wortelen.

Het theoretische debat over het *'syncretisme'* heeft echter een andere oorsprong en werd vooral in Europa en Noord-Amerika gevoerd. Tijdens de protestantse Reformatie en de daaropvolgende Contrareformatie werd de term *'syncretisme'* - die daarvoor geen religieuze connotatie had - geïntroduceerd in de verhitte debatten over het *'zuivere'* christelijke geloof en had het begrip een in hoge mate polemische en denigrerende connotatie. De Griekse term *συνκρητίζειν* werd in de Oudheid nauwelijks gebruikt, behalve toen Plutarco het gebruikte als zelfstandig naamwoord (*συνκρητισμός*) om uit te leggen dat de Kretenzers - ondanks hun onderlinge verdeeldheid - zich schouder aan schouder *'verenigden'* om de gemeenschappelijke vijand te lijf te gaan (Plutarco mor. 490ab). Erasmus introduceerde de term in het humanistische spraakgebruik en gebruikte het om de allianties tussen confessionele facties (protestanten) met onoverbrugbare doctrines aan te duiden. Het Griekse werkwoord *συνκράννυμι* (vermengen) is een afgeleide vorm van een term die in het klassieke Grieks niet bestond, maar die in westen in de loop van de 17de eeuw gangbaar werd, met name in de grote debatten tijdens de Reformatie en de Contrareformatie.

De polemische context waarin de term werd geïntroduceerd verklaart voor een groot deel het negatieve karakter van de nieuwe term *'syncretisme'*, waarvan de betekenis gelijkgesteld werd met termen als *'decadent'*, *'onzuiver'* en *'heterodox'* (niet rechtzinnig). De protestantse religie wilde terugkeren naar een *'zuivere'* religie, die niet *'verontreinigd'* was door de Griekse filosofie uit de Middeleeuwen; volgens de protestantse geloofsleer was het katholicisme uit de Renaissance een *'falsificatie'*, een *'vermenging'* en een *'decadentie'* van het zuivere evangelische ideaal, dat wil zeggen, het werd als *'syncretisme'* beschouwd in een uitsluitend negatieve en ongunstige betekenis.

Niet zo lang geleden, in de 19de eeuw, werd dit polemische religieuze concept door de vergelijkende godsdienstwetenschappen op een neutralere manier gebruikt om een specifieke vorm van religieuze verandering aan te geven waarin verschillende tradities zich mengen door middel van historische processen. Van een theologische belediging en een polemische term veranderde het *'syncretisme'*

in een neutraal concept binnen de godsdienstwetenschappen. Tot op vandaag de dag blijft het echter een lastig, omstreden en tegenstrijdig concept. Niet alleen in de theologie, maar ook in de godsdienstwetenschappen wordt met de term 'syncretisme' impliciet een subjectief standpunt ingenomen dat niet overeenkomt met historische realiteit en de menselijke natuur. Men veronderstelt dat er een 'zuivere', coherente en ongemengde vorm van 'religie' bestaat (of bestond) die vervolgens 'vervuild' raakte door uitheemse elementen. Het filosofische paradigma waarop dit concept is gebaseerd, is het platonische idealisme, dat elk vorm van interculturele vermenging van de archetypes (ουσία) als een 'verval' en 'teloorgang' van het perfecte origineel beschouwt.

Een interculturele benadering

Niet alleen het conceptuele kader is in hoge mate eurocentrisch en ideologisch van aard, maar ook de opvatting over 'religie', die impliciet in het begrip 'syncretisme' verankerd ligt. Men veronderstelt dat 'religie' iets is wat afgescheiden is van andere werkelijkheden (zoals de 'cultuur') en dat het heilige en het profane duidelijk afzonderlijke dingen zijn. Dit zijn monoculturele westerse vooronderstellingen, die op geen enkele wijze als universeel beschouwd kunnen worden. Er moet een algemeen en intercultureel concept van 'religie' komen, en dus ook een gedifferentieerd en kritisch gebruik van het concept 'syncretisme'.

In de afgelopen jaren heeft men zowel in de theologie als in de godsdienstwetenschappen (en ook in de antropologie) geprobeerd het begrip 'syncretisme' te ontdoen van zijn polemische en idealistische sporen en is het op kritische wijze methodologisch onder het licht gehouden. Dit betekent enerzijds dat de fenomenen die als 'syncretisch' beschouwd worden gedefinieerd worden als interculturele *processen* en niet als het *resultaat* van een ontmoeting tussen twee ogenschijnlijk onverenigbare werkelijkheden, terwijl men anderzijds ook een veel breder, historisch perspectief hanteert (veronderstelt). Binnen de theologie hoort men steeds vaker stemmen die uitgaan van het inherente 'syncretische' karakter van het christendom en - *a fortiori* - van elke religieuze traditie. Pannenberg was een van de eerste (protestantse) theologen die het concept 'syncretisme' weer een positief (of in ieder geval neutraal) aanzien heeft gegeven, in de betekenis van een 'wijze van zelfbeschikking (autonomie) en verbreiding van een religie', waarbij hij het christendom als het 'beste voorbeeld van assimilatie en syncretische kracht' beschouwde (Pannenberg 1967: 269s).



Photo Chakana

Deze overtuiging vond vooral weerklank bij de missie - waaronder in Latijns-Amerika - die met het gebruik van concepten als 'culturele assimilatie', 'contextuele samenhang' en 'inheemse aanpassing' een verandering van paradigma formuleerde, dat zich afzette tegen de negatieve connotatie die door dezelfde wetenschappen in de voorgaande eeuwen aan het 'religieuze syncretisme' was toegekend. De vroegere 'uitbanning van de afgoderij' veranderde in een theologische waardering voor de pogingen om het dominante theologische paradigma te 'onthelleniseren' en een authentieke 'inheemse theologie' in Latijns-Amerika te ontwikkelen. Het zal niemand verwonderen dat dergelijke intenties met een scheef oog werden bekeken door de beschermers van de 'zuivere geloofsleer', die de vermenging niet als 'syncretisme' betitelden (waarvan de uitkomst min of meer toevallig is), maar als 'neo-heidendom' (het werk van personen).

Wat betreft de omstandigheden in de Andes, bestaat er een overvloedige literatuur over de kenmerken, de benadering (bereik) en het karakter van het historisch resultaat van de 'ontmoeting' tussen een universele en geïnstitutionaliseerde religie met een vastomlijnde doctrine - het katholicisme - met een inheemse religie zonder schrift, hiërarchie of doctrine - het voorchristelijke geloof in de Andes. Volgens sommigen zijn alle pogingen van de missionarissen ronduit mislukt in de zin dat - zoals José Maria Aguardes het formuleert - de 'indianen nooit katholiek geworden zijn'. Omgekeerd zijn er ook mensen die van een volledige kerstening en evangelisering van de indianen spreken (Mishkin 1963; Hughes 1974). Deze bekering ging zover dat zelfs oorspronkelijke, niet-christelijke Andesrituelen (zoals de 'offergave aan *la Pachamama*') 'gedoopt' werden en door de inheemse bevolking als zuiver 'katholiek' werden beschouwd (Garr 1972).

Tussen deze uitersten van respectievelijk een exclusieve Andesreligie en een volledig katholicisme, ondersteunen de meeste deskundigen het idee van een zekere vorm van religieus 'syncretisme', die verder gaat dan een dubbele loyaliteit of bi-religiositeit, parallelle religies of het eenvoudigweg naast elkaar bestaan van religies.

Jolicoeur (1996) is van mening dat het concept 'syncretisme' niet van toepassing is op de fenomenologie van de religie in de Andes, die hij beschrijft als de '*combinatie van doctrines en geloofsuitingen en die theologisch gesproken inconsistent zijn (...) en onverenigbaar zijn met de christelijke boodschap*' (p. 209). Dit syncretisme, het eindresultaat van een ontmoetingsproces van verschillende religies waarbij je nog steeds oorspronkelijke elementen kunt herkennen, zou volgens Jolicoeur tot een onacceptabel '*heidens christendom*' of '*christelijk heidendom*' leiden. Veeleer zou er sprake zijn van een '*echte symbiose*', een '*nieuwe creatie*' of een '*derde werkelijkheid*' (p. 210), die het resultaat is van een vergaand proces van culturele aanpassing.

Niettemin neemt het (interculturele) project voor de ontwikkeling van '*inheemse of indiaanse theologie*' afstand van dit door cultuur bepaalde concept van 'syncretisme', dat de (zuivere) inhoud van het evangelie intact houdt door middel van een proces van 'inlijving' en 'culturele aanpassing'. Volgens de 'indiaanse theologie' geeft het christendom vorm aan de Andesreligie en werkt de invloed van de Andes door in de basisbegrippen van het christendom. Er is een nieuw soort Andes-christendom geboren, en men kan geluiden horen van een nieuwe theologie, die zich op de 'syncretische' uitingen baseert.

In de theorie van de geloofswetenschappen (Vertovec 1998) wordt sinds kort gesproken over 'lenen' (*borrowing*) en 'samenvallen' (*convergence*) om te verklaren waarom bepaalde elementen uit de Andes deel uitmaken van het katholieke geloof en zijn rituelen, of katholieke elementen voorkomen in de rituelen van de Andes. Een duidelijk voorbeeld van het eerste proces is het gebruik van het Onze Vader en het symbool van het kruis bij de belangrijkste 'dienst' of ritueel in de Andes. De verering van de beschermgeest op een heuveltop nabij de nederzetting, in de vorm van het groene kruis, zou men een voorbeeld van het omgekeerde proces kunnen noemen. In het eerste geval gaat het om het 'lenen' van het Onze Vader voor het rituele gebruik (de inhoudelijke betekenis doet niet ter zake) in een ander religieus paradigma. In het tweede geval is sprake van het topologisch 'samenvallen' (*convergence*) (de heuvel als

heilige plek) van elementen uit twee verschillende religieuze modellen. De huidige Andesreligie kent veel 'syncretische' elementen, welke het resultaat zijn van een gecompliceerd en moeilijk te doorgronden proces van interculturele en religieuze beïnvloeding.



Photo Chakana

De Andes-religie en de Andes-theologie

Er is nog altijd een debat gaande over de vraag of het opportuun is om te spreken van een 'Andesreligie' of een 'Andesreligiositeit', van 'Andesreligies' (met name van de Quechua's en Aymara's) of eenvoudigweg van een 'christelijke religie' vanuit het oogpunt van de Andescultuur. De stellingname in dit debat hangt naast de filosofische opvatting wat betreft 'religie', in sterke mate af van iemands standpunt ten aanzien van de kerk, theologie en cultuur.

De westerse filosofie en de klassieke godsdienstwetenschappen definiëren 'religie' meestal als een geheel van gebruiken, geloofsopvattingen, instituties en doctrines (religieus universum) waarmee ze zich onderscheidt van meer 'seculiere' of 'profane' gebieden. In de (postmoderne) opvatting van 'civiele (niet kerkgebonden) religie' begint dit onderscheid te vervagen. Vanuit een intercultureel standpunt kan men vraagtekens plaatsen bij de dominante opvatting van 'religie', die in sterke mate Eurocentrisch is en geworteld is in het verlichtingsdenken, dat onderscheid maakt tussen enerzijds het 'profane' forum van de wetenschap en de politiek en anderzijds het 'sacrale' forum van de religie (Estermann 2001; 2003). Binnen de begripsvorming in de Andes valt 'religie' niet onder een bepaalde noemer, omdat er gewoonweg geen onderscheid wordt gemaakt tussen het sacrale en het profane, het goddelijke en het wereldse, of het rituele en het wetenschappelijke.

Deze inclusieve opvatting van 'religie' in de Andes laat niet alleen duidelijk zien dat 'cultuur' en 'religie' er onafscheidelijk zijn, maar toont ook aan dat het syncretisme in het religieuze universum van de Andes een inherent kenmerk is van de religieuze gevoelens van de Andesvolken. De religieuze uitingen vormen een integraal onderdeel van de Andesculturen, en elke poging van conservatieve of fundamentalistische geledingen binnen de christelijke kerken tot een gedwongen 'afsplitsing van de cultuur' wordt ervaren als een aanval op de religie en cultuur van de Andes (men spreekt ook wel van cultuurmoord). We kunnen nu een drietal opvattingen uit de 'Andesreligie' op hun merites beoordelen:

1. De indiaanse opvatting die een 'zuivere' Andescultuur- en religie aanhangt.
2. De fundamentalistisch evangelische (en deels katholieke) opvatting die een 'zuiver' christendom voorstaat.
3. Een gematigd meerderheidsstandpunt dat het 'syncretisme' van de Andescultuur- en religie als een onomkeerbaar historisch feit beschouwt.

Ad 1. In de afgelopen jaren, met name sinds de vijfhonderdste verjaardag van de verovering van Zuid-Amerika (1492), wat ook wel 'het van de kaart vegen' van *Abya Yala* wordt genoemd, is er vanuit de indiaanse geledingen meer steun gekomen voor het behoud van een 'zuivere' - niet door christelijke elementen vervuilde - prekoloniale en niet-christelijke Andesreligie. Volgens deze opvatting is het van belang om een 'niet christelijke Andesreligie' te ontwikkelen, in de traditie van de zogenoemde 'strikt indiaanse theologie'. Hiermee stelt men zich achter een indiaans standpunt - in de Andes van Bolivia en Peru ook wel '*pachamamismo*' of '*Andinismo*' genoemd - dat er naar streeft om de *Tawantinsuyo* van de Inca's in ere te herstellen. Het betreft hier meer een beweging van Aymara en Quechua intellectuelen dan een brede stroming vanuit de plattelandsbevolking of vanuit de steden (de *runa* of *jaqi*). In Bolivia heeft het politieke repercussies, waarbij men de constitutie wil herstellen van *Qullasuyu*, het land van de Aymara's dat delen van het tegenwoordige Peru, Bolivia en Chili beslaat.



Photo Chakana

Ad 2: Aan de andere kant willen de evangelische Nieuwe Religieuze Bewegingen, met name vanuit de hoek van de (nieuwe) pinksterbeweging een christendom invoeren dat volledig is 'gezuiverd' van elementen uit de Andes. Ze gaan uit van het standpunt dat de culturen in de Andes in wezen 'heidens', 'idolaat' en 'bijgelovig' zijn (een overtuiging die ze delen met de bewakers van de katholieke geloofsleer uit de 16de en 17de eeuw). Het christendom moet zich ontdoen van alle elementen uit de Andes, allereerst de cocabladeren die als 'duivels' beschouwd worden, vervolgens van alle rituelen die met *Pachamama* en de beschermgeesten (*apus*, *achachilas*) te maken hebben en tot slot van de muziek, kleding en andere Andessymbolen. In verschillende delen van de Andes, vooral op het platteland, vindt momenteel een opleving plaats van de oude 'uitbanning van de afgoderij', ditmaal aangevoerd door de neo-pinkstergemeente (neo-pentecostalisme) en de ultraconservatieve geledingen van de katholieke kerk.

Vanuit dit gezichtspunt is elke vorm van cultureel of religieus syncretisme een teken van 'decadentie' en een geloofsverzaking van het ware christelijke geloof. Daarom is een 'Andesreligie' ófwel een uitdrukking van een openlijke of nog niet overwonnen (achter zich gelaten) vorm van heidendom, ófwel een uiting van een afgodisch en politheïstisch katholicisme, wat zich uit in een populaire en syncretische vorm van religiositeit.

Vanuit deze opvatting is elke vorm van syncretisme een uitdrukking van de duivel zelf, waardoor een 'Andestheologie' als een openlijke vorm van geloofsafval wordt beschouwd.

Deze nieuwe pinkstergemeenten dragen echter geen cultureel 'onbedorven' evangelie uit; daar het om overwegend Noord-Amerikaanse kerken en bewegingen gaat, is hun geloofsuitdrukking bepaald door de culturele waarden van de Verenigde Staten, die ze opleggen aan de Andesbevolking, wiens erfgoed ze hebben 'uitgebannen'. Deze waarden worden bijvoorbeeld weerspiegeld in een

sterk individualisme, een 'theologie die de welvaart predikt', de verdediging van het neoliberalisme, een strikt dualisme tussen de materie en de geest (lichaam en ziel), een a-politieke houding en het zich niet willen inlaten met sociale en ecologische problemen.

Ad 3: Zowel de katholieke als de zogenaamde 'historische protestantse kerken' nemen een open standpunt in met betrekking tot de cultuur en religie van de Andes, hoewel er tussen deze kerken grote verschillen bestaan. Nog geen halve eeuw geleden werd het syncretisme in de Andes en de volksreligie (vooral het zogenoemde volkskatholicisme) door deze kerken met kritische ogen en vanuit een westers theologisch standpunt (met name de historische kritiek en de demystificatie van de wereld) bezien. Vanaf het Tweede Vaticaanse Concilie (1962-1965), maar met name naar aanleiding van de tweede bisschoppelijke conferentie over Latijns-Amerika in Medellín (CELAM, Consejo Episcopal de América Latina y del Caribe) veranderde de katholieke kerk haar standpunt ten aanzien van niet-westerse culturen en autochtone religies zoals die in de Andes. De protestanten kerken volgden - *mutatis mutandis* - dit voorbeeld.

Dit wil niet zeggen dat deze kerken en hun respectievelijke theologie (met inbegrip van de bevrijdingstheologie) zich rekenschap gaven van het bestaan van de autochtone religies in *Abya Yala*. De belangrijkste discussie speelde zich af binnen het geloof, in de zin van een dialoog tussen de christelijke religie en Andesculturen en tussen het christelijk geloof en de sociaal-politieke werkelijkheid. Het overheersende paradigma op de voornoemde conferenties van Medellín (1968) en Puebla (1976) had als uitgangspunt dat het christendom, met culturele en regionale verschillen, de enige bestaande religie op het continent was.

Toch werd er vanuit bovenstaand uitgangspunt, dat een culturele dominantie van het christelijke geloof impliceerde, een 'inheemse en indiaanse theologie' ontwikkeld. De vierde conferentie van de CELAM, in 1992 in Santo Domingo, besteedde veel aandacht aan het thema van de 'cultuur' en de dialoog tussen geloof en cultuur. Hoewel er geen uitspraken werden gedaan over de opkomende 'indiaanse theologie', het 'religieus syncretisme' of het bestaan van meerdere godsdiensten op het continent, werd de deur geopend naar een positieve benadering van de autochtone religies en de overduidelijke syncretische religiositeit van de indianen en mestiezen.

De 'indiaanse theologie' beschouwt het religieus syncretisme als een historisch feit en spreekt van een gedwongen culturele aanpassing aan de theologie: 'De ontwikkeling van een 'Andestheologie' maakt deel uit van de sociaal-politieke context van een intellectuele 'dekolonisatie' op het gebied van de theologie. Deze moet leiden tot een nieuw theologisch gedachtegoed, dat gebaseerd is op de culturele, filosofische en sociale parameters van de Andesbevolking. De 'Andestheologie' kan gezien worden als de bron van de van origine christelijke zogenoemde 'indiaanse theologie', wat wil zeggen dat het religieus en cultureel syncretisme beschouwd wordt als een historisch feit in grote delen van het Zuid-Amerikaanse continent.

Het betreft een voornemen om de huidige theologie van Latijns-Amerika te ontdoen van zijn hellenistische en westerse premissen (Estermann 2006c), en vanuit een autochtone religiositeit te komen tot een vruchtbare dialoog met de religies in de Andes en een interdisciplinaire aanpak van geloofswetenschap.

Andesreligies



Photo Chakana

De nieuwe 'indiaanse theologie' en met name de zogenoemde 'Andestheologie', wil een interreligieuze dialoog (macro-oecumene) op gang brengen - en dus niet alleen een intra-religieuze dialoog (oecumene in enge zin) - tussen de verschillende kerken en de autochtone religies van *Abya Yala*. Daarbij kunnen ze het niet stellen zonder de hulp van de religieuze antropologie en filosofie van de Andes, die zich beide in hoog tempo ontwikkelen.

Om niet tot ethnocentrische concepten te vervallen wat betreft 'religie', geef ik er de voorkeur aan om over 'Andesreligie' te spreken in plaats van over 'religiositeit' of 'geloven' uit de Andes. Ik kies voor een interculturele en policentrische benadering van de 'religie', die niet wordt gekenmerkt door aspecten als instituties, doctrines, structuren, heilige boeken en erkende specialisten. In het geval van de 'Andesreligie' hebben we het over een religieus universum, dat niet systematisch gestructureerd, noch dogmatisch of geïnstitutionaliseerd is.

Bovendien heeft het behalve een sterk syncretische lading een overwegend ritueel en ceremonieel karakter. Ook geef ik er de voorkeur aan om over 'Andesreligies' te spreken, in het meervoud, om aan te geven dat er geen sprake is van homogeniteit op religieus gebied in de Andes. Net zoals de Andesculturen van het zuiden van Colombia en het noorden van Argentinië sterk van elkaar verschillen, geldt dit ook voor de verschillende religies in de Andes. Het is dus moeilijk om tot een gemeenschappelijk of dominant beeld van religies te komen in regio's die zo verschillend zijn. Toch zal ik pogen een paar algemene lijnen te schetsen:

a. Cultureel religieus syncretisme: De Andesreligies, met name die van de Quechua's en Aymara's vertonen een sterke mate van cultureel religieus syncretisme. In navolging van het filosofische concept in de Andes is er geen duidelijk onderscheid tussen cultuur en religie; beide zijn onlosmakelijk met elkaar verbonden. Dit houdt in dat de filosofische basisprincipes van de Andes in de religies worden weerspiegeld, zoals de beginselen van verbondenheid, complementariteit, wederzijdse betrekking, wederkerigheid, en een integraal (holistisch) en cyclisch wereldbeeld (Estermann 2006b). Binnen de 'Andestheologie' wil men de gangbare filosofie ontdoen van zijn hellenistische invloed en hiervoor in de plaats de filosofische concepten van de Andes plaatsen.

Andes-katholiek syncretisme: De Andesreligies zijn het resultaat van een langdurig proces van syncretisme tussen het katholieke religieuze universum (met de Spaanse Contrareformatie als bron) en het autochtone religieuze universum van de Andes (met name de invalshoek van de incaïca en tiawanakota). Tijdens de verschillende processen van domineren, incorporeren, naast elkaar plaatsen en samenkomen wordt een in hoge mate syncretische religie gevormd, die past bij de filosofie van 'inclusiviteit' in de Andes ('zowel het een als het ander'). Zo bestaat er bijvoorbeeld een vrouwelijke godsvoorstelling, die zowel aspecten van de katholieke religie (de maagd Maria) als van de Andesreligie (*la*

Pachamama) in zich bergt. *Rituele en ceremoniële kenmerken*: De Andesreligies worden gekenmerkt door een overheersende focus op rituelen en ceremonieën, ten koste van de doctrines, geschriften, dogma's, instituties en preken. Het ritueel is de belangrijkste manier om de relatie tussen de gelovige en het goddelijke uit te drukken, waarmee de nadruk gelegd wordt op het collectieve en gemeenschappelijke karakter van de religie. Door middel van het ritueel verhoudt de mens in de Andes zich tot het heilige, of dat nu de christelijke god is of de beschermgeesten (*apus, achachilas*) zijn, *el Tayte* Jezus, of *la Pachamama*. In grote lijnen volgen de rituelen van de Andes de wetmatigheid van de agrarische cycli en de levensloop.

b. Het seculiere karakter en gelijkheid tussen mannen en vrouwen: Bij de Andesreligies is geen 'hiërarchie' zoals bij de christenen, en met name de katholieke kerk, bestaat. De 'religieuze specialisten', of 'uitvoerders van de rituelen' staan niet boven de gewone bevolking, en oefenen ook geen 'gezag' uit, maar danken hun rituele functie aan 'natuurlijke' eigenschappen (zoals zes vingers, bliksemflitsen, een ster op het hoofd, etc.) en aan hun bewezen kennis (ze zijn een soort 'profeet' in de zin die Weber er aan heeft gegeven). Zowel mannen als vrouwen kunnen *yatiris* of *pagos* (sjamaan) zijn en hoeven niet celibatair te leven noch zijn ze gebonden aan andere seksuele restricties of een specifieke burgerlijke staat.

c. Holistisch pantheïsme: De Andesreligies kennen geen strikt dogmatisch monotheïsme, maar verenigen het katholieke pantheon (dat ook de maagd Maria en de heiligen omvat) met het pantheon van de Andes (met pre-Spaanse goden, beschermgeesten en *la Pachamama*). Veel godsdienstwetenschappers zijn van mening dat er in de Andes sprake was van animisme, zonder dit eurocentrische concept goed te analyseren. Ik geef er de voorkeur aan om over pantheïsme te spreken, in de betekenis van dat het heilige doordringt in alle levenssferen, en dat zowel de levende als dode wezens in bepaalde mate en op symbolische wijze met het goddelijke verbonden zijn.

d. De vrouwelijke godheid: Overeenkomstig de Andes-beginselen van complementariteit kan het goddelijke niet alleen in mannelijke termen worden opgevat ('vader'), maar is het goddelijke altijd zowel mannelijk als vrouwelijk, want slechts door deze polariteit kan het de bron en de steun van het leven zijn. Het vrouwelijke gezicht is *la Pachamama*, Moeder Aarde, vaak verenigd met de maagd Maria in de figuur van de *Tierra Virgen*. Het mannelijke gezicht is Jezus Christus,

gesyncretiseerd in de figuren van het groene kruis op de heuvels, el Inkarrí (of Cristorri) en de beschermgeesten van de heuvels (*apus, achachilas*).

e. Verbondenheid en het centraal stellen van de kosmos: Het holisme in de Andes en het beginsel van wederzijdse betrokkenheid sluiten een opvatting van volledige transcendentie uit. Het goddelijke maakt deel uit van het aardse (*pacha*), wat wil zeggen: van het geheel van relaties binnen de ruimtelijke en tijdsgebonden structuur van de kosmos. De hogere ruimte (*hanaq of alax pacha*) is niet volledig afgescheiden van de concrete ruimte waarin de levenden en doden zich bevinden, maar beide onderhouden volop relaties die complementair, wederzijds en wederkerig van aard zijn. Het goddelijke is aan deze universele beginselen onderworpen, zodat het nooit op absolute (zonder relaties) en transcendente wijze kan worden opgevat. De Andesreligies stellen de kosmos en niet een god of de mens centraal.

f. Voorbij het dualisme: Vergelijkbaar met de Aziatische opvattingen van 'niet-dualisme' (vooral in het hindoeïsme en het boeddhisme), verwerpen de Andesreligies het idee van metafysische, religieuze en antropologische dualiteit. Dit wil niet zeggen dat er geen tegengestelde of complementaire polen zijn, maar dat er altijd onderlinge relaties zijn. Tussen het menselijke en het goddelijke, het profane en het heilige, het religieuze en het aardse bestaat geen strijdigheid of tweedeling, maar is sprake van complementaire en wederzijdse betrekkingen.



Photo Chakana

Concluderend

De geschiedenis van de inheemse volken van de Andes wordt gekenmerkt door een gecompliceerd en vaak gewelddadig proces van syncretisme tussen de pre-Spaanse autochtone manier van leven en denken, en het westerse idee inzake beschaving en religie, zoals die met name in het Iberisch schiereiland was geworteld. Het hedendaagse volkscatholicisme - en in mindere mate het protestantse geloof - heeft elementen, gewoontes en geloofsideeën van beide in zich verenigd, en vormt een lappendeken van rituelen, afbeeldingen, gewoontes en religieuze denkbeelden.

Het gaat om een *sui generis* geloof (met een eigen aard) - een Andeschristendom of een christelijk vorm van het Andesgeloof - dat zich zowel van de westerse als van de zuiver indiaanse geloofsleer onderscheidt. Momenteel worden de Andesreligies van twee kanten belaagd: enerzijds door de Nieuwe Religieuze Bewegingen en hun hernieuwde campagne ter 'uitbanning van de afgoderij', en anderzijds door een anachronistische en rigide stroming binnen de indiaanse samenleving, die een zuivere, voor-christelijke Andesreligie wil invoeren. Tussen deze twee uitersten bestaat een uitgebreid spectrum van religieuze geloofsuitingen en theologische beschouwingen. De verschillende pogingen om een christelijke 'Andestheologie' te ontwikkelen, worden zowel door de orthodoxe katholieken, de fundamentalistische geledingen binnen de protestantse kerken als door de voorstanders van een niet-christelijke Andesreligie bestreden. Zo'n christelijke Andesreligie past echter het best bij het karakter van de huidige religies in de Andes en staat los van allerlei vormen van purisme, romanticisme en fundamentalisme.

—

Een interview met de auteur Josef Estermann - 2009

"Ik ben Zwitser van oorsprong. Ik heb onder andere in Nijmegen, Utrecht en Amsterdam theologie en wijsbegeerte gestudeerd. Ik ben 52 jaar, getrouwd met Colette Jansen en vader van Sarah (19), Rafael (16) en Christian (14). Op dit moment leven en werken we in La Paz, Bolivia, maar de kinderen zijn over drie continenten verdeeld: Sarah in Zwitserland, Rafael in Thailand en Christian in Bolivia. Ik werk op het Hoger Oecumenisch Theologisch Instituut van de Andes in La Paz, geef colleges op de staatsuniversiteit UMSA en de Katholieke Universiteit, en ben bovendien nationaal coördinator van de Bethlehem Missie, een Zwitserse organisatie van de katholieke kerk."

Waar denk je over vijf jaar te zijn?

“Als ik dat zou weten... Tot nu toe zijn we meestal zo’n acht jaar op een plaats gebleven: Nederland, Zwitserland, Peru, Duitsland, Bolivia. Als de kinderen een keer zijn uitgevlogen, zoeken we misschien een andere plek, misschien ook weer terug naar Europa, misschien naar Ecuador of zelfs naar Cuba...”

Op welke manier ben je verbonden met de hooglandindianen?

“In mijn tijd in Cusco, Peru, van 1990 tot 1998, heb ik me intensief met de wereld en de wijsheid van de Quechua’s bezig gehouden. Het resultaat van die tijd is het boek *Andine Filosofie*. Het heeft me altijd geboeid dat zij, ondanks vijfhonderd jaar onderdrukking en hersenspoeling, hun identiteit, godsdienst en wijsheid hebben kunnen bewaren, mede door een grote veerkracht en een innerlijke energie waar we veel van kunnen leren. Ik heb daarom ook de Quechua-taal geleerd, want alleen zo kun je echt iets van de logica en de gedachtewereld van mensen begrijpen. Nu, in Bolivia, ben ik meer met de Aymara’s verbonden, vooral door mijn colleges, onderzoek en voordrachten.”

Hoe ben je specifiek in dit onderwerp geïnteresseerd geraakt?

“Het fenomeen van religieuze samensmelting is niet uitsluitend iets van traditionele of inheemse samenlevingen, maar speelt ook in postmoderne samenlevingen zoals de Nederlandse. Alleen is men zich dat meestal niet bewust. In de Andes kun je niet leven zonder in aanraking te komen met een rijke en alomtegenwoordige religieuze traditie. Het syncretisme van de Andes is voor mij een teken van de levendigheid van deze cultuur, de grote kracht van weerstand en zelfbehoud. En het vaste voornemen ook verder een eigen weg te gaan aan gene zijde van westerse globalisering en een terugkeer naar een romantisch verleden. Als theoloog en filosoof ben ik altijd geïnteresseerd geweest in zulke fenomenen en vragen. Hoe mensen hun leven en wereld symbolisch spiegelen en ritueel afbeelden.”

Hoe kijk je zelf aan tegen verandering in religieuze tradities?

“Religieuze en culturele tradities zijn altijd aan verandering onderhevig. Een onveranderlijke cultuur en godsdienst bestaat alleen in het museum of in boeken. Religies drukken op hun manier het geheim van het leven uit, afhankelijk van de historische en culturele contexten. Wat verandert is niet het geheim zelf (of het goddelijke of ondoorgrondelijke), maar de manier waarop de mens probeert er vat op te krijgen. Zelfs de seculiere Europeaan die allang van godsdienst vervreemd denkt te zijn, is vaak veel godsdienstiger dan hij of zij denkt. Alleen de wijze waarop zich dit uit verandert en zal altijd blijven veranderen. En dit is zeker ook

het geval voor de Andes. Alleen heeft hier die verandering tijdens bijna vijf eeuwen onder dwang, dreigementen, chantage en genocide plaatsgevonden. En dit feit moeten we nooit vergeten als we het over de godsdienstigheid en spiritualiteit van de Andes hebben. Anders vervallen we in romantische en anachronistische voorstellingen.”

Hoe kan de moeilijke situatie van de hooglandindianen worden verbeterd?

“Hoewel er vanuit het Westen steeds meer aandacht voor hun wijsheid, geneeskunde en landbouwmethodes komt, moeten de hooglandindianen toch een eigen weg vinden die de elementen van verschillende culturen en beschavingen in zich opneemt. In de gemondialiseerde economie van de vrije markt tellen zij niet mee, terwijl ze juist een ontwikkelingsmodel voorstaan dat niet op de uitbuiting van Moeder Aarde of op onbegrensd consumeren van de natuurlijke bronnen stoelt, maar op een kosmische harmonie van mens, dier, planten en geesten. Belangrijk is dus het respect voor de culturele en religieuze rijkdom, en niet zoals het arrogante Westen, alles denken beter te weten en te kunnen.”

Eerder verschenen als deel 1 van de Chakana Reeks. Rozenberg Publishers – Stichting Chakana (2009)

Chakana 1 - ISBN 978 90 361 1 029 5

www.chakana.nl

Het multiculturele Bolivia van Evo Morales - Nieuwe vormen van burgerschap - Deel Een



El Alto 2006 - Photo Joel Alvarez

Op 21 januari 2010 werd Evo Morales Aima voor de tweede maal geïnaugureerd als president van Bolivia. Precies vier jaar eerder, op 21 januari 2006 accepteerde Evo Morales, de eerste inheemse president van Bolivia, al een keer zijn '*inheemse autoriteit*' tijdens een kleurrijke ceremonie in Tiwanaku, een indrukwekkende archeologische plaats ongeveer 70 kilometer van La Paz, de (informele) hoofdstad van Bolivia. Getooid in de traditionele kledij van een inheemse *mallku* - '*condor*' of inheemse leider - werd hij toegejuicht door duizenden aanhangers die zwaaiden met de *wiphala*, de kleurrijke vlag die - hoewel dit ook betwist wordt - symbool staat voor alle inheemse volkeren van Zuid-Amerika. Vervolgens werd de president op 22 januari 's ochtends beëdigd in het parlement door het omhangen van de presidentiële sjerp en het afleggen van de gelofte om de grondwet te respecteren. Rechterlijke en militaire prominenten, een aantal belangrijke buitenlandse politici en de nieuw verkozen leden van het parlement waren aanwezig.

Na de officiële inauguratie vertrok Morales naar de plaza San Francisco in La Paz. Op dit plein werd hij nogmaals ingehuldigd als de president van het volk, die werd gesteund door de sociale bewegingen. Morales werd in 2006 dus niet één maar drie keer geïnaugureerd. Dit opvallende gegeven is een gevolg van de ongewone samenstelling van de hedendaagse Boliviaanse samenleving. Bolivia telt maar liefst 36 inheemse volken, waarvan de Quechua's en de Aymara's de grootste groepen zijn. Morales zelf is van Aymara afkomst. In totaal (maar over deze cijfers is in Bolivia wel het nodige debat) rekent 2/3 van de bevolking zich tot een van de inheemse groepen; 15% is blank en de rest is mesties.

Wat maakte de inauguratie van een Aymara president zo bijzonder? Tot 2005 hadden alle achtereenvolgende regeringen getracht neoliberale hervormingen in te voeren die hadden geleid tot een aanscherping van ongelijkheden. Deze regeringen werden daarnaast geplaagd door corruptie en gebrek aan uitvoeringscapaciteit. Deze mislukkingen vormden de aanleiding voor een serie protesten die uiteindelijk samen kwamen in een succesvolle, “*etnisch*” gelabelde partij: de *Movimiento al Socialismo*, (MAS) onder leiding van Evo Morales. Deze partij slaagde erin een politiek alternatief te presenteren dat inheemse én niet-inheemse bevolkingssectoren overtuigde door in te haken op de wijdverbreide frustratie over toenemende sociaal-economische en politieke uitsluiting. Het succes van de MAS zit hem in het gebruik van oude strijdvormen gecombineerd met de geleidelijke creatie van nieuwe vormen van, en motieven voor, politieke participatie: de oude strategieën zijn die van de traditioneel sterke vakbonden, ideologisch uitgesproken organisaties. De nieuwe vormen zijn geïnspireerd door inheemse standaarden en tradities, dat wil zeggen: werden gevoed door ideeën en criteria die belangrijk zijn in de inheemse tradities en kosmologieën. Deze werden op hun beurt beïnvloed door het feit dat de inheemse bevolking zich steeds meer bewust werd van hun getal, van de waarden van hun cultuur, en dientengevolge ook van hun recht om te regeren. In deze tekst zullen we een stuk van deze geschiedenis en de uitkomsten daarvan reconstrueren. We betogen daarbij dat de verkiezing (en recente herverkiezing) van Morales niet alleen de eis voor een ander politiek-economisch model reflecteerde, maar ook de uiting was van de opkomst van oorspronkelijke ideeën over burgerschap en over hoe Bolivia geregeerd zou moeten worden.



Evo Morales Photo by
Marcello Casal Jr.-ABr

Symboliek van de inauguraties

De verschillende locaties van de inauguratie van Evo Morales staan alle symbool voor de verschillende stromingen en politieke machtsvelden in Bolivia. Gedurende de afgelopen decennia is *Tiwanaku* uitgegroeid tot een krachtig symbool van de groeiende inheemse beweging in het publieke en politieke domein van Bolivia. De plek bevat grote tempelstructuren die nog slechts gedeeltelijk opgegraven zijn, en is bezaaid met verschillende intrigerende monolieten.

Morales' inauguratie als *mallku* - 'condor' of inheemse leider - op juist deze locatie is zeer symbolisch. De mensen die hem met het gewaad van de *mallku* en haar symbolen omhingen waren ceremoniële leiders van de inheemse bewoners van Bolivia en andere Latijns-Amerikaanse inheemse naties. Met deze gebeurtenis deden zij traditionele inauguratieprotocollen, symbolen en woordkeuzes herleven en vonden zij deze gedeeltelijk opnieuw uit. Daarmee onderstreepten ze een unieke gebeurtenis op het continent: een inheemse president werd aangesteld door 'zijn mensen', door middel van een ceremonie die noch werd erkend door nationale politieke conventies noch gebruikt was sinds de kolonisatie van het gebied.

De eerste inauguratie vond dus *niet* plaats daar waar de natiestaat (de Republiek Bolivia) haar machtscentrum had, het parlement in La Paz. Hier werd Evo Morales pas in tweede instantie beëdigd. Het parlement ligt aan de plaza Murillo in het historisch gezien Spaanse deel van de stad. Dit is daarmee eigenlijk het machtscentrum van, in de ogen van de nieuwe machthebbers, de traditionele, blanke elite die tot dan toe het land had bestuurd.

Als laatste begaf Morales zich naar de plaza San Francisco, het plein dat zich in het deel van de stad bevindt dat in de koloniale tijd 'inheems gebied' was. In tegenstelling tot de plaza Murillo is de plaza San Francisco de plaats bij uitstek waar het *volk* - in al zijn diversiteit - samenkomt: hier hadden vele van de protesten die de stad had aanschouwd hun climax gehad, dit was de plaats waar politieke plechtstatige taal werd vertaald in omgangstaal. Hier beloofde Morales' vice-president Álvaro García Linera, een linkse *criollo* intellectueel, binnen vijf jaar terug te keren op deze plek om *rekenschap af te leggen* over de keuzes van de nieuwe autoriteiten. Het was ook de plek waar vertegenwoordigers van gelijkgestemde overheden en inheemse en volksbewegingen vanuit alle hoeken

van het continent en verder bijeen kwamen om te feesten en hun respect te tonen. De euforie eindigde op de plaza San Francisco in muziek en dans. Deze derde inauguratie vertegenwoordigt de steun aan Morales van de Boliviaanse bevolking (in al haar 'saamhorigheid in diversiteit'), én van de linkse en inheemse bewegingen van het continent.

Morales werd dus drie keer ingehuldigd: door de inheemse volkeren, door de politieke instituties en door de 'gewone' en inheemse mensen. Achter deze bijzondere gebeurtenis gaat een complexe en intrigerende nationale realiteit schuil. Het is een realiteit waarin verschillende sectoren van de Boliviaanse bevolking recentelijk hun eigen manieren om de publieke sfeer te betreden hebben kunnen creëren, waarbij inheemse participatieve methoden werden gecombineerd met de gebruiken van de *criollos*. Het geeft de realiteit weer waarin de inheemse bevolking zich de nieuwe stedelijke omgevingen (Lindahl 2006) waar ze naartoe zijn verhuisd vanuit hun traditionele woonomgeving op de Westelijke hoogvlakten, eigen heeft gemaakt: de grotere steden, en de 'onderbevolkte' gebieden in het oosten en zuiden van het land. De resulterende nieuwe demografische en etnische verdeling in het land heeft bijgedragen aan de manieren waarop Bolivianen hun protest gericht op de voorgaande regeringen vormgaven, regeringen die zij zagen als corrupt, onbekwaam of onverschillig in hun verplichtingen jegens de armere bevolking. Deze nieuwe vormen van protest zinspelen op criteria over 'goed bestuur' die op zijn minst gedeeltelijk geïnspireerd zijn door inheemse tradities maar daarbij niet voorbijgaan aan de huidige politieke structuren en instituties van het land. Dit wordt weerspiegeld in het meervoudige karakter van Morales' inauguratie. Het ging hier niet om een rustieke, 'onveranderde' plattelandstraditie, maar om iets dat blijk gaf van de 'moderne' aanwezigheid van de inheemse bevolking in de steden, belichaamd in hun aandeel in het gevecht tegen het neoliberale beleid. De beëdiging tot president, was een daad waarin de hoogste autoriteit van het land zijn taak aanvaardt voor de burgers. Aangezien de Boliviaanse bevolking zo'n bijzondere, heterogene samenstelling heeft, vroeg deze om een meervoudige, ongewone gebeurtenis.

Opzet van dit stuk

De manier waarop deze pluriforme Boliviaanse bevolking gestalte geeft aan politieke participatie en aan 'burgerschap' is het thema van dit stuk. We zullen verkennen op welke bijzondere en unieke manieren protesten niet alleen over specifieke problemen en beleid gingen, maar ook over de relaties tussen de

politiek en de bevolking; een relatie die, met name in de ogen van de inheemse bevolking, in ernstig verval was geraakt. We zullen uitwerken hoe dit proces bijdroeg tot het besef van de uitdagingen waar Bolivia vandaag de dag voor staat: haar sociaaleconomische toekomst nieuwe richting geven *en* haar democratie opnieuw uitvinden.

In het volgende gedeelte wordt kort ingegaan op het huidige debat over 'meervoudig burgerschap' en de relevantie hiervan voor het idee dat er nieuwe vormen van burgerschap aan de orde zijn in de protesten die in Bolivia plaatsvonden tussen 2000 en 2005 en in de manieren waarop de regering van Morales nu probeert te regeren. We suggereren ook dat deze nieuwe vormen inheems geïnspireerd zijn.

Daarna wordt de recente, turbulente geschiedenis van Bolivia geschetst, om zo het belang van Morales' verkiezing te kunnen vaststellen. Om inzicht te krijgen in de oorsprong en betekenis van deze overwinning, wordt aandacht besteed aan de periode van aanhoudende protesten die eraan voorafging. De focus ligt hierbij op de stad El Alto. Met name daar werden nieuwe vormen van protest en van burgerschap gecreëerd.

In het vijfde deel wordt het blikveld verbreed en worden ideeën aangestipt over de specifieke eigenschappen van Bolivia's huidige zoektocht naar nieuwe vormen van politieke participatie.

Tot slot volgt een korte analyse van de situatie in Bolivia na Morales' tweede, nog overweldigender verkiezingsoverwinning in december 2009.

2. De twijfels over 'universeel burgerschap'



Verkiezingen - Photo Joel Alvarez, Marcello Casal Jr./ABr

Over 'burgerschap' is tegenwoordig het nodige debat gaande. In heel algemene termen wordt onder burgerschap meestal de deelname in en aan de politieke gemeenschap die de natiestaat vormt verstaan. De natiestaat garandeert bepaalde rechten en privileges aan alle burgers. Omgekeerd hebben burgers verplichtingen, zoals het betalen van belastingen en het gehoorzamen aan de wet. In beide gevallen is het cruciale aspect ervan, niet alleen de wettelijke formulering, maar vooral de publieke erkenning van de waardigheid van eenieder, het recht van eenieder om te participeren in het bestuur van de natiestaat, en niet in de laatste plaats de gegarandeerde *gelijkheid* ten overstaan van alle andere burgers en ten overstaan van de wet. Dit laatste is ook politiek van cruciaal belang: het houdt de garantie in dat iedere burger zich mag uitspreken, en toegang hoort te hebben tot de bestuurlijke instituties, onafhankelijk van iemands etnische of religieuze achtergrond, iemands sekse, of welk ander verschil dan ook. De status van 'burger' te zijn doet iets paradoxaals met al die verschillen tussen mensen: aan de ene kant biedt burgerschap het recht om deze verschillen, deze individuele eigenschappen, deze identiteiten, in alle vrijheid te beleven, en er niet om gediscrimineerd of anderszins benadeeld door te worden. Aan de andere kant zijn al deze verschillen irrelevant wanneer de status van burger als zodanig aan de orde is. De burger is *gelijk*, precies omdat het er niet toe doet wat zijn of haar huidskleur, religie, kledingstijl, seksuele voorkeur, hobby, opleiding of beroep is. De burger áls burger is voor de wet en voor de staat ontdaan van al die bijzonderheden.

Gelijkheid of gelijkwaardigheid?

Dit idee van burgerschap werd lange tijd gezien als een 'standaard', een universeel idee - iets wat in alle staten geldig zou moeten zijn, en wat nauw verbonden was met het ideaal van de democratie. Het kreeg zodoende ook een normatief karakter. Hoewel vaak geschonden, werd het ook als ideaal en model voor de opbouw van de Latijns-Amerikaanse staten na hun onafhankelijkheid gezien. Daarmee werd de *politieke* relevantie van zoiets als "van-indiaanse-afkomst-zijn" ontkend. De praktijk was anders. Indiaan-zijn bleef wel degelijk een reden tot uitsluiting, minachting, discriminatie en rechten-ongelijkheid. In de slechtste gevallen werd (tot in de twintigste eeuw) de inheemse bevolking een aparte status toegekend en werden hen andere - minder - rechten toebedeeld dan andere, 'gewone' burgers. Zo hadden zij bijvoorbeeld in Bolivia eeuwenlang geen stemrecht, en was hun getuigenis voor een rechtbank slechts de helft waard van een 'blanke' getuigenis. Pas sinds het midden van de twintigste eeuw werd beleid

gevoerd dat gericht was op meer oprechte gelijkheid. In Bolivia werd dit proces in gang gezet na de Nationale Revolutie van 1952, waarna de inheemse bevolking stemrecht kreeg. Tegelijkertijd werd echter van hen verwacht dat zij assimileerden in de Europees georiënteerde samenleving. Lange tijd werden de inheemse bevolkingsgroepen in Bolivia daarom niet langer '*indio*' genoemd - dat begrip had een discriminerende ondertoon gekregen - maar '*campesino*' (boer). Er kwam ook aandacht voor onderwijs voor iedereen, maar dat werd dan wel in het Spaans gegeven. Voor de culturele rijkdom van de inheemse bevolking was ook in de schoolklas geen ruimte. Het instellen van 'nationaal burgerschap' voor iedereen werd hiermee een excuus voor een assimilatiepolitiek, waarin indianen hun eigenheid (taal, tradities, kleding, rituelen) werd ontnomen om hen zo in het 'uniforme burgerschap' een plaats te geven.

Pas later kwam ook de erkenning van de culturele verschillen binnen Bolivia - niet in de laatste plaats omdat de inheemse bevolking dat in steeds krachtiger bewoordingen eiste. Een consequentie daarvan was echter dat de klassieke standaard van wat 'burgerschap' precies inhield, onder vuur kwam te liggen. Bolivia is van zo'n proces een sprekend voorbeeld. De meest centrale steen des aanstoots werd de claim dat deze klassieke standaard universeel, algemeen geldig zou zijn.

Hoe universeel zijn burgerrechten?

Er ontstond steeds meer kritiek op de vermeend 'neutrale' en universele eigenschappen van zulke waarden en termen als 'democratie', 'de rechtstaat', en 'burgerrechten', die wortelen in de politieke geschiedenissen van Westerse landen in Europa en Noord-Amerika. Om te beginnen is er het argument dat er een *recht* op cultureel verschil zou moeten zijn, wat onder meer inhoudt dat alternatieve vormen van bestuur en van bijvoorbeeld strafrecht zouden moeten mogen bestaan (Esteva and Prakash, 1998, Supiot 2003). Anderen - vooral historici en sociale wetenschappers - hebben erop gewezen dat veel onderzoek aantoont dat brede sectoren van de bevolking van allerlei verschillende landen de concepten van democratie, vrijheid en burgerrechten, die door het Westen zo wordt gepropageerd, helemaal niet begrijpen, niet steunen, of zelf vervormen tot concepten die beter passen bij de lokale situatie (Salman 2004, Camp (ed.) 2001, Baviskar and Malone 2004). Dat zijn twee heel verschillende argumenten, maar met een vergelijkbare conclusie: dat we niet langer als vanzelfsprekend kunnen aannemen dat een enkelvoudige, voor iedereen geldende notie rondom burgerschapsrechten en democratie wereldwijd geldt (Baviskar and Malone 2004,

Cowan *et al.* 2001, Merry 2001, Schech and Haggis 2000, Salman 2000, Pinxten and De Munter 2006).

Ook zo'n conclusie wordt overigens bestreden. Velen menen dat we niet zouden moeten marchanderen met de standaard normen die begrepen zijn in termen als democratie, vrijheden en rechten. Wanneer je immers zulke normen begint los te laten, open je de weg voor autoriteiten om onder het mom van 'nationale tradities' of 'cultuur' rechten te beknotten, en transparantie en het afleggen van rekenschap 'cultureel irrelevant' te verklaren. Daarmee houden minderheden en onderdrukte groepen nog minder mogelijkheden over om hun rechten op te eisen of verhaal te halen. Bovendien is de promotie van 'democratie' en 'burgerrechten' een belangrijk internationaal politiek project. Het heeft de kracht om schendingen van mensenrechten, en diepgaande ongelijkheden wereldwijd, aan te klagen, en de stem te verheffen tegen uitsluiting, tegen kansenongelijkheid, en tegen autoritarisme. Dit maakt het begrijpelijk dat sommigen de discussie rondom de "harde kern" (Meyenberg, 1999) van burgerschapsrechten met lede ogen aanzien. Juist die universaliteit, betogen zij, is de essentie, de legitimiteit en de kracht van het idee. Wanneer je het op zou breken in lokale 'varianten', open je de weg naar een geldigverklaring van ongelijkheid in behandeling die gebaseerd zou zijn op een onterechte overschatting van de betekenis van cultureel of etnisch verschil.

Universele pretentie van burgerschap

Toch houdt de kritiek op het idee van universeel burgerschap aan. Eén van de argumenten draait om de vraag hoe adequaat het eigenlijk is om steeds maar weer het *individu* de 'drager' van rechten te maken. Wérkt dat eigenlijk wel in situaties waarin sprake is van de onderdrukking van hele bevolkingsgroepen? In zulke gevallen is de overheersing een complexer en minder gemakkelijk te bestrijden onrecht dan dat het met een beroep op individuele rechten onschadelijk zou kunnen worden gemaakt (Fanon 1967). Individuele claims op gelijke behandeling, gelijke rechten en gelijke kansen staan relatief machteloos ten opzichte van zulke groepsdiscriminatie. Een ander argument is dat de definitie van 'universeel burgerschap' in feite is bepaald door de meerderheid, of de overheersende cultuur. Niet zelden blijkt bij nauwkeurig onderzoek naar wat burgerrechten inhouden, dat in feite geredeneerd is vanuit de blanke, geletterde, heteroseksuele, eigendombezittende, en de meerderheidsgodsdienst-aanhangende *man*. Met de ervaringen van vrouwen en religieuze, etnische en

andere minderheden is nooit rekening gehouden. De universele burger blijkt daarmee gemodelleerd te zijn naar een selecte uitsnede van al die zo diverse 'burgers'. In Bolivia zou je kunnen stellen dat de burgerrechten gebaseerd zijn op het voorbeeld van slechts 7,5% van de bevolking: de blanke man. En daarmee heeft die universele pretentie een behoorlijke deuk opgelopen. In feite worden de criteria en 'waarheden' van sommigen bevoorrecht boven die van anderen. Minderheden en/of onderliggende meerderheden (zoals de indianen in Bolivia), met hun eigen percepties van, en ervaringen met de 'algemene' burgerrechten, zijn in feite gemarginaliseerd, en hebben daardoor moeilijker toegang tot deze zogenaamd neutrale burgerrechten (Canessa 2005). De effecten daarvan zijn even kolossaal als verhuld: een machtige maar onzichtbare code over wat juist en onjuist, reëel en irreëel, en redelijk en irrationeel is wordt opgelegd aan allen - ook aan degenen die er geen invloed op hadden. Dit diskwalificeert het idee dat er zoiets als universeel burgerschap bestaat.

Dit betekent natuurlijk niet dat burgerrechten dan maar in hun geheel opgeheven kunnen worden. De strijd van minderheden om een stem te verwerven en toegang te krijgen tot bijvoorbeeld de definities van de burgerrechten, is het beste gediend met een nóg consequenter respect voor deze rechten. Indien gelijke rechten en gelijke toegang tot bestuursinstituties en het publieke debat daadwerkelijk zouden gelden, zou immers óók kritiek op de vertekende dominante invulling ervan mogelijk worden. En eigenlijk nog verdergaand: dan zou zelfs het recht om verschillend te mogen zijn beter kunnen worden gehandhaafd. Immers: de gelijkheid in zeggenschap over de invulling van de inhoud van die - universele - gelijkheid is de best mogelijke garantie voor het ongestraft mogen beleven en conserveren van het (culturele, religieuze, seksuele, en dergelijke) verschil. De absolute gelijkheid als burger is de basis van de vrijheid anders te mogen zijn. Misschien was of is de inhoud van burgerschap wel bevooroordeeld. Misschien werden in het verleden vaak de rechten van sommige groepen niet voluit gerespecteerd en leden zij daaronder. Maar dan nog is de beste remedie daartegen het onverkort, categorisch wél hanteren van dezelfde rechten voor iedereen. In Bolivia heeft dat er uiteindelijk toe geleid dat een inheemse leider president werd en burgerschap nieuwe vormen lijkt aan te nemen, die meer gestoeld zijn op de inheemse perceptie ervan.

Individuele en collectieve rechten

Een andere manier om volledig aan ieders idee van burgerrechten te voldoen zou

multicultureel burgerschap kunnen zijn. Kan het toekennen van *verschillende* rechten aan *verschillende* groepen helpen om de nadelen van een opgelegd specifiek, eenzijdig model te keren? En is het idee van 'collectieve rechten' daarbij behulpzaam? Het *behoren tot* een gemeenschap (*belonging*) is een cruciaal aspect van iemands identiteit. Zonder dit '*behoren tot*' leven mensen in een sociaal vacuüm, en kunnen ze hun potentieel niet ontplooien. Daarom is *belonging* van wezensbelang. En daarom is het negeren of minachten door de staat en de maatschappij van zo'n (culturele, religieuze, taal-) gemeenschap een schending van rechten, zelfs indien voor het overige de civiele, politieke en sociale rechten zijn gewaarborgd (Kymlicka and Norman 2000b: 5). En juist voor veel inheemse bevolkingsgroepen is de groep belangrijker dan het individu, in tegenstelling tot veel Westerse samenlevingen. Als het 'behoren tot' een groep een zodanig cruciaal gegeven is, dan is de discriminatie of ontkenning van die groep door de staat een schending van de rechten van de leden van die groep.

Daarom is de staat verplicht tot maatregelen die de ondergeschikte of minderheidspositie van zo'n groep pogen te compenseren - en bijzondere rechten kunnen daarvan deel uitmaken. Bijzondere collectieve rechten voor inheemse volkeren kunnen bijvoorbeeld zijn het recht op zelfbeschikking of het recht op een eigen rechtspraak (Kruyt 2009). Of, zoals nu in Bolivia is gewaarborgd, het recht om de eigen lokale autoriteiten of vertegenwoordigers in 'grotere' democratische instanties te mogen kiezen of aanwijzen volgens de eigen tradities. Het hoëft dus niet via een individuele geheime stemming te verlopen als de lokale traditie is om, bijvoorbeeld, zulke personen via een plenaire gemeenschapsvergadering, middels consensus, te selecteren. Het kan echter lastig zijn om individuele en collectieve rechten tegelijk te waarborgen. Een uitgangspunt moet daarom zijn dat het groepen, gemeenschappen of andere collectieven nooit toegestaan kan worden de vrijheden van de leden te beperken. De vrije keuze blijft bij het individu: het individu mag dissident zijn, mag vragen stellen, mag er uitstappen, en dergelijke. De *groep* verdient bescherming, en extra maatregelen of rechten, maar het *individu* blijft de uiteindelijke titelhouder van universele rechten, bijvoorbeeld inzake persoonlijke vrijheden (Kymlicka 2000a).

Nieuwe vormen van burgerrechten in Bolivia

De discussie rondom burgerrechten behelst nog een laatste aspect: de meeste literatuur over dit onderwerp besteedt weinig aandacht aan de *schepping* van andere vormen van burgerschap en het uitoefenen van rechten. Vaak ligt het

accent op het *ontbreken* of *schenden* van specifieke rechten. Daarbij wordt veel aandacht besteed aan autoritarisme, aan mechanismen van uitsluiting, aan discriminatie van minderheden, aan het veronachtzamen van de wereldvisies van etnische of culturele minderheidsgroepen - en weinig aandacht besteed aan wat die 'rechtenloze' of gediscrimineerde groepen nu eigenlijk *doen*. Zo ontsnapt aan onze blik hoe burgers ideeën rondom rechten en participatie concreet begrijpen en toepassen (S. Ramirez 1999: 8, Echeverría 1997: 77, Abello 1998, Zubiría Samper 1998) en nieuwe vormen van deelname uitvinden (Lazar 2008). Om dit te illustreren wenden we ons nu opnieuw tot Bolivia.

Op dit moment worden in Bolivia nieuwe vormen van burgerschap en vooral van politieke participatie uitgetest en beproefd. Het toegenomen zelfbewustzijn van de indiaanse bevolkingsgroepen in Bolivia genereerde bijvoorbeeld steeds explicieter eisen rondom 'respect', 'autonomie' en 'participatie'. Die eerste eis lijkt nog te passen in traditionele opvattingen over burgerschap: het gaat hier om de erkenning van de waardigheid, en daarmee van de gelijkwaardige status van 'andere' culturele tradities binnen een overkoepelend nationaal burgerschap. Maar de autonomie-eis is van een andere aard. Onderdelen van deze eis betreffen (gemeenschappelijk) territoriaal eigendom, zelfbestuur, eigen strafrechtpleging en de wettelijke erkenning van traditionele lokale bestuursvormen. Dit zijn eisen die het traditionele begrip van burgerschap kritisch ondervragen, en de historische *oplegging* van 'vreemde' codes en instituties aanklagen. Concreet zien we dat dat accent op het individu als enig denkbare drager van rechten afzwakt, en dat juist het collectieve recht van de groep centraal komt te staan. Zo gaan deze eisen niet over individuele, maar over collectieve rechten voor hele bevolkingsgroepen. Sinds het aantreden van Evo Morales zijn deze eisen opgenomen in het regeringsbeleid. Nu is het idee van een 'gedifferentieerd burgerschap' niet langer een 'irreële en marginale aanspraak van minderheden', maar een beleidsprincipe. De eis van participatie is, in zekere zin, nog complexer en intrigerender. De inheemse groepen van Bolivia willen namelijk niet alleen meer deelname in de bestaande politieke structuren van het land, maar tegelijkertijd willen zij deze structuren aanpassen en volgens hun eigen tradities vormgeven. Dat wil zeggen dat zij het recht opeisen om bijvoorbeeld gemeenschapsbrede '*deliberatie*' erkend te krijgen als een geldig politiek principe, náást '*verkiezingen*' of '*representatie*' in het parlement. Men wil, naar eigen inzichten, vorm kunnen geven aan die politieke participatie. Er wordt gezocht naar mogelijkheden om politiek 'mee te doen' op een dusdanige manier

dat bijvoorbeeld de krachtige collectivistische traditie en de gewoonte uitgebreid plenair te delibereren (beide ten dele indiaanse inspiraties) recht wordt gedaan. Daar is traditioneel burgerschap, met zijn accent op het *individu* als drager van (onder meer politieke) rechten, niet echt op berekend.

Deze nieuwe eisen van de inheemse bevolking zijn een direct gevolg van de grote migratiestromen van het platteland naar de stad vanaf de jaren '80 van de vorige eeuw. De indiaanse migranten belandden vaak in marginale posities na hun migratie naar de stad. Vanuit deze posities vonden leerprocessen plaats rondom de interpretaties van '*democratie*' en '*burgerrechten*' met uitkomsten die afweken van wat de conventionele politieke elite legitiem en tolerabel vond. Deze uitkomsten waren niet uitsluitend op (rurale) indiaanse tradities gebaseerd. Zij komen mede voort uit de ervaringen met specifieke politieke culturen en politieke '*mores*' die in de stad en in de natiestaat, die zij daar leerden kennen, werden opgedaan. En zij komen ook voort uit een krachtige vakbondstraditie in Bolivia. Vele duizenden mijnwerkers belandden na het ontmantelen van de staatsmijnen in de jaren tachtig ook in de stad (vooral in El Alto), en zij hebben levendige herinneringen aan hun assertieve vakbondsoptreden. Deze 'gemengde inspiraties' waren de voedingsbodem voor de manier waarop de arme stedelijke Bolivianen, zowel van indiaanse als andere afkomst, invulling hebben gegeven aan hun strijd voor rechten en aan hun Boliviaans burgerschap (Salman 2004, 855, 869).

3. Bolivia's turbulente politieke verleden en heden



Verkiezingen Photo by Joel Alvarez,
Marcello Casal Jr./ABr

Vrijwel vanaf het begin ging Bolivia's terugkeer naar democratie in de jaren 1980

vergezeld van liberaal economisch beleid, in overeenstemming met de eisen van de Wereldbank en het Internationaal Monetair Fonds (IMF). De beleidshervormingen betroffen maatregelen die de export stimuleerden, een verlaging van overheidsuitgaven, deregulering en privatisering. Gewone Bolivianen hadden maar weinig profijt van deze maatregelen (Assies en Salman 2003a, 2003b). Onvrede met dit beleid nam toe maar de bestaande politieke partijen boden geen toereikende alternatieven. Tijdens verkiezingen spraken de traditionele partijen hun kritische

standpunten ten opzichte van het heersende beleid wel uit, maar na een verkiezingsoverwinning voerden ze hun plannen nauwelijks uit. Elke keer opnieuw kregen mensen het idee dat ze niet kregen waar ze om gevraagd hadden. Deze geleidelijke opeenhoping van frustratie leidde uiteindelijk tot erosie van de publieke steun voor het politieke systeem als geheel. Politici werden ervan beschuldigd alleen op hun eigen gewin uit te zijn (Salman 2006). Dit gevoel ging in toenemende mate overheersen in de evaluaties van *'de politiek'* in het algemeen in Bolivia. De verkiezingen in 1993 leidden tot een overwinning van de MNR, geleid door Gonzalo *"Goni"* Sánchez de Lozada en met de Aymara leider Víctor Hugo Cárdenas als vicepresident, in een verrassende samenwerking tussen de MNR en verschillende andere partijen, waaronder een kleine Katarista partij, de MRTK-L.

In de loop der tijd had Cárdenas zich omgevormd van een radicale naar een meer intellectuele en consensusgerichte politicus, die opkwam voor multiculturalisme en de erkenning van het bestaan van meerdere etniciteiten in Bolivia. Na de verkiezingen lanceerde de regeringscoalitie, in het parlement gesteund door een aantal kleinere partijen, een soort "neoliberale sociale hervorming": economische herstructurering werd gecombineerd met maatregelen in de politieke sfeer om discriminatie, centralisatie en institutionele corruptie en inefficiëntie te verminderen. Zo lanceerde zij belangrijke hervormingen op het gebied van onderwijs en decentralisatie: de *Ley de Participación Popular* (LPP, een wetsvoorstel over publieke participatie), droeg zij budgetten en bevoegdheden over aan gemeenten en erkende daarbij 'traditionele' inheemse politieke organen als legitieme gesprekspartners in het ontwikkelen van beleid. Een neveneffect van deze maatregel was dat lokale inheemse leiders (zoals Evo Morales) een platform verkregen van waaruit ze het heersende beleid konden bekritisieren en hun actieradius konden uitbreiden naar het nationale staatsbestel.

Hoewel Sánchez de Lozada's eerste termijn als president door de meeste waarnemers als daadkrachtig en efficiënt wordt beoordeeld en binnen de bevolking aan minder desastreuze kritiek werd onderworpen dan voorgaande en opvolgende regeringen, was ook dit bewind verdacht succesvol in het verhullen van hun neoliberale politiek-economische filosofie, en in het verzwijgen van de gevolgen van hun maatregelen, zoals het afschaffen van subsidies en het privatiseren van - ook renderende - staatsbedrijven, net als eerdere regeringen hadden gedaan. Ze bleef zowel de overheidsbemoeienis met de economie als de *verantwoordelijkheid* van de staat voor de rechtvaardiger verdeling van rijkdom en kansen verminderen. Mede hierdoor creëerden de aanhoudende en toenemende problemen onder de gewone Bolivianen in 1997 nieuwe kansen voor ex-dictator Hugo Banzer, die de noodzaak voor meer sociale hervormingen in zijn campagne benadrukte. Maar zijn regering bleek een gesel voor het land te zijn: zijn mega-coalitie kenmerkte zich door corruptie, interne ruzies, verdere privatiseringen en algehele onbekwaamheid in combinatie met economische impasses en aanhoudende armoede.

Het einde van het neoliberale model

Deze twee regeringen droegen doorslaggevend bij aan de teloorgang van het vertrouwen in verkiezingen en democratisch bestuur. Maar het oude partijensysteem weigerde voorlopig te wijken. Want hoewel de verkiezingen in 2002 een behoorlijke winst voor de oppositie en haar inheemse alternatieven opleverde, negeerden de traditionele partijen de boodschap, flansten nogmaals een coalitie in elkaar en hervatten hun neoliberale beleid. Gedurende alle voorgaande regeringen en ook weer in Sánchez de Lozada's tweede termijn (2002-2003) bleven twee elementen hardnekkig opvallen. Ten eerste was en bleef het neoliberale model leidend, ongeacht welke partij aan de macht was en ongeacht hun ideologische achtergrond (als die er al was). Ten tweede werd koste wat kost het model gehandhaafd en werd voorkomen dat er kritiek op het model gegeven zou kunnen worden, bijvoorbeeld tijdens verkiezingen. Het werd niet ter discussie gesteld.

En dat terwijl men wel probeerde om met thema's als corruptie, sociale programma's, infrastructuur en armoede in campagnes en politieke debatten op televisie de kiezers te lokken. Het vermijden van de discussie over het neoliberale model werd bevorderd door internationale factoren: in een rapport van de VN uit 2004 werden '*economische hervormingen*' die binnen dit model pasten zelfs gezien als een middel om democratische vooruitgang te toetsen. In dezelfde tekst

wordt echter ook de frustratie van burgers over datzelfde model uitgelicht als een van de destabiliserende factoren van democratische geloofwaardigheid. In deze paradox vinden we een uitleg voor de 'onbetwistbaarheid' van het neoliberalisme als het enige geldige en legitieme model. De regering kon een discussie niet aangaan omdat zij dan ook ruimte zou moeten bieden aan de frustraties die er heersten. De effecten waren vernietigend voor het vertrouwen in, en de steun voor, het democratische systeem. In de ogen van de Bolivianen waren de 'pacten' tussen de politieke partijen om macht te verkrijgen of behouden niets meer dan privéovereenkomsten om de koek te verdelen. Daar mee werd in hun ogen de weg vrijgemaakt voor vriendjespolitiek en toegang tot overheidsbudgetten die niet openlijk in de boekhouding genoteerd konden worden (Tapia Mealla and Toranzo, 2000: 79-81; Assies and Salman, 2003b: 48). Tegelijkertijd werd steeds nadrukkelijker gesteld dat het funeste neoliberale beleid gedragen en gesteund werd door partijen die de 'blanken' vertegenwoordigden; het 'etnische' ging een steeds grotere rol spelen in de kritiek op de politieke 'business-as-usual'. Men voelde dat verschuivingen in stemgedrag, de eis om ruimte voor niet-traditionele partijen, en de vele protesten tegen regeringsmaatregelen, werden 'overruled' door dergelijke pacten.

Het algehele wantrouwen in de politiek had een onmiskenbaar effect op de tweede termijn van Sánchez de Lozada (2002-2003) en op die van zijn vicepresident en opvolger Mesa (2003-2004). Sánchez de Lozada werd geconfronteerd met een onophoudelijke en steeds fellere reeks van protesten tegen de neoliberale maatregelen van de regering. Voor veel Bolivianen was de druppel die de emmer deed overlopen een plan voor de bouw van een gasleiding naar Chili, een land waarmee Bolivia een moeizame relatie heeft. De demonstranten vreesden dat de Boliviaanse gasvoorraad met deze pijpleiding in de uitverkoop zou gaan. Uiteindelijk mondten de protesten uit in de *Guerra del Gas* ('gasoorlog') in oktober 2003. Tienduizenden inheemse bewoners van El Alto blokkeerden de toegangswegen naar La Paz. Nadat deze protesten met grof geweld werden neergeslagen en er meer dan 70 doden vielen, werd Sánchez de Lozada gedwongen op te stappen.

Tijdens de gebeurtenissen in oktober werden voor het eerst de culturele en regionale dimensies van de crisis zichtbaar. De inheemse stad El Alto was het zenuwcentrum van de protesten. De stad liet nieuwe vormen van protest (zoals wegblokkades en buurt-brede deelname) zien, en liet in de manier waarop eisen en leuzen werden geformuleerd doorschemeren dat ándere, specifieke, cultureel

geïnspireerde criteria mede een rol speelden in hun zeer kritische evaluatie van de *'gangbare politiek'* (De Munter 2004, Mamani 2005).

Culturele beoordeling van de politiek

Het oordeel van de Boliviaanse bevolking over het politieke bestuur werd in toenemende mate bepaald door drie specifieke culturele impulsen. Ten eerste had het toegenomen zelfbewustzijn van de inheemse Boliviaanse meerderheid bijgedragen aan een sterkere en explicietere afwijzing van de systematische uitsluiting die de inheemse vertegenwoordiging ten deel was gevallen in vorige regerende coalities. Cárdenas' vicepresidentschap, hoewel symbolisch significant, had niet geleid tot een echte omkering van het patroon van de blanke dominantie bij de besluitvorming. De protesten maakten de inheemse onvrede met deze stand van zaken onmiskenbaar duidelijk. De rol van Evo Morales, Felipe Quispeen andere inheemse leiders droeg bij aan een verdere assertiviteit aan de kant van de inheemse bevolking. Dit resulteerde in verrassende uitkomsten bij de verkiezingen van 2002, waarbij de partijen van Morales en Quispe respectievelijk 21 en 6% van de stemmen binnenhaalden.

Sánchez de Lozada's terugkeer naar de macht in augustus 2002 werd dan ook gezien als een enorme provocatie en bevestigde de wijdverbreide overtuiging dat de uitkomsten van de verkiezingen van geen enkel belang waren voor de zittende politici. De traditionele partijen deden alsof er niets gebeurd was. In de ogen van veel Bolivianen was de coalitie ditmaal geboren uit de beslissing van de traditionele partijen om Morales - de *indio* - buiten de macht te houden, ondanks zijn verrassende verkiezingsresultaat. Om er nog een schepje bovenop te doen begonnen de coalitiepartijen te ruziën over posities, afspraken en verdelingen van zetels in de parlementaire commissie alsof er niets aan de hand was. Eigenlijk was Sánchez de Lozada's fiasco al een feit vanaf de aanvang van zijn regering.

Ten tweede nam de expliciete publieke kritiek op het economische vrijhandelmodel geleidelijk toe in volume en groeide uit tot een kritiek op de onderliggende aannames over de definities van de natie, haar identiteit en toekomst. Kritiek werd geuit over de 'Westerse' obsessie met vooruitgang en groei en het disrespect voor de natuur. Voor veel inheemse volkeren staat een leven in harmonie met de natuur en de gemeenschap centraal. Economische groei ten koste van andere mensen en ten koste van de natuur zijn daarom uit den boze, vanuit inheems perspectief gezien (Archondo *et al.* 2004). In de loop van het proces verschoof de vraag naar *ander beleid* naar een vraag naar andere

manieren om naar het land, haar volkeren en hun wereldbeeld te kijken.

Ten derde werd de al jarenlang gangbare kritiek op Boliviaanse politici geleidelijk steeds explicieter gestoeld op inheemse modellen voor 'goed' leiderschap. De kritiek richtte zich niet langer uitsluitend op de onbekwaamheid, corruptheid en leugenachtigheid van politici, maar verwees in toenemende mate naar waarden als wederkerigheid, roulerende gemeenschapstaken en het *respect* dat autoriteiten moeten belichamen. Inheemse - of inheems geïnspireerde - beledigingen aan het adres van politici '*als soort*', waarbij deze afgeschilderd werden als *mank'agastos*, ('*parasieten*') gingen steeds meer domineren (Lazar 2005). Toen Sánchez de Lozada werd gedwongen af te treden, viel het presidentschap toe aan zijn vicepresident Carlos Mesa. Hij genoot een reputatie als een gematigde en oprechte *criollo* intellectueel en journalist. In eerste instantie werd hij met enthousiasme en *goodwill* ontvangen, maar dit veranderde snel. Hij werd geconfronteerd met de erfenis van zijn voorgangers. Hij kreeg te maken met het scherper geworden bewustzijn dat de inheemse stem gehoord moest worden in de politiek, gecombineerd met het algehele wantrouwen in politiek en politici. Intussen was het land gepolariseerd en geradicaliseerd, en de vrees van de rijkere elite voor het inheemse oproer werd vertaald naar een steeds krachtiger wordende eis voor autonomie vanuit de oostelijke departementen. Het bleek een erfenis waar hij niet tegen was opgewassen. In een poging om zowel de inheemse bevolking uit de hooglanden en de rijkere bevolking uit de oostelijke laaglanden tevreden te stellen, ontwierp hij een nieuwe wet over de gaswinning. Ook al zou deze wet voor meer inkomsten uit de gaswinning voor Bolivia zelf leiden, het was voor de inheemse leiders niet genoeg. Zij eisten totale nationalisering. Het feit dat Mesa dit standpunt niet onderschreef bracht opnieuw mensen de straat op, zijn ontslag eisend. In deze tweede gasoorlog werd La Paz wederom van de buitenwereld afgesneden en konden parlementsleden het parlementsgebouw niet eens meer bereiken. Na veel gemanoevreer trad Mesa op 9 juni 2005 uiteindelijk af en werd opgevolgd door Eduardo Rodríguez, voorheen president van het Hooggerechtshof van Bolivia.

Rodríguez leidde het land, in relatieve rust, tot de verkiezingen op 18 december 2005. De verkiezingscampagne resulteerde in een polarisatie: een rechtse coalitie ('PODEMOS') met haar zenuwcentrum in de oostelijke laaglanden, ver weg van La Paz, geleid door Banzer's voormalige vicepresident Jorge "*Tuto*" Quiroga stond lijnrecht tegenover Evo Morales' linkse MAS, welke haar bolwerk in de hooglanden had. Het spectrum van traditionele partijen was nog slechts vaag

waarneembaar - zij waren zich zeer bewust van de afkeer die zij in brede lagen van de bevolking opriepen. Ondanks heel wat moddergooien tijdens de campagne verliep de dag van de verkiezing vredig. De dag resulteerde in een ongekeende absolute meerderheid (54%) voor Morales.

—
Lees verder: Het multiculturele Bolivia van Evo Morales - Nieuwe vormen van burgerschap.

Deel twee: <http://rozenbergquarterly.com/?p=3540>

Eerder verschenen als deel 3 van de Chakana Reeks. Rozenberg Publishers - Stichting Chakana (2010)

Chakana 3 - ISBN 978 90 361 0188 2

www.chakana.nl

Deze tekst is gebaseerd op het artikel: *Extending Political Participation and Citizenship: Pluricultural Civil Practices in Contemporary Bolivia*.

About the Authors:

Ton Salman studied philosophy and anthropology and did his PhD in 1993 on grass root organizations in Chile under Pinochet. He specialized on Latin America (mainly Bolivia, Ecuador, Chile), and does research on social movements, democratisation, urban culture, and citizenship. At present he is associate professor at the Department of Social and Cultural Anthropology at the VU University Amsterdam.

Koen de Munter - Since 1992 Koen de Munter has been involved in an ethnohistorical and ethnographic study of intercultural dynamics in Latin-America. On the one hand, this involves a study of the phenomenon of mestizaje (hybridization, creolization.) which is not simply considered as an ideology (because of a certain intellectual or political hegemony), but mostly as the changing, shifting term for complex and plurivalent processes of interculturality in the Americas.

On the other hand, within this quite encompassing theme for research the focus is placed upon the postcolonial situation of so-called indigenous groups, and upon proceeding as a tradition. The attempt is to understand such proceeding as material for intercultural comparison and to take hold of it on the basis of their cultural intuitions (in concert with 'the West'). More particularly, this research

builds upon field work done in 1995 with several Aymara families in urban El Alto, a recent city of indigenous migrants in Bolivia (Andes). Important themes in this research are contextualization, plurivalent cosmological views, family and ritual action.

Het multiculturele Bolivia van Evo Morales - Nieuwe vormen van burgerschap - Deel Twee



El Alto Markt - Photo by Joel Alvarez

Aymara's in El Alto: Traditie en vernieuwing

El Alto werd in Bolivia het zenuwcentrum van de protesten tegen het neoliberale beleid. In het overwegend inheemse El Alto (zie verder) werd dit beleid gezien als de politiek “*van mestiezen en blanken*”. De protesten die uiteindelijk leidden tot het vertrek van Sánchez de Lozada begonnen in El Alto begin september 2003 en breidden zich aanzienlijk uit nadat een protest in het stadje Warisata op de hoogvlakte hard uiteen werd geslagen door het leger, waarbij zes doden vielen. Na verschillende dagen van protesten en blokkades in El Alto ontstonden (voornamelijk benzine) tekorten in La Paz - alle verkeer naar La Paz moet namelijk door El Alto. Sánchez de Lozada en zijn regering besloten dat er een door militairen bewaakt konvooi van tankwagens door El Alto moest komen. De

gevolgen waren gruwelijk: er vielen 67 doden die dag.

De verontwaardiging was groot en de *Alteños* begonnen een politieke opstand (Mamani 2005). De verschillende buurten organiseerden zich onder leiding van hun *Juntas de Vecinos* (buurtraden), en onttrokken zich, onder meer via blokkades, aan de controle van de centrale overheid. In de daaropvolgende dagen marcheerden de *Alteños* naar beneden, naar de plaza San Francisco (we noemden het eerder), en eisten daar het aftreden van president Sánchez de Lozada. Uiteindelijk leidde deze massale opstand, die zich uitbreidde naar La Paz en andere steden, tot de vlucht van Sánchez de Lozada naar de VS.

De bijzondere dynamiek van El Alto

Geo-strategisch ligt El Alto bijzonder. Vrijwel alle toegangswegen naar La Paz gaan door El Alto, en in El Alto bevindt zich ook de luchthaven. El Alto is op de hoogvlakte ontstaan als arme buitenwijk van het overvolle en uitdijende La Paz, maar werd een onafhankelijke gemeente in 1988. Inmiddels is het qua inwonertal net zo groot als La Paz (ongeveer één miljoen inwoners). Pas in de 21e eeuw echter werd El Alto ten volle erkend als politieke hoofdrolspeler in Bolivia.

Het ligt op ruim 4000 meter boven zeeniveau, en is een metropolis met een geheel eigen karakter. El Alto heeft, met name in de oudere buurten, enorme markten die de brug slaan tussen het platteland en dit enorme urbane agglomeraat. El Alto is snel gegroeid de afgelopen decennia, waardoor de verschillen tussen de oude en nieuwe buurten groot is in termen van stedelijke voorzieningen en gradaties van armoede. De stad is arm, maar tegelijkertijd bruisend, energiek en optimistisch. Het verkeer en het lawaai zijn, met name op de vervoerskruispunten, overweldigend. Het is de enige stad van een dergelijke omvang ter wereld met een zó groot aandeel inheemse bevolking. De meerderheid van de bevolking bestaat uit 'urbaan-rurale' indianen, de meerderheid van hen van Aymara afkomst (85%), en voor een kleiner deel uit voormalige mijnwerkers, die veelal ook inheems (Quechua) zijn. Beide groepen zijn sinds lang vertrouwd met politieke protesten. Hun achterstandsituatie in het verleden gaf daartoe dan ook volop aanleiding. De migranten waren vroeger kleine boeren op de ruige en niet heel vruchtbare hoogvlakte, de *altiplano*; nu wonen zij weliswaar in de stad maar onderhouden vaak intensieve contacten met hun dorpen van oorsprong. Zij helpen daar tijdens zaai- en oogsttijden en nemen deel aan de rituele feesten. Daaruit alleen al blijkt dat er geen rimpelloze assimilatie aan het stadsleven plaatsvond. Men is als het ware de

plattelandstradities gaan vervlechten met die uit de stad. Er wordt bijvoorbeeld door jongeren in El Alto vrijelijk geëxperimenteerd met verkeringen en liefdesperikelen, en zij gaan naar de disco's alsof ze in willekeurig welke Westerse stad woonden. Maar ze nemen óók deel aan folkloristische dansfestijnen en roepen op het moment dat er trouwplannen ontstaan de hulp en rituele kennis van hun ouders in om het huwelijk 'gepast' voor te bereiden.

Deze kenmerken maken van El Alto méér dan zomaar 'een arme stad'; meer dan 'gewoon' een stad van wanhoop, geweld, en frustratie over kansloosheid en achterstand. De migranten eigenden zich de stad op eigen voorwaarden toe: elementen die behoorden bij de dominante stedelijke leefwijze raakten vermengd met gewoontes uit de eigen herinneringen en praktijken kwamen. De participatie in de stad gaf precies dat patroon te zien: men werd een burger op een dusdanige manier dat ook het gemeenschapsleven van het platteland daarin tot uiting kwam. Dat vinden we bijvoorbeeld terug in de *Juntas de Vecinos*, de buurtraden die overal opkwamen. Deze raden, hoewel wettelijk geregeld in Bolivia, doen in El Alto denken aan de gemeenschaps-organisatievormen van het platteland, met langdurige plenaire vergaderingen en een roulatie van bestuursverantwoordelijkheid. Maar de thema's zijn nu de buurtbestrating, de riolering, en de overlast veroorzakende kroeg op de hoek. En de methodes zijn nu de petitie aan de gemeente, en de onderhandelingen met de gemeentelijke infrastructuurdiensten. We vinden de tradities ook terug in de manier waarop die buurtraden reageerden op de militaire intimidaties van september en oktober 2003. Men organiseerde, per buurt, blokkades, groef tankgrachten, en mobiliseerde daarbij de hele buurt, niet zelden overigens via mobiele telefoons: de moderne stad vereist andere communicatiemiddelen (De Munter 2003). Hoewel sommigen spraken van een soort van 'buurt-dwang' (wie niet meedeed werd door zijn burens al snel gezien als een verrader), was in feite de massale dynamiek van deelname de belangrijkste reden dat ook de meestal wat passievere buurtgenoten deelnamen. De búúrt, de gemeenschap, werd de spil waarom de organisatie van het protest draaide. In de inheemse traditie is het vermogen om het gemeenschapsbelang gezamenlijk te formuleren én te realiseren, sterk. (Lazar 2008). Het tekent de manier waarop El Alto zich als stad met bijzondere culturele wortels liet kennen.

In El Alto 'ontdekten' de bewoners in zekere zin hun gedeelde Aymara-identiteit. Het was de stad waarin zij, met hun taal, verhalen, herinneringen en blijvende

interacties met hun geboortedorpen, de overgrote meerderheid waren. Die meerderheid gaf - in al zijn heterogeniteit- kracht en zelfvertrouwen, en nodigde uit tot het voluit beleven én '*recreëren*' van de eigen tradities, ook al was het dan nu in een bruisende en uitdagende grootstad en ingebed in een modern politiek stelsel, waarbinnen men zich een plek wenste en probeerde te veroveren. Maar het werd geen proces van alleen maar aanpassing. Men wijzigde de blauwdrukken van wat '*voortgang*', '*moderniteit*' en deelname daarin zouden moeten inhouden.

Zelfbewuster dan in vroeger tijden verwijst men dan bijvoorbeeld naar de centrale idee van *sarawi*, als een alternatief voor de 'blanke' manier van politiek bedrijven. *Sarawi* kan begrepen worden als de *reis* die iedere Aymara moet ontwerpen en ondernemen tijdens zijn of haar leven. Tijdens die reis moet de weg van reciprociteit (*ayni*) gestalte gegeven worden en gevolgd worden; alleen dán is de 'reis' volwaardig. Op die reciprociteit of wederkerigheid is het traditionele gemeenschapsleven gebaseerd. Een reis *ten koste* van de anderen die deel uit maken van je gemeenschap en de natuurlijke leefwereld is een mislukte reis. Deze reis biedt ook ruimte aan een proces van *voortgang*, van verandering. Deze 'voortgang' is echter iets heel anders dan het Westerse idee van '*voortgang*', waarin bijna automatisch noties als '*expansie*', '*groei*' en '*accumulatie*' meeklinken. Hier gaat het daarentegen om een reis die je samen met anderen doormaakt. En omdat het om een *reis*, dus een proces gaat, staat de mogelijkheid open om voort-te-gaan als traditie, om de traditie recht te doen en tegelijkertijd niet stil te blijven staan. Daarin zit beweging en een zekere flexibiliteit - en dat wil zeggen dat het *voortgaan* niet gelijkstaat met '*conservering*' of behoud. Het verleden wordt niet opgegeven maar constant ingezet en omgewerkt. Het idee van *sarawi* is dubbel interessant omdat het ook het devies inhoudt om door het leven "te wandelen als (echte) mensen (*jaqi*)", in het Aymara: *jaqjam sarnaqaña*. *Jaqi* betreft dan degenen die de eigen culturele traditie delen - je wordt dus geacht de traditie niet op te geven, in ieder geval voor wat de waarden aangaat die een 'goed (samen)leven' mogelijk maken.

Hoe werkt zoiets dan, concreet, in de dagelijkse tijd en ruimte van El Alto? Hoe houden de Aymara's vast aan hun '*eigenheid*', te midden van een wereld die in feite een uniform model van culturele identiteit en politieke eenheid oplegde, al sinds de verovering? Hoe geef je gestalte aan je *sarawi*, als je bijvoorbeeld op economisch gebied door en door verstrengeld raakt met die moderne stad? (De

Munter 2004). Hoe verzoen je twee vormen van participatie in twee typen van 'markt': de markt als profijt-mechanisme, in de Westerse traditie, en de markt als mechanisme dat leunt op reciprociteit, op uitwisseling, op ontmoeting, op delen?

Strategieën in een nieuwe omgeving

Om de Aymara-wijze van omgaan met de wereld beter te duiden gebruikten we het begrip "culturele intuïties". Op basis van onze ontmoetingen en langdurige interviews met onze gesprekspartners zowel in El Alto als daarbuiten kwamen we tot de bevinding dat de Aymara's van vandaag zich laten leiden door een tweetal onderling nauw verbonden intuïties, die hen in staat stellen om te gaan met culturele verandering én continuïteit. Het gaat om principes die allerlei activiteiten en interpretaties *doortrekken* - ook in het zich toeëigenen van een plek en een status in het stadsleven. Het gaat dus niet om een 'schema' waarbij de blauwdruk de uitkomst al op voorhand vastlegt. Maar we geloven dat er een zeker patroon, of regelmatigheid bestaat die kan helpen het politieke en culturele handelen van de Aymara's in de stad te begrijpen en te kenmerken. We benoemden deze culturele intuïties van de Aymara's als die van *contextualisering* en die van *plurivalentie*, het simultaan aanwezig zijn van meerdere waarden en waarheden. Deze twee intuïties doortrekken allerlei activiteiten en interpretaties, zoals het vinden van een plek en een status in het stadsleven.

De eerste intuïtie is dus die van *contextualisering*. Dit wordt zichtbaar, naast veel andere manieren, in de frequente plengofferandes of *ch'allas*. In zulke ceremonieën worden verschillende 'contexten', zowel van tijd als van plaats, ritueel vervlochten en gezamenlijk herinnerd. Tijden en plaatsen worden verbonden in een *pacha*-geheel, dat tijd en ruimte omvat. Door op zo'n manier verschillende tijdelijkheden en plaatsen met elkaar in verband te brengen kunnen de Aymara's hun weg vinden in nieuwe situaties, en hun toekomst mede bepalen. De verschillende tijden en plaatsen waarin de Aymara's zichzelf terugvinden raken dus niet geïsoleerd van elkaar; er is een ervaring die, hoe moeilijk de levensomstandigheden ook zijn, toch ergens samenhang en continuïteit garandeert. Veelzeggend in dit verband is dat de toekomst, volgens de Aymara-percepties (overigens net als in nogal wat andere inheemse denktradities), eigenlijk *achter* ons ligt: dat zien we niet. Het werken aan de toekomst - die ze niet kunnen zien - wordt dan beleefd als het voortdurend opnieuw vormgeven van het verleden dat vóór hen ligt - ze hebben het immers gezien - en dat hen gidst. Dit betekent ook dat het handelen van de Aymara vaak op herhaling is gebaseerd.

Zo komt het verleden ook in de toekomst steeds weer terug. Dit Aymara-beeld van tijd en ruimte (*pacha*) geeft hen een radicaal andere manier om met beide om te gaan. In de Aymara-wereld staan het verleden (bijvoorbeeld de vroegere woonplaats, het geboortedorp), het heden (hun leven in de stad) en de toekomst dus niet zomaar achter of naast elkaar. Zij zijn niet van elkaar los te maken, maar lopen verstrengeld, en de verleden tijden zijn altijd ergens aanwezig - als potentie of daadwerkelijk - in het heden dat te gebeuren staat. De plengoffers drukken dit uit; zij roepen de verschillende contexten *samen* op. De *pacha* (denk aan de *pachamama*) is de eenheid van tijd en ruimte, en de *ch'alla* is het ritueel waarmee die verbondenheid wordt opgeroepen.

De tweede intuïtie die we terugvonden in de Aymarawijze om hun tradities en het stadsleven met elkaar in overeenstemming te brengen is het idee van *plurivalentie*, het simultaan aanwezig zijn van meerdere waarheden. Volgens de Aymara hoeft er niet per se één waarheid te zijn: iets kan bijvoorbeeld in de ene situatie goed maar in een andere situatie slecht zijn. In de plattelands-gemeenschap is het bijvoorbeeld niet goed als mensen migreren; de gemeenschap desintegreert erdoor en er zijn minder handen om het werk te doen. Maar de regelmatige terugkeer van de migranten naar het dorp is goed: het bevestigt de verbondenheid, brengt extra handen voor bijvoorbeeld de oogst, en levert extra (financiële en technische) hulp op om in de gemeenschap bijvoorbeeld irrigatiewerken uit te voeren. Deze ambivalenties van de dingen komen tot uitdrukking in het Aymara woordje *ina*: 'misschien ja' en 'misschien nee', de twee samen. Het drukt de 'trivalente', de 'drievoudige' logica van de Aymara taal en cultuur uit (Temple 1996). Alle menselijke en natuurlijke gebeurtenissen bevinden zich in de omvattende *pacha*, waarin het goede en het kwade niet van elkaar gescheiden, maar telkens verbonden zijn. De gebeurtenissen zijn goed en kwaad, en wisselen elkaar daarin vaak af. *Sarawi* - door het leven te wandelen als mensen, als *jaqi* - vloeit voort uit precies die aanhoudende ontmoeting (en contextualisering) tussen tegengestelde krachten die steeds opnieuw gecombineerd en geïnterpreteerd moeten worden. De migratie naar de stad, de opname van nieuwe technologieën en kennis in het traditionele wereldbeeld, zijn niet alleen maar slecht of goed; ze zijn *beide*, en moeten als zodanig verwerkt worden in nieuwe beslissingen en leefstijlen, die tegelijkertijd het 'oude' moeten eerbiedigen.

Beide intuïties, het contextualiseren en de mogelijkheid van meerdere waarheden, zijn nauw verbonden. Beide *sámen* dragen er zorg voor dat dat van vroeger niet

verloren gaat in de nieuwe strategieën van het nú, en dat datgene waarmee men nú wordt geconfronteerd, niet categorisch wordt omhelsd of afgewezen. Beide zijn daarom nodig om te begrijpen hoe de Aymara's tradities hercreëren en verbinden met andere tradities - óók op politiek terrein. Een in de Aymara literatuur bekend voorbeeld daarvan is het overleven van de politieke en culturele gebruiken die horen bij de *ayllu*, de traditionele territoriale bestuursvorm op het platteland, en de manier waarop deze de dominante manieren van politiek maatschappelijke organisatie altijd, óók in de stad, zijn blijven uitdagen en aanvullen (Rivera *et al.* 1992). Volgens de Aymara-socioloog Mamani helpt de "praktische logica van de *ayllus* om reciprociteitssystemen levend te houden", óók in urbane omstandigheden. Ook in de stad blijven bijvoorbeeld de 'peetouder'-relaties bestaan; en dat zijn relaties die het mogelijk maken dat de armsten een beetje kunnen leunen op de iets gevuldere portemonnee van hun burens en vroegere dorpsgenoten. In El Alto zal zelden een gezin hongerig naar bed gaan - in geval van nood déél je met je medemensen (Mamani 2005:83).

De Alteño als burger

Het is duidelijk dat de praktijken die de Aymara's in de stad ontwikkelen om zichzelf daar een plaats te veroveren in belangrijke mate geïnspireerd zijn door traditionele manieren waarop de Aymara's met het leven omgaan, zoals de contextualisering en de plurivalentie. Die praktijken variëren per plaats en in de tijd. Er is geen homogeen of uniform patroon. Maar er is wél een gedeelde inspiratie en oriëntatie. De praktijken, óók die van de protesten, zijn pogingen om de nieuwe uitdagingen in te passen in alle gegeven contexten, de contexten van de gemeenschap en de *Pachamama*, van het verleden in het heden, het heden in de toekomst, van de tijd die terugkeert, van de harmonie met de wereld - en dat alles óók in de stad (Lazar 2008: 234).



De 'burger' uit El Alto is daarom méér dan het individu die het Westerse denken als vanzelfsprekend aanneemt. Het gaat om een burgerschap dat verder gaat dan dat van de Westerse traditie, en waarin creatief en autonoom handelen een belangrijke rol spelen. En dát, op zijn beurt, beïnvloedt de manier waarop de *Alteños* reageren op politieke ontwikkelingen en gebeurtenissen die men als groot onrecht ervaart. Daarmee is niet gezegd dat de Aymara's een totaal, van alles afwijkende interpretatie hebben: in veel opzichten komen die interpretaties overeen met wat andere Bolivianen ervaren, en met hoe zij eventueel gaan protesteren tegen de (politieke) gang van zaken. Toch wijzen de massale en op specifieke wijze georganiseerde protesten die zich opvallend in El Alto concentreerden in de jaren 2002-2005 op een specifieke, eigen manier van doen, die doet denken aan bijzondere, contextualiserende en strijdvaardige oriëntaties op tijd, ruimte, omwenteling en samenhang van de dingen die we hierboven bespraken.

Omgaan met verschillende tijdelijkheden

Dit dynamische omgaan met verschillende tijdelijkheden en energieën kan verder geïllustreerd worden door te verwijzen naar drie cruciale, samenhangende Aymara-begrippen: *tinku*, *taypi* en *kuti*. Deze vormen in zekere zin een uitdrukking van de wijze waarop met tegenstellingen en botsingen, met nederlagen en repressie, en met het in harmonie brengen van verleden, heden en toekomst moet worden omgegaan. *Tinku* en *taypi* horen onlosmakelijk bij elkaar. *Tinku* betreft het traditionele, rituele vechten tussen twee ogenschijnlijk antagonistische gemeenschapshelften. En *taypi* is het 'midden', de plaats van ontmoeting, waar deze gevechten plaatsvinden.

Vanwege hun rituele en 'gewelddadige' karakter werden deze *tinku-taypi* dynamieken vaak onjuist geïnterpreteerd en ook onderdrukt. Maar *tinku* is de bron achter de veranderingen die de nieuwe sociale en politieke uitdagingen met zich meebrachten - en dat wordt uitgedrukt in de *kuti*-idee. *Kuti* was al vanaf de pre-koloniale tijden een kernconcept, en won nog aan urgentie na de Spaanse verovering. *Kuti* roept het idee van 'verandering' door menselijke interventie op en verwijst daarbij naar fysieke, rituele en 'politieke' omwentelingen. Het woord *kuti* verwierf daarbij in de loop der tijd revolutionaire en zelfs soms messianistische connotaties. Daarbij speelden de aanhoudende opstandentegen de koloniale en post-koloniale regimes een belangrijke rol. *Pachakuti!* was - en is

nog steeds - de uitroep die de hoop uitdrukt dat vroeger tijden zouden terugkeren. Iets nauwkeuriger geïnterpreteerd is *kuti* de notie die een 'her-omwenteling' van het indiaanse *voortgaan* aanduidt. Het is het hernieuwd-herhalen van wat wás, om het heden te veranderen *vanuit* het verleden. Wij denken dat deze dynamieken, als *praktijken* meer dan als filosofieën, manieren zijn om het leven in de stad El Alto (en La Paz) te verbinden met overgeërfde inspiraties. Daaruit resulteren strategieën die niet zomaar een kopie zijn van het soort van Westers (urbaan) burgerschap dat alleen het individu als drager van een pakket van rechten erkent. De 'burger' uit El Alto is méér dan de cultureel-geïndividualiseerde status die het Westerse denken als vanzelfsprekend aanneemt. Het gaat om een burgerschap dat verder gaat dan dat van de Westerse traditie, en waarin creatief en autonoom handelen een belangrijke rol spelen.

En dát, op zijn beurt, beïnvloedt de manier waarop de *Alteños* reageren op politieke ont-wikkelingen en gebeurtenissen die men als groot onrecht ervaart. Dit zijn dan ook de beweegredenen die het de Aymara's mogelijk maken om om te gaan met de moeilijke omstandigheden waarmee ze in de stad te maken krijgen; daartoe wordt *pachakuti* ingezet. Deze manier van het creëren van verandering-met-continuïteit verandert de ontmoeting met al het nieuwe in de stad, via *tinku-taypi* (dat is: strijd en ontmoeting) in *taypi-kuti* (dat is: de ontmoetingsplaats die verandering brengt, en eventueel een her-omwenteling, in dekoloniserende zin). En misschien speelt er daarbij een zekere 'ontnuchtering', maar het wordt nooit fatalistisch. Het is de gangmaker van aanhoudende verandering (zowel cultureel als politiek) die de bodem is onder het gemeenschapsleven en de praktijken waarin deze kosmologische noties tot uiting komen (De Munter en Note, 2008).

De 'ingrediënten' om een El Alto-identiteit of een El Alto-burgerschap te vormen zijn dus veelkleurig en horen bij de complexe, meerlagige werkelijkheid van (de migratie naar) de stad. Dit komt tot uitdrukking in El Alto's basisorganisaties, die ontmoeting en dialoog zijn, kruispunten van generaties en van de transitie naar de stad, van het *nu* en de inbedding daarvan in verleden en toekomst. Deze organisaties zijn in staat tot fel en massaal protest waar de traditionele contra-technieken van repressie of hypocriete onderhandelingen niet echt vat op krijgen. In die protesten wordt in feite getwijfeld aan de *criollo*-logica van hoe je politiek bedrijft en als 'burger' participeert. Het zijn grensgebieden van interculturele dialoog, waarin de ervaringen met de stad en met de politiek creatief verwerkt worden tot nieuwe doelen, tot nieuwe levensprojecten, waarin elementen als

werk, onderwijs voor de kinderen, een fatsoenlijk dak boven het hoofd, en gezondheidszorg een belangrijke plaats krijgen. Zulke projecten zijn voorbeelden van het combineren van individuele en collectieve rechten, gebaseerd op ervaringen waarin deze rechten vaak grof werden - en worden - geschonden. Ze grijpen terug op eigen manieren om met de wereld en het samen leven om te gaan. Hier wordt de participatie in de politiek op een nieuwe manier gestalte te geven. 'De politiek', als institutie en apparaat, is niet het bepalende; het bepalende is de manier waarop mensen zélf aan 'dat politieke' gestalte geven.

De creatie van burgerschap

De Aymara migranten in El Alto conformeerden zich niet simpelweg aan de dominante vormen van stadsleven. In plaats daarvan creëerden zij continu vormen en 'tussenruimtes' die hen in staat stelden om zowel aan de eisen van hun hedendaagse leefwereld te voldoen als hun eigen waarden in ere te houden. Zo haken zij aan bij het wettelijk geregelde fenomeen van de buurtraad. Maar de manier waarop ze hieraan vormgeven, in termen van brede deelname, strijdbaarheid en interne organisatiemechanismen, gaan deels terug op patronen die zij zich (actief) herinneren uit de tijden dat ze in plattelandsgemeenschappen leefden. Deze vormen en tussenruimtes vervingen het klassieke concept van burgerschap niet maar waren reacties op en aanpassingen van de inadequate manieren waarop, in de ogen van vele Bolivianen, democratie en burgerschap functioneerden. Protesterende maatschappelijke sectoren benadrukten op die manier de noodzaak om de democratie 'te heroveren' (reinvindicar of recuperar) als een collectief politiek geboorterecht dat meegedragen wordt (Albro 2006:402). De protesten, en de manieren waarop dingen tijdens de protesten werden afgestemd waren geïnspireerd door Aymara ideeën over bestuur, over contextualiseren en in harmonie met de omgeving leven, en over verplichtingen en morele standaarden in de politieke sfeer.

Protesten

In de afgelopen jaren is in Bolivia massaal geprotesteerd. Deze protesten pleitten tegen een hele serie maatregelen die over heden aan het voorbereiden of aan het invoeren waren, en kwamen uit verschillende sectoren van de Boliviaanse bevolking. Waterconsumenten beklagden zich over privatisering en tariefstijgingen, cocaboeren waren woedend over de vernietiging van hun cocavelden, pensioengerechtigden klaagden over de bezuinigingen of vertragingen in betalingen, vrachtwagenchauffeurs maakten bezwaar tegen de

stijging van de brandstofprijzen, boeren en bewegingen tegen vrijhandelsverdragen waren beducht voor de onderhandelingen over vrije handel, stedelingen verzetten zich tegen tariefstijgingen of ontoereikende levering door geprivatiseerde servicebedrijven, enzovoort. Maar te midden van de diversiteit van de protesten waren er wel enige gemene delers: ze waren alle ingegeven door het gevoelde gebrek aan echte democratische invloed, benadrukten een afkeer van corruptie en van 'bedriegers-' gedrag van politici, en vonden hun motivatie in het falende beleid om de levensomstandigheden van de armen te verbeteren. In wezen berispten alle protesten 'losbandige' politiek (Margalit 1998). Een van de meest voorkomende uitspraken onder de Bolivianen is dat "politici leugenaars en dieven zijn". In hun vonnis zijn Bolivianen negatiever over hun politici dan enig ander land in de regio (Latinobarómetro 2004).

Politieke gedragsstandaard

Dergelijke beschuldigingen komen voort uit een onderliggende gedragsstandaard en een overtuiging over hoe politiek, en politici, zouden *moeten* en *kunnen* zijn. Voor veel mensen gaat de gedragsstandaard over zaken als eerlijkheid, 'zorg', respect, en de plicht om iets voor anderen te doen. Deze plicht geldt niet alleen voor de mensen zelf, mensen eisen tevens een staat die zorgzaam is en aan de behoeften van de kwetsbaren tegemoet komt. In beide gevallen lijkt men te refereren aan kwaliteiten waarmee ze zelf hun materiële armoede compenseren: "We zijn arm, maar we zijn tenminste wel eerlijk en *we zorgen actief* voor elkaar". Mensen wensen uitdrukkelijk dat politici net als 'gewone, eenvoudige mensen' zijn: eerlijk, niet achterbaks, waakzaam en zorgzaam. Het feit dat, in hun opinie, deze criteria continu worden geschonden door politici zorgt voor grote woede. Het gaat hierbij natuurlijk niet om een aantal goedgegelovige, naïeve Aymara's of om een Boliviaans wereldbeeld waarin alleen 'goede mensen' deel hebben. Leugenachtigheid, machtsmisbruik en zelfzucht komt niet alleen bij de blanke politici in de steden voor, maar ook bij inheemse leiders op het platteland. Echter, de 'maatstaf' die Bolivianen toepassen op hun staatsbestel is, menen wij, óók geïnspireerd door de standaard van eerlijkheid, respect en de zorg voor anderen, voortkomend uit hun cultuur, die een extra dimensie toevoegt aan hun houding in de confrontatie met de ontgoochelende politiek die ze waarnemen.

Dit betekent niet dat alleen de inheemse bevolking bepaalde eisen stelt aan politici; ook voor veel blanken geldt dat zij van politici verlangen dat zij eerlijk zijn en niet alleen aan zichzelf maar aan het belang van het land en haar bevolking denken. Daarom vonden de protesten niet alleen in El Alto en door de inheemse

bevolking plaats, maar ook in andere plaatsen en met deelname door andere bevolkingsgroepen. Op die manier is een multiculturele Boliviaanse standaard ontstaan die is gebaseerd op zowel de gebruiken van de traditionele Boliviaanse natiestaat en haar instituten, als ook op de inheemse idealen van wederkerigheid, eerlijkheid en zorgplicht. Het inheemse wereldbeeld werd in de protesten langzaamaan vermengd met het Westerse, stedelijke wereldbeeld, waarmee de protesten uiteindelijk niet meer als een puur 'inheemse kwestie' gezien kunnen worden (Albro 2005: 437).

'Organische' verbinding

In het Westen wordt de duidelijke scheiding tussen de wereld van de burgers en de wereld van het bestuur en het staatsbestel beschouwd als een vaststaand gegeven. De maatstaf voor het meten van de legitimiteit van politiek is haar 'representativiteit': wetgevende en uitvoerende machten moeten de samenstelling van de bevolking eerlijk en proportioneel weerspiegelen. Het moment voor de 'afrekening' tussen politici en de bevolking is tijdens de verkiezingen. In dit politieke stelsel blijft de interactie tussen politiek en samenleving beperkt tot de momenten van campagne voeren en de stembus. In inheemse gemeenschappen, inclusief stedelijke inheemse gemeenschappen, is het niet mogelijk dat leiderschap zo los staat van het 'normale' leven.

Bestuurs- en leiderschapsfuncties zijn in veel Aymara-gemeenschappen roulerend. De keuze valt op een echtpaar (vrijgezellen doen niet mee), en dat echtpaar (vooral de man) neemt gedurende een vaste periode de last op zich. Het wordt inderdaad gezien als een 'last'; je moet je medebewoners helpen, je moet bemiddelen, en je moet hen vertegenwoordigen. Dat laatste doe je door voortdurend in overleg te blijven met de hele gemeenschap. Veel mensen eindigen hun bestuursschap armer dan ze begonnen - en dat wordt gezien als 'juist'. Iemands aanzien in de gemeenschap hangt af van hoe hij of zij heeft gefunctioneerd als gezagsdrager gedurende de ambtstermijn. Bovendien vinden vaak gemeenschapsbrede bijeenkomsten plaats en worden deze gekenmerkt door enorme participatie vanuit de hele gemeenschap. Beslissingen worden genomen na het langdurig en uitgebreid uitwisselen van overwegingen en zijn gericht op consensus, in plaats van een stemming over concurrerende stellingen. Autoriteiten in inheemse gemeenschappen zien zichzelf als 'afgezanten' die continu in contact moeten staan met het volk en hun positie moeten herbevestigen en legitimeren (Rivera 1990, Delgadillo Terceros 2004:107-109) in plaats van het volk te vertegenwoordigen als 'afgevaardigde zonder last of

ruggespraak', zoals de uitdrukking in Nederland luidt. Zo beloofde Morales plechtig om *mandar obedeciendo la voz del pueblo*, om het volk 'gehoorzaam' te regeren. Deze meer 'organische' verbinding tussen leiders en bevolking heeft bijgedragen aan het ontstaan van de protesten. Politici stelden de Bolivianen keer op keer teleur door zich te onttrekken aan oprechte verantwoording van hun daden en keuzen, en het minachten van de organische relatie. Toen protesten die de politici verzochten op hun schreden terug te keren faalden, veranderden deze logischerwijs in de eis om hun aftreden.

Er moet daarbij wel een aantal belangrijke kanttekeningen worden gemaakt: Ten eerste was er geen duidelijke botsing tussen de twee denkbeelden (inheems vs. Westers) over politieke heerschappij. De Aymara's in El Alto zijn zich goed bewust van het heersende politieke systeem in het land en van hun rechten en plichten als inwoners van de Boliviaanse natiestaat. In die zin zijn ze wel degelijk óók Boliviaans staatsburger. Ten tweede waren niet alle voorstanders van de 2000-2005 protesten in Bolivia van Aymara, Quechua of andere inheemse afkomst. En ten derde werden de politieke problemen in Bolivia niet veroorzaakt door het feit dat opeenvolgende overheden en autoriteiten alleen de 'inheemse' waarden voor deugdzzaam leiderschap schonden, ook niet-inheemsen voelden zich vaak geschoffeerd.

Verzet tegen de 'uitverkoop van Bolivia'

Een aantal opvallende kenmerken verdient echter de aandacht: Tijdens de protesten in 2003 en 2005 was de verontwaardiging het krachtigst en meest massaal in de stad El Alto. Protesten in El Alto bestonden uit voortdurende, doelgerichte en steeds groeiende samenkomsten van verschillende groeperingen en organisaties. De inzet veranderde geleidelijk van concrete eisen over het terugdraaien van de aswinningwetten of specifieke maatregelen met betrekking tot de geprivatiseerde watertoevoer, in eisen om het aftreden van de autoriteiten die weigerden te onderhandelen over hun standpunten. In de ogen van veel Bolivianen zouden de voorstellen van de overheid de nationale invloed op de exploitatie van natuurlijke hulpbronnen als gas eenzijdig opgeven en daarmee ook het toekomstige recht om de voorwaarden van exploitatie te wijzigen. Het zou betekenen dat het land het recht om 'voortgang' - als 'voortgang'- binnen het domein van nationale soevereiniteit vorm te geven, zou opgeven.

Politici werden in de tijd vaak als *vendepatrias* ('verkopers van het vaderland') gekenschetst. De voorgenomen 'uitverkoop' van de natuurlijke hulpbronnen was

in de ogen van velen een ernstige bedreiging voor de *voortgang* van Bolivia, en daarmee voor de levensreis, de *sarawi*, van alle Bolivianen. Bovendien ging deze extreme vorm van neoliberalisme in tegen de standaarden van de zorgplicht voor anderen en het principe dat je je *sarawi* niet mag uitvoeren ten koste van anderen. Deze vorm van uitbuiting van de natuurlijke hulpbronnen zou het inkomen van enkele politici en vooral van buitenlandse investeerders weliswaar verhogen, maar dit zou ten koste gaan van de inkomsten in de staatskas en daarmee van de mogelijkheden van de staat om voor minderbedeelden te zorgen. De enige manier om deze bedreiging af te wenden, was door een radicale verandering in de regering. Dat is de reden dat de bevolking van El Alto en de rest van Bolivia in de eerste jaren van de 21e eeuw zo vaak en zo massaal de straat opging.

Samenvattend kan men stellen dat in Bolivia twee ontwikkelingslijnen botsten. De ene lijn was die van het neoliberale beleid, vergezeld van incompetente en corrupte bestuurspraktijken, en van een slecht functionerende democratie. Volgens de hegemonische krachten was dít Bolivia's beste kans - maar er werd zelden open kaart gespeeld over de plannen en de consequenties die deze zouden hebben.

De tweede lijn was die van het langzaam ontstaan van specifieke vormen van burgerschap, vooral waar het ging om politieke participatie. Het heersende systeem bood weinig ruimte om feitelijke invloed op het beleid uit te oefenen. Daarom ontstonden er *buiten* het gevestigde politieke systeem nieuwe vormen van politieke participatie, en nieuwe vertogen over hoe politiek zou *moeten* functioneren. Deze vormen en vertogen ontleenden in belangrijke mate hun inspiratie aan inheemse waarden en praktijken. Déze waarden en praktijken werden volgens velen met voeten getreden. De nieuwe vertogen en participatiestrategieën betroffen in essentie het recht om (ook in de toekomst) zeggenschap over de 'voortgang' en identiteit van Bolivia te mogen uitoefenen, het recht op een politiek systeem dat aan *allen* werkelijke toegang en 'oprechtheid' bood, en een einde te maken aan uitsluitingsmechanismen van inheemse vertegenwoordigers en wereldbeelden. De praktijken betroffen massale, deelname vanuit buurten en gemeenschappen, de plenaire deliberaties, en de marsen en blokkades die georganiseerd werden op 'inheemse wijze'. Zo ontstonden nieuwe vormen van burgerschap, die weliswaar geen getrouwe replica van 'oude' inheemse gebruiken en tradities waren, maar die daar wél door geïnspireerd waren. De nieuwe vormen baseerden zich op 'de inheemse ervaring

in de stad' - en waren sterk genoeg om ook niet-inheemsen te overtuigen. Dát is de basis onder Bolivia's 'veelkleurige burgerschap', waarvan de kracht opnieuw bevestigd werd tijdens Evo Morales' klinkende herverkiezing in december 2009.

Na de verkiezingen van 2009

Evo Morales' eerste verkiezingsoverwinning, in december 2005, was al een wapenfeit zonder precedent: hij won een absolute meerderheid van 54%. Daarmee brak hij de 'vloek' van de noodzaak tot coalitievorming, die in de jaren daarvoor tot zoveel politiek gemarchandeerd en frustratie onder de bevolking had geleid. Zijn beleid, zijn beschouwingen en zijn plannen zijn blijkbaar aangeslagen: zijn herverkiezing in december 2009 leverde hem een denderende 64% op.

De steun van 64% levert Morales en zijn partij MAS, dankzij regels over zetelverdelingen, een tweederde meerderheid op in zowel de kamer van afgevaardigden als de senaat. Daarmee heeft de MAS de vrije hand: zelfs grondwetswijzigingen en wetten die een 'organisch' karakter hebben, kunnen zonder noodzaak tot onderhandelingen met de oppositie worden goedgekeurd (hoewel Morales te kennen gaf liever de dialoog te zoeken dan eigenmachtig en solistisch te regeren). De redenen waarom het Boliviaanse electoraat aan de MAS zo'n *carte blanche* gaf, lopen uiteen. Om te beginnen ligt het voor een deel aan de oppositie.

Oppositiekrachten

De oppositie tegen Morales gedurende zijn eerste ambtstermijn nam een regionaal karakter aan. De gouverneurs van verschillende departementen in het oosten van het land behoorden tot de oppositie en ontpopten zich tot Morales' belangrijkste tegenspelers. Het centrale strijdpunt van het oppositievoeren werd de eis tot autonomie voor deze departementen. Deze eis werd gevoed door drie inspiraties. Om te beginnen bestaat er van oudsher in Bolivia een regionale tweedeling, tussen het hoog- en het laagland. Waar - om in stereotypen te spreken - het hoogland vooral 'indiaans' is, ziet het laagland zichzelf graag als blank en mesties (de inheemse volkeren die er wonen vormen samen geen meerderheid). De lokale termen zijn *Cambas* voor de laagland-bewoners en *Collas* voor de hooglandbewoners. Het gebruik van deze termen kan variëren van goedmoedig-plagerig tot ronduit racistisch. Sommigen noemen Morales laatlindkend 'el Indio' en willen niet door hem geregeerd worden. Een latent verzet in het laagland tegen 'centralisme' vanuit La Paz (dat in het hoogland ligt), dat vrijwel afwezig bleef in periodes waarin het laagland veel centrale steun

ontving, werd nu gemobiliseerd en kreeg een zeer grimmig karakter: verschillende departementen gingen uiteindelijk zover eigenhandig referenda over departementale autonomie te organiseren, waarbij dankzij massale propaganda grote meerderheden werden verworven. Zo werd een politiek-ideologische tegenstelling vertaald naar een etnische en regionale.

In de tweede plaats is juist dankzij protesten van de indianen het idee van 'autonomie' legitiem geworden in Bolivia. In zekere zin speelden de oppositiekrachten leentjebuurt bij de inheemse sociale bewegingen in hun gehamer op de noodzaak tot autonomie. Nu echter werd het idee van 'autonomie' een meervoud: niet alleen inheemse, ook departementale autonomie en zelfs (in de jaren negentig al ingevoerde) gemeentelijke autonomie gingen door elkaar spelen - totdat niemand meer wist hoe die autonomieën zich tot elkaar zouden moeten verhouden. De nieuwe regeringsperiode (2010-2015) zal tot de ontwarring van deze knoop moeten leiden.

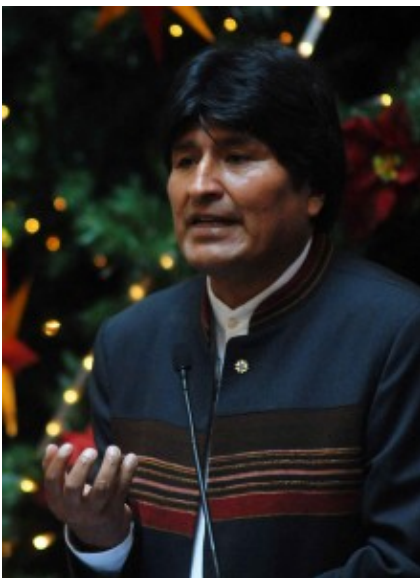
In de derde plaats ging het de oppositiekrachten om niets meer of minder dan een spaak in het wiel van Morales' beleid te steken. Omdat ze op nationaal niveau hun macht kwijt waren, wilden ze hun positie in het laagland verstevigen, niet in de laatste plaats vanwege economische belangen. De oppositiekrachten vrezen door het nationaliseringsbeleid van Morales ook hun economische macht kwijt te raken. De autonomie kon een platform worden om zich te hergroeperen en om de uitvoering van het nieuwe beleid in hun eigen regio's daadwerkelijk te blokkeren.

Al deze drie inspiraties maakten van 'autonomie' het belangrijkste wapen dat tegen Morales werd ingezet. Maar het bleek een strategie met grote nadelen. Op politiek niveau droeg het bij tot een houding van "obstructie liever dan onderhandelingen", maar ook tot de geleidelijke verdere marginalisering van de nationale rechtse oppositiepartij PODEMOS die in het parlement nog tegenwicht bood. Deze partij (van meet af aan al zeer heterogeen) desintegreerde, en bleek bij de verkiezingen van 2009 volledig uitgerangeerd. Op het niveau van de samenleving leidde de strategie tot een reeks van polarisaties: tussen de pro-Morales en anti-Morales bewoners van de betreffende departementen, tussen mensen die zich 'blank' vonden en hun inheemse medelanders, tussen de *Collas* en de *Cambas*, tussen de migranten en de 'inheemsen' in de laaglanddepartementen, met natuurlijk veel overlap tussen al deze sectoren. Eén en ander mondde uit in gewelddadige confrontaties op straat in steden als Santa Cruz en Sucre, en uiteindelijk in een bloedbad aangericht door 'pro-autonomisten' in het departement Pando (ook laagland) onder boeren die Morales steunden. De

dadere werden daarbij, volgens plausible beschuldigingen, gesteund door de prefect, Leopoldo Fernandez, die kort daarop werd gearresteerd en nu wacht op zijn proces. De stemming die daarop in het land ontstond ontnam aan de 'autonomisten' een deel van hun basis en steun. In Bolivia willen ook veel mensen die Morales niét steunen, zo'n oplopende geweldsspiraal per se niét.

De verlegenheid waarin de oppositie daardoor terecht kwam, werd duidelijk zichtbaar toen de verkiezingen van 2009 naderden. Er kon geen eenheidskandidaat worden gevonden, en als belangrijkste tegenstander van Morales kwam voormalig prefect van Cochabamba Manfred Reyes Villa bovendien, die als zijn *runningmate* de inmiddels gedetineerde Leopoldo Fernandez koos. De verdeeldheid, plus deze provocatie, zorgden voor een verdere verzwakking van de oppositie: 'Morales' tegenstanders schakelden deels zichzelf uit.

Positief ontvangen beleid



Evo Morales - Photo by Marcello Casal Jr.-Abr.

Maar Morales' enorme verkiezingssucces is natuurlijk niet alleen aan de zwakke en verdeelde oppositie te danken; het is ook een gevolg van wat hij in de jaren 2006-2009 heeft laten zien. Beleidsmaatregelen waarmee hij grote steun heeft verworven zijn onder meer de nationalisatie van strategische natuurlijke hulpbronnen, zoals het aardgas. Dit leverde een verveelvoudiging van het nationale inkomen op. Daarmee creëerde de MAS een aantal subsidies of *bonos*:

een verhoging van de al bestaande tegemoetkoming voor ouderen (de *bono dignidad*), een tegemoetkoming voor alle kinderen die hun schooljaar afronden (de *bono Juancito Pinto*), en een toelage voor alle vrouwen die tijdens zwangerschap en totdat het kind anderhalf zou zijn, regelmatig de consultatiebureaus bezochten (de *bono Juana Azurduy*). Met zulke maatregelen wordt, naast het stimuleren van de nationale koopkracht en het verzachten van extreme armoede, natuurlijk ook bereikt dat het onderwijsniveau langzaam omhoog gaat en dat de kinder- en moedersterfte dalen. Andere maatregelen betroffen de verhoging van het minimumloon, een begin maken met van een serie infrastructurele projecten, wat werkgelegenheid met zich meebracht. Daarnaast is er een reeks kleinschalige lokale steunmaatregelen en zijn er (micro)kredieten om de nationale productiviteit te stimuleren. Dit alles onder het handhaven van kerngezonde staatsfinanciën: nog nooit eerder kon de Boliviaanse overheid bogen op een zo grote financiële reserve. Hoewel zulke maatregelen niet voor alle Bolivianen direct voelbaar worden als verbetering van hun omstandigheden, is het effect groot genoeg om brede steun te genereren - en waagt geen oppositiepartij zich eraan aan te kondigen dat deze dingen onder hun bestuur ongedaan gemaakt gaan worden.

Maar het grootste en opvallendste resultaat van de eerste 4 jaar onder Evo Morales is het ontwerpen en invoeren van een nieuwe grondwet. In deze grondwet wordt voor het eerst het plurinationale karakter van Bolivia erkend. Het inheemse wereldbeeld staat centraal in de nieuwe grondwet. Voorbeelden zijn het doel om 'in harmonie te leven', de heiligverklaring van de cocaplant (die grote ceremoniële betekenis heeft voor de Aymara's) en het schrappen van het katholieke geloof als staatsgodsdienst. Het ontwerpproces van deze grondwet is aanleiding geweest van vele conflicten maar uiteindelijk hebben ze verschillende betrokken partijen een compromis kunnen sluiten, geheel naar het Aymara principe van consensusvorming. De grondwet is in januari 2009 door middel van een referendum goedgekeurd door 61% van de kiezers. Naast deze concrete beleidsmaatregelen is er ook een immaterieel effect van Morales' eerste regeringsperiode: het zelfvertrouwen en de zichtbaarheid van de inheemse bevolkings-groepen. Natuurlijk zijn er om te beginnen de inheemse ministers, regeringswoordvoerders, en andere lokale autoriteiten (Salman 2009a). Daarnaast spreekt Morales zelf regelmatig over de noodzaak om het indiaanse wereldbeeld en de inheemse 'mores' een volwaardige plek te geven in de democratie, in het basis- en universitair onderwijs, in de economische strategieën,

en dergelijke. En tenslotte is er de erkenning van de legitimiteit en volwaardigheid van inheemse talen, rechtspraak, en zelfbestuur. Hopelijk mondt die ook uit in een iets respectvollere manier om de (soms laaggeschoolde en slecht Spaansprekende) inheemse burgers te woord te staan bij allerlei bureaucratische instanties. Dit alles wordt wellicht nog het best gesymboliseerd in de nieuwe namen die zowel het land als verschillende instituties kregen na het instellen van de nieuwe grondwet: de *Estado Plurinacional de Bolivia*, het parlement is de *Asamblea Legislativa Plurinacional*, en de grondwetstoetsende raad heet het *Tribunal Constitucional Plurinacional*. Zodat de indianen nooit meer vergeten of genegeerd kunnen worden, en de illusie van een cultureel homogeen land (waarin iedereen zich maar heeft aan te passen) voorgoed tot verleden tijd wordt verklaard.

Sommige waarnemers hebben de afgelopen jaren hun zorgen geuit over het té exclusieve *spotlight* op inheemse denkbeelden, tradities en rechten, onder meer in 'Morales' toespraken. Zij meenden dat Morales riskeerde er zijn steun onder de wat progressievere middenklassen mee te verliezen. Dat blijkt, gezien de verpletterende overwinning, niet het geval te zijn geweest - al speelt hier ook zeker een rol dat de oppositie voor deze groep geen enkel aantrekkelijk alternatief bood. En wel degelijk zijn de niet-indiaanse bevolkingssectoren soms wat ongelukkig met de té grote nadruk op de indiaanse inspiraties om 'het nieuwe Bolivia te bouwen'.

Commentaren op de verkiezingsuitslag

De commentaren in Bolivia over de verkiezingsuitslag en de nabije toekomst vallen in drie categorieën uiteen: om te beginnen is er onder de MAS-aanhangers en -voorlieden euforie. Zij staan te dringen om het 'nieuwe Bolivia' nu definitief vorm te gaan geven en de nieuwe grondwet te gaan implementeren (Salman 2009b). Zij zullen de komende jaren weliswaar nauwelijks geconfronteerd gaan worden met een serieuze oppositie, maar wel met "de hardnekkigheid der dingen". Van Bolivia een land maken dat niet vooral grondstoffen exporteert maar deze ook zélf industrieel verwerkt, waarin iedereen tenminste één inheemse taal spreekt, waarin het onderwijs-curriculum de inheemse kosmologieën reflecteert, en waarin verschillende strafrechtssystemen en autonomieën harmonieus samenwerken, het zullen moeizame en lange-termijn transitieprocessen blijken te zijn.

De tweede groep betreft de oppositie. Hoewel er uit die kringen wel oprispingen komen en felle kritiek op de '*autoritaire*', '*pre-moderne*', '*socialistische*'

regeringsplannen wordt geuit, is het daarnaast ook een sector die haar wonden likt. Zelden eerder werd rechts in Bolivia zo roemloos verslagen. Tekenend is dat oppositiekandidaat Manfred Reyes Villa, beschuldigd van grootscheepse corruptie tijdens zijn periode als gouverneur, het land is ontvlucht. De oppositie raapt aarzelend, en nog steeds onderling ruziënd, de scherven op, en maakt de borst nat voor de aanstaande gemeentelijke en departementale verkiezingen in april 2010.

Tenslotte is er de 'aarzelgroep'. Dit is de groep die het veranderingsproces dat Morales initieerde weliswaar in principe steunt, maar twijfels heeft over de té sterk inheemse teneur ervan, over de polemische toon die soms door regeringswoordvoerders wordt aangeslagen, en vooral over het risico van een hooghartige, zelfingenomen en zelfgenoegzame MAS: onaantastbaar, en daardoor, vreest men, weinig bereid tot overleg, tot matiging, tot compromis. Vooral omdat compromissen niet meer nodig zijn met een twee derde meerderheid in parlement en senaat.

Op 21 januari 2010 is Evo Morales, opnieuw in Tiwanaku, groots beëdigd als nieuwe 'spirituele en politieke leider' van het indiaanse Bolivia. Op 22 januari is hij in het parlement tot nieuwe president benoemd. In zijn toespraken bij beide gelegenheden combineerde hij felle kritiek aan het adres van het kapitalisme, de milieuvervuilers en de Westerse zelfgenoegzaamheid met verzoenende taal, waarin de dialoog en de openheid om te luisteren overheersten. Welke van de twee gaat domineren zullen de komende jaren leren. Saai zal Bolivia voorlopig niet worden.

—
Eerder verschenen als deel 3 van de Chakana Reeks. Rozenberg Publishers - Stichting Chakana (2010)

Chakana 3 - ISBN 978 90 361 0188 2

www.chakana.nl

Deel Een: <http://rozenbergquarterly.com/?p=3496>

Deze tekst is gebaseerd op het artikel: *Extending Political Participation and Citizenship: Pluricultural Civil Practices in Contemporary Bolivia*.

About the Authors:

Ton Salman studied philosophy and anthropology and did his PhD in 1993 on

grass root organizations in Chile under Pinochet. He specialized on Latin America (mainly Bolivia, Ecuador, Chile), and does research on social movements, democratisation, urban culture, and citizenship. At present he is associate professor at the Department of Social and Cultural Anthropology at the VU University Amsterdam.

Koen de Munter - Since 1992 Koen de Munter has been involved in an ethnohistorical and ethnographic study of intercultural dynamics in Latin-America. On the one hand, this involves a study of the phenomenon of mestizaje (hybridization, creolization.) which is not simply considered as an ideology (because of a certain intellectual or political hegemony), but mostly as the changing, shifting term for complex and plurivalent processes of interculturality in the Americas.

On the other hand, within this quite encompassing theme for research the focus is placed upon the postcolonial situation of so-called indigenous groups, and upon proceeding as a tradition. The attempt is to understand such proceeding as material for intercultural comparison and to take hold of it on the basis of their cultural intuitions (in concert with 'the West'). More particularly, this research builds upon field work done in 1995 with several Aymara families in urban El Alto, a recent city of indigenous migrants in Bolivia (Andes). Important themes in this research are contextualization, plurivalent cosmological views, family and ritual action.