

Rafael Loayza Bueno
Research Fellow del departamento de Democracia y Gobernabilidad de London School of Economics and Political Science (LSE); Master of Science en Teoría social y de la cultura de la universidad de Bristol, Inglaterra; y licenciado en Comunicación social de la Universidad Católica Boliviana (UCB). En la actualidad es profesor de "Teorías y filosofía del racismo" en la carrera de Historia de la UMSA; de "Sociología política" y "Sociología de la comunicación" en las carreras de Ciencias políticas y Comunicación Social de la UCB. Es autor de "Axis of Evo, ideología, representación social y mediación en Morales Ayma" (Hanns Seidel, 2010) y "La Industria de la salvación; evangelismo y medios de comunicación en Bolivia" (Caraspas, 1997).



Este libro trata de la competencia étnica y de las tensiones raciales en Bolivia. El autor se enfoca en explicar hasta qué punto la etnicidad y la racialidad se construyen como interpelantes de la política. Se lo titula Halajtayata, que en aymará significa "divididos" y/o "caídos", pues es fácil constatar que el desaliento del convivencia nacional está superlativamente vinculado a la existencia de un país dividido y caído en diversas formas. "La pobreza tiene un rostro indiscutiblemente étnico y la división de las clases sociales está extremadamente marcada por la racialización de sus estratos. Somos ricos y pobres, y, cómo no, prósperos y excluidos; pero estos repartos encajan penosamente también en el cotejo de que los prósperos son "K'aras" y los excluidos son "indios".

 Konrad Adenauer Stiftung

Rafael Loayza Bueno

Racismo y Etnicidad en Bolivia



halajtayata

Rafael Loayza Bueno

Racismo y Etnicidad en Bolivia

 Konrad Adenauer Stiftung

3ra. Edición

Rafael Loayza Bueno

Halajtayata

Racismo y etnicidad en Bolivia

© Por Rafael Loayza Bueno

Tercera edición: noviembre 2010

Segunda edición: Diciembre de 2006

Primera edición: diciembre de 2004

D.L.: 4 - 1 - 2603 -10

Fundación Konrad Adenauer (KAS), oficina Bolivia
Av. Walter Guevara No. 8037, Calacoto
(Ex av. Arequipa, casi esquina Humboldt)
Teléfonos: (+591-2) 2786910 • 2786478 • 22125577
Fax: (+591-2) 2786831
Casilla No. 9284
La Paz – Bolivia
E mail: info.bolivia@kas.de
Página Web: www.kas.de/bolivien

Diseño tapa: Felipe Ruiz

Fotografía: Herbert Müller

Impresión: "Garza Azul" Impresores & Editores
Teléfono 2232414 • 2150249 • Casilla 12557
E-mail: garzaazul@megalink.com

2010

Impreso en Bolivia 2010

A Carolina y Tomás... mi fuente de vida

CONTENIDO

<i>Prefacio</i>	11
<i>Introducción</i>	13
I. RACISMO Y ETNICIDAD	19
Definiciones y aproximación al problema de la diferenciación racial y étnica en Bolivia	
La compleja sociedad boliviana	19
Lo étnico, lo cultural y lo racial	22
Identidad	26
Lo racial, lo étnico, lo cultural	27
Trayectorias históricas y diferenciación	28
Etnicidad y racismo en Bolivia	34
II. APROXIMACIÓN HISTÓRICA	41
Indígenas en la Región Andina y Estado nacional	
Estado pre-colonial y pueblos indígenas en la Región Andina	42
Estado colonial y pueblos indígenas en la Región Andina	48
Indígenas y modernidad en la Región Andina	54

III. CATEGORIZACIÓN Y PODER EN BOLIVIA	65
Competencia étnica y tensiones raciales	
Distinción entre las dimensiones nominales y virtuales de la identidad en Bolivia	66
Competencia étnico-racial	67
Racismo y etnicidad	69
La importancia de las relaciones de poder y autoridad: categorización y poder	76
Socialización primaria	82
Interacción de la rutina pública	84
Relaciones sexuales	100
Relaciones comunales	102
Membresía a los grupos informales	111
El matrimonio y afinidad	112
Relaciones de mercado y empleo	118
Asignación administrativa y política organizada	123
Clasificación oficial	134
IV. RACIALIZACIÓN, ETNICIDAD E IDEOLOGÍA	163
Construcción social e ideologización de las bases de identidad	
Racialización de la etnicidad	164
Ideologías de identificación	172
Categorización vs. auto identificación	175
Raza minoritaria y etnicidad mayoritaria	187
Identidad étnica, nacionalismo y Estado	189
Etnicidad política (movimientos sociales, socialización política y nacionalismo)	192
Políticas multiculturales	202
Las mayorías despojadas y la revancha histórica	204
Conclusiones	205

V. ETNICIDAD EN PERSPECTIVA COMPARADA	211
Del indigenismo, a la etnicidad política, al etno-nacionalismo	
Indigenismo y política: etnicidades políticas	212
Estudio comparativo de casos	213
Norte América	214
America latina	216
Australia y Nueva Zelanda	219
India	220
Mauritania	221
Fiji	221
Explicaciones y discusión sobre movimientos etno-nacionalistas en España y Bolivia	222
La formulación de una nación	222
Nacionalismo, etnicidad y violencia	225
Conclusiones	226
BIBLIOGRAFÍA	229

PREFACIO

El tema de etnicidad y racismo en Bolivia es de gran actualidad. En el polémico censo del 2001 un 60% de la población boliviana se auto-identificó perteneciente a una etnia indígena. La política del presidente Evo Morales tiene, en muchos ámbitos, un enfoque racial, motivo por el cual estas cuestiones se discuten en la sociedad boliviana intensamente. En octubre del 2010 fue aprobada la ley Contra el Racismo y toda forma de Discriminación que incentivó un debate sobre las formas existentes de racismo y discriminación y las mejores formas de combatirlas.

En la sociedad boliviana son palpables diversas formas de discriminación que deben ser superadas para promover una convivencia pacífica y democrática. Una ley puede ser un primer paso en el combate de estas formas de discriminación, pero también es evidente que el racismo no es un delito penal como cualquier otro, son actitudes que forman parte de una cultura social y política. Por consiguiente, es imprescindible implementar políticas de educación, especialmente para los miembros jóvenes de la sociedad, para fomentar una cultura de tolerancia.

Las consecuencias del racismo en Bolivia no tienen solamente efectos sociales, sino también económicos. La gran mayoría de las personas que viven en pobreza en Bolivia son indígenas. Políticas públicas que pretenden luchar contra el racismo y la discriminación tienen que priorizar la lucha contra la pobreza y tienen que abolir normas que han imposibilitado, hasta el día de hoy, que los miembros de los pueblos indígenas de Bolivia salieran de sus situaciones de vida precarias.

Para poder superar el racismo, es necesario entender este fenómeno en su totalidad. En el presente libro, Rafael Loayza analiza con gran profundidad los procesos históricos en Bolivia que explican cómo se han desarrollado los patrones de convivencia entre indígenas, mestizos y blancos. Se discuten las razones posibles para la discriminación racial y exclusión social con el objetivo de dar a entender los procesos de interacción social en la actualidad. Se explican los procesos de construcción de identidad, etnicidad y raza desde la perspectiva de la sociología política. Además, se aborda el tema de qué papel juega la identidad étnica en la socialización política y en la relación con el Estado. Por último, se analizarán estudios de casos para observar la relación entre el indigenismo y el Estado en diferentes sociedades.

La investigación de Rafael Loayza significa un gran aporte para la sociología y para la ciencia política porque posibilita el entendimiento de un fenómeno social altamente complejo y de la actualidad política boliviana. Quiero expresar al autor mi agradecimiento y mis felicitaciones por este excelente trabajo que fomentará un debate más informado y profundo sobre este tema sensible en Bolivia.

La Paz, noviembre del 2010

Susanne Käss
Representante en Bolivia de la
Fundación Konrad Adenauer

INTRODUCCIÓN

La primera edición de este libro se empezó a escribir en febrero de 2003, cuando los primeros muertos de los conflictos sociales empezaron a caer en la Plaza Murillo a consecuencia de un lance entre la Policía y el Ejército. Como efecto de esta altercación, y gracias quizá a que las instituciones del orden interno se encontraban deliberantes y belicosas –atacándose la una a la otra en clara insubordinación al gobierno central-, diversos sectores sociales aprovecharon el quebranto de la autoridad y consolidaron una escalada de protestas que hostigan al estado hasta el día de hoy.

Hasta aquel “Febrero Negro”, el asunto de la identidad étnica no generaba el mismo interés en el Gobierno y en el *establishment* intelectual que la problemática de acceso a la tierra, al territorio o la integración económica de los indígenas, inclusive a pesar de la emergencia política de Evo Morales y del movimiento cocalero. Desde entonces, las convenciones sociales referentes al funcionamiento de la sociedad nacional empezaron a entrar claramente en controversia.

En febrero de 2003 la televisión y la radio transmitían en directo un inusitado descontrol y una violencia social, sin precedentes en lo que a los veinte años de democracia respecta, que hacían pensar que el “pacto social” había caducado y que el sistema democrático estaba siendo severamente interpelado. Pero estas, conjeturas se transformaron avivadamente en convicciones cuando ocho meses más tarde, en octubre del mismo año, se

despeñó el gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada y con él los pactos sociales relativos a la representación democrática.

En medio de la imagen de un sistema político que parece estar reñido con sus fundamentos sociales y de la evidente y alarmante desagregación de la autoridad estatal, desde febrero se empezaron a advertir diversas hipótesis tendentes a explicar las preocupantes constataciones. Entre algunas versiones estaban las que presagiaban la inminencia del derrumbe del capitalismo merced a la lucha dialéctica entre las fuerzas de la cultura “dominante y criolla” y las identidades “sometidas y originarias”. La movilización social se constituye, desde esta perspectiva, en el vehículo de la acción comunitaria que instrumentaliza el cambio social empujado por el descontento y las luchas étnicas. Estas percepciones entienden a los movimientos sociales como actores absolutos del conflicto en la sociedad; como un todo amorfo que se envilece en contra del estado y no así como la unión de la acción colectiva de los individuos a través de sus relaciones sociales. El Estado, asimismo, es también entendido como otro sujeto social por lo que la misión fundamental de la acción colectiva es modificar sus estructuras mediante el reestablecimiento de nuevos pactos sociales.

En este contexto calificado de “insurreccional”, la Asamblea Constituyente se estableció como la herramienta llamada a reconfigurar las nuevas estructuras y a desplazar a las culturas “ocupantes” y “blancas” del poder político. Los movimientos sociales, entonces, fueron y son concebidos como agentes colectivos que activan la lucha de clases para lograr “la autodeterminación y el bienestar de la sociedad desplazada”; es decir la proletaria e indígena.

Entender la crisis como resultante de la decadencia del “sistema político” y el “modelo económico” es, entonces, adelantado y esencialista, pues al parecer más pesaron los personajes particulares en la estimación de los males de la política que el propio sistema y sus formas de reproducción. Asimismo, es justo, sin embargo, reconocer que la llamada “democracia de pactos” que instrumentalizaba el pulular de los personajes desgastados

-que es más el ejercicio o la interpretación y no el modelo democrático en sí mismo-, no logró instaurar los fundamentos del carácter de la democracia; aquellos que consagran la legitimidad de la representación en el elector y su voto.

Como constataciones generales, muchos de los analistas locales entienden de facto que los trastornos sociales fruto de octubre y febrero fueron y son emprendidos por la acción comunitaria de nuevos movimientos sociales con reivindicaciones étnicas, en su propósito de interpelar al Estado. Ahora, cuando parece que las fórmulas del pensamiento liberal son las responsables de la debacle de la democracia pactada, se apunta hacia el establecimiento de una corriente ideológica que descubre que el nuevo vehículo de cambio social ya no es la lucha de clases, sino el choque entre identidades étnicas.

Contrariamente, desde la mirada constructivista los movimientos sociales no parecen ablandar las estructuras del Estado, pues son vistos como acciones colectivas espontáneas que, aunque tengan demandas universalistas encaminadas a crear lazos de lealtad y solidaridad amplios, están necesariamente sumadas a intereses individuales que, gracias a una escogencia racional, generan una acción colectiva pero con diferentes grados de acción social. Esta acción presiona para mejorar los niveles de participación de los sectores sociales en conflicto emplazando al poder político a integrar a los actores segregados, ya sea económica o políticamente hablando. Lo más importante acerca de los movimientos sociales es que se construyen sobre las bases de una más o menos estable y compuesta identidad colectiva; es decir, fuera incluso de diferentes significados, límites y formas de organización de la comunidad. Es por ello que esta movilización raras veces se constituye en una acción nítidamente corporativa y aparece y desaparece según las dinámicas de su propia producción.

Más que pensar en un sistema político interpelado, el constructivismo nos empuja a ver, en la acción de los sectores sociales movilizados, la "fuerza social" destinada a reparar las convenciones sociales dañadas relativas a la representación y

participación política. No por ello las tendencias "anti-sistémicas" que gobiernan los climas de opinión son una quimera. Es un hecho que la gente descrea de los mecanismos de representación, aún cuando repudia más a los sujetos que a la propia política. Aún así, el desprecio social ha encontrado en la abstracción del "sistema político" a su conejillo de Indias. Es decir que la gente declara, cuantas veces se le pregunte, que no confía en los políticos como mediadores de su voz, aunque termine siempre inclinada hacia ellos cuando se trata de emitir su voto.

En justicia se debe decir, sin embargo, que los pactos de gobernabilidad y sus prácticas clientelares amenazaron la esencia de la democracia representativa, cual es la elección directa de los gobernantes, y contribuyeron seriamente a la construcción del estigma "anti-sistémico". Las segundas vueltas congresales han desgastado la credibilidad del sistema de representación que, a pesar de ello, puede dinamizar las convenciones en nuevos pactos sociales; ahí están la inclusión del referéndum y la nueva Constitución política del Estado Plurinacional y sus mecanismos de participación directa a través de los aparatos institucionales del Estado. Pero la propia identidad y la repulsión al sistema político son también construcciones sociales que tarde o temprano terminan manifestándose en acciones sociales.

No obstante, queda claro que los movimientos sociales han alimentado la construcción de nuevas identidades sociales, establecidas políticamente, y que permitieron creer que se debían reescribir los pactos entre el Estado y la sociedad. En este aspecto, se ha dicho que estas identidades son fundamentalmente indígenas y que están planteando un reto más allá de la división de las clases sociales. La duda que asalta desde entonces trata de dilucidar si las culturas étnicas están empezando a colisionar con la sociedad criolla.

Este libro trata precisamente de la construcción social de la identidad étnica, aquella que sea capaz de afectar a la política y establecer nuevos pactos y convenciones societarias que produzcan o preserven órdenes sociales. Por ello, mi preocupación principal se desarrollará en el ánimo de conocer

e ilustrar acerca de la construcción de estas identidades generadas en la ascendencia, el lenguaje y la cultura, pero relativizadas además en relación a las identidades ya establecidas en la sociedad boliviana: raciales y de clase social. Es fundamental conocer hasta qué punto la etnicidad se construye como interpelante del orden social, pues a partir de estas exploraciones sabremos cuáles deben ser los nuevos rumbos de las políticas públicas tendentes a afectar la integración social y política de los grupos excluidos. A estas pretensiones he decidido llamarlas *Halajtayata*, que en el idioma aymara significa “divididos” y/o “caídos”, pues es fácil constatar que el desaliento del Estado nacional está estrechamente vinculado a la existencia de un país dividido y caído en diversas formas. La pobreza tiene, sea cual fuere la perspectiva desde la que se la mire, un rostro indiscutiblemente étnico y, más aún, la división de las clases sociales en Bolivia está extremadamente marcada por la racialización de sus estratos. Somos ricos y pobres, y, cómo no, prósperos y excluidos; pero estos repartos encajan penosamente en la presunción de que los prósperos son blancos y los excluidos son indios. Por eso estamos divididos y caídos.

Debo agradecer a quienes han hecho posible esta investigación, pues sin su concurso este libro no se publicaría. En principio quiero expresar mi profundo reconocimiento a Rohit Barot, profesor de la universalidad de Bristol y especialista en la teoría de la modernidad y cambio social, por haber aceptado dirigir mi disertación para obtener la maestría en Teoría social y de la cultura, cuyo texto se consolidó en el esqueleto de *Halajtayata*. Le agradezco por ayudarme a dibujar un mapa sociológico fuera del apasionamiento ideológico y por presionarme a mirar a Bolivia con ojos de investigador. A Steve Fenton, ex director asistente del *Centre for the Study of Ethnicity and Citizenship*; profesor de Teoría de la etnicidad y el racismo y especialista en conflictos étnicos, por haberme guiado a través de las teorías de la etnicidad y el racismo. Al Consejo Británico por hacer que jóvenes investigadores bolivianos puedan beneficiarse con estudios de post grado en Gran Bretaña. A Stuart Reynolds y James Holloway por haber corregido mis textos en inglés a fuerza de paciencia y dedicación. A Salvador Romero por el consejo intelectual desde

la ciencia política y por la amistad inmejorable; a Carlos y Marcela Gerke por el tiempo invertido en sumergirme en la judicatura relativa a nuestros resbalones constitucionales; a Fundemos por el diseño y la ejecución de la Encuesta Nacional de Identidades Étnicas y Raciales (ENIER) y los grupos focales ECEER; a Guadalupe Riera por permitirme hacer la investigación en los 24 grupos del Programa de Líderes para la Transformación (IDEA); a Ariel Benavides (Hanns Seidel) y Gustavo Aliaga Palma (Fundemos) por haber apoyado la publicación de las primeras dos ediciones de este libro. Pero esta investigación no hubiera nunca visto la luz de no haber sido por Susanne Käss, directora ejecutiva de la Konrad Adenauer Stiftung, pues promovió la realización y el financiamiento de la publicación de esta tercera edición. Por último, a mis hijos (por los fines de semana sustraídos) a Verónica Vargas (por haber asumido mis deberes) y a Teresa Bueno y por medio de ella a mi familia por los desvelos y la carga de la ausencia.

I. RACISMO Y ETNICIDAD

Definiciones y aproximación al problema de la diferenciación racial y étnica en Bolivia

La controversia de la globalización, aquella que perfila sus efectos en la estabilidad de las costumbres sociales y la cultura, ha anunciado lo opuesto a lo que finalmente ocurre. Este debate ha predicho la desagregación de las culturas locales, su alienación y su ruina, así como el colapso de la economía y las costumbres sociales, para dar paso la expansión del proyecto del capitalismo. Sin embargo, los efectos de la modernidad parecen más bien haber acentuado las identidades locales aplacando así la supuesta “voracidad” de las invasiones culturales, cambiando la economía política del Estado-nación, haciendo que los gobiernos intervengan abiertamente en el control de su diversidad cultural.

Quienes conciben a la globalización como un proyecto de orden social determinado a someter los hábitos de las culturas locales, tradicionales u originarias –y no así como un producto de la acción de los sujetos sociales- bien pueden pensar que el avivamiento emergente de las identidades nacionales, culturales o étnicas, es la comprobación de sus teorías. Sin embargo, partiendo del principio de que los sujetos sociales son los que finalmente maduran los fundamentos de sus sociedades, aquello que se denomina cosmopolitanismo no es sino fruto de la cultura misma y, por lo tanto, sujeto a sus transformaciones. El establecimiento de las identidades originarias (étnicas o raciales) es entonces fruto de las construcciones sociales y no está de ninguna forma predeterminado al margen de las voluntades de los sujetos.

Merced a la convulsiones sociales desde la Guerra del agua en abril de 2000, pasando por la Guerra de gas en octubre de 2003, hasta la convulsión Autonomista del 2007; sumadas estas a las explosiones de violencia racial ocurridas en Bolivia en enero de 2005 en La Paz (cuando aymaras de la provincia Omasuyus agredieron a ciudadanos golpeándolos si se negaban a sacar la corbata); el 11 de febrero de 2007 en Cochabamba (cuando cocaleros se enfrentaron a ciudadanos por la Prefectura, dejando como saldo tres muertos) y las humillaciones a Indígenas en Sucre el 24 de mayo de 2008 (cuando ciudadanos obligaron violentamente a indígenas a desnudarse y besar la bandera “realista” del departamento de Chuquisaca); la cuestión de cómo la globalización está afectando a las identidades locales ha entrado en profundo debate. Desde entonces, parecería que existen identidades étnicas y raciales que están interpelando severamente al orden social del Estado nacional. Claramente, el tensionamiento racial –que antes estaba latente en las relaciones sociales- ha brincado a las esferas de la política.

Luego de los acontecimientos de los últimos años, la polarización que vive Bolivia sigue explicando la realidad en función a la dialéctica: trabajadores explotados por la patronal, pobres resultado de la existencia de los ricos, la cultura occidental sometiendo a la cultura étnica, el estado de derecho disciplinando al derecho consuetudinario, los “colonizadores” alienando a los “originarios”, “k’aras” contra “t’aras”; o, finalmente, la “derecha” versus la “izquierda”. Estas visiones siguen en el imaginario de los análisis, aún ahora que la matriz de la distribución del poder político ha cambiado su balance a favor de los grupos étnicos. Pero entender las dinámicas sociales a partir de tales esencialismos nos lleva a perder la perspectiva de los hechos desde la mirada puramente sociológica.

En lo que respecta a estas formas de aproximación a la realidad, las teorías sobre las que se basan están hincadas en conjeturas estructuralistas-funcionalistas respecto a la modernización. Se forman al margen del viraje postmoderno dentro del cual la

mayoría de los trabajos sociológicos recientes están situados y ven a la sociedad como desarrollándose “a las espaldas” de los actores sociales, frecuentemente incluso a pesar de sus propias intenciones; como si fueran producidos por un sistema envolvente más que resultado de la interacción de los sujetos sociales en contacto relevante con su mundo (NASH, 2000). Advierten entonces la existencia de identidades étnicas emancipadas de la cultura nacional y asumen que el Estado ha concluido su rol de intermediario, por lo tanto, que debe ser sustituido desde sus estructuras. En este contexto insinúan la consolidación de un Estado pre-revolucionario que se encamina hacia la modificación de los factores de poder determinado por la acción de movimientos sociales inconformes. Sin embargo, estas visiones excluyen a un sinnúmero de variables significativas al entendimiento de la crisis política y la polarización social actual de Bolivia.

Aún cuando la creación del Estado Plurinacional de Bolivia (producto de la Asamblea Constituyente de 2006) podría representar la validación de la idea que las luchas étnicas están conduciendo al cambio social, el tensionamiento racial representado por la polarización política y social entre las regiones de oriente y occidente del país, muestra que el conflicto étnico está lejos de resolverse en Bolivia. De principio, estas proposiciones asumieron que la identidad nacional estaba desagregada en torno a la incapacidad del Estado de proveer con equilibrio equidad social, jurídica, e integración económica y cultural, sobre todo a las comunidades políticas de los pueblos indígenas. Sin embargo, los movimientos sociales con reivindicaciones identitarias no han terminado con la llegada del primer Presidente indígena de Bolivia, Evo Morales, y parecen más bien haberse acentuado haciendo que la percepción pública sienta que el racismo y la diferenciación social en lugar de atenuarse con el cambio de la élite política, hayan recrudecido. El cometido de este libro será analizar las relaciones raciales y étnicas en Bolivia en torno a la sensibilidad nacional, las clases sociales y la cultura política.

La compleja sociedad boliviana

Bolivia, fruto de un período colonial y de una multiculturalidad capaz de coexistir en medio de diferencias de clase racializadas, es lo que Jürgen Habermas llamaría una “sociedad compleja”. El período de la sociedad colonial culminó en un designio de Estado-nación aparentemente inconcluso debido a diferentes aspectos:

Primero; Bolivia tiene una división altamente diferenciada del trabajo, por lo que sus metas de crear una identidad nacional son ejecutadas por los distintos subsistemas que la conforman. Esto establece una fragmentación creciente de la sociedad con estratificaciones no sólo vinculadas a la clase social, sino también a la cultura, a la región y a la raza. Entretanto, los eventos y las experiencias dentro del ambiente social son imposibles de traducir en los términos usados por el ambiente de otras sociedades.

Segundo; existe una discontinuidad de entendimiento entre los subsistemas, así como una creciente interdependencia funcional dada por la interacción social, producto de las relaciones económicas y políticas.

Tercero; existe una creciente falta de solidaridad social como consecuencia de los cambios abruptos y de las formaciones sociales y culturales fragmentadas del sistema social. En particular, ha habido una ruptura entre las estructuras de clase, identidades y organizaciones políticas que inhiben la formación de una identidad nacional maciza. Por ejemplo, siendo que las 36 etnicidades que habitan el territorio nacional (fundamentalmente los aymaras y quechuas) tienen sus identidades ocupacionales y de clase como casi equivalentes a su identidad cultural, y que la condición de su despojo social está vinculada, externa e internamente, con las categorías étnicas, es muy difícil que la aspiración a la “autodeterminación” sobrepase la necesidad social de superar la “exclusión”. Consecuentemente, el copamiento del poder político es el medio más efectivo para conseguir el bienestar, mejor que la “autodeterminación” o la “autonomía”. Claramente, y esto nos lo ha mostrado la historia

reciente, el mayor logro de los pueblos indígenas de Bolivia fue haber logrado hacerse del poder político de la República (Elección de 2005) antes que agenciarse autonomía o soberanía, como parecería sugerir la receta del multiculturalismo.

Es por ello que, como veremos más adelante, los pueblos indígenas en la Bolivia de Evo Morales han preferido un sistema centralista de gobierno antes que la “descentralización” planteada por los gobiernos neoliberales desde 1993. Curiosamente, las innovaciones de la descentralización fueron propuestas en pleno avivamiento étnico en Bolivia por el movimiento Autonomista cruceño, potenciado desde las urbes y desde las élites empresariales, blancas y criollas. Se pensaría más bien, siendo que los pueblos indígenas son los históricamente impedidos de “soberanía”, que las etnicidades indígenas son las que deberían anhelar las formas de “autogobierno”. Sin embargo, las identidades regionales del oriente de Bolivia han logrado construir sentimientos de pertenencia con aspiraciones de autodeterminación, más nítidas que las comunidades étnicas.

Las identidades regionales (no-indígenas) de los departamentos del Oriente de Bolivia (Santa Cruz, Beni, Pando y Tarija) podrían ser estimadas cómo étnicas si cumplieran los requisitos de un lenguaje diferenciado al de la cultura dominante, si no representaran tan vivamente las cataduras de la cultura dominante, si no fueran lo que estimamos como “cultura dominante”, pues por lo demás, han arraigado prácticas culturales diferenciadas del resto de la sociedad indígena (prueba de ello es su carnaval). Sin embargo, la idea de la autodeterminación oriental (que se remonta hasta 1956 y los hechos de Terebinto) fue formada fruto de las tensiones raciales del avivamiento étnico, obra de la inminencia de un gobierno indígena desde 2004. Es por ello que la “Autonomía” como proyecto político es, entre muchas otras cosas, una lucha de alto tensionamiento racial. Tal es así que las tesis que analizan al país dividido en las partes de la luna (denominando al oriente pro-autonomista como Media Luna) están basadas primordialmente en categorizaciones étnico-raciales. Consecuentemente, su lucha por la autodeterminación

responde a factores primordialmente de clase, ocupacionales y raciales. Pero las voces que alientan su desagregación del Estado Nacional –que plantean que lo Camba se constituya en una Nación– todavía están en una génesis hostigada por el indigenismo en el ejercicio del poder político.

Cuarto; las sociedades complejas tienden a tener estados débiles y tal es el caso que nos ocupa. La falta de un Estado Nacional macizo, que promueva instituciones fuertes a partir de las cuales el ciudadano sienta que el poder político representa y viabiliza sus demandas, es ciertamente una herencia de la sociedad post-colonial, pero también es la sensación legada por la derrumbe de la “Democracia pactada” (1985-2002) en octubre de 2003. En Bolivia el poder y la autoridad son ejercidas por la fuerza de las movilizaciones sociales.

Paradójicamente, ni la propia asunción al poder de Evo Morales ha fortalecido la institucionalidad del Estado, pues su gestión todavía pende de la capacidad de los movimientos sociales de presionar a los estamentos del poder político. Por un lado, el ejercicio del poder (la legislatura y el gobierno) está en buena parte delegado a las comunidades capaces de generar acción colectiva –sean favorables o contrarias a la reformas del Movimiento al Socialismo (MAS)- en ello se explica porqué Morales rinde cuentas periódicas al Coordinadora Nacional por el Cambio (CONALCAM), una corporación de movimientos sociales que negocia políticas públicas y espacios en el Ejecutivo, sin que estas auditorías e informes estén contemplados en la ley. Asimismo el gobierno indígena todavía convoca a movilizaciones para presionar a la oposición a someterse a sus requerimientos en el Congreso (Ej. los cercos al Parlamento en 2006, 2007 y 2008). Por su lado, la oposición no indígena también apela a la movilización colectiva para presionar sobre sus propias demandas. Muestra de esto son la lucha autonómica de 2007 que terminó obligando al partido de gobierno a incorporar la “autonomía regional” en el texto de la nueva Constitución; las movilizaciones del Comité Cívico potosinista (COMCIPO) en agosto de 2010 que arrancaron del Ejecutivo un sinnúmero de

demandas luego de un paro cívico de más de un mes; y las movilizaciones de los cocaleros de los yungas en la región de Caranavi a principios del mismo año, que consiguieron el compromiso para la construcción de una planta de cítricos, luego de un bloqueo que terminó con dos campesinos muertos en manos de las fuerzas del orden. En el mismo sentido, los tres muertos de la Calancha a mediados de 2007 (cuando el Comité Cívico Interinstitucional de Sucre generó una acción colectiva de tal magnitud que provocó la suspensión de las sesiones de la Asamblea Constituyente, pues está no consideró la incorporación en el texto constitucional la condición de “capital plena” para Sucre) mostraron que ni la ley, ni el ejercicio de la fuerza pueden hacer prevalecer el orden público en Bolivia.

Por otro lado, el ejercicio de la autoridad no está necesariamente en las manos de las fuerzas del orden, sino en la capacidad de las comunidades sociales de establecer su propio orden público. La justicia comunitaria, es más relevante que el Estado a la hora de generar administración de justicia en gran parte de las comunidades indígenas rurales, en muchos casos a pesar del Estado y la propia ley. Desde 2004 han habido en Bolivia más de un centenar de ejecuciones de personas de las que se sospechaba habían cometido diferentes crímenes, de la mano de comunidades indígenas, que no han sido investigadas o procesadas por la ley. Entre las más destacadas, para la explicación del argumento aquí presentado, están los linchamientos de ocho policías en el Chapare (Cochabamba, 2006) y en Uncía (Potosí, 2010). En ambos casos, siendo que los representantes de la policía nacional fueron ejecutados por un sindicato cocalero en el primer caso y por un Ayllu indígena en el segundo, el gobierno negoció con las autoridades campesinas la entrega de los cadáveres y se comprometió a no llevar a los culpables a la justicia ordinaria, debido a que al parecer las comunidades enteras estaban comprometidas en los hechos o habían al menos consentido los ajusticiamientos. El asesinato del Alcalde de Ayo Ayo Benjamín Altamirano, en la provincia Aroma (La Paz, 2004) –quemado vivo ante sospechas de corrupción en el ejercicio de su cargo- es

particularmente paradigmático, pues el principal sospechoso del crimen según la fiscalía de La Paz, es actualmente asambleísta del MAS. Más que una denuncia, esta constatación ilustra como el poder político negocia con las comunidades activas la aplicación de la ley y remarca, notoriamente, que la autoridad no está necesariamente en el imperio de la ley o en la institucionalidad que aplica la administración de justicia, sino en la capacidad de la comunidad de generar acción colectiva.

La debilidad del Estado en Bolivia es consecuencia de la falta de solidaridad social y está agregada a la crisis de la representación del sistema político, a la división étnico-racial de las clases sociales y a la distribución inequitativa del poder político, aspectos que terminan involucrando a las comunidades activas en el establecimiento del orden. Sin embargo, la debilidad del Estado no significa que los otros lazos de solidaridad –vistos en el establecimiento de las bases de identidad étnicas, raciales y regionales- puedan formarse por encima del credo nacional. Al final, el orden social en Bolivia, enredado y corrosivo, termina armando un imaginario de pertenencia que acomoda la convivencia de alguna forma; ciento ochenta y cinco años de República pueden servir de prueba de aquello.

Lo étnico, lo cultural y lo racial

La pregunta de cómo la identidad étnica puede afectar las relaciones entre la sociedad y el Estado ha sido y es materia recurrente no sólo en Bolivia, sino en el mundo entero pues pretende entender las razones por las que el debate central del modernismo, postmodernismo y la globalización, no pudo predecir el avivamiento reciente de la violencia étnica o el fundamentalismo religioso en un mundo que se habría de establecer culturalmente homogéneo. En el presente, en este periodo de modernidad, el concepto de identidad (racial, étnica o regional) es definido como una construcción social y termina siendo el articulador de las comunidades activas y la movilización social.

Identidad

Para Stuart Hall la identidad es la base de la interacción social, pues constituye una continuidad y cohesión autosuficiente, desarrollista e interactiva que funda los sentimientos de pertenencia y seguridad de las sociedades modernas. Siendo que la identidad, cuando se convierte en ideología, es capaz de afectar crudamente a la política, y naturalmente a las maneras en las que la interacción social termina estableciendo al orden, es importantísima en todo un rango de discursos políticos, teóricos y conceptuales pues contiene “el concepto del verdadero yo y, por ende, del verdadero nosotros” (HALL, 2000).

Según escribe el sociólogo sur africano John Rex lo que existen son “identidades múltiples” y confluentes que edifican concordancias socialmente relevantes. Consecuentemente, el fenómeno de la globalización ha reforzado esas identidades particulares en lugar de sustituirlas por una cultura cosmopolita precisamente. Rex sostiene que existen desafíos que enfrentan las comunidades étnicas contra los Estados y esto enfatiza las presiones ejercidas por los grupos para obtener reconocimiento o aspirar a la autodeterminación. Invariablemente, la globalización demanda nuevas teorías basadas en estudios empíricos relativos al fenómeno de la “identidad” (REX, 1996).

Por otro lado, las identidades sociales colectivas fueron y son formadas y establecidas por procesos históricos de gran escala que han producido y producen el mundo moderno; entre ellas la industrialización, el capitalismo y la urbanización, la formación del mundo del mercado, la división social y sexual del trabajo, el asentamiento de la vida social y civil en la esfera pública y privada, el dominio del Estado Nación y la identificación entre la occidente y la noción de la modernidad (HALL, 2000). Ya que la identidad significa y connota el proceso de identificación, su estructura se construye siempre a partir de una ambivalencia: “yo” y el “otro”. Es el ordenamiento del mundo entre lo que uno es, con lo que el otro es, entre la comunidad de “otros como uno” (nosotros) y la cultura de los “otros”. Estas ambivalencias tienden a formar claramente diferenciación social cuando las oposiciones

raciales o étnicas saltan a la vista como en el caso de Bolivia, y más aún cuando están confundidas con la distribución del ingreso y la clase social: En la Bolivia postcolonial, los ricos son blancos y los pobres son indígenas, los “blancos han copado el poder político y los indígenas han sido sometidos” (MORALES, 2006).

En realidad, en los últimos diez años, Latinoamérica ha presenciado el renacimiento de movimientos sociales que demandan, además de tierra, reconocimiento y participación política. En países como Bolivia, Ecuador y Perú, la “etnicidad política” se instrumentaliza bajo las banderas de la identidad étnica e incluso a partir de reivindicaciones cabalmente raciales. Es mi deseo concentrarme en las razones relevantes de este fenómeno social, pero bajo la mirada de la sociología política y con un particular énfasis en teorías sobre etnicidad, racismo y nación en aras de debatir las tensiones raciales de la interacción social, así como la politización de lo étnico y racial en Bolivia.

Lo racial, lo étnico, lo cultural

La primera etapa de este análisis demanda necesariamente involucrarse en las diferencias y similitudes que engloban los conceptos de lo “étnico”, lo “cultural” y lo “racial”, inclusive nos obliga a considerar estas nociones en su relación con la significación de “clase”. Primordialmente, estos conceptos usualmente se presentan o entienden como categorías equivalentes provocando visiones sesgadas y a veces falsas, para terminar con presunciones que invalidan las proposiciones de la teoría etnicista. Por ejemplo, lo andino, en el sentido cultural, es distinto a lo aymara en el sentido étnico; pero ambos pueden ser categorías semejantes en el sentido racial.

Entenderemos entonces lo “cultural” como la constitución de la forma de vida de la sociedad, que incluye códigos y costumbres, vestimenta, lenguaje, rituales, normas de comportamiento y sistemas de creencias. Consecuentemente, lo étnico hace parte de la producción cultural así como lo racial es una particularidad de lo étnico. De igual modo, asumiremos que la etnicidad es la identidad racial, lingüística o nacional de un grupo social

cualquiera. Es básicamente una “construcción social” que diferencia a los grupos por rasgos particularmente distintivos, pero esencialmente por un principio de conservación relativo al territorio, a la cultura y sobre todo a la “autodeterminación”. Sin embargo, es un término impreciso que ha dado origen a cierto grado de confusión conceptual ya que frecuentemente es confundido con el término “raza”. Inevitablemente, la etnicidad puede incorporar diferentes formas de identidad colectiva incluyendo la racial, la cultural, la nacional, la religiosa y ciertos signos subculturales. La etnicidad no siempre se transforma en acción colectiva o se manifiesta políticamente. Es por eso que se debe hacer una distinción entre etnicidad cultural y etnicidad política (JARY, DAVID & JARY, JULIA, 1991). La primera se refiere a la creencia de compartir lenguaje, religión u otros valores y prácticas culturales. La otra se refiere a la conciencia política o a la movilización de un grupo sobre bases étnicas. Aunque la etnicidad es frecuentemente usada en relación a la identidad racial asumida por un grupo social, los atributos raciales no son necesariamente, ni siquiera frecuentemente, el factor de definición de los grupos étnicos. Tal es el caso de los kurdos que se asumen como una cultura diferencial dentro de un estado dominante como Turquía o Irak, aún a pesar de sus orígenes y cultura comunes. Asimismo, tanto los turcos como los iraquíes, asumen que la cultura kurda es un matiz de lo árabe y se niegan a aceptar sus demandas de autodeterminación.

Finalmente el concepto de raza, confundido también con frecuencia con el de etnicidad, es exclusivamente una categorización construida socialmente que especifica reglas para identificación de un grupo dado, predominantemente a partir del lenguaje, la vestimenta y el aspecto físico. Si bien el empleo de los conceptos de raza conlleva el prejuicio de haber sido instrumento de discriminación y opresión, la sociología plantea una aproximación a las consecuencias del determinismo biológico del que partió. En este sentido el estudio de las “relaciones raciales” y el “racismo” se establece como aproximación de la sociología moderna. Por esa interacción, en razón a que un grupo social con particularidades étnicas es rechazado por una cultura

dominante a partir de su racialidad, la raza termina siendo el factor de socialización predominante. Por lo tanto se tiende a confundir “cultura racial” con “cultura étnica”. Por ejemplo, la lucha por los derechos civiles en Estados Unidos tuvo fundamentos raciales y el holocausto judío, étnicos; lo que no significa que estas especificidades dominantes hayan sido exclusivas en cada uno de los casos. Por ello es difícil delimitar las fronteras de lo étnico, lo racial o, incluso, lo cultural cuando se llega al análisis de estos conceptos, pues sus definiciones son ambiguas y sus contornos bastante difusos.

Por otro lado, el problema de la raza y el racismo (de las tensiones raciales entre las comunidades diferenciadas) en contraste con lo étnico y lo cultural, desafía la conciencia de los científicos sociales de la misma manera en la que el problema de las armas nucleares desafían a los físicos (REX, 2000). La esclavitud de los africanos entre los siglos XVI y XVIII, el Holocausto de la Segunda Guerra, el Apartheid en Sud África y las eliminaciones étnicas en Yugoslavia, han agregado la valoración ética en su análisis, haciendo que no solamente sea un fenómeno social que merezca esclarecimiento teórico, sino un mal que la sociedad debe censurar. Esto no significa que la sociología deba dictar el deber ser de la sociedades, sino que mientras existan poblaciones que sean o hayan sido discriminadas, explotadas e incluso eliminadas, se deben explicar las causas por las que ocurren estos fenómenos.

De acuerdo a Colette Guillaumin (1972-1988) el uso de la idea de raza necesariamente sugiere que ciertas relaciones sociales son naturales y, por lo tanto, inevitables ya que la interacción descrita como racial, es representada como somáticamente determinada y, consecuentemente, construida al margen de las determinaciones sociales históricas. Naturalmente, la idea de raza se transforma en un objeto activo, una realidad biológica que determina los procesos históricos. Esto se acumula en un proceso de cosificación y como resultado de aquello, lo que debía definirse se transforma en la explicación para las relaciones sociales.

Para Robert Miles cualesquiera sean los fundamentos teóricos de las varias interpretaciones de las relaciones raciales, el mero

uso de semejante distinción tiende a implicar el aceptar la existencia de diferencias esenciales en las relaciones sociales que son específicamente raciales. Simplemente el adoptar la expresión “raza” implica la creencia de que las “razas” son reales o, en el mejor de los casos, que la idea de “raza” está críticamente aceptada. Asimismo implica que las “razas” juegan un rol en el proceso social, no solamente en su forma ideológica, sino como un “factor actuante inmediato que determina ambos, las causas y los medios concretos del racismo” (MILES, 2000). Miles agrega que “el hecho que esas relaciones sean vistas como raciales por aquellos a los que les concierne, es un hecho que debe ser examinado cuidadosamente”.

La meta analítica de la teoría de las relaciones raciales y el racismo es, entonces, explicar porqué cierto tipo de relaciones son determinadas por la expresividad de la palabra “raza”, los efectos de sus interpretaciones mundanas, no científicas, como aquellas que llevaron a las humillaciones de los indígenas en Sucre en 2008 o las que llevaron la agresión a los ciudadanos en La Paz en 2005 arrebatándoles el símbolo de su racialidad urbana: la corbata. Esto explica, por ejemplo, como cualquier uso analítico de la palabra raza, tapa el hecho de que es finalmente una idea creada por los seres humanos en ciertas condiciones materiales e históricas y usada para determinar y estructurar el mundo de formas particulares, bajo ciertas condiciones e intereses políticos (MILES, 2000). Consecuentemente, la idea de “raza” es esencialmente ideológica y las relaciones raciales, en efecto, políticas. Para Miles, estos argumentos no niegan que existe una considerable variación somática entre los seres humanos, pero el significado de las variaciones genotípicas para clasificar a las personas, no debe ser una preocupación de las ciencias sociales.

Para la sociología moderna, y para los propósitos de este libro, la etnicidad se entiende a partir de su énfasis en la diferenciación cultural (aunque la identidad haya sido siempre una dialéctica entre similitud y diferencia) mientras que la raza, por otro lado, resalta factores circunstanciales de la producción cultural, aquellos relativos a la diferenciación concreta (vestimenta,

lenguaje, territorio y no necesariamente costumbres o tradiciones sociales). Por lo tanto, la etnicidad es más cultural –basada en significados compartidos- pues es una construcción de la psiquis individual, aunque producida y reproducida por la interacción de la dinámica social; por lo que se determina, hasta cierto sentido, variable y manipulable y no definitivamente fija e inmutable. La etnicidad es tal cual la identidad social colectiva e individual; externalizada e internalizada (JENKINS, 2001). Es decir que es construida a partir de las relaciones sociales, pero es asimilada a base de la conciencia individual. Por lo tanto, la manifestación observable, a partir de la cual se pueden medir los contornos de la etnicidad, son las relaciones sociales entre las culturas étnicas: lo que la sociología llama las “relaciones étnicas”.

Trayectorias históricas y diferenciación

El fenómeno étnico es de reciente administración para la sociología, aunque es un asunto que se establece con el nacimiento de las civilizaciones y se desarrolla a lo largo de la historia de la humanidad. Steve Fenton –director asistente del Centro para el Estudio de la Etnicidad y la Ciudadanía de la Universidad de Bristol- apunta que para adoptar seriamente la naturaleza histórica y contextual de la etnicidad necesariamente se debe contrarrestar cualquier tentación de crear teoría universal sobre las “relaciones étnicas” (FENTON, 2010). Lo contrario sería promover, desde la teoría, visiones deterministas que siembren de leyes universales el fenómeno social de la formación de las identidades.

En muchos casos estas teorías esencialistas terminan profetizando el camino de la sociedad, más que analizando su comportamiento actual. Tal es el caso del choque civilizatorio de Samuel Huntington quien, basado en la premisa de la existencia de culturas unívocas, anuncia una lucha entre civilizaciones que él considera opuestas. En la visión de este autor, las civilizaciones musulmanas estarían intimidando a occidente, pues presume que la cultura del Islam se siente agredida por las impurezas europeas y sobre todo estadounidenses difundidas a través de los medios

de comunicación electrónicos. Explica así el terrorismo y la guerra como resultados inevitables del choque de civilizaciones contrapuestas, al margen de la voluntad de los sujetos o las dinámicas de interacción social. Otro ejemplo de la dificultad que engendra para la sociología la creación de teoría universal sobre las relaciones étnicas, son las visiones superlativas de la cosmovisión de las culturas andinas. Siendo la identidad étnica una construcción social, es decir que se edifica en la dinámica de las relaciones sociales a través del tiempo, muchas veces es difícil precisar cuándo un comportamiento social es étnico y cuándo no. Xavier Albó, por ejemplo, escribe que lo andino –como categoría antropológica de análisis- “ha sido una construcción pragmática y tal vez teórica de los investigadores” más que una identificación común interiorizada entre los sujetos así catalogados (ALBO, 2002).

Un análisis del fenómeno étnico desde la perspectiva de la historia sirve sin lugar a dudas para establecer el origen de la sociedad nacional actual, sus conflictos étnicos, y sus tensiones raciales. Existen, según el sociólogo escandinavo Thomas Eriksen (ERIKSEN, 2010) cinco trayectorias históricas que determinan la conformación de “realidades étnicas” distintas y particulares en diferentes sociedades en el mundo. Estas realidades generan en general tensiones raciales, muchas veces derivadas en conflictos violentos. Casi todas ellas, sin embargo, están de algún modo vinculadas a procesos de colonización. Veamos donde está situada la cuestión boliviana:

- a) *Minorías urbanas.*- Constituidas por emigrantes en busca de empleo u oportunidades de trabajo (Ej. Hispanos en EE.UU., Los bolivianos en Buenos Aires, Washington o España, etc.).
- b) *Protonaciones o grupos etnonacionales.*- Pueblos que han clamado o claman por alguna forma de “autodeterminación” o “autogobierno” mientras están incorporados a un Estado mayor. (Ej. Los francófonos de Québec en Canadá, los kurdos en Turquía e Irak, los vascos en España, los irlandeses del norte en Gran Bretaña, etc.).

- c) *Grupos étnicos en sociedades plurales.*- Estos son los descendientes de las poblaciones típicas de trabajadores que han migrado bajo coerción, voluntaria o semi-voluntariamente y que se han convertido en formas distintivas y algunas veces extensas de minorías en su nuevo contexto (Ej. los chinos en Malasia, los cubanos en Florida, etc.).
- d) *Minorías o mayorías indígenas.*- pueblos despojados por asentamientos coloniales (Ej. Los Kori en Australia, los Maori en Nueva Zelanda, los aborígenes de las islas del Pacífico tales como Hawai, los indígenas norte americanos, los pueblos indígenas de Bolivia, etc.).
- e) *Minorías post-esclavismo.*- los descendientes africanos de los pueblos esclavizados en el Nuevo Mundo de los que los Afro americanos son un clásico ejemplo (Ej. La población “negra” de Brasil, Cuba, Estados Unidos o de Los Yungas paceños en Bolivia)

Etnicidad y racismo en Bolivia

Las diferencias de clase en Bolivia, establecidas como consecuencia del proceso colonial y un proyecto republicano disputado entre las élites de poder, están racialmente estratificadas determinando que el 90% de los indígenas vivan bajo la línea de la pobreza y que los bolivianos de origen español o europeo constituyan el 20% de la población, pero controlen el 70% del ingreso (World Bank, 1991). Esta aproximación estadística muestra que la pobreza en Bolivia tiene, entre otros elementos, un rostro étnico y que la exclusión social está institucionalizada a través de fundaciones raciales. El sistema político legado por la denominada Revolución Nacional de 1952, que promovió la integración de los indígenas mediante el voto universal, fue concebido en aras de asimilar a los originarios en el orden social planteado por los descendientes de la España colonial, antes que integrarla al proyecto de nación conservando su singularidades culturales. Esta calamidad ha empujado a los grupos indígenas

sea a dejar las prácticas sociales originarias, sea a la exclusión de las dominantes.

Pero más allá de los indicadores sociales, la sociedad y el propio Estado podrían estar impidiendo la integración multicultural y reproduciendo la exclusión política a través de categorizaciones predominantemente raciales, incluido el gobierno de Evo Morales. Asimismo, como resultado de las radicales diferencias de clase, la mayoría de la población no confía en el sistema de representación política pues este no ha logrado revertir de manera contundente los indicadores de pobreza. En Bolivia existe una segregación racial y social latente en las relaciones entre los grupos, estimulada además por las categorizaciones oficiales del sistema legal (incluida la nueva Constitución Política, ley del anti-racismo promulgada por Morales en octubre de 2010). Históricamente, tal cual el rostro indígena de la pobreza, el grado de ciudadanía se modifica según la pertenencia racial. Se presentan así grados de discriminación “formales” e “informales” que reproducen la diferenciación y tensionan las relaciones entre los bolivianos.

Bolivia tiene la población indígena más extensa del continente americano según todas las fuentes que se puede consultar sobre el tema, aunque las cifras no siempre armonizan en porcentajes semejantes. Censos efectuados a mediados del siglo XX y proyecciones demográficas, señalan que Bolivia tendría alrededor de 50% de población descendiente de los habitantes originarios de la región. Si bien nunca hubieron estudios para medir la composición étnica nacional, aún después de las declaraciones constitucionales sobre la pluri-culturalidad del país en 1993 –tal vez porque el tema de la identidad haya sido siempre visto como irrelevante por las instituciones llamadas a hacerlo– el Censo Nacional de Población y Vivienda de 2001 muestra que el 62% de los bolivianos declaran tener pertenencia étnica. Cabe destacar que de los tres Censos que Bolivia tuvo en la segunda mitad del XX (1976, 1992 y 2001) sólo el último indagó sobre la pertenencia étnica de sus habitantes.

Es importante hacer una aclaración en este punto. Muchos han criticado la boleta de exploración del CENSO 2001, referida puntualmente a la consulta de la pertenencia étnica, basados en el argumento que la pregunta estaba mal formulada. Estas críticas señalan como error el hecho que el cuestionario aplicado no tenía entre las opciones de respuesta la categoría “mestiza”. Dichos argumentos están hincados en el supuesto que los procesos de mestizaje habrían diluido los sentimientos de apego étnicos en Bolivia. Por lo tanto aquel 62% de bolivianos que dicen pertenecer a las comunidades étnicas, sería resultado de una distorsión ocasionada por la falta de la alternativa de la pertenencia híbrida. Sin embargo, estos análisis pasan por alto el hecho que la categoría en cuestión (mestiza) es una concepto de apego racial (tal como lo indígena y lo blanco) y no así étnico, pues su expresividad describe simplemente las cataduras genotípicas, tales como la vestimenta y a veces el idioma materno. Y es que tenemos que distinguir entre la identificación racial y la cultura étnica. El Censo preguntó si los bolivianos se identificaban con un origen aymara, quechua, guaraní u otro, pregunta que claramente buscaba establecer la cultura étnica de los entrevistados y no tanto su cultura racial.

Es indudable que la mayoría de los bolivianos tienen una ascendencia étnica, pero establecen sus identidades supeditadas a sentimientos no necesariamente étnicos, sino mas bien raciales. Esto se debe básicamente a lo apuntado en párrafos precedentes: la identidad étnica, como las otras, es una construcción social. En oposición de una visión darwiniana, que nos torcería a catalogar a los sujetos sociales según su tez, vestimenta, idioma y territorio –error frecuentemente cometido– las corrientes constructivistas de la sociología prefieren pensar la etnicidad como resultante de la interacción social. Concluyentemente, lo racial en Bolivia ha sido históricamente una categoría de exclusión social y lo étnico de pertenencia.

La encuesta efectuada para la publicación de la primera edición de este libro (Encuesta Nacional de Identidades Étnicas y Raciales, ENIER) aclara las diferencias entre ambas categorías. En primer

lugar, dicha consulta muestra una evolución en la pertenencia étnica mostrando que 70% de las personas consultadas se autodefinen como Aymaras, Quechuas y Guaraníes y un 30% se declaran no pertenecientes a ninguna de las categorías listadas. La variación respecto al CENSO 2001 es de 8%, una diferencia que muestra dos fenómenos: primero que la tendencia y continuidad se mantienen y segundo, que se desarrollan y expanden. Como hemos visto en los párrafos precedentes, las construcciones de la identidad son procesos que se cohesionan y despliegan en función a la ideologización de las bases de identidad, en este caso las étnicas. Cabe destacar que la ENIER se aplicó el 2004 a nueve meses de la caída de Gonzalo Sánchez de Lozada y en la efervescencia del movimiento indígena.

El 2004, la ENIER a continuación de la consulta de pertenencia étnica, introdujo una pregunta de pertenencia racial, requiriendo a los entrevistados responder si se identificaban como indígenas, mestizos o blancos. Poco menos del 20% de los bolivianos manifestaba ser indígena y 58% afirmaban ser mestizos. Esta diferencia entre la pertenencia étnica y racial, que en realidad ilustra las diferencias de la teoría etnicista y la teoría de las relaciones raciales, tiene que ver con las formaciones ideológicas de pertenencia y explican porqué, aún cuando el 62 a 70 por ciento de los Bolivianos dicen tener una pertenencia étnica, sólo el 20 se consideran indígenas: lo racial era percibido como una categoría de exclusión y lo étnico de inclusión. Sin embargo, una nueva consulta levantada por el autor en 24 grupos focales realizados entre 2008 y 2009 (con una selección aleatoria de 800 participantes en total de La Paz, El Alto, Oruro, Challapata, Potosí, Llallagua, Cochabamba, Santa Cruz, Tarija, Trinidad, Riberalta, Cobija y Sucre) mostró que la autoidentificación racial se incrementó de 20 a 33%. Este fenómeno, sugestivo ciertamente, pondría en duda la idea de una identidad racial como categorización excluyente. Sin embargo, media entre la ENIER de 2004 y los grupos focales 2008-2009, un hecho político de singular relevancia: la asunción al poder de Evo Morales. Siendo que hasta entonces lo indígena generaba categorizaciones de pobreza y exclusión social y política, el arribo de Evo a la Presidencia de la República parecería haber

revalorizado la base de identidad indígena ideologizado a lo racial como vehículo de la socialización política.

En los capítulos sucesivos se explicarán los fundamentos básicamente raciales de la exclusión social y se observará tanto los orígenes históricos, como los axiomas presentes que han dado forma a la sociedad boliviana. Empezaré formulando un diagnóstico crítico sobre el sistema político boliviano y su influencia sistemática en la condición sociopolítica de los grupos étnicos y los intentos infructuosos del Estado para producir integración o asimilación social sin provocar convulsión social o proyectos de emancipación regionales. Intentaré asimismo analizar las causas del despojamiento indígena a través de la naturaleza de la ciudadanía vista a partir del régimen de propiedad de la tierra. Cabe adelantar que los indígenas que habitan el territorio nacional están impedidos de gozar de todos sus derechos civiles debido al régimen de tierras y que las consecuencias son proporcionales directamente a los indicadores de participación y representación políticas.

El segundo capítulo se concentrará en el planteamiento de una explicación histórica sobre los orígenes y fundamentos de las poblaciones indígenas de la región con especial énfasis en las culturas andinas. La relación entre la administración colonial, la República temprana y el Estado boliviano moderno con las culturas étnicas serán explicadas con especial interés en las leyes y regímenes de propiedad de la tierra. El capítulo tercero describirá la naturaleza de aquellas relaciones desde la perspectiva de la sociología política, relativa a procesos de construcción de identidad, etnicidad y raza. Me interesa fundamentalmente hacer un seguimiento a las formas a través de las cuales se construyen las identidades étnicas o raciales. En ese entendido se analizarán los procesos de interacción social de las comunidades étnicas desde sus relaciones primarias, hasta sus vínculos con el Estado. Asimismo, se utilizarán los datos de la encuesta ENIER y del Estudio de Categorizaciones y Estereotipos Étnicos y Raciales (ECEER) para ver cómo se forma la identidad desde la perspectiva de la auto identificación y las categorizaciones externas. El capítulo

cuarto abordará explicaciones sobre cómo la identidad étnica afecta al Estado a partir del concepto de etnicidad política según la socialización política de la construcción de la identidad. Finalmente esta tercera edición ofrece un quinto capítulo que muestra estudios comparados respecto a la etnicidad política y el Estado.

II. APROXIMACIÓN HISTÓRICA

Indígenas en la Región Andina y Estado nacional

Este capítulo ofrecerá un análisis histórico que permita conocer las génesis de la conformación de la identidad étnica, primordialmente entre las andinas. Con este propósito se explorarán las raíces culturales de la población indígena y su interacción con el coloniaje y el proyecto republicano en aras de explicar los procesos de interacción social en la actualidad. Esencialmente, se intentará discutir las razones posibles para la discriminación racial y exclusión social –así como proveer evidencia acerca de los movimientos sociales relacionados a asuntos étnicos- apelando a la historia colonial y post-colonial del país y eventualmente de la región. Especial énfasis se pondrá en los sucesivos regímenes de la propiedad de la tierra y la representación y participación política, pues estos aspectos representan, principalmente, las bases de la relación entre los indígenas y el Estado.

Aún cuando los españoles alcanzaron la región andina en 1532, arribando sincrónicamente cuando el Imperio Inca estaba en su apogeo político y complejidad social, no dejaron crónicas confiables sobre las culturas nativas que encontraron a su paso que describan con precisión las particularidades de las sociedades pre-colombinas. Por lo tanto, los datos que se logran entrever en las crónicas coloniales arrojan montas sobre la población y descripciones un tanto sesgadas de sus costumbres y prácticas culturales. Sin embargo, se puede deducir la composición social y política de los estados pre-colombinos según los remanentes al presente y cotejando las crónicas españolas imperfectas.

Al momento del arribo de los peninsulares a la región, se estima que la población indígena de los Andes Centrales (Bolivia Perú y Ecuador) oscilaba entre 3 a 12 millones de habitantes según

cual sea la fuente de consulta. Algunos investigadores proyectan estas cifras y se topan con que, en la actualidad, existen entre 15 a 20 millones de quechuas y entre 2 a 3 millones de aymaras (GELLES, 2002). Según estas referencias, cerca al 30% de la población boliviana podría ser considerada como aymara; pero apenas el 13% habla su lengua nativa según los resultados del CENSO 2001. Si consideramos los factores raciales de la etnicidad plantearemos la cifra poblacional como base argumental; pero sabiendo que los factores que conforman la identidad étnica son primordialmente culturales, el idioma, junto con la religión y las prácticas culturales, son relevantes.

Pero veamos cómo se conforma la sociedad boliviana merced a un proceso de colonización feudal seguido de la colocación del proyecto de Estado-nación republicano. En el caso de Bolivia este periodo dejó una sociedad conformada por un “remanente indígena” –luego de una disminución aborígen amplia-desplazado del desarrollo económico y la integración social tanto por la propia sociedad colonial como por el proyecto bolivariano. La sociedad boliviana es, adaptando las clasificaciones de Eriksen, una mayoría indígena segregada de los beneficios del Estado de bienestar y de participación en la representación del sistema político, despojada por un periodo extenso de imperio colonial. Si bien es fácil circunscribir, por lo menos a través de definiciones externas, las diferencias entre lo que aparenta ser la cultura dominante criolla y la cultura indígena a partir de una mirada estrictamente racial, no queda claro si se pueden establecer las mismas categorías a partir de los elementos étnicos. En otras palabras, la pregunta es si estas mayorías son capaces de crear una cultura étnica con contornos nítidos que sea capaz de interpelar culturalmente a la minorías dominantes. Para ello es imprescindible recorrer el camino que ambas culturas transitaron hasta su encuentro.

Estado pre-colonial y pueblos indígenas en la Región Andina

En la historia de la sociedad rural, la interacción entre el gran estado agrario (hacienda) y la propiedad libre de la comunidad indígena (el *ayllu*), crea una de las complejidades sociales más

difíciles de razonar. La lucha por mercado de estas dos aparentemente competitivas instituciones de propiedad rural, varió según tiempo y espacio y, conforme Herbert Klein, sólo en algunas áreas particulares esta relación ha sido analizada en profundidad (KLEIN, 1975). Dados los intereses particulares de los investigadores sobre las consecuencias del coloniaje relativo a la naturaleza de la sociedad boliviana, muy poco se sabe sobre las comunidades agrarias aymaras o quechuas. Más se escribe acerca de las haciendas que de las comunidades agrícolas originarias. Lo poco que se ha investigado parece haber estado siempre bajo la sospecha de apasionamientos paternalistas.

Con el desplome de *Tiwanaku*, la región andina se pobló durante tres siglos de una multitud de pequeños estados básicamente agrícolas, pero con particularidades en su organización comunitaria. Entre los más importantes estuvieron la federación *Chanka* y los pequeños reinos aymaras a orillas del lago *Titicaca* quienes dominaron los Andes Centrales desde el siglo XII hasta la llegada de los incas a mitad del siglo XV. Se considera así que hubo por lo menos siete importantes naciones aymara parlantes y que cada una ellas hubiera estado partida en dos. En este sentido, los pueblos aymaras, de gran tradición belicosa y guerrera según se desprende de las crónicas españolas y las tradiciones orales incas, parecen haber llevado la tendencia a la organización dual a sus extremos (KLEIN, 1975). Los *Collas*, por ejemplo, tenían dos gobiernos un *Urqusuyo* y el otro *Umasuyu*, cada cual con sus propias autoridades políticas y administrando territorios diferentes. Según Klein, los reinos aymaras poblaron desde el sur de Cuzco, hasta las tierras septentrionales del Altiplano boliviano, donde se concentraban los asentamientos más relevantes. Las comunidades más poderosas eran las que se desplegaban alrededor del lago.

La organización social de estos reinos detentaba estructuras particulares y estaban descentralizadas en complejas redes corporativas y de clase. Estos grupos se relacionaban según grados de parentesco con los núcleos primarios de los *ayllus*. Existían los *ayllus Janansaya*, para las élites políticas y la nobleza

y los *Urinsaya* para el pueblo. Aunque la pertenencia a cualquiera de estos grupos era crucial para los aymaras, sus derechos comunes eran parte de una estructura comunal al estilo corporativo; sus jefes regionales o *Kurakas*, tenían tierras privadas y se aprovechaban del trabajo libre de los miembros del *ayllu* que gobernaban. Como una especie de jefes territoriales se encontraban los *Jilakatas*. Había entre los *Kurakas* y *Jilakatas* miembros de las comunidades aymaras que accedieron a la tenencia de tierra privada con derechos hereditarios a las tierras y a la prestación de trabajo independiente. Esto determinó la existencia de una estructura clasista incipiente. Más allá de las estructuras sociopolíticas complejas, también tenían colonos que trabajaban con ellos en diferentes pisos ecológicos. Estos grupos se conocían con el nombre de *mitmaqunas* y eran el lazo vital que enlazaba la economía de forma interregional y multiecológica para sustentar las poblaciones nucleares del Altiplano. Cada *ayllu* poseía colonos encargados de cultivar los valles templados y semi-tropicales. En síntesis, la tierra era un bien de propiedad comunitaria al que se accedía mediante el trabajo y la reciprocidad.

Es bueno apuntar que los aymaras no estaban solos en el Altiplano. Existía una amplia cantidad de variaciones étnicas de la cultura de *Tiwanaku*, entre otros coexistía un gran número de pueblos *uru* y *pukina* conocidos como los *urus*. Estas pequeñas culturas fueron sometidas por los aymaras, de la misma forma como los aymaras serían conquistados más tarde por los quechuas. Asimismo, estos pequeños feudos estaban agrupados como los aymaras en *ayllus* duales, aunque se les impedía el acceso a las tierras y el ganado, pues carecían de organizaciones políticas. Los aymaras los administraban, contra su propia voluntad, y ellos pescaban y labraban la tierra en retribución. Aunque para Klein resulte difícil calificarlos como pueblos sometidos aún cuando no gozaban de los mismos derechos civiles que los aymaras, es evidente que estaban subordinados a la servidumbre. Una prueba de su sometimiento cultural es que aún cuando el *pukina* era el tercer idioma más importante en el período prehispánico -luego del quechua y el aymara- a la llegada de los españoles estaban disminuidos numéricamente, pobres y dispersos en pequeñas

comunidades altiplánicas. Existía sin embargo, cierto grado de respeto hacia las prácticas culturales de los *uru* de parte de los aymaras, aunque ningún tipo de consideración relativa a su autodeterminación o auto sostenimiento.

Dentro de todo, desde fines del siglo XII hasta mediados del siglo XIV los aymaras eran la cultura dominante de los Andes Centrales. Sin embargo, la dispersión de la autoridad política y la falta de centro de gravedad estatal, impedían que lo aymara se constituya en un Estado nacional capaz de repeler la embestida incaica. Consecuentemente, mientras muchos estados poderosos florecían en la costa peruana, las culturas altiplánicas, vistas como centros vitales de los estados expansionistas, eran vulnerables al dominio de culturas con estructuras estatales sólidas. Sobre todo cuando los reinos aymaras no podían constituirse corporativamente en un Estado más grande, debido a las “quisquillosidades de sus tradiciones internas” (KLEIN, 1975). Lo evidente es que antes de la aparición del imperio incaico los aymaras sentaron las bases de una estructura estatal más sólida, una cultura en formación hacia la consolidación de un Estado imperial, cuyo proyecto de nación embrionario tuvo que encogerse de hombros debido al dominio Inca. Ello ha hecho posible constatar que los aymaras constituían un sistema social de estructuras corporativas y de clase que, aunque carentes de autoridad central, tenían arraigada una cultura particular al nivel de las relaciones comunitarias.

La llegada de los quechuas a los Andes Centrales a mediados del siglo XV, contra todo lo que podría pensarse, no afectó la organización social, económica e incluso política de los reinos aymaras. Por un lado conservó las jerarquías tradicionales por medio de prebendas relativas a los tributos y por el otro no extirpó ninguna de las manifestaciones culturales de la identidad Aymara. Sin embargo, impedirle a un pueblo su derecho a la autodeterminación lleva inevitablemente a confrontaciones. Tal cual las rebeliones indígenas en las épocas colonial y republicana –de las que hablaremos más tarde- en 1460 se produjeron levantamientos aymaras en contra de la invasión inca (KLEIN,

1975). Sin embargo, y ya en el terreno de la geopolítica, estas escaramuzas no hicieron sino consolidar el poderío quechua en los dominios del Altiplano. Al final, tal cual ocurrió con los *uru* y los *pukina*, los aymaras fueron sometidos por el Estado imperante a condiciones de servidumbre, sin derecho a la representación y participación de la administración de su bienestar, salvo en los niveles comunitarios

El Imperio Inca tenía un proyecto geopolítico particular. Por un lado, la monarquía precolombina sometió por la fuerza a las culturas andinas -predominantemente a la aymara- obligándolas a renunciar a su derecho a la autodeterminación política y a su territorio; pero, al mismo tiempo, ejerció una gestión pública tolerante con las diferencias culturales de aquellos subordinados a su dominio político. Sería incorrecto designar a estos grupos como esclavos aún cuando eran privados de su libertad y sus derechos eran restringidos, aunque -obviamente sujetos a su autoridad maestra- los individuos no podían ser comprados, vendidos o comercializados como en el esclavismo colonial. En realidad, el Imperio “no tenía espacio lógico para esclavos” (STEWART & FARON, 1959). La gran masa de su población estaba a disposición de los nobles. En realidad cualquier población cautiva era incorporada al sistema de clases sociales (dos clases: las élites gobernantes y monárquicas, incluido el ejército y el pueblo o la fuerza laboral). No obstante, tampoco se integraban plenamente a la vivencia de los derechos civiles tal cual los quechuas. Eran sometidos a categorizaciones que los condenaban a ser únicamente la fuerza laboral, sin poder aspirar a postularse como exegetas de la religión –honor reservado para los quechuas nobles- o miembros del ejército.

Siendo que la Inca era una monarquía basada en una economía predominantemente agraria, al igual que la mayoría de los Estados feudales, la propiedad de la tierra era colectiva. Así, cuando un miembro de la comunidad a cuyo cargo había quedado una parcela de tierra fallecía, la propiedad se revertía al Estado para que este “la distribuyese o encomendase de nuevo” (SÁNCHEZ, 1943). Sobre otro tipo de propiedad, tal como los bienes inmuebles,

sí había sucesión hereditaria, pero más vinculada a las redes de la comunidad, a través del *ayllu*, que a la propia familia.

Evidentemente antes de los españoles, la cultura de los miembros de la comunidad rural tenía dos aspectos claramente distinguibles: primero, como vasallos del emperador, los conquistados se sometían a sus leyes y contribuían con bienes y servicios a las instituciones imperiales mientras se aseguraban un mínimo de comida y otros bienes esenciales. Segundo, como miembros de las comunidades locales, ellos vivían diariamente en el contexto de la cultura popular, ajustándose a sus propios patrones de relaciones interpersonales, religiosas y recreacionales. La obligación de los comunarios para con el Imperio sobrepasaba los beneficios y privilegios recibidos, por lo que la explotación de esta clase estaba limitada sólo por la amenaza de la revuelta. A los comunarios sometidos se les garantizaba suficiente seguridad para mantenerlos funcionando apro-piamente. Esta obligación consistía en contribuir con trabajo en lugar de bienes, ya que los comunarios no poseían propiedad y no pagaban impuestos en el verdadero sentido de la palabra. La obligación radicaba en trabajar las porciones de tierra pertenecientes al gobierno y las instituciones religiosas o trabajo comunitario en todo tipo de proyectos públicos. Las comunidades de las tierras altas eran pequeñas y de alguna manera, una pequeña colección de no más de cincuenta familias que prevalecieron de los *ayllus* de origen aymara. El *ayllu*, en este sentido, podría ser considerado una comunidad agrícola básica en la que sus miembros comparten responsabilidades atinentes a su bienestar tales como educación, salud y servicios, sin la mediación de ningún actor estatal. Su gran estabilidad se pone en evidencia por la persistencia hasta el día de hoy del mismo patrón social entre los indígenas contemporáneos, salvo por lo que las influencias españolas han destruido. Ya sea disperso en el campo, abierto o concentrado en centros urbanos, el *ayllu* parece haber retenido su cohesión como un grupo social distintivo. Las modernas comunidades aymaras y quechuas son fuertes grupos endógenos. La solidaridad social fue reforzada en tiempos pre-hispánicos así como hoy muchos otros intereses.

Estado colonial y pueblos indígenas en la Región Andina

La llegada de los españoles conmocionó los Andes Centrales por el nuevo diseño de instituciones imperiales que eran completamente diferentes a aquellas de los incas. Los patrones sociales hispanos no sólo reemplazaron las costumbres nativas al tope de la pirámide social y cultural, sino además implantaron nuevas políticas del uso de la tierra, tributo y trabajos forzados que se transformaron en instrumentos de la naciente economía bajo nuevos conceptos de tenencia de la tierra. El gobierno, comunidades nativas y religión fueron profundamente afectados.

No fue hasta mucho después de la llegada de Pizarro a los Andes Centrales que la población rural se integró metódicamente en parte de las nuevas estructuras del Estado y, fruto de un hostigamiento permanente, terminaron perdiendo parcialmente sus costumbres y actitudes hasta hispanizarse, aculturarse o ser asimilados a niveles comunitarios o familiares. Los imperios inca y español florecían similares ya que eran estados agrarios, tenían estructuras sociales que dividían la población en dos clases, eran monarquías poderosas y promovían la vigencia de una religión oficial, pero diferían profundamente en sus fundamentos económicos. Los incas eran una amalgama de canales de irrigación y su fuente de poder era su extraordinario manejo de las redes hídricas. La nación española estaba constituida por pequeños estados feudales y la autoridad recaía no en el control de la irrigación, sino en el derecho privado al uso de la tierra. Era un estado pre-industrial de la era del hierro que producía e intercambiaba suficientes comodidades para un estándar monetario. La economía permitía la acumulación del capital y su tierra viabilizaba un “modelo especializado de intercambio y comodidades” para generar ingreso. En el Estado feudal agrario español, el estatus del dueño y su poder estaba basado en su tenencia o control “de facto” de la tierra, pero sin el usufructo garantizado por la propiedad, aunque algunas veces la tierra pudiera ser expropiada o resignada en favor de la Corona. El Estado feudal estaba constituido por una clase alta conformada por los propietarios y una clase baja por los campesinos.

Una vez instalado este Estado y verificadas las diferencias entre las culturas que se habían encontrado, era de esperarse – merced al espíritu avasallador del coloniaje, que debía por obligación expropiar coléricamente las tierras y riquezas encontradas a pesar de sus culturas ocupantes- que los conquistadores primero diriman si los habitantes originales de las tierras descubiertas merecían ser tratados como seres humanos o no. La polémica que surgió al respecto, evidencia una visión concreta sobre las poblaciones de los Andes Centrales que sirvió para categorizar a los-“indios” como inferiores, sin otra consideración que una comparación entre el avance de ambas civilizaciones. Obviamente que los Estados feudales indígenas carecían de la tecnología suficiente para convencer de lo contrario a los usurpadores en virtud a la clara inferioridad de sus armas de defensa. Es así que un pronunciamiento papal en 1648 intenta zanjar la controversia sentando las bases para la explotación y segregación social.

“... Muchas gentes que vivían en paz, y tal como lo habían dicho, andaban desnudos y no comían carne humana. Además, tales gentes, creían en un Dios creador de los cielos y parecían suficientemente dispuestos a abrazar la fe católica y aprender las buenas costumbres. Y en semejantes condiciones, era de esperarse que, si se les instruía el nombre del Salvador, sería fácilmente acatado en dichos países e islas” (PAULO III, 1648, cit. Por. SÁNCHEZ, 1943)

Si bien la categorización hecha por el Papa Paulo III no congeniaba con aquellas hechas sobre los africanos -quienes habían sido catalogados por la propia Iglesia como animales de carga- fundaba ciertas bases para señalarlos como “humanos de desarrollo inferior”. Su inferioridad residía primordialmente en su desconocimiento de las nociones europeas de “ciencia” y “Dios”. Sin embargo estas categorías los condenaban a ser concebidos como “escasamente humanos” pues no habían alcanzado - juicio de los colonizadores- los niveles deseados de civilización. Por lo tanto la tarea primordial de los conquistadores era “humanizarlos”. España practicó en América diversos tipos de gobierno según el lugar donde implantaba su dominación

política, todos ellos, empero, tenían mucho que ver con la misión de transformar a los indígenas en “seres humanos”. Veamos aquellas que tenían relación con los grupos originarios y que determinaron los factores del desarraigo actual de los indígenas respecto al Estado de bienestar.

A pesar de que las culturas aborígenes y comunitarias no fueron destruidas, fueron modificadas por las demandas de la nueva estructura imperial. Los indígenas sufrieron la explotación desde el principio por la regla indirecta de “la encomienda” (STEWART & FARON, 1959). Al “encomendero” se le confiaba un número de indios a quienes él debía “civilizar” a partir de la imposición de la doctrina y cultura cristianas. Sus deberes consignaban, además de “civilizarlos” y tratarlos con “humanidad” –y entiéndase por ello aculturarlos- “disfrutar de su trabajo” (SÁNCHEZ, 1943). En otras palabras, el indio pasaba a propiedad del colonizador. Si bien no era una condición de esclavitud propiamente dicha, ya que no se transaban comercialmente en los mercados especializados, en la práctica se trataba de una condición de servidumbre. Ello arraigaba aún más las visiones de su “inferioridad”. Tal es así que existían prácticas de caza promovidas penosamente por esta “misión adoctrinadora”: los famosos “aperramientos” que consistían en la utilización de perros para literalmente cazarlos. Con ello se instituyó en las prácticas sociales actos de vandalismo raciales, los mismos que sirvieron para que la bula papal citada anteriormente entre en cuestión y el mandamiento de la Iglesia no sea cumplido por los colonizadores. La corte española entonces sentenció, luego de diversos debates con las autoridades eclesiales, que el indio americano era “tan bajo en la escala humana que no era capaz de recibir la fe” (SÁNCHEZ, 1943). Si bien al final el Estado colonial aceptó la “humanidad” de los indígenas, la sociedad, fruto de estas discusiones y controversias, socializó en la práctica la idea de “inferioridad” indígena y continuó con las prácticas discriminatorias y segregacionistas.

Consecuencia de la interacción de la ocupación española y los pueblos originarios -que más que una encuentro de civilizaciones

fue en verdad una colisión- la cultura social que sobrevivió mejor al proceso de colonización al interior de lo indígena fue aquella de niveles de organización baja, especialmente de nivel comunitario y primario (es decir la aymara y sus similares). Las instituciones imperiales incas -religiosas, políticas, militares y patrones económicos- fueron abruptamente abolidas por los españoles y sustituidas por su propia herencia cultural (STEWART & FARON, 1959). Los cambios en la vida nativa no fueron simple resultado de la adopción indígena de las costumbres y comportamiento de sus "amos". El proceso de "civilización" de los indígenas terminó en una aculturación que rompió los lazos con sus creencias religiosas, pero fortaleció sus prácticas respecto a las relaciones comunitarias. Esta circunstancia sirvió para que las comunidades criollas categoricen de manera más nítida, sus diferencias culturales con los "indios". La cultura aymara sobrevivió a los embates de este colonialismo, pese a las políticas españolas de aniquilamiento de los valores sociales nativos en las tierras altas de los Andes Centrales, particularmente en Bolivia; no sucedió así con la quechua. Siendo que el proceso "civilizatorio" español sólo extirpó las prácticas religiosas y los estados indígenas -sobre todo en relación a los incas- al final, cuando las costumbres y prácticas sociales se habían preservado, la cultura dominante continuaba conceptuando a los indígenas como aspirantes "subdesarrollados a su civilización". Es decir, como ciudadanos inferiores cristianizados, pero envueltos en una "cultura pagana y salvaje". Esta visión se ha dinamizado en la sociedad contemporánea y se asienta sobre las mismas bases segregacionistas, pero eso lo veremos más adelante.

Fue gracias a la distribución de las tierras hechas por "la encomienda", que luego se constituyó el latifundio o el "neofeudalismo republicano" y se marcó el escenario, perdurable hasta ahora para clasificar a los indígenas como campesinos y, en definitiva, como desposeídos. Aparte de las "encomiendas" se pergeñaron otras clasificaciones relativas a la propiedad que acrecentaron este resultado. La Iglesia tenía sus feudos que eran considerados "manos muertas", que se asentaron ahí donde se suponía que los indígenas tenían sus centros de oración y ritual.

Esto en aras de simplemente eliminar, desde lo concreto, los vínculos de los indígenas con sus prácticas tildadas de "paganas". El rey, como no podía ser de otra manera, controlaba las tierras más ricas ya sea para la minería o la agricultura. También existían las denominadas tierras de "propios" que eran en realidad las usurpadas a los indígenas después de la ocupación española. Por último, habían tierras donde se arraigaba a los indígenas. Estas últimas fueron igualmente invadidas, aunque se mantuvo el *ayllu* como forma de propiedad comunitaria. Sin embargo, los "encomenderos" guardaban para sí aquellas tierras que producían más en el sentido agrícola. Condenar a los "indios" a estas especies de reservaciones, significaba mantenerlos apartados como elementos de "humanidad inferior", a partir de la política social y, sobre todo, desde las relaciones sociales. Una vez que esta legislación fue eliminada con la llegada de la independencia, los hábitos de discriminación perduraron en las relaciones sociales.

Pero la servidumbre a la que fueron disminuidos los indígenas no se la veía con tanta claridad en la "encomienda" como en la "mita". Teóricamente, la "mita" fue justamente el remedio para tácitamente impedir que el "indio" sea relegado a la condición de esclavo. Esta práctica consistía en que el indígena debía prestar servicios al "encomendero" a cambio de ser "civilizado y recibir salvación". Ya que la discusión sobre la "humanidad" de los habitantes originarios de América había logrado la promulgación de una serie de bulas y mandatos que impedían su esclavitud, y que la esperanza fundamental de los españoles en las nuevas tierras era la adquisición del mayor caudal de riquezas posible; el conflicto recaía en conseguir mano de obra barata empleando a los indígenas para explotar tales tesoros sin tener que contrariar los mandatos del Estado y la Iglesia coloniales. La "mita" resolvió estos problemas con gran eficiencia. La importación de mano de obra africana tuvo como objetivo principal relevar al indígena de las tareas de la minería y los cañaverales ya que, al no ser esclavo, no podía ser usado a perpetuidad. Sin embargo, terminaba igualmente aniquilado merced a la dureza de estos oficios. En el fondo el propósito fue proveer a los encomenderos

de dos tipos de mano de obra. La primera era gratuita, aunque al principio se debía erogar un monto para adquirir la propiedad de los esclavos y la otra, también gratuita, debía ser “honrada con obligaciones morales y materiales para con el indio” (SÁNCHEZ, 1943). Por supuesto que estas atenciones eran entendidas como parte de la “misión civilizadora” descrita anteriormente. Así como se obligó a tributar y trabajar al hombre en la “mita” y la “encomienda”, también las mujeres y los niños indígenas fueron sometidos a jornadas laborales de largo aliento. Así, los obrajes se constituyeron en otra forma de explotar a estos grupos. Básicamente se les obligaba a producir textiles mediante el trabajo de hilatura durante 312 días al año. Ya que el trabajo femenino estaba proscrito por la escala de valores colonial -de los niños ni qué se diga- las mujeres y niños indígenas terminaron siendo percibidos como categorías humanas inferiores pues su roles sociales era claramente diferenciados. Como consecuencia de estos regímenes laborales, los indígenas americanos y los africanos importados por el comercio esclavista, terminaron estigmatizados como habitantes “inferiores” en el contexto del Estado criollo.

Las instituciones imperiales españolas afectaron todos los segmentos de la sociedad de los Andes Centrales de diferentes formas, pero únicamente algunos sectores específicos tenían relaciones personales sustanciales con los españoles, especialmente en la colonia temprana. Los aborígenes de clase alta y sus sirvientes fueron rápidamente asimilados a la cultura española, mientras que la población agraria fue limitadamente incluida al proyecto de Estado colonial. El resultado fue una estructura mixta: una sociedad cuyas élites detentaban una cultura europea de clase pudiente y cuyos estratos bajos estaban configurados por el español proletario y el indígena folklórico campesino (STEWART & FARON, 1959). Como lo hemos visto, allí donde los españoles expropiaban tierra de las comunidades nativas establecían “haciendas” o fincas consagradas a recolectar ingresos. El hacendado empleaba indígenas para la explotación de la tierra, ocasionando que las funciones comunitarias nativas se pierdan finalmente y preservando poco la cultura nativa,

excepto aquella que estaba basada en el ámbito familiar o individual. Según Herbert Klein, en la historia de la sociedad rural latinoamericana, la interacción entre el Estado “terrateniente” (hacienda) y las “tierras comunitarias de origen” (*ayllu*) tiene consecuencias aún en las sociedades andinas contemporáneas y podría ser la causa principal para la exclusión económica y social de las comunidades étnicas.

En la Colonia la lucha por el control del trabajo de la tierra y el mercado entre estas dos aparentemente competitivas propiedades agrarias, fue el sustento para el crítico despojo de las oportunidades sociales y económicas, vistas al presente como el problema más relevante de la política andina. Como resultado de esas alteraciones de las prácticas comunitarias agrícolas, otros elementos de la cultura social fueron afectados asimismo. Aún cuando las comunidades nativas se mantuvieron independientes y retuvieron la tierra, la cultura folklórica sobrevivió a medias y fue carcomida por estas influencias molestas. Sin embargo, las costumbres locales en relación al uso de la tierra, propiedad, ritos comunitarios y veneración de ancestros, patrones familiares y tipos de matrimonio, manufactura casera de vestimenta, cerámica, arquitectura y otras necesidades mínimas han persistido hasta hoy. Las comunidades indígenas están actualmente ligadas a comunidades más extensas a través de la producción de grupos económicos de subsistencia y que son descritos como comunidades campesinas (STEWART & FARON, 1959).

Indígenas y modernidad en la Región Andina

Después de la guerra sudamericana de Independencia, los criollos españoles conquistaron una directa hegemonía sobre la fuerza laboral mestiza e indígena, transformándose en el proceso en simples criollos diferenciados del resto no por ser españoles, sino por ser “blancos”. La constitución bolivariana de 1826 abolió la esclavitud y la servidumbre, pero impuso el voto calificado para el ejercicio de la ciudadanía. Hasta principios de los años 50, en Bolivia ejercían el derecho al sufragio, a elegir y ser elegidos, aquellas personas que podían certificar una renta y sabían leer y escribir. Si en la Colonia la segregación era fruto de la supuesta

inferioridad indígena, en la República lo era por su “ignorancia”. Los principios del liberalismo Borbón fueron preservados en bases socioeconómicas más metódicas. Tal como los colonizadores españoles hicieron, la nueva élite dominante peleó por “civilizar” a los indígenas, pues sus formas colectivas de tenencia de la tierra y su adherencia a una economía de subsistencia no acumulativa parecía un obstáculo para el progreso nacional, siempre comparado en términos de la industrialización con países del hemisferio norte.

En países como Bolivia, la solución liberal al problema indígena adoptó innumerables formas. Algunos recomendaron la eliminación física de los indígenas conocida como la solución “americana” (que tuvo lugar básicamente en Argentina y Chile). Otros propusieron combatir los contingentes indígenas promoviendo la migración de europeos caucásicos. Menos “insensatas” otras propuestas, pretendieron “civilizar” a los indígenas empezando por la abolición de la tenencia de la tierra comunitaria y la introducción de los títulos privados y alienables (ABERCROMBIE, 1998). El Estado republicano demarcó la tierra tenida de manera colectiva e inalienable y una vez más se vendió la tierra a las élites. A través de un proceso de demarcación conocido como “exvinculación” los estados republicanos del siglo XIX abolieron el *ayllu* y demandaron que todas las comunidades indígenas registraran sus propiedades de manera alienable. Los resultados de estas políticas fueron devastadores para las comunidades agrarias de los Andes Centrales, pero particularmente para los aymaras, pues fundaron el latifundio. Una nueva élite rural fue promovida (primordialmente criolla) y los indígenas forzados a una nueva forma de trabajo forzado llamada “Pongueaje”.

En 1952, mineros y activistas de la izquierda tomaron el control de la República en el proceso que Samuel Huntington prefiere llamar “levantamiento” (HUNTINGTON, 1996) pero que la historia oficial señala como un proceso “revolucionario”. Logros de este proceso, fueron la promulgación de el voto universal y la ley de reforma agraria. Esta última definía términos a partir

de los cuales las comunidades indígenas podían recuperar las tierras usurpadas por los hacendados, pero terminaron inevitable y legalmente con la oligarquía criolla rural influenciando la elección de corregidores cantonales en los concilios de cualquier *ayllu*. Revolucionarias o no, estas reformas permitieron el demarcado de las haciendas, pues sólo entregó títulos privados a los campesinos indígenas, sin propiedad jurídica. Los “indígenas” también fueron empujados hacia el proyecto de Estado nacional por medio de la educación universal y el servicio militar obligatorio, los mismos que posibilitaron aprendieran a hablar y escribir en castellano. El proyecto de la Revolución Nacional no fue un proyecto indígena y nunca logró vincular política ni socialmente a las comunidades étnicas.

La estructura napoleónica de la República, a través de la cual el poder político filtra las políticas públicas de los departamentos a las provincias vía los designados presidenciales, en lugar de representantes locales electos, permaneció inmutable tal como en el período colonial. Dentro de este Estado patrimonial, únicamente aquellas comunidades locales que pudieron encontrar vínculos directos a fondos públicos, clientelares o circunstanciales, pudieron favorecerse con el desarrollo y la ayuda que buscaban (ABERCROMBIE, 1998).

En 1952 un censo conducido en Bolivia y Perú reportó que Perú tenía una población por encima de los ocho millones de habitantes, de los cuales el 46% era considerado por los encuestadores de origen indígena; primordialmente aymara y quechua. En Bolivia se reveló que de cuatro millones de habitantes el 52% podría ser considerado originario. Con este cálculo los Andes Centrales tenían entre cinco y seis millones de indígenas descendientes de los aymaras o quechuas. Para los afanes de estas clasificaciones, una persona que vestía sandalias y vivía en el campo era clasificada como indígena. Una vestida con atuendos “europeizados”, habitante de la urbe, y con la tez todavía cobriza, era catalogada de mestiza. Una de tez algo más clara y de apellido ibérico era calificada de “blanca”. Tanto la caracterización del “indio” como del “mestizo” comportan también significados

culturales, además del racial. El color de la piel fue y es muy relevante en los Andes Centrales, y a la hora de establecer las relaciones sociales entre los grupos, es aún más preponderante que la propia calidad étnica y cultural (STEWART & FARON, 1959).

Las diferencias y objetivos de los colonialistas europeos, especialmente entre los ingleses y españoles, se reflejan hoy en la forma como los derechos indígenas son vistos. Los ingleses se concentraron en la adquisición de tierras (meta por la que confinaron a las comunidades indígenas del norte a reservas) mientras que los españoles y portugueses degradaron las sociedades nativas al trabajo forzado y tributos, a la par que suprimían sus creencias religiosas. La diferencia entre el deseo desenfrenado de tierra de los ingleses y el interés español por almas y mano de obra ha producido sus diferencias. Estas diferencias han culminado en dos realidades indígenas entre Norte y Sur América. Las actuales demandas indígenas en América del Norte están precisamente relacionadas a tierra y territorio, mientras que en el Sur las demandas colocan el acento en el reconocimiento social o cultural y la integración económica. En realidad, en los Andes Centrales los regímenes legales de tenencia de tierras chocan continuamente con las demandas indígenas por igualdad. Hoy en día, en las comunidades del Altiplano persiste una economía marginal y de subsistencia, y su necesidad básica es producir su propia comida, lo cual es agravado por la dependencia parcial en productos de intercambio.

En Bolivia el problema primordial de la pobreza indígena es el de la tenencia de la tierra. Al respecto, la legislación ha estado siempre hincada en una visión paternalista, que ha fecundado más diferencia en lugar de equidad. Si en el periodo colonial la categorización de "inferioridad" impidió el acceso a la propiedad privada (entre todos los otros derechos civiles) y en la República la de "ignorancia" el ejercicio de la ciudadanía, en la Bolivia post revolucionaria las categorizaciones se volcaron a un paternalismo que tiene prácticamente el mismo efecto. Aunque desde la Reforma Agraria de 1953 casi toda la tierra productiva

es de propiedad individual, en la práctica no existe posesión jurídica en el sentido apropiado del término, pues la propiedad agraria y el solar campesino no se pueden alienar, dividir o sujetar a crédito bancario. Si bien la Revolución Nacional entregó tierra al indígena, no le dio los aparejos para su desarrollo económico y lo encadenó, fortuitamente, a una economía de subsistencia. Y es que el proceso del 52 equivocó el diagnóstico del conflicto étnico al enfocarse en combatir el "latifundio" en lugar de la "pobreza". La ley de Reforma Agraria no entregó la propiedad jurídica de la tierra, pues su misión era impedir la concentración de la tierra en pocas manos, fundándose en la presunción de que la condición de extrema pobreza de las comunidades campesinas iba a volcar a los indígenas a vender sus tierras. A las categorizaciones de "inferioridad" y de "ignorancia" se le sumaron la categorización con la que se construyó la diferenciación social de la modernidad: la "pobreza".

Esta economía cambiante ha traído prácticas tradicionales respecto a la propiedad de la tierra en conflicto con las leyes del estado moderno. Los comunarios están ahora limitados a tierra de pastoreo, pero incluso estas tierras han sido convertidas en fincas fragmentadas para poder así acomodar a la población creciente. El conflicto entre las leyes nacionales y las prácticas tradicionales concernientes a la tenencia de la tierra se puede observar en las disputas entre los miembros de las comunidades cuando la demarcación de los límites de sus propiedades beneficia más a unos que a otros. Crecientemente, la tenencia individual está reconocida y peleada, y el concepto de propiedad individual va en contra de la visión solidaria del *ayllu*, perjudicando a las extensas familias dentro de la comunidad y a la comunidad en sí misma (STEWART & FARON, 1959). Luego de la Revolución Nacional, y eventualmente del voto universal, era de esperarse que la etnicidad empezara a afectar a la política, en la medida que la diferenciación social sobre las bases de pertenencia racial y étnicas, no fueron combatidas por los gobiernos post-revolucionarios.

A primera vista, los patrones sociales de los indígenas de los Andes Centrales contrastan profundamente con aquellos de otras regiones de Sur América. Como resultado de las reformas sociales, políticas y económicas que le siguieron al proceso de 1952, los pueblos indígenas se integraron a la economía nacional y a las instituciones del Estado. Pero esto no aparejó autonomía política ni bienestar gracias a los triviales resultados de las políticas macro económicas. El castellano fue siempre el idioma oficial al mismo tiempo que el idioma materno seguía siendo algún idioma indígena. Resultado de estos procesos el idioma materno declarado con mayor frecuencia es ahora el castellano, así como las esperanzas de bienestar están vinculadas al ascenso social establecido en el mestizaje. El proyecto de la nación aymara es, entonces, producto de una “pre-historia” de dominación, pero es un paralelismo que todavía se constituye en una construcción incipiente. La pregunta que ahora nos corresponde resolver es si las identidades étnicas llegarán a construir una cultura política sobre cimientos raciales y culturales que promuevan la creación de un proyecto nacional indígena. Todos estos eventos, repetidos e integrados en una estructura política, han efectivamente pavimentado el camino de la génesis de estas aspiraciones (BALIBAR, 1991) .

Bolivia ha tenido un movimiento indígena claramente distinguible en su historia y ese ha sido, sin discusión alguna, el *katarismo*. Este movimiento nació políticamente de los fermentos que la guerra fría dejó en Bolivia durante los años setenta, tomando el nombre del líder aymara de la guerra civil de 1781. Entonces, los hermanos Katari se alzaron contra el corregidor de Chayanta en repudio a los abusos de la encomienda y la mita; ese fue quizá uno de los primeros momentos cuando los colonizados protestaron contra la dominación española. El katarismo contemporáneo ha tomado como bandera de unificación las tradiciones indígenas aymaradas del altiplano de los Andes Centrales, y allí ha conseguido su apoyo más relevante para formar una alianza “multi-étnica” y “multi-clase”, el “*katarismo*” (MALLON, 1992).

El líder Aymara contemporáneo más destacado es Felipe Quispe Huanca; quien fue, a principios de los noventa, el comandante del Ejército Guerrillero Tupak Katari (EGTK) con el que trató de construir una identidad política aymara capaz de tomar el poder y construir de una nación aymara. Por su participación en este emprendimiento fallido Quispe –conocido mejor como el *Mallku*– cumplió una condena de varios años en la cárcel que le sirvió, sin embargo, para adquirir suficiente notoriedad y emprender un liderazgo de claras bases étnicas. A consecuencia de estos dilemas, los *kataristas* descubrieron que luchar a través de sindicatos y organizaciones políticas era mucho más práctico que tratando de movilizar vía armada su proyecto de autodeterminación. En 1999, Quispe se convirtió en secretario General de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB); instrumento político que utilizó para crear la máscara de un enfrentamiento político entre los bolsones aymaradas del altiplano del departamento de La Paz y el gobierno. Quispe, además consiguió un sinnúmero de conquistas en forma de prebenda –la creación de universidades indígenas y un ejército de tractores para el agro– mediante el bloqueo de la carretera que une La Paz, sede de gobierno, con el resto del país. El dirigente aymara trató de explotar al máximo la diferencia entre lo aymara y lo criollo, a partir de arengas fundamentalmente raciales. Puso su planteamiento doctrinal sobre la base de la ascendencia política del pueblo aymara, anunciando que su lucha tenía como émulos a Tupac Katari, Tupac Amaru y Zarate Wilca. Su propuesta planteaba con mucha luminosidad la construcción de un Estado sobre las bases de la cultura aymara y la consiguiente expulsión de los “ocupantes criollos de sus tierras”. Trató de revelar, asimismo, que en la actualidad las élites blancas reproducen las mismas formas de colonización que su ascendencia española. Sin embargo, la construcción de estas identidades proto-nacionales no evidencia con claridad lo que Quispe dice tan efusivamente. Su mejor resultado electoral fue 6%, en las elecciones nacionales de 2002. Por otro lado, como lo veremos más adelante, el grupo étnico que menos aspira a la autonomía o a otras formas de autodeterminación, es precisamente el aymara.

Podría uno estar tentado a pensar que el movimiento cocalero comporta también elementos étnicos para su acción colectiva. Sin embargo, parece ser que los seguidores de Evo Morales tienen más arraigadas demandas de orden laboral que terminaron arrojando lo racial en la socialización política. Los “cocaleros” son grupos de agricultores -indígenas de origen quechua o emigrantes aymaras del occidente del país- que negociaban con el gobierno central (hasta 2006) la producción de hoja de coca calificada como excedentaria por la ley 1008. Originalmente, los cocaleros se organizaron en torno a un conflicto vinculado a la vigilancia de sustancias controladas. Siendo que sus actividades agrícolas reñían directamente con el ordenamiento legal, era evidente que su conflicto lograría notoriedad pública en todas las esferas sociales. Su líder, Evo Morales, saltó a la palestra pública en medio de un brete social y político de fuertes paradojas; por un lado, la consolidación de actividades delictivas en el Trópico de Cochabamba, que contaba con la complicidad imprevista de un relevante bolsón de personas dedicados al narcotráfico y por el otro, cientos de familias cuyas economías estaban comprometidas con la producción de un almárgo prohibido. Rápidamente, las federaciones de cocaleros, siendo que representaban la identidad ocupacional de casi el 100% de sus comunarios (esencialmente construida en términos raciales) se consolidaron en el instrumento de mediación de las comunidades campesinas con el gobierno central. El resultado de esta relación fue la creación de un instrumento político para conseguir hacerse de los gobiernos municipales de la región: el Movimiento Al Socialismo (MAS). Más que una gestión hacia la autodeterminación indígena, podría leerse esta ocupación como la capacidad del sindicato de afianzarse en el poder político en los territorios dominados.

A finales de los noventa, Morales fue estableciendo vínculos con la vieja izquierda, que prácticamente estaba quebrantada desde la promulgación del Decreto Supremo 21060, lo que le permitió además encontrar en el movimiento cocalero a la nueva esencia de la lucha de clases. Siendo que el 90% de los campesinos son considerados indígenas por el Censo, y que la acción colectiva

de los cocaleros había hallado en los campesinos del Chapare una base de lealtad firme, se encontró que la identidad proletaria de los campesinos bien pudiera ser la “racial”. Esto le permitía al instrumento político desafiar al Estado liberal y “k’ara”, con una propuesta de lucha dialéctica de izquierda e indígena. El 30 de junio del 2002 merced al desgaste de los representantes del sistema político tradicional y a una rotación en el poder que había hecho que Gonzalo Sánchez de Lozada tenga una victoria pírica, Morales obtuvo el segundo lugar en la votación nacional, operando a base de una campaña fuertemente anti-neoliberal. Esta calificación, sin embargo, lo transformó en el partido victorioso de los comicios ya que estaba fuera de los cálculos y previsiones. El 18 de diciembre de 2005 Evo Morales condujo su plataforma electoral de reformas anti-neoliberales, hacia la construcción de un conciencia “indígena” que ideologizó las bases de identidad étnicas y raciales y ganó la elección movilizando a la base de pertenencia étnica casi en un 80% y se hizo de la Presidencia de la República con el 53.8% de los votos.

A diferencia del otros casos en la Región Andina, el proceso a través del cual Bolivia está determinada a vivir su definición de sociedad multiétnica y pluricultural, en términos sociopolíticos, es radicalmente diferente. Para Bret Gustafson la revolución nacional de 1952, tal como el movimiento reformista en el Perú de los setenta, fue planificada para “civilizar” a los campesinos e ignorar su “etnicidad” (GUSTAFSON, 2002). Actualmente, existe una tendencia de transformar los “asuntos campesinos” del Estado en “asuntos indígenas”. Los indios del altiplano han sido tradicionalmente más insurrectos hacia el gobierno central mientras que aquellos del Chapare están mayormente concentrados en la producción agrícola, en la coca. Recientemente, movimientos sociales instrumentalizados por el MAS han conseguido mayor participación en las decisiones gubernamentales y han contribuido a profundizar las divisiones sociales. En 2001 una marcha indígena (que concentró básicamente indígenas de las tierras bajas de origen étnico distinto a aquel de los aymaras o quechuas) enarbó vindicaciones de cambios políticos en la Constitución en pos de obtener reconocimiento y

participación, asunto que se ha visto cristalizado en la Nueva Constitución Boliviana aprobada en 2009. Ya desde 1993 el Estado boliviano había abierto mecanismos y canales legales que fomentaron la descentralización de la representación –vista a través de una *criollización* del poder político- y estimularon a los sectores considerados indígenas a participar en la política municipal. Las consecuencias de estas medidas viabilizaron la llegada al poder del movimiento indígena. En la actualidad, existe una reacción virulenta en contra de las políticas que buscan redefinir la relación entre la cultura indígena –algunas veces vista como proyectos embrionarios de nación- que están tensionado las relaciones sociales entre los indígenas y los no-indígenas de Bolivia.

III. CATEGORIZACIÓN Y PODER EN BOLIVIA

Competencia étnica y tensiones raciales

Este capítulo explicará cómo las categorizaciones –que conforman las identidades nacionales– generan las plataformas de la diferenciación y la competencia étnica. Las relaciones étnicas y las tensiones raciales serán observadas a partir de dos análisis: la distinción entre las dimensiones nominales y virtuales de las identidades en Bolivia, y la importancia de las relaciones de poder y autoridad (dominación) en el proceso en la sociedad nacional moderna. Se utilizarán estudios de la encuesta levantada para esta investigación (Encuesta Nacional de Identidades Étnicas y Raciales ENIER) así como información censal y estudios similares dirigidos por gobiernos, ONGs, organismos internacionales o iniciativas especializadas privadas. Para medir las categorizaciones desde la perspectiva del otro (en lo referente a las relaciones sociales) y desde la perspectiva del Estado (en lo referente a la socialización política) se utilizarán los datos de los grupos focales dedicados a esta investigación (Estudio de Categorizaciones y Estereotipos étnicos y Raciales ECEER) y los 24 grupos focales levantados por el autor entre 2008 y 2009 (FG, 2008-2009).

Partiremos del principio que el tema de la etnicidad no ha sido interpretado y explorado por la antropología social en su justa potencialidad. El modelo antropológico básico propone que la etnicidad es un fenómeno acerca de la diferenciación cultural, es decir concerniente a la cultura. Sin embargo las relaciones raciales y étnicas se han extendido también hacia la socialización “externalizada” en la interacción social e “internalizada” en la autoidentificación personal (JENKINS, 2001). En este sentido, este capítulo se enfoca sobre la suposición que la identidad étnica puede ser entendida y teorizada como un ejemplo de la identidad social en general, en la que los procesos externos de categorización influyen enormemente su producción y reproducción. Aunque

algunas investigaciones de la antropología social se han concentrado en los procesos internos de la identificación grupal, esto ha ocurrido en general a expensas de categorización. Para reconocer el necesario rol de la categorización en la construcción social de la identidad étnica, y por lo tanto en los procesos de interacción social y la competencia entre grupos percibidos recíprocamente como distinguibles, planteo el análisis de los siguientes asuntos:

- (1) La distinción entre las dimensiones nominales y virtuales de las identidades en Bolivia.
- (2) La importancia de las relaciones de poder y autoridad (dominación) en el proceso de la sociedad nacional moderna.

Richard Jenkins en su libro *Rethinking Ethnicity* (2001) plantea reconsiderar a la etnicidad en los términos de los estudios culturales y su énfasis en el inter-relacionamiento entre los aspectos estructurales e interaccionales de la identidad. En ese espíritu, este capítulo se orienta a explicar la cultura y la constitución diaria de las relaciones étnicas y raciales en Bolivia, desde la socialización primaria hasta las categorizaciones oficiales. Analizaremos asimismo la etnicidad en el marco de los proyectos estructural-culturales, cada uno con su propio tono, y sin pasar por alto que “la plasticidad de la etnicidad es la premisa fundamental para el desarrollo de las relaciones raciales y étnicas que permite apreciar, aunque sean imaginadas y no imaginarias, su antigüedad, tanto como su modernidad” (JENKINS, 2001).

Distinción entre las dimensiones nominales y virtuales de la identidad en Bolivia

Esta claro que sean las relaciones étnicas o las tensiones raciales la base de la interacción social en Bolivia, son los propios grupos los que se asumen como alternamente distinguibles, gracias a las categorizaciones. El proceso de colonización dejó una sociedad diversa, compleja y quebrada que interactúa de diferentes formas y en diferentes niveles (coexistiendo, conviviendo o compitiendo).

Por un lado, la Nueva Constitución Política del Estado Plurinacional (2009) reconoce políticamente la existencia de 36 grupos étnicos calificados como naciones en Bolivia. Dos de ellos (Aymaras y Quechuas) constituyen el 80% del total de las comunidades étnicas y el resto (34) el 7% de la población total del país. El 38% de los Bolivianos se auto-identifican como “no pertenecientes” a ninguno de los grupos étnicos y viven en un 80% en las urbes (CENSO, 2001). Asimismo, la experiencia cultural subdivide al país –de la mano de co-residencia regional- en la cultura Andina occidental, la Camba oriental y la Chaqueña del sur. Por otro lado, del 58.6% de los bolivianos que viven bajo la línea de la pobreza, 90% son considerados indígenas. El 20% de la población –mayoritariamente no-étnica- controla el 61% del ingreso (DI FERRANTI, 2003). Finalmente, a las distinciones políticas de las naciones étnicas (campesinas) y las comunidades urbanas, a la distribución del ingreso y la división de las clases sociales y a las variaciones de las manifestaciones culturales, tenemos que sumarle la interacción social entre los grupos percibidos recíprocamente como raciales. Siendo que el 38% de los bolivianos no tienen definida su característica étnica, pues es la población que interactúa con la modernidad, españolizada y occidental, la percepción respecto al 62% de las comunidades étnicas aparece en la interacción social en sus manifestaciones raciales. Los urbano-occidentales perciben a los grupos étnicos como indígenas, los indígenas a ellos como blancos, y existe un grupo intermedio mestizo que es percibido por todos como “cholo”.

Competencia étnico-racial

F. Barth (1969) afirma que los grupos étnicos son la definición social de lo que entendemos por fronteras entre los países, que –tal como la geografía política- las fronteras imaginadas están “custodiadas y reforzadas” y generan un primordialismo dominante sobre sus habitantes. Cunningham y Phillips (2007) basados en las definiciones de Barth, afirman que de aquellas fronteras construidas socialmente (identidad) los grupos étnicos agregan y establecen la diferencia (FENTON, 2010). Estas teorías

aseveran que las comunidades definen sus discrepancias en función a la competencia entre las identidades consideradas antagónicas por las categorizaciones sociales. Los componentes críticos de la teoría de la competencia étnica son los siguientes:

- (1) Que los grupos sean definidos como colectividades distintas y que los miembros del grupo avizoren su destino común en función a la discrepancia con los otros grupos.
- (2) Que los avances de un grupo se realicen a expensas del otro.
- (3) Que la competencia cree y refuerce el prejuicio hasta el límite de la definición de las fronteras.
- (4) Que el amplio rango de actitudes sociales, tipos de movilización o actos de violencia sean vistos como respuesta a las amenazas contra el grupo.

(1) Dada la distribución diferenciada racialmente del ingreso (los indígenas son pobres, los blancos son ricos) las 36 naciones originarias no construyen su distinción en función de la pertenencia étnica, pues las otras comunidades que podrían entrar en competencia con ellas –dada su de ascendencia, lenguaje y cultura- avizoran un destino común a partir de su personalidad racial. Por lo tanto la competencia entre los grupos se establece a partir de la dialéctica “indio”-“k’ara” (2) En Bolivia, existe la percepción de que el bienestar de las comunidades racialmente distinguibles como “blancas” se ha construido a expensas de los indígenas. Los argumentos de estas apreciaciones están en las trayectorias históricas de la servidumbre, el ponguaje y en la historia de la distribución del poder político. (3) Las correlaciones entre voto por Evo Morales y autoidentificación étnica y de la oposición y pertenencia no-étnica muestran que la socialización política en el país ha reforzado el prejuicio hasta el límite de la competencia tajante en los procesos electorales (LOAYZA, 2010). (4) El lenguaje político ha definido racialmente a los grupos en actitud de apronte, cuando por ejemplo se escucha en la esfera pública definiciones como las de “la democracia k’ara” o el gobierno “indígena”.

Racismo y etnicidad

El racismo y la etnicidad no corresponden al mismo orden de conceptos sociológicos. Consecuentemente, para explicar las relaciones sociales en Bolivia debemos definitivamente concentrarnos en una diferenciación primordial: deslindar el término “étnico” del “racial”.

Para la sociología moderna, los conceptos predominantes en lo referente a la etnicidad son fundamentalmente las nociones de “ascendencia”, “lenguaje” y “cultura”. Si asumimos que lo étnico es el centro de gravedad de estos elementos, entonces resulta incuestionable que la “ascendencia” y las creencias alrededor de ella asumen verdadero significado sociológico; que la “diferenciación cultural” es la faceta central de la vida social en escalas tanto globales como locales; y que finalmente existe una distribución concreta del uso del lenguaje y los significados sociales que son atribuidos a su utilización (FENTON, 1999).

Ascendencia.- La “ascendencia” ilustra perfectamente la manera en la que la etnicidad se establece en un fenómeno socialmente construido y asentado, pero culturalmente elaborado. Comúnmente la gente conoce algo de sus ancestros, de sus padres, de sus abuelos y de una muchas veces larga cadena de parentesco a la que está conectado de alguna forma. Pero se recuerda a los ancestros cuando se cree que vivieron noblemente –defendiendo el folklore o muriendo en las manos del enemigo- como base de la forma “moral” en la que una comunidad vive. Por ejemplo, los aymaras tienen un sentido fuertemente arraigado de orientación de la moral social basada en la ascendencia; ¿sino porqué habría sido más importante encumbrar el Presidente Morales (tanto en 2006 como en 2010) en las ruinas de *Tiwanaku* en un ceremonial dirigido por amautas y autoridades indígenas, previa a la asunción del mando en el Congreso Nacional?. Este ejemplo tiene que ver con una constitución más política de la ascendencia, pues el ancestro sirve para rechazar o emplazar el orden social dominante. La incorporación de la Whiphala como símbolo nacional (a pesar que es sólo una enseña aymara supuestamente) es otra muestra de este argumento.

Los casos de Tupac Katari y Zarate Wilca son los que de cierta forma ilustran la importancia del ancestro para la definición de identidades étnicas en la socialización política. Más allá de las razones y fundamentos de su acción pública, que se ven menos difusos ahora que sus intérpretes los traducen en la génesis de los deseos etno-nacionales, lo que de ellos se llega a constituir es la lealtad nacional que conforma la identidad política del gobierno de Morales; así como los próceres criollos representaron lo mismo para las comunidades no indígenas, antes que la política esté signada por el ambiente étnico. Por ejemplo, en 2010 el gobernador de La Paz Cesar Cocarico (un aymara de los Andes Centrales) ha solicitado reemplazar el monumento de Pedro Domingo Murillo (que engalana la plaza que está al frente del Palacio de Gobierno en La Paz) por el de Tupac Katari: un prócer blanco, por un prócer “indio”, como deshonorando de alguna manera la lucha del independentista por su origen racial. La respuesta del Alcalde de La Paz –cuyo electorado es primordialmente urbano asentado, auto identificado “no-étnico”- apeló al ascendiente asimismo.

Las comunidades étnicas que expresan un enraizado sentido de lealtad a su comunidad son definidas por Anthony Smith como grupos étnicos. Los altos grados de lealtad social engendrados por las comunidades aymaras -observadas en sus relaciones comunitarias- denotan la importancia de la ascendencia como una dimensión de la etnicidad pues produce lazos de afinidad e identidad, sobre todo en los niveles de las relaciones sociales primarias. Sin embargo, las bases de lealtad social que producen las movilizaciones del Altiplano aymara, han estado históricamente más vinculadas a demandas de integración socio-económica que a exigencias de reconocimiento cultural; las demandas de reconocimiento cultural ha venido más bien de las etnicidades de las tierras bajas. Sin embargo, los aymaras han logrado cohesionar la influencia de la ascendencia con otras formas de comunidad tales como ciudad y región. Al respecto, se ha visto en los últimos años un avivamiento del discurso anticolonialista que ve al periodo de dominación española como la génesis del despojamiento de bienestar de las comunidades

indígenas. La división de las clases sociales, entonces, viene a ser consecuencia de una competencia entre indígenas y conquistadores europeos.

Aún cuando los contornos que definen la contextura del grupo son borrosos y muchas veces difíciles de particularizar, se pueden forjar sentimientos de identidad en los grupos inspirados por su pasado y las tradiciones practicadas por sus ancestros, pero esto es una construcción social que no es inmutable o invariable. En tiempos de crisis sociales, como los vividos en los últimos años en Bolivia, la ascendencia de los grupos es capaz de crear en los sujetos sentimientos de irritación y venganza contra lo que podría verse como ataques de grupos dominantes o foráneos (FENTON, 1999), ahí está la controversia entre el Alcalde y Gobernador de La Paz respecto al monumento en la plaza principal. Sin embargo, no se puede afirmar enfáticamente, casi ni siquiera medianamente, que las convulsiones sociales de los últimos años en Bolivia tienen componentes puramente étnicos. A los mucho podemos aseverar que lo étnico se constituyó en un componente de los asuntos de clase y exclusión social que se manifestaron tácitamente en términos raciales. En síntesis, la evocación de la ascendencia, en el caso de los aymaras –los quechuas tienen una historia del parentesco enlazada más a la península Ibérica que al incario– solidifica liderazgos eventuales en lo político y suelta las relaciones comunitarias a base de la interacción primaria en lo social.

Lenguaje y cultura. – Tanto para sociólogos como para antropólogos el concepto de cultura es simultáneamente central así como difuso en lo referente a la etnicidad. El término “cultura” ha incorporado en sus axiomas a los llamados “productos culturales” que al final sirven para definir sus contornos étnicos (los objetos y el material producidos y reproducidos por las sociedades) pero su principal referencia recae en lo simbólico y en valorar los estilos y formas de vida, los modos y las costumbres de los rituales referidos, por ejemplo, al nacimiento, al matrimonio, a la muerte, a la fiesta, a la comida y a la vestimenta. La cultura no debe ser pensada como una cualidad social

homogénea, así como tampoco debe entenderse como enlazada al grupo, la comunidad o la nación de manera tal que sea posible definir con precisión qué gente comparte determinada cultura.

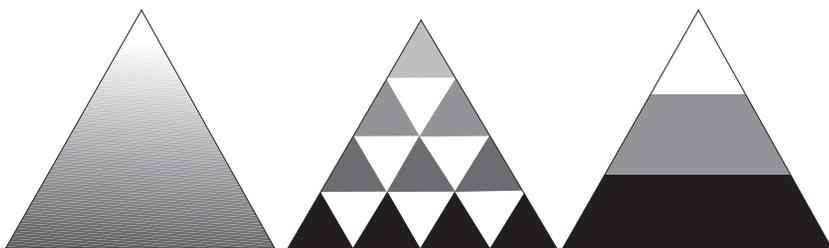
Con un grupo étnico se puede encontrar típicamente que los estándares culturales son impugnables y variables. En el caso de los aymaras, por ejemplo, la importancia de honrar tradiciones como la *ch'alla* tiene diversos grados de relevancia entre las distintas comunidades, según sea su proximidad o lejanía con las urbes. Pero la *ch'alla* es asimismo una práctica cultural enraizada en los otros grupos étnicos con diverso grado de internalización social. Tanto los blancos como los mestizos ofrendan a la *Pachamama* con costumbres disímiles a las raíces originarias. Por otro lado, las formas en la que los matrimonios se negocian, las relaciones de género y otras prácticas culturales que a primera vista puedan parecer especificidades de los aymaras o quechuas, son también sujetas a disputa y variación. La devoción a formas culturales específicas varía a lo largo del propio grupo ya que las formas son frecuentemente impugnadas y constantemente redefinidas.

Las ilustración 1 ejemplifica los contornos borrosos, y por lo tanto la dificultad de contornear la etnicidad y las particularidades culturales de los grupos sociales en Bolivia, a diferencia de la facilidad con la que se pueden establecer en términos raciales. La pirámide 1, que muestra el blanqueamiento gradual de la trama, viene a ser la caracterización cultural socialmente construida de la cultura nacional. Lo más oscuro califica en los paradigmas de la cultura étnica en general y lo más claro lo criollo u occidental. Como podemos examinar, en el caso del fondo de la pirámide es imposible diferenciar un hito que permita particularizar a un grupo del otro (ese podría ser el viaje del carnaval del occidente al del oriente). Si miramos el gráfico a distancia, podremos precisar las diferencias entre lo más oscuro y lo más claro; pero si alentamos una visión escrupulosa, en aras de encontrar las fronteras entre un grupo y el otro, no conseguiremos establecer con precisión dónde termina lo oscuro y empieza lo claro. Así es la cultura, a distancia parece establecer

contrastes, pero en la exploración celosa contiene una variedad de vínculos que terminan construyendo una continuidad. Este desarrollo es el que finalmente define la identidad boliviana. Esta pirámide representa la identidad socialmente construida en la que las prácticas sociales, las tradiciones e incluso el lenguaje se desarrollan y se expanden según las bases de la integración, el ascenso o la interacción social. La pirámide 2 ilustra la distribución de la etnicidad, mostrando la variedad étnica de Bolivia. Sin embargo, 36 etnicidades y diferentes representaciones de la cultura, hacen imposible una cohesión relevante que permita la competencia étnica al grado de afectar a la política. La pirámide 3 es la de la pertenencia racial. En su base de tono más oscuro, estarían los habitantes descendientes de los originarios, al medio los mestizos y arriba, en el pabellón más claro, los descendientes de los españoles. Las líneas divisorias serían fruto de la categorización recíproca de los grupos. Esta división salta a la vista en la interacción pública rutinaria y es la que define, finalmente, la socialización relevante en Bolivia, pues las fronteras de los grupos son manifiestas.

Ilustración 1

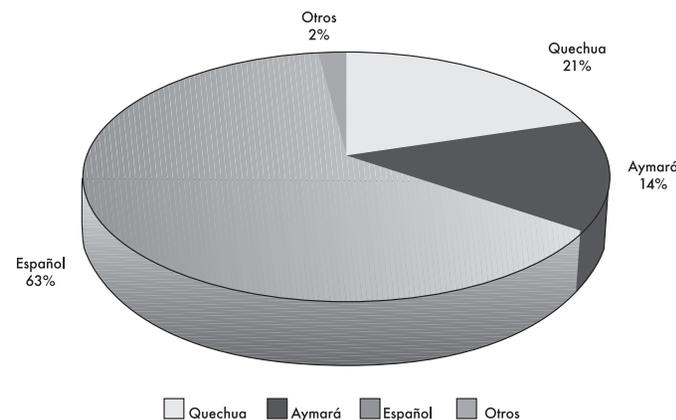
Pirámide de pertenencia según, 1 cultura, 2 etnicidad y 3 racialidad



Lo mismo sucede con el lenguaje. No existe una relación directamente ajustada entre grupos étnicos, la raza y el lenguaje, peor aún en Bolivia donde la hispanización ha avasallado a las lenguas nativas y originarias forzándolas a la integración, aunque

sin necesariamente haberlas sustituido o desplazado de la cultura local. Encontramos castellano hablantes, aymaristas o quechuistas a lo largo de la pirámide cultural; no obstante hay que decir que sus concentraciones son proporcionales a la coloración de la ilustración. Según el Censo 2001 el 62% de los bolivianos afirma ser indígena; sin embargo sólo el 37% aprendió a hablar en una lengua nativa. En contraste con esta cifra, el 63% considera el castellano su lengua materna (ver Ilustración 2). En el caso del lenguaje, la etnicidad tanto de aymaras, quechuas u otros no se construye en torno al lenguaje, necesariamente. Sin embargo, los idiomas nativos son instrumentos o vehículos de la categorización y, por lo tanto, elementos que profundizan, como lo veremos más adelante, la exclusión social.

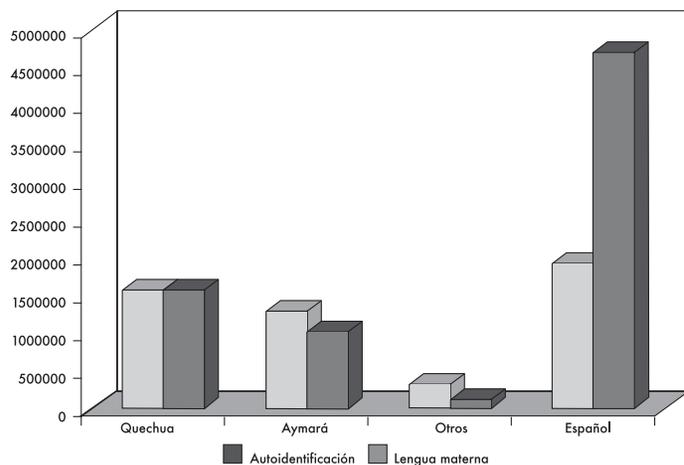
Ilustración 2 (INE, 2001)
Idioma materno según el Censo 2001



Como hemos podido comprobar, el lenguaje puede ser el mismo entre grupos considerados étnica o culturalmente diferentes. Pero, al mismo tiempo, el lenguaje es un gran amalgamador social, pues puede ser un factor de exclusión social o un instrumento de categorización que siente las bases de la discriminación. Más adelante discutiremos cómo la exclusión social determina un ascenso social racializado, donde los

indígenas tienden a abandonar los rasgos de su etnicidad que consientan su categorización en los procesos de urbanización. Por eso no debe extrañar que los datos entre los hablantes nativos no armonicen con los de su auto-identificación (ver Ilustración 3). Muchos de los que se asumen como aymaras no hablan esta lengua, o por lo menos no aprendieron a hablar en ella. Lo más significativo es, sin embargo, que el 25% de los bolivianos, según el Censo, se auto-identifica como aymara, pero el 14% aprendió a hablar en este idioma. El caso de los quechuas resulta igualmente contrastante, pues el 31% de los habitantes bolivianos afirma provenir originariamente de esta etnicidad, cuando sólo el 21% habla su idioma. Si contrastamos estos resultados a los de la encuesta ENIER, veremos que cuando se incorpora la condición de mestizo, en las categorías étnicas, sólo el 14% de los quechuas afirma ser indígena. Es decir que el 69% de quienes manifestaron ser de origen quechua no abrazan su etnicidad.

Ilustración 3
Idioma materno e identificación étnica
según datos del Censo 2001



Es así que si bien se encuentran castellano hablantes entre aymaras y quechuas en porcentajes relevantes -desde la lengua materna incluso- existen hablantes de lenguas nativas entre los

criollos y los mestizos. Por lo tanto, al igual que otros indicadores, la lengua indígena termina siendo un elemento diferenciador desde la perspectiva de los otros, pero no necesariamente una amalgama de la etnicidad. Únicamente cuando hace parte de una identidad etno-nacional, está en el corazón de procesos de establecimiento de fronteras de diferenciación con los otros grupos. Finalmente, estas construcciones de cultura y lenguaje, en relación a identidades étnicas y nacionales no pueden ser absolutamente divorciadas por el “tipo o apariencia” o por las diferencias visibles asociadas con el concepto de “raza”.

En conclusión, la competencia entre las comunidades culturales y étnicas en Bolivia, se establece a través de las tensiones raciales, debido a varias razones: (1) La etnicidad no es la vía en la que la diferencia cultural y social, lenguaje y ascendencia, se combina en una dimensión de acción y organización social. Lo que da forma al sistema de clasificación socialmente reproducido, es la percepción racial del otro a través de las categorizaciones raciales: “indios”, “cholos” y “blancos”. (2) Estas categorizaciones se refieren a las ideas por las que se reclama clasificar a los grupos fundamentalmente como distintos e incompatibles. (3) La clase social en Bolivia (la distribución racializada del ingreso) es un factor que endurece la diferenciación entre los grupos, pues funda la ambivalencia entre “privilegio” y “despojo”, sobre las distinciones entre “blanco” e “indio”. (4) el grupo dominante (los criollos) y el grupo subordinado (los indígenas) están retratados por el imaginario social como en competencia recíproca; el primero defendiendo su posición de privilegio (los indicadores económicos así lo enseñan) y el segundo sentando una amenaza a la posición de los primeros. La contención por el poder político es muestra de estos tensionamientos.

La importancia de las relaciones de poder y autoridad: categorización y poder

Una de las visiones ofrecidas por los modelos de la sociología antropológica es la noción de que la etnicidad no es un “paquete inalterable de características culturales”; lo que vendría a ser insuficiente para categorizar a las personas como pertenecientes

al grupo A o B ya que su construcción es variable y pocas veces determinable sólidamente en las manifestaciones de la sociedad. Jenkins afirma que la etnicidad se define circunstancialmente y se produce y reproduce a través de transacciones sociales. Es decir que varía y trasciende, se reproduce y cambia en función a la interacción de sus grupos. En una sociedad fundamentalmente "pluricultural" como la boliviana, las variaciones de la cultura étnica dificultan encontrar las especificidades dominantes. Y es que la etnicidad es un fenómeno fundamentalmente político y, por ende, su contornos son fuertemente permeables y osmóticos, existiendo a pesar de las características individuales o a través de ellas. Si como plantea Jenkins asumimos que la etnicidad es transaccional, es decir que se produce o reproduce según las interacciones sociales, esas transacciones se establecen de acuerdo a dos formas distintas de definición (JENKINS, 2001):

- a) *Procesos de definición interna.*- Son la señal de actores para inducir dentro o fuera de los miembros del grupo una autodefinición de su naturaleza o identidad. Pueden ser egocéntricos o colectivos, aunque al final, estos terminan siendo transaccionales y sociales.
- b) *Definición externa.*- Estos son procesos dirigidos por actores externos al grupo. Por ejemplo, cuando una persona, o grupo de personas, define al otro como "indios" o "blancos" sobre la base de saberse opuesto. Esto vendría a ser una validación de la "definición interna" de los otros. Al final del espectro de la categorización queda la imposición de un juego de actores en desmedro de otros.

La distinción entre ambos procesos es puramente analítica. Cada uno está implicado en el otro en una dialéctica progresiva de la identificación. La categorización de "ellos" es crucial a la hora de entender la categorización de "nosotros"; y la última "nosotros" es el producto de "una historia de relaciones" con un rango de significativos "otros" (JENKINS, 2001). En este sentido, la identidad es un proceso, entonces, de producciones y reproducciones sociales. La discusión sobre las definiciones entre los procesos "internos" y "externos" nos permite pensar la

identidad étnica en un sinnúmero de grados. Al respecto, Irving Goffman y Anthony Giddens clasifican la sociedad en tres órdenes:

- a) *El orden individual.*- El mundo está lleno de personas consideradas organismos individuales.
- b) *El orden interactivo.*- El mundo es la conexión de los organismos individuales a través de las relaciones sociales.
- c) *El orden institucional.*- El mundo está sistematizado, organizado y simbolizado.

La dinámica de los procesos internos y externos de la identificación puede verse produciéndose en todos estos órdenes. Por lo tanto siempre existirá algún grado de interacción entre la imagen pública, que viene a ser la consecuencia de la categorización del otro, y la imagen personal que, a su vez, es resultado de la percepción individual. Como ejemplo, en Bolivia las identidades de clase están fundidas con las étnicas, por lo que tienen a construirse racialmente. En este sentido, el hecho de que un indígena sea campesino, construye una categoría ocupacional que se repite en las categorizaciones institucionales del Estado. Por ejemplo; el Censo ha consignado a la población boliviana en dos clases: urbana y rural (criollos urbanos, indígenas rurales). Por otro lado, se podría poner a consideración el nombre de las instituciones políticas que agrupan a los intereses indígenas tales como la CSUTCB (Confederación Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia). Los sindicatos son las organizaciones laborales que se forman como mecanismos de defensa para encarar corporativamente al empleador o al Estado. Generalmente, forman lealtades grupales en torno a la confluencia de identidades estrictamente ocupacionales. Particularmente, los sindicatos agrarios se crean para canalizar las demandas del Estado en los temas de acceso a tierra, tecnología, mercados y producción. Siendo que la identidad que claramente puede transformarse con mayor facilidad en acción colectiva es la racial, alrededor de la cual se establecen las demandas que genera la acción política del sector, es natural que la CSUTCB sea la

manifestación política de las identidades laborales o ocupacionales de los indígenas y no un instrumento para representar su cultura étnica. Las organizaciones sindicales que se agremian según la etnicidad, la Confederación de Indígenas del Oriente (CIDOB) o la Confederación de *Ayllus* y *Markas* del *Qollasuyu* (CONAMAQ) son apenas parte de la agremiación campesina, tal como lo étnico es un matiz de lo nacional.

Para muchos las categorizaciones proveen las bases sobre las cuales los modos de vida se construyen. Lo importante es acentuar que los grupos étnicos, así como los grupos en general, son instituciones resultado de patrones de la práctica social, que identifican personas que se han establecido en el transcurso del tiempo en un contexto particular y local. En consecuencia, los grupos étnicos son categorías de adscripción e identificación hechas por los sujetos mismos. Sin embargo, estas identidades son validadas fundamentalmente por los actores externos; es decir “los otros”. Para ilustrar este punto, me permito citar las investigaciones de Milan Stuchlik (JENKINS, 2001). Partiendo de las estigmatizaciones sobre los mapuches y el colonialismo español en Chile apuntadas por Stuchlik, podremos identificar cinco formas en las que los indígenas fueron categorizados por los españoles y los criollos bolivianos para establecer, al final, el carácter de su exclusión social y económica del proyecto de Estado Nación. Estas referencias coinciden con las categorizaciones establecidas por uno de los grupos focales del Estudio de Categorizaciones y Estereotipos étnicos y Raciales ECEER (2004) “-hombres y mujeres de clase media, media alta y alta, predominantemente blancos y criollos- cuando se les pidió describir las cualidades de los indígenas en Bolivia.

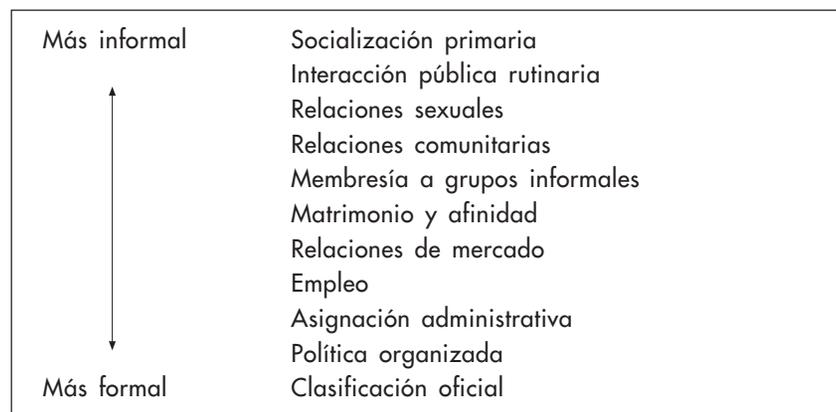
- a) “*Guerreros valientes y determinados*”.- “pues lucharon en 1890 con fervor contra las élites blancas chuquisaqueñas en la Guerra Federal y contra el Estado represor en las movilizaciones de 2000 y 2003” “Porque con Tupac Katari dieron el primer grito libertario en 1780” (ECEER, G2, 2004).

- b) “*Bandidos de sangre fría*”.- “pues durante sus periodos de lucha cometieron antropofagia (1890) y linchamientos brutales de miembros de la fuerza del orden y autoridades del estado (2000-2004)” (ECEER, G2, 2004).
- c) “*Indios flojos y alcohólicos*”.- “porque su condición de pobreza se establece en función a que trabajan poco y las pocas ganancias las utilizan para sus festividades, donde beben en exceso”. “Utilizan cualquier excusa para ingerir bebidas alcohólicas” (ECEER, G2, 2004).
- d) “*La carga del hombre blanco*”.- “Porque no se puede ayudarlos cuando ellos no se ayudan”. “Nosotros pagamos los impuestos que el estado usa en hacer los caminos que después destrazan” (ECEER, G2, 2004).
- e) “*Gentiles salvajes con falta de educación*”.- “Pues su problema es la falta de educación. El campesino es bueno, pero le faltan recursos. Cuando se mestiza se pervierte” (ECEER, G2, 2004).

Muchas de las consecuencias del impacto de la categorización en los indígenas, que han determinado la vida de sus descendientes en la sociedad boliviana contemporánea, es que estos modelos no son precisamente resultado de un conocimiento factual sobre las comunidades étnicas, sino de la categorización racial. La identificación del grupo especifica relaciones de resistencia y reforzamiento para producir la realidad social en el tiempo y espacio históricos de la etnicidad y de las colectividades étnicas institucionalizadas. Al respecto, la formación de la República, luego de un periodo explícito de dominación española sobre los indígenas, se ha basado en categorizaciones institucionalizadas donde el “indio” era concebido como “inferior” y no en la expresión de la cultura a los ojos de sus productores. Estos estigmas duraron incluso hasta la primera mitad del siglo XX, por lo que romper con esas caracterizaciones, cuando la etnicidad sometida no fue integrada, sino más bien instrumentalizada, es una causa difícil.

Como primera conclusión digamos que la etnicidad se produce y reproduce a través de la interacción social y esta interacción está situada en un contexto relativo a las instituciones sociales. Por un lado; las instituciones más formales, el Estado y la Iglesia, tienen categorizaciones diríamos oficiales e internalizadas y, por el otro, los patrones informales generan categorizaciones determinadas por las relaciones primarias y la socialización. Estas categorizaciones, en el periodo colonial y en los primeros años de la República, hacían distinciones específicas sobre los derechos civiles. Los blancos eran vistos como ciudadanos y los indios como la carga social. En ese sentido, en la generalidad la categorización racial tiene una carga penosamente negativa o estigmatizante ya que quien logra socializar el conocimiento sobre el “otro” (es decir categorizarlo) es el grupo dominante, por lo que los estigmas trascienden de las relaciones sociales a las instituciones del Estado. Por lo tanto, existen escenarios sociales en los que la diferencia entre lo formal-informal se difuminan fortaleciéndose la continuidad del énfasis y los acentos de los estigmas. El cuadro que presenta Jenkins (2001) ilustra cómo la categorización transita de lo formal de la clasificación oficial, dada por la Constitución y las leyes, hacia los estigmas de la categorización en las relaciones de socialización primaria dados por las costumbres y la interacción.

Ilustración 4



Socialización primaria

“(…)para que mi hija no sea tu empleada” (QUISPE, 1993)

Cuando el EGTK fue desarticulado en 1993, Felipe Quispe (el Mallku) fue presentado ante la prensa para ser interrogado. Amalia Pando, periodista por entonces de la Canal estatal le preguntó, casi amonestando, que porqué se alzaba en armas. Quispe contestó, dejando perpleja a Pando, que lo hacía para que su hija no sea su empleada. Este episodio retrata vividamente el argumento de las categorizaciones de la socialización primaria, pues muestra como las tensiones de la racialización del empleo, salta a las consideraciones del parentesco.

La importancia de los procesos de socialización primaria, en la construcción social de la identidad, es el tema central de este libro. Primero, no hay necesidad de que las tensiones raciales se presenten explícitamente en las socializaciones primarias, mucho de ello depende de las circunstancias locales e historias particulares; por ello es extraordinario cuando sucede. Segundo, la socialización primaria es un intercambio de comunicación entre los miembros de la familia, por el que los padres enseñan a sus hijos elementos vinculados a quién es el “otro”, y por ende, quienes “somos nosotros”. Es decir que en el hogar se aprende a convivir con la comunidad y a comulgar con las instituciones de la sociedad. Tanto los aymaras como los quechuas han sufrido, desde el periodo colonial hasta nuestros días, la categorización de los grupos dominantes que los han marcado primero como “inferiores” y, segundo, como “despojados y ciudadanos de segunda clase”. En este entendido, las relaciones primarias se establecen desde la constitución de las categorizaciones de los otros y no tanto al establecimiento de las afinidades culturales, más allá de las prácticas sociales. Es por ello que los estigmas colocados por los “otros” son socializados al interior del grupo en las relaciones primarias. Es decir que la categorización de “ciudadanos inferiores” o de “segunda clase” es fortalecida por el propio grupo a través de su aprendizaje en la interacción social. Los padres enseñan a sus hijos a reverenciar o denostar al “blanco” o “indio” pues son indistintamente los vehículos al ascenso o la

exclusión. Aún cuando, como nos muestra el ECEER (2004), un blanco tiende tutear al indígena cuando se relacionan, éste último comúnmente se referirá al otro como “caballero”, “ingeniero”, “licenciado” o “señora” y a sus hijos los llamará “jóvenes”, “señoritos(as)” o “niños”. Entre tanto, el blanco empleará, cuando se dirija al adulto indígena, despectivamente o en tono paternalista términos tales como “hijo”, “hombrecito”, a veces lo llamará directamente por su nombre de pila; a sus hijos les dirá “chicos”, “llok’allas” o “imillas” (ECEER, G2, 2004). Mientras que la mujer indígena se refiera a su empleadora de “señora”, esta le dirá simplemente “chola”.

Pero no hay nada más esclarecedor que la visión de los niños para medir estas categorizaciones, pues sus palabras están exentas del pudor con el que los adultos disfrazan sus prejuicios raciales. En 2006, efectué dos grupos focal sumamente simples, justamente en aras de medir las categorizaciones de la socialización primaria. Acudí a dos guarderías, una en la ciudad del Alto (Villa Santiago Segundo) y la otra en la zona sur de la ciudad de La Paz. A ambas las diferenciaba el costo de la matrícula, la del Alto era gratuita y subvencionada por un convenio con la Iglesia Católica. Los niños eran de clase popular, pues Villa Santiago Segundo es el barrio alteño con el indicador de pobreza más alto en las urbes de Bolivia. La otra costaba alrededor de 200 dólares mensuales (mensualidad más alta de lo que un bachiller paga la Universidad Católica Boliviana). Los niños eran de clase alta. Con el permiso de los educadores (y manteniendo el nombre de las instituciones en el anonimato, como me fuera solicitado) mostré una fotografía: una de una mujer de pollera (chola), pidiéndoles a los niños simplemente que digan de quién se trataba. En la zona sur el 85% de los niños (entre cuatro y cinco años) dijo “mi empleada”, en el Alto el 80% dijo “mi mamá”. El caso de las empleadas domésticas, es el espacio en el que mejor se puede apreciar la dicotomía entre clase dominante y subordinada.

Interacción de la rutina pública

“Las collas salen en National Geographic y las cambas en Playboy” (GF5/TRINIDAD, 2008)

La interacción pública rutinaria es la interacción cara a cara que tiene lugar de las relaciones sociales establecidas, dentro de la mirada de los otros. Las categorizaciones étnicas informales organizan “rutinas públicas” en gran variedad de formas. Primero aparecen las huellas verbales y no verbales dejadas por la interacción de los grupos, que además son usadas para ubicar desconocidos en una categoría étnica. En algunos casos estas pistas son una dimensión de la identidad grupal, pues comportan señales explícitas de “identidad étnica” tales como lenguaje, vestimenta, objetos ornamentales. Un aymara rural –y este no es el caso de los quechuas de los valles cochabambinos o de las etnias de las tierras bajas- tiene cataduras particulares en la vestimenta. Aunque la media sea particularmente simple, responde a una tendencia general. Un aymara urbano empieza a modificar su atuendo sin que se transforme necesariamente la tendencia de su auto-identificación. Para el caso de los hombres, la categorización de los “otros” se hace en función a sus aspectos raciales y de clase predominantemente, y no tanto por la vestimenta. Las categorías de identificación se confunden entonces entre fachadas de orden racial, de clase o étnicas.

En las ciudades, ya que la migración es el primer paso hacia el ascenso social, el hombre aymara cambia su atavío a medida que comienzan sus relaciones sociales, pero en general trata de imitar, según sus posibilidades, la vestimenta de quienes lo rodean. En algunos casos tiene un distintivo textil “étnico”: un *k’epi* de aguayo o un *ll’ucho*. Sin embargo estos estándares, en el caso particular de los varones, no son suficientes para construir una tendencia que particularice a los aymaras de los occidentales desde la perspectiva de la vestimenta. En todo caso, el atuendo, en cuanto a las diferencias entre unos y otros no es el que construye, de manera definitiva, la identidad al interior del grupo, pero promueve las categorizaciones externas. Como lo dijimos anteriormente, este estigma tiene que ver más con

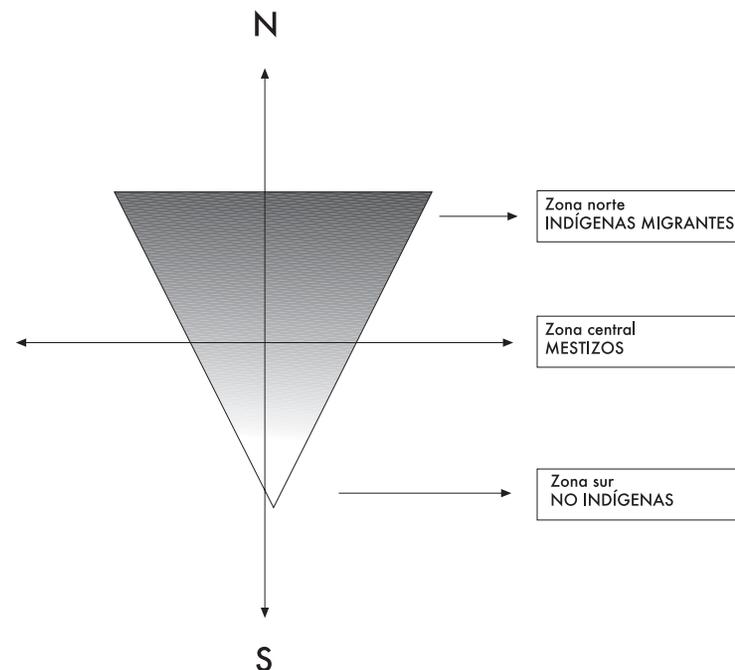
asuntos de corte racial y de clase. Un ejemplo claro de aquello es la visión puramente racial que tiene la clase media y media alta sobre los grupos considerados étnicos. Esta mirada fue expresada públicamente por las Miss Bolivia 2004, Gabriela Oviedo, durante la versión anual del Miss Universo. Cuando fue consultada por los organizadores sobre su país, ella expresó que Bolivia era más que indígenas que hablan idiomas nativos.

“Desafortunadamente, la gente que no conoce mucho de Bolivia piensa que todos somos indígenas. Toda la imagen que se ve en el exterior es de gente pobre, pequeña e indígena. Yo soy de la otra parte, del lado donde es caluroso, somos altos, blancos y hablamos inglés” (EL MERCURIO, 28/05/04).

Esta diferenciación, indisputablemente racial, es el sentimiento de buena parte de la población blanca no indígena y hace parte de las relaciones sociales de rutina pública. Al igual que Oviedo, las clases blancas ven que es “desafortunado” que se estigmatice a todos bolivianos (ya que esta categoría los incluye) como indígenas andinos pues, simplemente, se consideran degradados al entrar en igual condición. Para los entrevistados criollos auscultados por el ECEER queda claro que existe una diferencia explícita entre los “indios” y “blancos” basada primordialmente en la coloración de la tez, el idioma y la vestimenta. En algunos casos esta diferenciación se plantea simplemente desde el contraste entre campesinos y ciudadanos. Sin embargo, una indagación más profunda mostró que las mismas distinciones se hacen en la propia ciudad, que al igual que el país, está asimismo distribuida en bolsones urbanos diferenciados racialmente. Si el occidente está habitado por indígenas primordialmente, y el oriente por criollos, en la ciudad de La Paz esta diferenciación se hace de norte a sur. Es así que los emigrantes aymaras de primera generación viven concentrados en las afueras del Alto. Los descendientes de la migración rural de origen indígena están establecidos en el radio urbano alteño y las laderas norte de la hoyada. Ya la zona central es un lugar donde se concentran los mestizos y representa para los aymaras urbano asentados el espacio geográfico del ascenso social (ECEER, G1, 24/06/04). La zona sur es, finalmente, el lugar donde se habitan

primordialmente los blancos no indígenas. Estas mismas pirámides se repetirán respecto al ingreso y la distribución del empleo.

Ilustración 5
Pirámide de pertenencia racial según residencia (La Paz)



Pero Gabriela Oviedo representa algo más que la vocería del racismo latente en la sociedad boliviana; es también la imagen de la diferenciación racial en las categorizaciones estéticas de la rutina pública. El Miami Herald, posterior al desplante racista de la miss, publicó un reportaje sobre modelos y racismo donde describe que los concursos de belleza en Bolivia simbolizan las diferencias raciales y políticas entre una “sociedad de piel más clara que habita en Santa Cruz y otra de piel oscura que vive en los Andes Centrales” (BRIDGES, 2004). En él se entrevista a algunas modelos respecto a las declaraciones de Oviedo y se

reproducen los mismos tajos categorizadores de los grupos sociales según el aspecto “racial”.

“Proyectamos la imagen de una Bolivia que mucha gente no conoce. La gente conoce solo la parte Andina” **María René Antelo (modelo).**

“Me preguntan: eres boliviana, dónde está tu sombrero y tú pollera” **Claudia Lampe (modelo).**

“Las compañías de cerveza para las que trabajamos no quieren indígenas, piensan que no es algo que los consumidores quieren” **Pablo Manzoni (fotógrafo).**

Estos testimonios destacan dos aspectos fundamentalmente de las tensiones raciales; primero, el estigma de “indio” es percibido como negativo por los blancos no indígenas ya que buscan desprenderse de él resaltando sus diferencias físicas y culturales; segundo, se categoriza al “blanco” el ideal de belleza. Sin embargo, el elemento de análisis notorio aquí tiene que ver con que las visiones estéticas de la cultura dominante se han logrado socializar categorizando a los “indígenas” de imperfectos una vez más. No sólo que los blancos son mejor parecidos, sino que mientras más blancos, más bellos. Tal es así que el mister Bolivia 2004 es nada más y nada menos que un ciudadano norteamericano, rubio y de ojos azules. El periódico El Nuevo Día (01/08/2004) publicó luego de su polémico encumbramiento: “Se cumple la hipótesis de Miss Bolivia, el Mister 2004, Dunston Larsen, es rubio, alto y habla inglés” (hay que decir contrariamente que de español Larsen no sabe casi nada). A pesar de las quejas de algunos de los participantes al concurso, que aducían se había galardonado a un extranjero que tenía poco que ver con el aspecto de los bolivianos, la propia miss Bolivia, Gabriela Oviedo, arremetió que se había premiado al “más bello”. Otro ejemplo de las tensiones raciales fundadas en los estereotipos de belleza, ocurrió el 11 de marzo de 2009, durante una de las emisiones del programa de televisión Reel que se emite en la red PAT. Los animadores lanzaron un concurso de belleza bufo con el nombre de “Guarayan Tropic”, en el que participaban hombres disfrazados de mujeres. La polémica se desató cuando miembros

de la comunidad étnica Guaraya se quejaron, porque la parodia había encajado a las mujeres de su etnicidad como “estéticamente inferiores”.

En resumen, podemos afirmar que para las categorizaciones sociales de la rutina pública el “blanco” es visto como estéticamente superior al “indio”, visión concordada tanto por indígenas como por criollos (tal es así que no se ha conocido nunca una miss Bolivia que sea de origen indígena aymara o quechua). Es más, en La Paz hay dos tipos de concursos diferenciados racialmente: la elección de Miss La Paz (a partir de los cánones de belleza dominantes) y Miss “Cholita Paceña”, cita cuyo único requisito es responder a las cataduras raciales de una mujer indígena aymara. El ECEER mostró que estos estigmas se repiten con igual fuerza entre los grupos de indígenas en el sentido descrito anteriormente. El ser blanco brinda oportunidades de asenso social y, además, estigmas relativos a la belleza.

“Yo creo que, la pinta hace mucho, que sea uno alto, blancón, mastuco, donde sea le van a agarrar, pero que vaya un morenito, bajito, o feito, no, este no. Siempre ha sido es” (ECEER, G1, 2004)

Sin embargo, existe un ícono que es capaz de categorizar, sobre todo desde la perspectiva de los otros, a los aymaras y quechuas como distintivos y particulares según la vestimenta y el atuendo: la pollera. Con esta prenda los criollos e indígenas han logrado catar sus diferencias desde la perspectiva de la interacción de la rutina pública. Sin embargo, la pollera, emblemática a la hora de establecer los lazos discriminatorios, no es un rastro de lo original en cuanto a los indígenas de los Andes Centrales. Hemos visto cómo el proyecto “humanizador” de los españoles no sólo extirpó las instituciones públicas indígenas de sus organizaciones nacionales, sino también modificó profundamente las costumbres sociales. Los lazos con los referentes de su ascendencia fueron agrietados modificando los elementos del parentesco. Los indígenas, al momento de ser sometidos a la extirpación de su religión, merced al proyecto civilizatorio español, fueron despojados de los trazos de sus árboles genealógicos y forzados

a inscribirse a la luz del estado dominante con nombres y apellidos ajenos a su genealogía. Se les obligó a dejar su lengua materna, por lo menos cuando se les pedía que interactúen con la cultura colonial y finalmente, a abandonar los componentes de su forma de vida: vestimenta, costumbres sociales y religión.

Por otro lado, la racialización de las clases sociales y los indicadores de pobreza vinculados a factores de etnicidad presionaron a los indígenas a buscar el bienestar mediante el ascenso social utilizando como vehículo al mestizaje. En ello, los indígenas hasta hoy modifican voluntariamente los lazos con su ascendencia cambiándose los apellidos aymaras por españoles. Según el analista indígena Waska Chachaki (2001), solamente en 1998, llegaron a las cortes judiciales alrededor de 300 solicitudes diarias requiriendo la sustitución de apellidos indígenas por hispánicos. Ser *"Mamani, Quispe, Huanca, Choque o Condori"* es un "marca étnica" que asimismo llega a constituirse en una categorización discriminatoria de los "otros" o un birrete a partir del cual se localiza a los indígenas. Según los aymaras consultados en El Alto, este fenómeno está bastante enraizado incluso en las élites intelectuales y políticas aymaras. En 1997, Víctor Hugo Cárdenas -ex vicepresidente de las República de origen aymara- confesó en el programa De Cerca de la red PAT que su padre tuvo que cambiar su apellido "Choque Huanca", por el de "Cárdenas", precisamente para eludir la categorización discriminatoria del otro y optar por "mejores condiciones de vida".

El cuánto han logrado conservar los habitantes de origen indígena su cultura originaria, es todavía motivo de debate y discusión en los ámbitos antropológicos y sociológicos dedicados a lo indígena en Sur América. Lo remanente, que ahora hace al referente de su dimensión de clase o étnica, es fruto de la dinámica de los procesos culturales en todas sus manifestaciones. En esa circunstancia, la pollera es el resultado de una imposición cultural que no buscó, necesariamente, establecer igualdad social o integración pluricultural, sino al contrario. La administración colonial postró a la clase indígena en repartimientos y guetos

especiales (las famosas "ciudades de indios") donde se subrayaba la "inferioridad" y se anulaban sus derechos civiles. Aún cuando se les impartía la religión, lenguaje y vestimenta dominantes, no se emprendía la integración al status de la ciudadanía reinante. La pollera, por lo tanto, es una imposición colonial que hoy adquiere significados vinculados a lo étnico originario, pero que en sus orígenes era, en verdad, alienante. En este sentido, se obligó a los indígenas a migrar su cultura, pero sin permitirles la integración en la reinante; probablemente allí se originó tanto sincretismo entre lo originario y lo europeo. Sucedió lo propio en el régimen republicano y en el Estado moderno. Los indicadores de pobreza relativizados al origen étnico son prueba de aquello. La pollera impuesta, que se llegó a enclavar como el birrete de la pobreza y de lo indígena, quedó como una marca "estigmatizante" a través de la que los "otros" -los criollos- establecían sus diferencias con los indígenas. Sus expresiones en la interacción social, han acuñado categorizaciones discriminatorias que definen la composición de la sociedad boliviana. Es así que de la pollera derivó la chola, y de la chola, la cultura de lo cholo y las calificaciones del "otro" promotoras de la discriminación y la exclusión. La percepción racial de los grupos dominantes derivó, en este caso, en los emblemas de la identidad étnica del grupo.

La "pollera", por otro lado merece consideraciones distintivas del conjunto de los otros elementos de categorización aquí mencionados. Por un lado, se ha constituido en emblema de la jerarquización fruto de la interacción de la rutina pública, pero no necesariamente hace a los factores de la identidad aymara desde la definición interior del grupo. Es decir que la pollera es un icono de la categorización de los "otros", pero no construye un elemento factual de la identidad; más aún si consideramos que el 49% de los Aymaras se piensa mestizo (ENIER, 2004) y el 70% de ellos ha incorporado la pollera en su vida cotidiana ya sea usándola (si fuera el caso de las mujeres) o interactuando con ella desde las relaciones primarias (hijos o cónyuges de mujeres de pollera). Los urbano-asentados (criollos) (ECEER, G2, 2004) estudiados para esta investigación llegan a establecer

categorizaciones étnicas a partir de la pollera que crean el caldo de cultivo de la segregación o la exclusión social.

La mujer de pollera es, a los ojos de todos, distinta racialmente y, además, sujeta de una cultura desemejante a la suya, aún cuando la pollera no es producto de la etnicidad de aymaras y quechuas. La denominación del “otro” en este caso connota la distinción del “indígena” en función a un elemento de rutina pública que se extiende a la calificación del grupo en su conjunto. La chola, además de representar una particularización exacta para localizar a una mujer aymara o quechua dentro los grupos sociales, desde la perspectiva fundamentalmente racial representa lo anti-criollo o la antítesis de lo blanco. En ese sentido encarna, en la simbolización construida por los criollos, la cultura de lo “cholo”, que para los blancos es análogo de lo “ordinario”, “vulgar” y, desde la perspectiva social, de lo “inferior”. Las categorías de *chola*, *cholo*, *imilla* o *llocalla*, tienen significaciones peyorativas que sirven para apuntar la inferioridad del “otro” y se construyen primordialmente como categorizaciones en todos los estratos sociales. Con este ejemplo vemos cómo una categorización racial sirve para construir una identidad cultural concreta.

Lo cholo -que para el entender de Alcides Arguedas, queda casi reducido a la mezcla flácida de lo blanco con lo indio- es la categorización social definida externamente que diferencia poderosamente a los grupos en Bolivia. Pero tal cual lo mestizo, sus definiciones en las construcciones de identidad y en las categorías raciales, son borrosas y a veces volátiles. En las categorizaciones de los grupos dominantes lo cholo es, sin embargo, un elemento que argamasa lo indígena y lo mestizo como un todo que se contrapone a la cultura de lo criollo casi diametralmente. “Pueblo Enfermo” de Arguedas es en manual de las categorizaciones raciales escrito con la claridad de los racialistas y por lo tanto una gran fuente de información sobre las visiones del “otro” en relación a las etnicidades. En la definición de Arguedas, quedan establecidas las jerarquías que, además, se revelan también en el estudio de ECEER (G1, 2004). Lo cholo,

para este autor, es la síntesis de los defectos de indígenas y criollos:

“Del abrazo fecundante de la raza blanca, dominadora, y de los indios, raza dominada, trayendo de herencia los rasgos característicos de ambas. (...) trae del libro su belicosidad, su ensimismamiento, su orgullo y su vanidad, su acentuado individualismo, su rimbombancia oratoria, su invencible nepotismo su fulanismo furioso, y del indio su sumisión a los poderosos y fuertes, su falta de iniciativa, su pasividad ante los males, su inclinación indomitable a la mentira, el engaño y la hipocresía, su vanidad, exasperada por motivos de pura apariencia y sin base de ningún gran ideal, su gregarismo, por último, y, como remate, de todo su tremenda deslealtad” (ARGUEDAS, 2004).

Las denominaciones de “flojos”, “mentirosos”, “hipócritas” y “sumisos” asignadas a los “indios” en el párrafo transcrito, calcaron con bastante exactitud en los estudios del “ECEER”. A juicio de los criollos de clase media alta entrevistados (ECEER, G1, 2004) este conocimiento se establece en la interacción de las clases blancas con las indígenas a través de la rutina pública (socialización con empleadas, con las caseras del mercado, albañiles, taxistas, etc). Dado que la racialización de las clases sociales crea una división del trabajo según el origen étnico, el ingreso está controlado por los grupos calificados de dominantes. Por lo tanto existe una conciencia social de la existencia factual de los “dominantes blancos” y los “insubordinados indios”. Los entrevistados de los dos grupos focales del ECEER admiten que la solvencia económica está relacionada a los grados de pureza del origen étnico e incluso a la raza: “Mientras más blanco, más ingresos y oportunidades” (ECEER, G1, 2004) “mientras más indígena, más pobreza y exclusión” (ECEER, G2, 2004). Entre la clase media, y media alta -que además se sabe blanca- existe la categorización india de inferioridad ya sea definida con valoraciones neutras (pobreza) o negativas (criminalidad). En ese espíritu, el indígena que interactúa cotidianamente con el criollo puede ser percibido indistintamente como un “empleado necesitado” o un “ladrón en potencia”. Sin embargo, en los estudios realizados para el propósito por ECEER, muchas de las

tipificaciones tendían hacia las denominaciones positivas. Por ejemplo, la “sumisión a los poderosos y fuertes” sugerida por Arguedas, es igualada por los entrevistados a un acto de “respeto”, o finalmente, como señal de un carácter forjado luego de siglos de dominación o “exclusión”. La identifican igualmente con la “serenidad” o una visión apacible y descontaminada de los “horrores de la modernidad”.

Lo cholo es una categorización que divide, a los ojos de los criollos, a la sociedad en dos. Arriba los “blancos” y en la parte inferior los “indios”. Sin embargo, los matices de lo “cholo” van más allá de lo estrictamente racial y más bien son conducentes a las categorizaciones de la producción cultural. En este sentido, lo cholo es referido por los “criollos” a la cultura contaminada por lo originario. La pureza en las prácticas culturales indígenas es vista con buenos ojos y hasta fomentada por algunas políticas públicas del Estado; en este punto las famosas postales con imágenes enteramente étnicas y a la conformación de las Tierras Comunitarias de Origen (TCO). Pero cuando los indígenas empiezan a instituir construcciones identitarias emparentadas con las de los criollos, entonces a los ojos de estos se “pervierten y contaminan”. Es decir, si para el indígena enblanquearse es la búsqueda del bienestar; para el criollo “oscurecerse” es la “decadencia inevitable”. Por ello el desprecio al cholo, pues mezcla elementos de su forma de vida con la del criollo y la “contamina”. Cuando corresponde a lo más puro su apariencia -con poncho, ll’uchu y aymara- es tolerable, pero cuando se expresa con los elementos de la cultura criolla -saco, celular y reloj- entonces se ha pervertido. El siguiente párrafo de Pueblo Enfermo es una muestra de ello.

“El cholo político, militar, diplomático, legislador, abogado o cura, a jamás y en ningún momento turba su conciencia preguntándose si un acto es o no moral. (...) porque solamente piensa en sí y sólo para satisfacer sus anhelos.” (ARGUEDAS, 2004).

Obviamente, si el camino inmediato al ascenso social, según los indígenas urbanos estudiados es el “encholamiento”, en aras

de favorecerse del proyecto de Estado criollo, las categorizaciones de lo “cholo” son al final los peldaños del ascenso social y del auto-reconocimiento del estigma según el “otro”. Si bien quienes se identifican como “indígenas originarios”, sobre todo los asentados o descendientes de la cuarta generación de inmigrantes en El Alto, castigan con categorizaciones a quienes se “encholan”, denominando “birlochas” a quienes reemplazan la pollera por el vestido (ECEER, G1, 2004) asumen que el progreso viene de la mano del mestizaje. Los propios indígenas, entonces, caracterizan a sus iguales al momento de su ascenso social. Estas categorías, establecidas por el grupo de emigrantes indígenas y asentados, coinciden con las enunciadas por Arguedas cuando califica al “cholo de clases inferiores”.

“El cholo de las clases inferiores o descalificadas es holgazán, perezoso y con inclinaciones al vicio de la bebida. Su lugar favorito es la chichería.” (ARGUEDAS, 2004).

Quienes dejan la pollera con miras hacia la integración económica, muchas hasta reemplazando sus apellidos, empiezan a categorizar a los grupos de su proveniencia con las mismas etiquetas con las que fueron catalogadas. Sin embargo, dentro de las categorías de rutina pública que el propio grupo puede llegar a realizar, la pollera, u otras indumentarias no fomentan necesariamente la auto-identificación hacia el elemento étnico. Curiosamente, y debido a que los procesos de integración del Estado Nacional se basan en el mejor de los casos en políticas de integración pluricultural -gracias a las que se promueve la unificación antes que la tolerancia a las diferencias- para ascender socialmente uno debe volverse “K’ara” (ECEER, G1, 2004).

El K’ara es la categorización social desde la perspectiva del indígena y su denominación responde, cómo no, a simbolizaciones de rutina pública fruto de la interacción entre los grupos, pero al igual que en el caso de lo “cholo” va más allá de lo estrictamente racial. Tal como en lo representado por los aymaras, existen significados alrededor de la propia definición que tildan a los criollos de presumirse superiores o de, finalmente “creerse blancos” (ECEER, G1, 2004). Esta cualidad, que deriva en la

aceptación del prejuicio, fortalece la codificación de lo “cholo”. Es decir que para atenuar el estigma de “cholo”, se acusa al *k'ara* de “mestizo”. Los dos grupos, tanto los afrentados *k'aras* cuanto los “cholos” asumen que la categoría de inferioridad es finalmente la “indígena” y que, asimismo, ser blanco es también una aspiración del *k'ara*. Una de las encuestadas en el estudio de estereotipos raciales afirma que los *k'aras* se creen blancos (ECEER, G1, 2004), pero que en realidad son tan mestizos como “cualquiera” y que los auténticos blancos están en “Europa”; por lo que quienes conviven con su entorno adquirieron bienestar económico explotando al otro. Es decir; correspondería atribuir al *K'ara* los sinónimos de “flojo” y “aprovechado”.

En el mismo sentido, al interior de la interacción social de las clases medias y altas -una vez detectada la “marronización”- los sujetos se someten a las denominaciones que los vinculan o alejan de los “indios” o “blancos”. La diferenciación entonces empieza a tener matices más culturales que raciales. Por ejemplo, la dicotomía entre “la gente bien” o los “cholos”, o el apelativo de “*jailones*”. El primer estrado -gente bien- supone el desparpajo de las tradiciones desprendidas de lo original; tal el caso de la medida con la que se practiquen las *ch'allas* o el fervor con el que uno celebre “Todos Santos”. *Ch'allar* para la “gente bien” es una experiencia desvinculada de las esencias religiosas del acontecimiento, es más bien un acto de socialización que se va diluyendo según la posición social (a más ingresos, menos *ch'alla*), por lo tanto, la rutina de la costumbre es imprecisa. Lo mismo con el caso de “Todos santos”; el grado de compromiso con el ritual define el grado de “encholamiento”. En el caso de la denominación de “*Jailón*”, referida a un criollo de holgados recursos económicos, es una tipificación que muestra “ínfulas de superioridad y blancura” (LÓPEZ, JEMIO CHUQUIMIA, 2003). Por lo tanto, las categorizaciones de lo cholo castigan fuertemente la penetración de la cultura llamada originaria en las prácticas y costumbres criollas.

Del mismo modo, existen otras formas en las que el comportamiento público rutinario es instrumental en la

construcción y movilización de las categorías étnicas. En este sentido debemos hacer menciones particulares al “humor popular”, los juegos verbales y la violencia también verbal y física. En Bolivia existe una inclinación a las bromas políticamente incorrectas, sobre todo aquellas alusivas a las características físicas de la persona, a su nacionalidad o a su origen étnico. El humor popular ha tildado a los “*chapacos*” de “lentos”, a los “*cambas*” de “flojos” y a los “*kollas*” de “opas”. Asimismo, la jerga de los aficionados al fútbol -que es una mezcla entre humor popular y violencia verbal- utiliza la categorización étnica para afrentar a los hinchas del equipo contrario. El ECEER mostró, por ejemplo, que quienes son fanáticos de The Strongest de La Paz adjetivan a sus contrincantes bolivariistas de “cholis” o “cholívaristas” acreditando que por preferir a este equipo se tienen las marcas de la cultura considerada inferior.

Por otro lado, los humoristas nacionales, aquellos que han alcanzado el éxito de las grandes audiencias, utilizan las categorías raciales como instrumentos de ridiculización del “otro” para generar rutinas de humor. Siendo que la “chola” es el ícono de la discriminación social, utilizarla en las mañan humorísticas solaza los sentimientos de diferenciación étnica. Como ejemplos están las rutinas de Jenny Serrano y David Santalla que interpretan a las cholitas *Satuca* y *Salustiana*. Ya para las audiencias resulta hilarante ver a dos individuos de la clase media (blancos, no indígenas) vestidos de pollera, manta y sombrero; y mejor efecto tiene entonces escucharlos hablar y actuar como tales. Pero además, estas rutinas explotan los estigmas étnicos que pesan sobre la chola; primero, ridiculizan su manera de hablar el español; segundo, hacen mofa de condición de clase ya que explotan el hecho de que interactúe con el criollo a través de su categoría laboral (empleada doméstica). Otro ejemplo de ello son las “novedosas” incorporaciones de mujeres de pollera a la “lucha libre” modalidad mexicana (LA RAZON, 22/12/2004). En estos eventos las mujeres que pelean no están vestidas como el resto de los otros luchadores -que usan máscaras y otras prendas de fantasía. Pero, al ser ellas parte del espectáculo, su atuendo resulta

siendo un disfraz, pues, como en los otros casos, resulta cómico ridiculizar al personaje que la cultura popular considera inferior. Siendo que la pollera es un factor de diferenciación social, en el *ring* este contraste resulta más espectacular.

La denominación de *kolla*, que se deriva vívidamente de la designación política dada por los incas a las comunidades aymaras, entre otras, es el mote con el que los habitantes del oriente califican a los de los Andes Centrales. Sin embargo, lo *kolla* tiene una fuerte carga de prejuicio étnico, aunque también pueda producir lazos de solidaridad social. El estudio de estereotipos raciales arrojó datos interesantes en este aspecto. Primero, cuando un sujeto, sea de origen aymara o criollo, se conduce contrariando los principios morales, tanto los indígenas como los criollos, se refieren a él como si se le hubiese “salido el indio”. Es decir, que todos los instintos reñidos con los valores sociales del grupo hubieran aflorado a través de su sangre. El denominativo de indio es inversamente proporcional al de “caballero”, que viene a ser la categorización formal y rutinaria del criollo o mestizo blanco. El “caballero” es educado y el “indio” es “inculto”. Ambos agravios funcionan con los mismos contenidos en los dos grupos sociales. Asimismo, el mote de “*t’ara*” intenta producir en el humor popular y en la violencia verbal estos significados que tildan a lo “indio”, a lo originario, como de primitivo, salvaje e inmoral. Segundo, las categorizaciones étnicas, tales como las de *kolla* o *t’ara*, son capaces de manifestarse de manera violenta. Esto se ha visto sobre todo en el oriente del país -donde se encuentran los bolsones más relevantes de población criolla- lugares donde se tiene, entre las leyendas urbanas locales, la práctica de “patear *kollas*”. Por último, y como ejemplo de que la condición indígena es un instrumento de categorización, no sólo del “otro”, sino también del “uno”. El año 2002, Felipe Quispe Huanca, calificó de “indio” a uno de los dirigentes aymaras de su propio partido. Este evento, amén de la controversia política, es una señal de cómo la categoría de “indio” es discriminatoria en el propio mundo aymara (LA RAZÓN, 2002).

La vestimenta, en alto grado estandarizada, es una dimensión visible de categorización para los criollos o mestizos, aunque no funda verdaderamente identidades auto-inflingidas por los originarios. Por ejemplo; los diseños de la tela de “aguayo” y sus derivaciones textiles (ponchos, *lluchus*, *k’epies*, *ch’uspas* etc.) que vienen a ser sus rasgos distintivos, enfatizan su calidad de grupo desde la perspectiva de los otros, pero no necesariamente al interior de la comunidad. En este sentido, las autoridades comunitarias -llámense-*mallkus* o *jilakatas*- utilizan cataduras precisas para construir la identidad a partir de los prejuicios de los “otros” con atuendos distintivos y particulares que no necesariamente se sepan originales. Se conoce que el chicote, el bastón de mando, los ponchos con teñidos exclusivos, las hondas -que vienen a ser el ornamento bélico que los estima de políticos en apronte- no son elementos propios y originales de los estados precolombinos. Obviamente, estas construcciones no dejan de ser por ello étnicamente relevantes para establecer la identidad del grupo, aunque muchos de estos ornamentos hayan aparecido recién en la segunda mitad del siglo XX. Otras versiones pueden sugerir que los atuendos de las autoridades llamadas originarias, han sido recuperados luego de periodos largos de prohibiciones de la cultura dominante.

De todas maneras, y en descargo de sus intenciones, las dinámicas de la cultura hacen que los productos de la sociedad sean versátiles y sujetos a variaciones permanentes y constantes. Desde la perspectiva de los otros, los ponchos y sus diseños, *ll’uchus*, sombreros y *k’epies* son los elementos de distinción en la dimensión de las relaciones sociales que incluso establecen categorizaciones en los vínculos económicos de los Estados. Tal el caso del turismo que promueve las postales indígenas.

Otra prueba de que las categorizaciones pueden servir para afirmar identidades al interior del grupo, sobre todo cuando son producto de definiciones externas, son algunas fachadas construidas en la historia reciente, pero que como hemos visto apelan al origen indígena-milenario y cosmológico-para vindicar consignas políticas que movilicen solidariamente al grupo. Estas

fachadas tienen el ánimo de construir socialmente las identidades -sobre todo la dimensión política de la identificación aymara- y se fundamentan en las categorizaciones definidas externamente. En el caso de los aymaras, una de esas construcciones que se encuentra a mucha distancia de lo estrictamente original, es la *Whipala*. En la generalidad, la bandera es la simbolización de la nación como proyecto de sociedad y es el ícono a través del cual se establecen los lazos de reconocimiento y la "identidad solidaria". Si admitimos que lo aymara no se llegó a consolidar en un proyecto de Estado Nación en el sentido llano de la palabra, tal vez la intención estuvo latente, entenderemos por qué en las crónicas de los conquistadores no existen testimonios sobre estos símbolos. Recién a principios del siglo XIX aparecen, en algunas crónicas, referencias a banderas utilizadas por el movimiento de Tupac Katari, pero que además no tienen parecido a la bandera indígena contemporánea. Y es que el movimiento de Tupac Katari no estaba exclusivamente sustentado en la consolidación de un Estado indio, sino que además era parte de la fuerza independentista que buscaba, junto a los criollos y otros grupos étnicos, la expulsión del colonialismo español. Por lo tanto, los símbolos de una nacionalidad particular, al margen del proyecto independentista, parecían innecesarios en tanto el objetivo no era la construcción de la etno-nación. Para Felix Cárdenas, candidato a la Presidencia de la República por el Eje Pachacuti en 1993, la *Whipala* es de aparición reciente; más bien de la segunda mitad del siglo XX. La mayoría de los historiadores la ubican con claridad y exactitud a partir de la década de los ochenta y, ya con significados etno-nacionales, desde 2000.

Siendo que el objetivo de esta ejemplificación no es el de desmenuzar los orígenes exactos de la *Whipala*, apunto que lo relevante de esta trama es más bien constatar que un elemento que no es de la cultura original, sirve para reivindicar las raíces étnicas del grupo resultado de las definiciones y categorizaciones de los "otros". Al final, tanto la vestimenta de las llamadas autoridades originarias como la propia *Whipala*, vienen a ser efectivamente producciones de la cultura étnica, en la medida que se reconozcan los dinamismos y las variaciones de la

producción del grupo. Aparecen entonces como emblemas de lo original o indígena y, luego de su incorporación en la Constitución de aprobada en 2009, como símbolo de pertenencia de lo indígena al estado nacional. Por último, en la perspectiva de la interacción pública, estos elementos logran revelar una serie de cataduras que establecen parámetros de diferenciación a los ojos de los categorizadores, sean estos miembros de la comunidad o las propias instituciones sociales.

Relaciones sexuales

"Amor a lo indio" (GF 13, LA PAZ)

En el tema de las *relaciones sexuales* el control y el poder están asentados sobre las esferas de lo público y lo privado. Es por ello que la sensibilidad de las relaciones sexuales interétnicas ha sido documentada en diversas investigaciones de la sociología y se ha logrado definir parámetros para evaluar las distancias entre los grupos que conviven en una misma sociedad. Generalmente estas relaciones se expresan en elementos de posesión de la mujer por parte del grupo y debe ser, por lo menos en parte, considerado como un aspecto del patriarcado, así como de la etnicidad. Para Salvador Romero Pittari, quien ha investigado desde la perspectiva sociológica estos procesos, en Bolivia han sido vividos por hombres y mujeres que experimentaron su caída o su ascenso social, "descorriendo el cerrojo del mundo de las élites nacionales" (ROMERO, 1998) y condenando a sus descendientes a los castigos morales de la sociedad. Si bien este estudio se concentra en la literatura nacional, encuentra en las obras clásicas de la novela criolla elementos de la categorización vinculada a las relaciones sexuales de la sociedad real. Por un lado remacha la existencia de una clase social blanca que se asume de "fina raza", además de modernizada y técnica que se ve amenazada por los "artilugios" de la chola, que si bien encanta con su seducción, condena a los personajes a la decadencia y al descenso social. Los amores con la "chola" son prohibidos en la medida que la mujer es categorizada como "inferior" por el grupo al que pertenece el infiel. No es de extrañar entonces que en las obras mencionadas

por Romero, la Chaskañawi (Carlos Medinacelli), los Andes no creen en Dios (Adolfo Costa du Rels), entre otras, el castigo para el que incide en la relación interétnica sea el ostracismo.

En términos de etnicidad, lo que típicamente está en cuestión es qué los hombres son los que tienen acceso a qué mujeres. La resolución de este problema es característicamente asimétrica en reflejo de las relaciones de poder de los grupos en cuestión. Siendo que la relación de dominación en los vínculos primarios en Bolivia la ejerce el hombre primordialmente y que las culturas indígenas someten de igual forma que los criollos a la mujer, las relaciones de poder trascienden de lo cultural al aspecto de género. Es así que el “hombre blanco”, tal cual lo criollo acomete sobre lo indígena, desarrolla su dominio sobre la “mujer india”. La mujer socialmente aceptada para el matrimonio en el caso de las clases medias y altas es preferentemente de “buena familia” (ECEER, G2, 2004). Esta categorización describe las ideas de Romero en las definiciones de “buena raza” o “alma crepuscular” y en la diferenciación cultural asimismo. La buena familia es aquella que está menos contaminada con la raza y culturas originales de los segmentos sociales considerados inferiores, es decir con lo “cholo”. Ya que lo “cholo” esta socialmente proscrito -de lo indio ni hablar- la infidelidad es castigada con categorizaciones vinculadas a lo étnico. Es así que “la amante” -la materialización de la infidelidad- es denominada por los entrevistados de clase media y media alta despectivamente como “la chola” (ECEER, G2, 2004), aún cuando no sea esta su condición étnica. En el mismo sentido, cuando los hombres se van de juerga, las categorizaciones acuñan calificaciones que establecen las diferencias étnicas y de clase: “cholear” significa “parrandear con mujeres de moral distraída”. Entonces, la chola es de “mala familia” y por lo tanto aceptada socialmente para las relaciones eventuales, o por lo menos no aceptada por el círculo social del criollo.

“El encholamiento puso de esta suerte en entredicho las relaciones entre rangos sociales distintos, antes que entre grupos raciales diferentes. Se acompañó de un estigma, de una reprobación social dada por los de arriba, que abarcó más allá

de la tacha de legitimidad de las uniones y de los hijos, un juicio moral de la persona envuelta en este tipo de relaciones.”
(ROMERO, 1998).

Si bien Romero matiza la cuestión racial, deja entrever que las categorizaciones determinan agentes de distinción que ocasionan que quienes incumplan con las normas morales -que tangencialmente prohíben las relaciones interétnicas- sean castigados con la “decadencia social”. Al final, las distinciones de clase establecidas por el rechazo al “encholamiento” están necesariamente vinculadas a lo étnico. En este sentido, si la relación eventual de un hombre con su amante “chola” fortalece las visiones de su “hombría”, como escribiría Romero, “la relación permanente arrimaba al hombre al mundo de lo cholo”.

Por el otro lado, el acceso a las mujeres de otro grupo puede aparecer como una práctica extendida en el grupo dominante criollo por falta del control masculino a este respecto, siendo un rasgo subordinado de categorización. Claramente, si la decadencia social está signada por el “encholamiento” para los blancos, los indígenas ascienden socialmente con las relaciones interétnicas, ya sea que establezcan lazos de parentesco, o instituyan arraigar una descendencia mestiza. Cuando un racismo sistematizado entra en la escena, existe una prohibición general de negar a los hombres del grupo dominante acceder a las mujeres étnicamente subordinadas. Las prohibiciones, para nuestro caso, estarían rubricadas por el castigo moral a la desviación del “encholado”; en este sentido, la decadencia se manifiesta en la pérdida de los privilegios de clase que establecen los círculos dominantes. El amante, como queda apuntado en Las Claudinas de Romero, es confinado a perder su empleo, su familia y se transforma en un ícono de la vergüenza que sirve de ejemplo para evitar más brotes.

Relaciones comunales

Mientras más finas sean las redes que envuelven las relaciones de la comunidad, existen más oportunidades de categorización étnica. Es decir que mientras más particulares y encapsuladas

sean las formas en las que la comunidad se relaciona –en la medida que sean más visibles a los ojos del otro- entonces es más fácil de denominar al grupo. Quizá este sea el factor que pueda ser el menos inmutable y variable a la hora de definir las diferencias al interior de la sociedad entre los indígenas y los criollos; particularmente en el caso de los aymaras y los quechuas de los Andes Centrales. Comúnmente, estas relaciones son, con mucha frecuencia, étnicamente homogéneas entre los distintos grupos lo que impide una categorización definitiva. Por ejemplo, en las sociedades europeas la distinción entre los grupos se basa primordialmente en el idioma, ya que la mayoría de las relaciones comunitarias han quedado estatuidas en formas similares entre las distintas sociedades. Las costumbres varían casi tan sólo en los matices. La mayor parte de los europeos profesan el cristianismo desde distintas denominaciones: católica, anglicana y ortodoxa. Sin embargo la religión no es la especificidad dominante de la interacción social. Cabe anotar que, muchos de los rituales y costumbres de los grupos han trascendido los contenidos culturales o la valoración religiosa de las prácticas sociales. El caso de la Navidad ilustra con plenitud este punto. El mínimo común denominador en la cultura europea es el carácter socializador de la tradición y no así su valoración religiosa. Es decir que es más importante el intercambio de obsequios o dádivas, la fiesta o el festín que los propios contenidos ascéticos de la conmemoración. Tal es así que ateos y piadosos, moros y cristianos –casi tal cual- celebran una tradición que se habría de entender como de carácter rigurosamente religiosa. Por lo tanto, siendo que los matices culturales no hacen a las prácticas dominantes, las sociedades parecen tener interacción social homogénea. Hay que anotar sin embargo que los procesos migratorios (pakistaníes y Bangladeshís en Gran Bretaña, Argelinos en Francia y Turcos en Alemania) ha empezado a variar esta homogeneidad volcando las diferencias desde la religión.

La manera como las relaciones sociales son vividas, sobre todo a escala comunitaria, configura el todo de la sociedad misma. En ese sentido, es innegable que los pueblos indígenas –sobre todo los aymaras- tienen una forma de relación comunal particular

y distintiva predominantemente en el ámbito rural. Ya en las ciudades –de la mano de los procesos de migración- estas relaciones se van dinamizando según la movilidad la interacción y el ascenso social. Las relaciones de los migrantes respecto a la cultura de sus comunidades de origen, no se corta necesariamente en las ciudades, pues los lazos de parentesco extienden los vínculos con sus las prácticas sociales.

Sin embargo, el hecho de que la categorización de los “otros” no se instaure esencialmente a través de las relaciones comunitarias, no significa que estas no sean distintivas y particulares; sobre todo cuando la etnicidad en Bolivia se establece ruralmente alejada del mestizaje y la urbanización. Para Xavier Albó, el aymara campesino no puede vivir aislado y se somete a un “comunitarismo” radical que finalmente conduce su interacción social; es por ello que vive sumergido en grupos primarios como la familia y la comunidad a partir de los que trasciende todas las esferas de su vida; desde su participación en esfera pública y hasta sus decisiones de carácter privado. Todos comparten los mismos territorios sin un sentido enteramente preciso de la propiedad privada y practican la reciprocidad como forma de relacionamiento social.

El sólo hecho que la comunidad intervenga en el mundo de lo íntimo, por ejemplo en los asuntos que conciernen a la patria potestad, es muestra que las relaciones primarias han logrado trascender el núcleo familiar y vincularse a las esferas de la socialización externa en el mundo Andino. Sin embargo, la trascendencia de lo privado a lo público (comunitario) no se limita a asuntos de familia. En lo referente a la propiedad inmueble y a la tierra, aún cuando la ley asigne este bien de manera individual, éste es de propiedad comunal y su enajenación debe consultarse a los demás miembros del grupo. Asimismo, al compartir los mismos territorios, la comunidad decide si todos los miembros del grupo tienen derecho a usufructuar y a retribuir los beneficios de la explotación de la tierra. Dentro de este territorio, los aymaras comparten una serie de servicios comunes relativos a la religión y a los servicios a la comunidad tales como la iglesia, los centros

de salud y las escuelas; así como los lugares religiosos, festivos y de entretenimiento. Los centros de esparcimiento -que generalmente son los edificios públicos (escuelas o comunas)- son imprescindibles para el intercambio y la interacción social. Por otro lado, la comunidad suele crear un servicio colectivo de mantenimiento para renovar y construir los servicios comunes básicos y complejos (ALBO, 2002). Por último, la comunidad tiene la tendencia a celebrar “sus alegrías y penas” de manera conjunta. Tanto la tristeza -fruto de la muerte- o la alegría -relacionada al nacimiento- son motivos que convocan a la comunidad a reunirse.

Por otro lado, cada miembro de la comunidad tiene obligaciones y derechos específicos que se negocian o convienen en los espacios de deliberación determinados por el grupo. Generalmente estas convenciones se erigen como mecanismos de control social sobre la comunidad. Por ejemplo, quienes no practiquen la reciprocidad con el vecino, recibirán un castigo social equivalente a sus desviaciones. Si no se ayudó a construir la casa del lindante, no se recibirá ayuda para construir la de uno, y no se tendrán las mismas oportunidades para acceder a cargos directivos en las organizaciones de la comunidad.

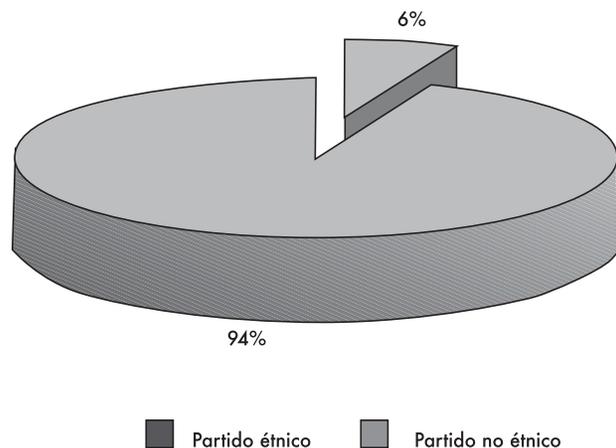
Una investigación del PIEB sobre derecho consuetudinario, La ley del Ayllu (FERNÁNDEZ, 2004) documenta varios casos en los que la comunidad, por medio de sus organizaciones comunales informales, interviene para dirimir en cuestiones de asistencia familiar, patria potestad y matrimonio. Estas intervenciones, más allá de trascender lo privado hacia el interés prácticamente público -pues no se establecen bajo los marcos de la administración de justicia imperante- fundan comportamientos distintivos en las relaciones de la comunidad con el Estado. En este sentido, en el mundo de la interacción social es común que, por ejemplo, los comunarios aymaras se llamen entre sí “hermanos”, miembros de una gran familia comunitaria. Más allá de la internalización específica de los grados de parentesco -que siempre están claros sea cual fuere la naturaleza de los grupos- esta práctica patrocina una sensación de intimidad que tiende a construir una conciencia de parentesco con la comunidad. Como consecuencia, la acción

comunitaria interactúa con el Estado mediante los mismos mecanismos que en lo privado. En este sentido, los intereses de la comunidad -aún a pesar de que incluyen lo privado o familiar- pueden llegar a ser enteramente homogéneos. Una prueba de ello es la capacidad de las comunidades aymaras de ejercer su socialización política. Siendo que las relaciones comunitarias pueden determinar prácticas homogéneas en la interacción social, en las elecciones nacionales donde ha participado Evo Morales, se ha visto (particularmente en las provincias Omasuyus y Aroma de La Paz) participación electoral de 100 por ciento de lo inscritos, quienes además votaron por el MAS en un rango de 90% (LOAYZA, 2010). El “voto comunitario” en el que las organizaciones de la comunidad ejercen control electoral no solamente del proceso, sino también del resultado, es una muestra de la capacidad de las comunidades aymaras de cohesionar todas las especificidades de su vida social.

Aquí debemos separar dos tipos de fenómenos de la participación electoral que a primera vista son similares, pues han sido influidos por las construcciones sociales de la identidad, pero que en realidad son claramente distintos. Uno es el voto étnico (promovido por las corrientes del katarismo) y otro es el voto racial (promovido por el Instrumento Político de la Soberanía de los Pueblos MAS-IPSP). El voto étnico es aquel sembrado por organizaciones políticas que han incorporado en sus plataformas electorales la idea de la nación aymara o algún grado de autodeterminación desde la perspectiva estrictamente étnica (MRTKL, MITKA1 y MIP, entre otros). Sin embargo, los partidos políticos con tendencias étnicas, incluso con tribunas etno-nacionales y con candidatos indígenas que buscaron fundamentar la lealtad social en cuestiones de etnicidad, nunca lograron más de el 6% promedio del favor electoral desde las elecciones presidenciales de 1979 (ver Ilustración 6). La deliberación política, asimismo, es un factor de las relaciones comunitarias aymaras. Las decisiones relativas a la participación y representación política, aunque estas al final no se traduzcan en participación electoral, se adoptan en cabildos deliberativos.

Ilustración 6

Voto Promedio entre Partidos con denominaciones, propuesta o candidatos étnicos y no étnicos en las Elecciones Presidenciales de 1979, 1980, 1985, 1993, 1997 y 2002 (ROMERO B, 2003; y Elaboración propia) (Sobre votos válidos)



Sin embargo, Evo Morales ha cohesionado el voto del electorado que se asumen de identidad étnica (CENSO, 2001) en tres elecciones sucesivas (2005, 2008 y 2009), sin una plataforma etnicista. Más bien levantando las banderas del chauvinismo respecto a los recursos naturales, Morales ha conseguido cohesionar la especificidad menos compleja de los pueblos indígenas: su identidad racial. Es por ello que el 90% de aquellos que se auto-identifican étnicamente (miembros de las 36 etnicidades) votan homogéneamente por el MAS, teniendo en común, no la lengua, ni la cultura, sino las cataduras raciales (LOAYZA, 2010).

Para Xavier Albó la forma en la que el control del grupo aparece con mayor claridad, es la denominada “república local” (ALBO, 2002). Aunque esta representación no personifique necesariamente la división concreta entre los comunarios y las autoridades, como acontece con la autoridad municipal, prefectural o judicial, llega a constituirse en una forma de control

social muchas veces más efectiva que la mediación de las instituciones legalmente establecidas. Estos elementos se observan en el sentido rotativo de cargos, obligaciones o beneficios que se llama la “democracia aymara”. Aún en los sindicatos esta rotación se hace constantemente por el carácter deliberativo de la comunidad y porque el poder “debe” concentrarse en la comunidad, antes que en líderes particularizados. Albó mismo confirma que la igualdad de oportunidades es el criterio más pesado a la hora de encaramar a los sujetos en los cargos comunales, por encima de la propia capacidad o la experiencia. En este sentido, los aymaras promueven el principio liberal de “sustituir a los gobernantes” antes que perpetuarlos así sean estos los “mejores” o más capacitados, entendiendo bien la máxima popperiana de que la democracia es “la capacidad de sustituir gobernantes sin el derramamiento de sangre”, antes que “encumbrar a los mejores”. La rotación asiente la disminución de la violencia y elimina el empoderamiento de alguien o algo que no sea concretamente el grupo. Los beneficios de tales prácticas pueden estar en la renovación constante de la clase dirigente, aunque en desmedro de la gestión propiamente dicha. Finalmente, Albó sugiere que el sistema genera una mística particular sobre el teorema de “servicio a la comunidad” en lugar de “poder sobre la comunidad”.

Resultado de los mecanismos de fiscalización se crean comúnmente instancias deliberativas -consejos comunales, entre otros- que son ordinariamente informales que, sin embargo, son los que toman las decisiones más importantes para la comunidad. Se ha visto, desde mediados de los ochenta, que las autoridades comunitarias informales han podido establecer niveles de movilización social más significativos que las autoridades designadas por el Estado. Estas instancias resuelven, muchas veces sin considerar al estado de derecho y la vigencia de las leyes, la continuidad de alcaldes y otras autoridades municipales (corregidores, *jilakatas*, *mallkus*) y de autoridades cívicas y ciudadanas (sindicatos, juntas de vecinos, clubes de madres, comités de vigilancia). No obstante, y siendo el sometimiento a las decisiones grupales parte del control social, quienes hayan

sido relevados de sus funciones, a sí sea sólo por cuestiones de rotación o incluso por corrupción, tienen la obligación de retribuir la confianza del grupo entregando su experiencia a las autoridades recién encumbradas. La ex-autoridades, entonces, a veces conforman comités de asesores.

En lo referente a los dispositivos de control informales – especialmente aquellos menos complejos– existen formas en las que la información sobre las conductas desviadas recorre la comunidad para ser el insumo del control social. Así, el chisme aparecería como la forma de marcar las fronteras entre las comunidades étnicamente diferentes ya que es una de las maneras más efectivas de vigilar las relaciones interétnicas. En el caso de las comunidades aymaras, el chisme es una categoría socialmente aceptada pues, si hemos afirmado que lo privado se delibera en las esferas públicas, el rumor viene a ser una fuente de información para la socialización de lo privado. Por último, todas las formas de interacción social a través de los límites comunales son importantes para la manutención de la integridad del grupo.

Pero las relaciones comunitarias aymaras no podrían entenderse sin explicar el funcionamiento del *ayllu*, que se constituye en una especie de acuerdo social que desarrolla la interacción de ayuda mutua a la escala del grupo en su totalidad (reciprocidad y trabajos colectivos). El *ayllu* es asimismo la división política informal, sobreviviente al ordenamiento colonial del trabajo, de los miembros de una o varias comunidades aymaras o quechuas, según sea la población, el territorio y las actividades económicas. Por lo tanto, tiene autoridades electas fruto de las deliberaciones del grupo que dirimen problemas que le conciernen al grupo. Pero el mismo tiempo, se erige en un instrumento de relaciones sociales de las esferas privadas y públicas de los miembros de la comunidad. Muchos autores afirman que en el *ayllu* el sujeto individual como tal, no cuenta “lo que realmente existe y es sujeto económico y jurídico es la familia” (FERNANDEZ, 2004). Este núcleo posee sus propios mecanismos de resolución de conflictos. Ahí se encuentran los padrinos, padres y abuelos que vienen a ser “garantes jurídicos de la familia”.

El trabajo colectivo es frecuente y, siendo que preponderantemente lo ejerce el hombre ya que las tareas son generalmente de “fuerza”, muchas veces recibe el apoyo de las mujeres con bebida y comida. Ahí la comunidad comparte en los *aphtapiés* otros elementos de la interacción social. Las comidas comunales, en las que cada miembro de la comunidad comparte sus alimentos con los otros, ayudan también a extender o propagar las relaciones familiares a niveles comunitarios. En muchos casos, el cuidado de los niños es delegado a un grupo reducido de mujeres, mientras las otras cocinan para el *ayllu* durante sus actividades de reciprocidad. En esas esferas, relativas a la crianza, los valores particulares de cada familia se socializan al igual que los alimentos.

Buena parte de la discusión sobre cuánto de original tiene el *ayllu* contemporáneo es resultado de las categorizaciones sociales del período colonial. En realidad, su sobre vivencia tiene más que ver con la resistencia de los aymaras a la dominación quechua que con una formación social fruto del desarrollo de su cultura. Para muchos cronistas el *ayllu* aparece en la cultura aymara como un instrumento para combatir la alienación a la cultura inca y resistir su dominación. Si bien los quechuas eran tolerantes con la cultura *kolla* –en la medida que no los forzaron a dejar sus prácticas religiosas, ni su idioma– no se puede negar que al someterlos y obligarlos a tributar sobre su propia tierra, sin derecho a ejercer su representación política ante el Estado dominante, fueron categorizados como inferiores inevitablemente. La reciprocidad fue fundada, entonces, como un acto de resistencia apropiado por los propios quechuas que luego sirvió de igual forma ante la colonización española. Un ejemplo de ello es el aymarismo *jayma* que traducido al castellano significa “faena”. Ya que los indígenas fueron forzados en los repartimientos a tributar trabajando, labor que era emprendida de manera comunitaria, la imposición fue creando costumbres y prácticas sociales. Es así que hoy la jornada de trabajo en comunidad (*jayma*), que es étnicamente relevante a la hora de levantar simbolizaciones específicas, fue fruto de la categorización española. Lo propio ocurrió con el *ayllu*, que es producto de la

categorización inca. Lo importante, sin embargo, es apuntar que en la comunidad contemporánea el *ayllu* sigue siendo una forma de resistencia a las instituciones reinantes pues las organizaciones sociales impuestas, primordialmente a nivel rural, no han sido capaces de sustituir su preponderancia a la hora de posibilitar el establecimiento del orden social.

Membresía a los grupos informales

Es una dimensión de la vida cotidiana comunal. Aún así, existen grupos informales que no están necesariamente enraizados en la comunidad local, pero catapultan la exclusión étnica a través de su criterio tácito de membresía, de categorización. Tal es el caso de agrupaciones como el *Ku Klux Klan* en los Estados Unidos que sirvieron para generar categorizaciones discriminatorias de las minorías afro-americanas. Si bien en nuestro caso no se ha sabido de grupos informales que se violenten contra integrantes de los percibidos como étnicamente distintivos, existen una serie de grupos informales que fomentan las categorizaciones. Un claro ejemplo de cómo se forman estas denominaciones en las dos vías son las fraternidades del carnaval o las fiestas religiosas. La membresía a uno de estos grupos inmediatamente promueve categorizaciones de los "otros" con características racialistas. Por ejemplo, las clases medias se refieren a la promoción de estas fraternidades, sea que bailen en los carnavales de Oruro, la entrada de la virgen de Urkupiña o la del Jesús del Gran Poder, como "despilfarro de dinero" o "pretextos para beber". Bailar en estas entradas por las razones religiosas de su convocatoria significa "encholarse" o paganizar la religión católica; sin embargo entregarse a la danza por cuestiones de entretenimiento es más aceptable. Para uno de los entrevistados del estudio ECEER "sólo los cholos bailan, ignorando sus responsabilidades para con su propia familia y gastando dinero en frivolidades" (ECEER, G2, 2004). Las fraternidades entonces, aparecen como promotoras de este despilfarro y ejercen de voceras de la cultura "chola".

Bailar en la entrada del Gran Poder, en el Carnaval de Oruro, o en la festividad de Urkupiña, era percibido como un acto de decadencia social. Sin embargo, en los últimas décadas las clases

medias han empezado a involucrarse más con estas fiestas, aunque creando sus fraternidades exclusivas para evitar la estigmatización. Para la diferenciación, sin embargo, es importante acudir a la escogencia de los interesados. Antes de los 70 el baile de los "caporales" tenía una representación menor en los carnavales que hoy. Pero a partir de los ochenta, luego que las elites empezaron a socializarlo, fue la puerta de ingreso para la clase media, media alta (predominantemente mestiza y blanca) al recogimiento carnavalesco. Sin embargo, las motivaciones religiosas son las que distancian el recorrido de los grupos a participar ya que no existe una coexistencia con los grupos percibidos como étnicamente diferentes. Tal es así que ingresar en estas fraternidades (Sambos, San Simón, etc.) es un proceso difícil para las clases populares ya que las exigencias son rigurosas. Ya que son, al final, una expresión de la cultura mestiza, los bailes de estos carnavales no han sido aceptados por el *establishment* blanco en regiones como Santa Cruz. En 1993, los impulsores del carnaval cruceño invitaron a una fraternidad de caporales a participar en el carnaval cruceño. La respuesta de algunos cruceños fue arremeter con violencia contra los bailantes *kollas*. Según se rescata de las crónicas de entonces, la justificación para las agresiones tenía su peso en la idea de que los *kollas* -entiéndase los aymaras- estaban empezando a migrar y a "oscurecer" a la nívea sociedad cruceña (EL DEBER, 03/1993). En fin, claramente la pertenencia a estos grupos informales desata niveles de categorizaciones que al final son discriminatorios y excluyentes.

El matrimonio y afinidad

Ambos están sujetos a un grado de regulación pública, más aún cuando en una sociedad conviven grupos que se perciben entre sí como étnicamente desiguales. En muchas sociedades estas regulaciones son formalmente incorporadas en la ley pero aunque este no sea el caso preciso, existen ciertos elementos de categorización en estas incorporaciones en las leyes bolivianas. Al respecto, la cuestión del concubinato aymara -o *sirviñacu*- puede reflejar de manera ejemplar cómo las prácticas

consuetudinarias de las uniones y el matrimonio son incorporadas a la ley para que no pugnen por el Estado de derecho. Para los españoles el hecho de que los aymaras no hubieran podido ser involucrados en las prácticas católicas del matrimonio, era un problema de expansión política antes que de doctrina religiosa. Es decir, antes que inquietarse por la vida pagana de sus “siervos”, el inconveniente para los colonizadores incurría en no poder terminar la disección de las prácticas religiosas y culturales originarias de los aborígenes. Estas, como lo hemos apuntado en el primer capítulo del libro, eran vistas como bárbaras y por principio, como un obstáculo a su proyecto colonizador. Sin embargo, el matrimonio no era una institución que la corona atizase para arraigarla en las prácticas indígenas. Por el contrario, los españoles impidieron que las costumbres y prácticas religiosas indígenas funden plenamente una sociedad católica en sus manifestaciones sociales.

Si bien existía un proyecto civilizador que se servía de la religión para cambiar las costumbres y prácticas locales, los derechos civiles no eran los mismos entre los colonos y colonizados durante la ocupación española. Es también cierto que las autoridades conquistadoras no hacían ningún esfuerzo para salvar estos contratiempos. En este sentido, el permitir matrimonios católicos entre los “indios” era casi como darles privilegios que, como se pensaba, no debían gozar por sus condiciones de inferioridad. Por lo tanto no se propagaron, entre los nativos, las experiencias matrimoniales peninsulares.

Durante la época republicana los esfuerzos por “cristianizar” la vida conyugal de los aymaras y quechuas pasaba por casi los mismos fundamentos; por lo menos hasta antes del proceso de 1952. Es así que sus uniones “mal habidas, fruto de raptos, incestos y violaciones” (ARGUEDAS, 2004) debieron ser controladas por el Estado nacional para “evitar abusos”. Así, el *sirviñacu* se incorpora al Código de Familia recién en 1975, más que como reconocimiento a prácticas étnicas originarias, como una forma de frenar los delitos que el Estado presumía eran cometidos por sus favorecidos. Estos delitos eran relativos a

asistencia familiar, violencia doméstica y patria potestad. De todas maneras, el elemento más importante de esta constatación es, sin lugar a dudas, el hecho de que la incorporación del *sirviñacu* a la legislatura fue fruto de una categorización institucional (que veremos cómo se forma más adelante) producida por la interacción del matrimonio y las afinidades en la comunidad indígena. El artículo siguiente demuestra que el Código de familia particulariza el *sirviñacu* como una práctica de los “aborígenes” a quienes intenta imputar responsabilidad jurídica de los productos de sus uniones. El hecho es que la ley distingue un modo particular de nupcias para los indígenas, y otro para los no indígenas

“ARTÍCULO 160.- (Formas pre-matrimoniales indígenas y otras uniones de hecho). Quedan comprendidas en las anteriores determinaciones las formas prematrimoniales indígenas como el “tatanacu o sirviñacu”, las uniones de hecho de los aborígenes y otras mantenidas en los centros urbanos, industriales y rurales. Se tendrán en cuenta los usos y hábitos locales o regionales siempre que no sean contrarios a la organización esencial de la familia establecida por el presente Código o que no afecten de otra manera al orden público y a las buenas costumbres”(CODIGO DE FAMILIA, 1975).

El anterior es un ejemplo lacónico de categorizaciones formales y de patrones matrimoniales que están claramente permitidos estrictamente en términos étnicos y, según dónde se los encuentre, involucran necesariamente un racismo organizado de una forma u otra. Lo entrevistados de clase social alta y media alta del ECEER, ven en el *sirviñacu* la forma de endilgarle al indígena una actitud viciosa en torno a sus responsabilidades familiares, pues el no asumir adeudos legales en el matrimonio, “es una señal de ignorancia”. Más aún, esta “ignorancia”, sin embargo, se entiende como “inherente a la cultura general de los indígenas, sobre todo aymaras” (ECEER, G2, 2004). Sucede lo mismo con los preámbulos de tales uniones relativos a los rituales matrimoniales. Al respecto, la misma fuerza de la categorización, referente al *sirviñacu*, sirve también para internalizar las categorizaciones en las prácticas culturales de los propios

indígenas. De esta manera, el “rapto” -aquel momento en el que se inician los rituales matrimoniales indígenas- así como fue clasificado de delito por los Estados colonial y republicano, es asimismo catalogado de delito por los propios aymaras. Por ello, debe ser resuelto inmediatamente por la comunidad con la inmediata bendición de la Iglesia. La novia, una vez perdida la honorabilidad, puesto que ha pasado la noche en la casa del pretendiente, debe recuperar el decoro firmando un acta nupcial con su captor. Antes -en el tiempo precolombino se entiende-, el rapto era comprendido desde la etimología de “entrega”. Pero una vez contrastados estos rituales con las prácticas conservadoras del catolicismo del siglo XV, se lo percibió en un acto incivilizado. Es así que el baldón se arrastra hasta el día de hoy por los propios indígenas, que lejos de dejar de practicarlo, lo resuelven con el matrimonio. Sin embargo este acto es visto aún hoy como un “barbarismo” por los criollos, por lo que fortalece la cultura de rechazo y segregación de la cultura de lo “indio”.

Por otro lado, la regulación informal de relaciones sexuales interétnicas, tales como las relativas a la particularidad de los ritos en la cultura comunitaria aymara, constituye la forma más potente de mantener la exclusividad étnica en el matrimonio. De ahí que las relaciones interétnicas entre aymaras o quechuas con criollos, no exista de manera directa. Es muy raro ver un matrimonio entre una indígena campesina con un criollo de clase media o media alta, ya que el mestizaje es gradual tal como la dinámica del ascenso social. Invariablemente, la categorización relativa a las uniones genera un escenario por que la operación del cortejo y el mercado del matrimonio, estructurado por categorías étnicas individualmente internalizadas -que se expresan conscientemente como preferencias e inconcientemente como encuentros- tenderán a reproducir el *statu quo* étnico sin recurrir a la regulación explícita. En otras palabras, entre los extremos -“indios” y “k’aras”- concurren claramente imposiciones racistas que impiden estas uniones. Sin embargo, obviamente existen relaciones interétnicas entre miembros de otras culturas con comunarios “indios” (predominantemente europeos o norte americanos). Lo que agrega el componente de clase a estas divisiones. Finalmente, las

categorizaciones en nuestro caso crean barreras discriminatorias exclusivamente raciales.

Por otro lado las particularidades de los extremos, además de separar las posibilidades de las relaciones interétnicas por cuestiones culturales y raciales, crean brechas que profundizan las categorizaciones. Como no se encuentran lazos de similitud entre las prácticas del matrimonio católico peninsular y el *sirviñacu*, las denominaciones hacia el otro siguen representándose. Ahí es cuando las particularidades de las ceremonias aymaras o quechuas determinan categorías en los mestizos y criollos. Por ejemplo, en la cultura aymara los sujetos son ciudadanos, o “hábiles por derecho” para contraer nupcias cuando se convierten en *jaqis*; es decir cuando encuentran una pareja con la que establecer una familia. Al pertenecer al *tama* (grupo de casados) pueden ejercer todos sus derechos. Antes de la celebración matrimonial la pareja debe pasar por dos etapas. En la cultura criolla este momento está dado al cumplir la mayoría de edad (21 años), sin que medien otros eventos al margen de la estricta jurisprudencia. Otro rito de paso para la madurez en el mundo aymara es el servicio militar obligatorio; que hay que decir es rehuido por los criollos y cumplido con vehemencia por los indígenas. Esta diferencia tiene que ver también con elementos de la categorización. Para el criollo el servicio militar demanda sacrificios de vida relativos a una austeridad extrema en la comida, vestido y al maltrato que pueda recibir en los cuarteles. Se presume que el campesino indígena ha sido capacitado “durante toda su vida” (ECEER, G2, 2004) para estas miserias; por lo que el servicio militar más que un sacrificio deviene en un rito de entrada para la cultura “chola”. De la misma forma, las ceremonias que envuelven el rito ceremonial del matrimonio indígena, aún cuando están fundamentadas en la misma catolicidad del criollo, son una expresión de la cultura de lo “cholo”.

Otro dato relativo al matrimonio, que tiene más que ver con las categorizaciones raciales, es el arrojado por la ECEER cuando indagaba sobre las uniones interétnicas. Muchos criollos consideran haber incorporado a sus “empleadas” domésticas al

círculo de relaciones familiares al apretar lazos con ellas, y, tal cual hacen algunos padres con sus hijos, tratan de intervenir en las decisiones de sus empleados relativas al matrimonio. Es una costumbre de la clase media mantener al servicio doméstico en la modalidad de “cama adentro”, práctica que permite honrar estipendios por debajo del salario mínimo a las mujeres indígenas encargadas de las labores domésticas, a título de darles pan, techo y algunas veces educación. Muchas de estas mujeres son contratadas estrictamente con la misión de criar a los hijos del patrón. Si bien viven en la casa y el entorno social de los criollos, están casi siempre alojadas en los peores cuartos de la vivienda.

Los niños aprenden desde muy pequeños que la “chola” es “inferior” por los contactos de la rutina doméstica donde ella vive y trabaja. Es así que en las zonas exclusivas de La Paz se puede ver a menudo a señoras de “buen vestir” acompañadas por indígenas de pollera, a quienes llaman “nanas”, acudir a los centros de recreación infantil. Mientras las madres van de compras, o se encuentran con sus amistades, las “cholitas” se encargan de vigilar por la seguridad de los infantes y de cargar todas las pertenencias de la “señora” y los “niños”. Sin embargo, aún cuando la crianza ha sido puesta en las espaldas de la “chola”, las madres frecuentemente cortan el fortalecimiento de los vínculos emocionales entre los infantes y las indígenas en ciertos casos. Primero, cuando los encuestados de ECEER (G2, 2004) encuentran que sus hijos empiezan a hablar como “las cholitas”, con sus jergas y “modismos”. Hay que decir que uno de los factores de diferenciación racial es el acento que los indígenas revelan al hablar castellano, sobre todo los indígenas de los Andes Centrales. Por un lado existe una notoria diferencia al pronunciar la “R” entre indígenas y criollos. Asimismo, en la pronunciación de algunas vocales; pronunciar la “I” en lugar de la “E”, o la “O” en lugar de la “U” es un distintivo étnico. Por lo tanto para las mujeres de clase media y media alta entrevistadas resulta “inconcebible que los niños hablen como las cholitas”; eso significa degradarlos a una categoría social considerada inferior y que “obviamente no les corresponde”. Segundo, a la chola no se le permite reprender al niño, aún cuando ella se encuentra más

tiempo que la madre con él, pues “no está instruida” para poder cultivarlo. En muchos casos, el niño aprende que la “chola” puede ser amonestada por él mismo, imitando el trato que sus padres le otorgan a ella sin recibir sanciones de sus padres. En este sentido el niño tuteará a “su empleada” y a las empleadas de los otros, aún cuando a los adultos de la misma edad de la “nana” trate de “usted”. Sin embargo, esta convivencia, llena de diferenciaciones y categorizaciones de orden racial, establece interacciones sociales cercanas entre la indígena y la familia criolla. Los blancos asumen que la “chola” asciende socialmente al trabajar en su hogar y es considerada como parte de la familia; aunque no se le permita comer en la misma mesa, ni del mismo plato, y muchas veces ni de la misma comida. Es por ello que cuando la “empleada” empieza a ser cortejada por otro indígena -los criollos no lo hacen y los casos documentados al respecto hablan más bien de violaciones de los patrones o sus hijos- muchas veces es sancionada con el despido. Y es que algunas veces se prohíbe a la “empleada” tener “enamorado” pues esto incorporaría al hogar otros elementos “étnicamente no aceptables”. El ECEER mostró que las criollas temen que sus empleadas estén siendo seducidas por “elementos” que pretendan tener un acceso a su hogar para “robar”. Esto no sólo abriría las puertas del hogar a los “ladrones”, sino también haría aflorar en la empleada -quien hasta entonces era considerada de la familia- sus instintos “delictivos” (ECEER, G2, 2004).

Relaciones de mercado y empleo

Es otro campo de la vida social que esta jerárquicamente estructurado en términos de poder, y muchas veces formalmente regulado por el Estado a una extensión limitada, es el dominio de las relaciones de mercado. Los negocios y el comercio se establecen según categorizaciones étnicas en la medida que estén gobernados por principios económicos que enfatizan la persecución ya sea de ganancias o de por lo menos un intercambio in-equitativo entre grupos étnicamente diferentes. La pregunta en este caso es si existen mercados categorizados étnicamente en Bolivia. A simple vista, y mirando llanamente los indicadores de

pobreza, la respuesta podría ser categóricamente afirmativa. Los pobres son indígenas y el ingreso es holgado en los grupos no indígenas.

El Censo del 2001 reveló una ligera mejoría en los indicadores de pobreza respecto a las consultas de 1976 y 1992, pero también mostró una vieja y desalentadora correlación entre la división de las clases sociales y la pertenencia étnica que no varió de ninguna manera su tendencia: el 58,6% vive bajo la línea de la pobreza. Esto significa que más de la mitad de los bolivianos no tienen satisfechas sus necesidades básicas. De este porcentaje, se calcula que alrededor de un 90% de los que padecen pobreza extrema son indígenas. Es decir que serían, en las definiciones de Meter Townsend, "individuos, familias y grupos que no tienen acceso a recursos para obtener tipos de dieta, participar en las actividades y condiciones de vida que son corrientes, o por lo menos aprobadas socialmente por la comunidad. Sus recursos están por debajo del promedio individual y por lo tanto, están excluidos de los patrones, costumbres y actividades de la vida ordinaria" (NASH, 2000).

Según el Fondo para el Desarrollo de las Naciones Unidas, Bolivia es el líder hemisférico en cuanto a inequidad y distribución de la riqueza ya que el 20% de su población concentra el 61% del ingreso nacional (38 veces el ingreso de los más pobres). La pobreza en Bolivia es indiscutiblemente extensa y crónica, y está arraigada primordialmente en las comunidades indígenas. Aunque existe riqueza mineral e hidrocarburífera, el ingreso per cápita es el más bajo de la región (alrededor de 1,087 dólares anuales). A pesar de los recursos auspiciosos, la población indígena está atrapada en la agricultura tradicional y muchos ciudadanos permanecen penosamente encadenados a una economía de subsistencia. Según el reporte anual del Banco Mundial (2009) existe un "alto grado" de correlación entre pobreza y etnicidad en la región. Pero al parecer ese no es un problema exclusivamente boliviano; según las estimaciones más conservadoras, un cuarto de los latinoamericanos que viven bajo la línea de la pobreza son de origen indígena. Esta proporción

es naturalmente más amplia en países con una población indígena más amplia tales como Perú y Bolivia (Tabla 1).

Tabla 1 (WORLD BANK, 1991)
Población bajo la línea de la pobreza (En porcentajes)

País	Indígenas	No-Indígenas
Bolivia	90	40
Perú	80	42
México	88	15

El mapa de la pobreza boliviano evidencia que las áreas de menor cobertura a la satisfacción de las necesidades básicas armonizan perfectamente con la geografía de las comunidades indígenas. Esto muestra que los niveles de pobreza extrema tienen entera correlación con las dimensiones de la culturas étnicas. Bolivia tiene el 15% de la población indígena de América -dato ciertamente remarcable cuando constatamos que Bolivia apenas concentra el 2% de la población americana. En este contexto, los indígenas están generalmente localizados en áreas consideradas como las más hostiles de la región en cuanto a su capacidad de generar ingreso (las montañas áridas de Los Andes y Meso-América y los extremos remotos de la selva tropical en el Amazonas). Los proyectos de Estado -tanto el colonial como el republicano- desarraigaron a los indígenas obligándoles a emigrar de las áreas más accesibles y pródigas. El Banco Interamericano de Desarrollo (BID) ha estimado que más del 90% de los indígenas lo constituyen familias sedentarias con economías de subsistencia. Estos indígenas, frecuentemente agricultores y que, luego del 52 recibieron el apelativo de "campesinos", están condenados a cultivar pequeñas parcelas (minifundio) y a suplementar sus ingresos insuficientes con trabajos de estación, minería, crianza de animales y producción artesanal.

Predominantemente, la inequidad racial o étnica se nota más en términos de acceso a los servicios básicos. En general los no-

indígenas cuentan con mejores servicios de agua potable, alcantarillado o electricidad que los grupos indígenas. Como podemos observar en la Tabla 2, el 56% de los criollos tiene acceso a alcantarillado y el 83% a servicios de luz; en cambio los indígenas que pueden eliminar sus aguas servidas llegan al 33,3% y sólo 60% cuenta con electricidad. Las diferencias son más alarmantes en relación a la dotación de agua potable. Cerca al 40% de los no-indígenas tienen este servicio mientras que entre los indígenas este apenas alcanza al 17,2%.

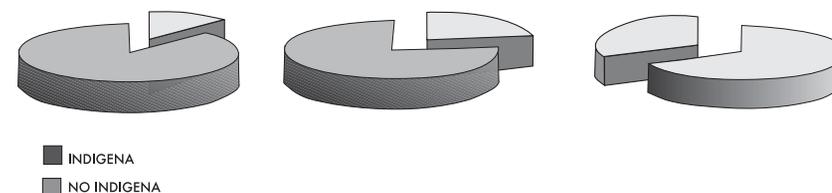
Tabla 2
Porcentajes de acceso a servicios por
etnicidad y género en Bolivia (En porcentajes)
(DI FERRANTI, 2003)

	Agua	Alcantarillado	Electricidad	Colección de basura
No-indígenas varones	41,1	52,2	81,2	No hay datos
Indígenas varones	16,2	29,7	55,8	No hay datos
No-indígenas mujeres	38,3	59,1	84,3	No hay datos
Indígenas mujeres	18,2	36,9	64,3	No hay datos

Hemos apuntado con insistencia que la división de los estratos de clase en Bolivia está severamente racializada, pero esta segmentación va más allá de una distribución meramente clasista; afecta también a la colocación del ingreso y de los mercados y oportunidades de empleo. De acuerdo al Banco Mundial, en Bolivia los hombres “blancos no-indígenas” tienen un promedio de ingreso más alto en relación a los no-indígenas. Estos estudios señalan que los indígenas en Bolivia reciben entre 40% y 95% menos que los criollos cuando hablamos del salario. Según David Di Ferranti (2003) la etnicidad juega un rol relevante en la distribución del ingreso y es incluso más influyente que los factores de género. Como podemos observar en la Ilustración 10, cuando el salario es menor al 5% (es decir 95 veces menor al salario promedio), el 87% de los que lo perciben son indígenas. Cuando es menor a 20% (80 veces menor al promedio) el 77% de los que

lo perciben es indígena y cuando supera la barrera del 20% apenas el 32% de los que lo perciben son indígenas. Esto quiere decir que alrededor del 20% de la población, predominantemente blanca no-indígena, controla aproximadamente el 61% del ingreso total. Las oportunidades de empleo están igualmente signadas por designios de categorizaciones étnicas y raciales. Así, el 67% de los empleos menos remunerados y calificados lo ocupan los indígenas; mientras que el 96% de los calificados lo ocupan los blancos no-indígenas (JIMÉNEZ, 2000).

Ilustración 10
Distribución de grupos étnicos dentro de los segmentos de
distribución del salario
(DI FERRANTI, 2003)



	Ingreso menor al 5%	Ingreso menor al 20%	Ingreso mayor 20%
Blancos no indígenas	12,5	23	68
Indígenas	87,5	77	32

Para Di Ferranti la inequidad nacional del ingreso se explica más dentro del grupo étnico que entre los grupos con salarios e ingresos diferenciados. Revela este investigador, en la descomposición de los índices de ingreso por grupo étnico, que la inequidad por etnicidad en Bolivia afecta al 91% de la población considerada indígena y tan sólo al 9% de la población considerada como blanca-no indígena la cual padece inequidad respecto al promedio (DI FERRANTI, 2003). Por otro lado, la descomposición establecida por el Banco Mundial muestra que el ingreso diferencial entre los grupos étnicos o raciales está manejado más por diferencias relativas a la productividad que por diferencias de retorno en esas características. Dos características son las

responsables para el disparate ingreso entre los grupos étnicos: inequidad en el nivel de educación y disparidades étnicas y raciales en la residencia urbana-rural. En conclusión, estas cifras confirman claramente que, por un lado, el acceso a los servicios básicos está diferenciado primordialmente en términos étnicos y que, por el otro, el ingreso y las oportunidades de empleo sufren iguales categorizaciones.

Asignación administrativa y política organizada

El empleo y la asignación administrativa constituyen casos particulares de relaciones de mercado, propios de las sociedades modernas, aunque aparecen igualmente en términos étnicos en el caso boliviano. Esta asignación es informal ya que no está alentada necesariamente por las categorizaciones oficiales del Estado nacional (aunque estas en verdad existen) pero sí por las relaciones sociales y primordialmente por la competencia étnica. La categorizaciones étnicas son un criterio poderoso para administrar la locación de empleo para quienes están autorizados a otorgar las fuentes laborales. En el caso de Bolivia, dadas las formas en las que el ingreso se distribuye -formas primordialmente vinculadas a factores raciales y étnicos- las asignaciones administrativas están indiscutiblemente establecidas en términos diferenciados. Estas tienen también que ver con el esfuerzo del Estado a fijar ayudas en materias de salud, educación, tenencia de tierras y políticas de lucha contra la pobreza particularizadas según la etnicidad. Tal es el caso de la ley INRA que concede derecho a la tenencia y al labrado de las tierras comunitarias de origen (TCO) exonerando del pago de impuestos a quienes demuestren que son descendientes de los habitantes originarios de la región, después de un penoso proceso legal lleno de suposiciones alarmantemente discriminatorias.

"El solar campesino, la pequeña propiedad y los inmuebles de propiedad de comunidades campesinas, pueblos y comunidades indígenas y originarias, están exentos del pago del impuesto que grava la propiedad inmueble agraria, de acuerdo a lo que dispongan las normas tributarias en vigencia" (ley N° 1715, 1996).

Si bien el Estado actúa de buena fe al enmendar los traspiés de la sociedad post colonial, la distribución de tierras y la posterior exoneración del pago de impuestos diferencian a la ciudadanía según la pertenencia étnica. Para los indígenas no existen impuestos, mientras que para los no indígenas sí los hay. Pareciera ser esta una ventaja a la hora de emprender actividades de desarrollo económico, no obstante hay varios timos en este régimen. Primero, el acceso a servicios básicos es relativo a la capacidad de pago de impuestos. Según el Banco Mundial las regiones que disponen de servicios básicos son aquellas que generan más ingresos al fisco. Segundo, al no tener la propiedad plena de la tierra, esta no puede ser divisible (es decir vendida a terceros) ni alienable, mermando así su capacidad de acceder al crédito. Las consecuencias inmediatas de esta legislación son una categorización social diferenciada de los derechos según origen étnico y racial. Un segundo ejemplo de las ayudas estatales que, aunque no haya sido el efecto buscado, categorizan y diferencian a los grupos según aspectos étnicos y raciales, es la Ley 2311 (2001). El Estado, en aras de pacificar a las comunidades *Qaqachacas, Laimes, Jucumanis, Pocoatas*, que estuvieron enfrentadas por cuestiones ancestrales, decidió promulgar una ley para "dotar a estos pueblos de certificados de nacimiento y cédulas de identidad", aún cuando la Constitución ya garantizaba dicha concesión. Una vez más el Estado, en su afán de disminuir la diferenciación racial, ahondó la brecha al establecer privilegios a ciudadanos por su diferencias étnicas y raciales. Otro ejemplo, es la forma en la que el Estado fomenta a los indígenas a retomar sus idiomas originarios mediante la Reforma Educativa, cuando ya el 62% de los bolivianos tiene como lengua materna el castellano. Esta ley, más que leer la realidad, pareciera que intenta enmendar los errores del coloniaje y de la república temprana antes que solucionar las circunstancias coyunturales.

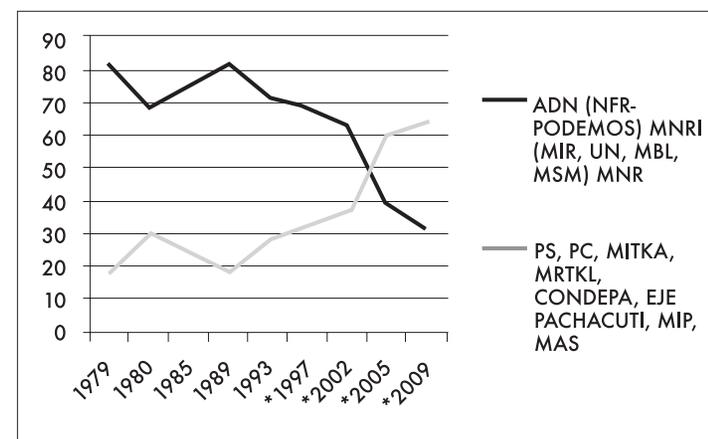
Sin embargo, el ejemplo más fehaciente de cómo las asignaciones administrativas pueden profundizar las categorizaciones raciales y étnicas se ha presentado en 2004. Dado que la revuelta de octubre expuso, por enésima vez, la racialización no sólo de las clases sociales sino de la representación política,

las corrientes que interpretan los movimientos sociales han emprendido una serie de asignaciones, a través de la aprobación de la Ley de Necesidad de Reforma Constitucional y la nueva Ley de Agrupaciones Ciudadanas. Estas asignaciones, como veremos más adelante, en lugar de atenuar resaltan las diferencias haciendo que los indígenas vivan bajo un sistema legal y de relaciones sociales que los ubican en desventaja respecto a los otros, aún cuando en el fondo pretenden fomentar su participación. Me refiero concretamente al hecho de que a los “pueblos indígenas” se les impide hacer alianzas con los partidos políticos o con las agrupaciones ciudadanas. El esfuerzo de la ley estaba concentrado en impulsar la participación indígena en los procesos electorales, pero el resultado simplemente distingue a los grupos a partir de cortes raciales; por su envergadura, retomaremos este tema en particular. Ahora nos interesa recalcar que la asignación administrativa es solamente relativa a la construcción social de patrones de desventaja.

La política oficial es fuente de estatutos y regulaciones que subrayan la legitimidad del Estado y otras burocracias. En los estados con historia de conflictos étnicos el trance estará reflejado en el sistema político. En estas situaciones los partidos pueden promover categorizaciones étnicas mediante retórica pública, actos legislativos y administrativos y distribución de recursos vía redes clientelares. Incluso en las sociedades sin una política étnicamente estructurada y explícita pueden producirse propensiones similares, sobre todo cuando el cálculo político las favorece. Tal podría ser el caso de Conciencia de Patria (CONDEPA) que apareció a finales de los ochenta como una propuesta tendente a articular la preferencia política levantando las banderas de la identidad mestiza (racial), segmentando inicialmente al electorado entre pobres y ricos y, posteriormente planteando las correlaciones de ingreso con las de identidad, entre “cholos” y “k’aras”. En este sentido, uno de los primeros políticos en designar a sus oponentes a partir de sus cataduras raciales (de k’aras) fue precisamente Carlos Palenque; iniciando categorizaciones que despertaron lazos de pertenencia en función a cuestiones que parecían tener contenido étnico, pero que en el

fondo eran estrictamente raciales. CONDEPA se constituyó entonces en un factor de diferenciación social, aunque nunca haya sido desde la perspectiva puramente étnica. El propio Palenque se definía como “cholo” y como el representante de la cultura “chola” y, aunque no haya pretendido particularizar a los indígenas como constitutivos de su base social, transformó lo “racial” en un instrumento político que reñía con las predilecciones de las élites blancas. Tal vez por ello Remedios Loza (la chola comadre) se convirtió en un símbolo del movimiento palenquista al que se le atribuyó la representación de la lucha contra las estructuras de poder “racistas y discriminatorias”. Ella misma desafió a la distribución interesada del poder político cuando fue encumbrada como diputada nacional; siendo la primera “chola” en ser elegida en el cargo. Con CONDEPA, lo racial empezó a arraigarse como elemento diferenciador en la política, fortaleciendo simultáneamente a las distinciones en las relaciones sociales nacionales. Desde Palenque a la fecha, el avivamiento étnico ha cambiado la concentración del voto, pues se ha transformado en la alternativa política a la hegemonía de los proyectos elitistas. La siguiente tabla ilustra estas evoluciones.

Tabla 3
Trayectoria histórica de partidos tradicionales y
alternativos de corte racial o étnico
(CNE, 2010)



Ejemplos perfectos de la construcción de categorizaciones de la política organizada son el MAS de Evo Morales y el MIP de Felipe Quispe. El primero, tal como Palenque, desde de la socialización política racializada y el segundo fruto de la etnicidad. Siendo que ambos terminaron segmentando al electorado racial y étnicamente, respectivamente, los resultados de su intervención en la política fueron harto diferentes.

La política étnica trata de generar una actitud insurrecta en el electorado a partir de la construcción de una conciencia etno-nacional que responsabiliza al estado (administrado por el grupo dominante) por la segregación y la exclusión (THE ECONOMIST, 2003). Particularmente el movimiento de Felipe Quispe se ha manifestado siempre como una propuesta de carácter étnica. El político aymara nació a la vida pública con un proyecto de autodeterminación (la creación de la Nación Aymara) que cuestionaba seriamente al propio Estado Nacional promoviendo su demolición por la vía armada (en ello estuvieron los fallidos esfuerzos del EGTK). Sin embargo, cuando tomó el control de la CSUTCB y posteriormente fundó el instrumento político que lo llevara al parlamento, su acción empezó a crecer en notoriedad y resultados en la socialización política. La plataforma electoral del MIP es claramente referente a la construcción de una identidad étnica que busca la emancipación aymara del Estado dominante. Si bien no logró socializar políticamente este su empeño entre los propios aymaras, su actividad pública generó de manera particular diferenciación étnica. Él mismo perfiló su ascendiente aymara frente a los otros políticos que se identifican de "socialistas", "nacionalistas" o "movimientistas". Vindica de esta manera Quispe al katarismo, que es la manifestación política de la idea de la "autodeterminación aymara", como ideología para socializar políticamente un proyecto nítidamente étnico.

"Nosotros fundamos el MIP, porque el actor social, político e ideológico tiene que ser el indígena, este movimiento es la expresión de la nación indígena, es el único que puede reflejar la verdad de esta nación oprimida, esa nación que vive en la clandestinidad, esa nación que ahora busca autoderminarse.

Nosotros pensamos que era necesario dotarnos de un instrumento político ideológico que pueda disputar el poder político" (QUISPE, 2001).

Pero el de Quispe es un movimiento que se desprende de otras trayectorias vinculadas a colectivizar lo étnico como motor de la política campesina. Inmediatamente después de que el derecho al sufragio fuera establecido para los indígenas las instituciones políticas fundadas sobre las bases del *katarismo* empezaron a tener presencia en las elecciones nacionales con líderes que vindicaban su pertenencia étnica y que explicitaban proyectos etno-nacionales; aunque al final el electorado aludido votó en general poco comprometido con estas corrientes. Desde 1979 hasta 1997, el máximo indicador de estas propuestas llegaba difícilmente al 3% del total de los votos emitidos (Tabla 4), aún cuando su geografía electoral guardaba correlación con las zonas geográficas de presencia predominantemente indígena.

Tabla 4

Participación histórica de las agrupaciones políticas kataristas y no indígenas en elecciones generales (1980-2002) (En porcentajes) (CNE, 2002)

TENDENCIA POLÍTICA	1980	1985	1989	1993	1997	2002
INDÍGENA	2,20	2,7	2,29	1,77	0,7	5,6
NO-INDÍGENA	95	94,77	95,2	96,01	97	94,4

En verdad, los indígenas aymaras y quechuas nunca votaron en bloques electorales relevantes hasta la elección nacional de 2002. Después de varios años de conflictos sociales y demandas de participación política, tierra e inclusión social -vinculadas por Felipe Quispe a la identidad étnica- se logró socializar políticamente el voto de carácter étnico en un porcentaje récord en lo que va de la historia de la democracia: 5,6%. Si bien este

voto no logra armonizarse con los porcentajes de identidad aymara divulgados por el Censo 2001, se advierte que existe una substancial correspondencia entre el voto del MIP y la auto-identificación indígena. Esta correlación entre el electorado y la proporción de personas que se consideran aymaras es de 0,71, coeficiente que es por demás importante (ver Tabla 5). Sin embargo, el porcentaje de su preferencia electoral es todavía bajo en relación a la población total autodefinida como aymara. Esto significa que la idea de la nación aymara, contenida en la propuesta política del MIP no ha cuajado entre los propios aymaras con amplitud, pero ha logrado establecer una cuota electoral que, aunque pequeña, se comporta étnicamente.

Tabla 5

Correlación entre el voto del MIP y el MAS e indicadores de pertenencia étnica (ROMERO B, 2004)

MIP		MAS	
Variable	Coficiente	Variable	Coficiente
Proporción de personas que se consideran indígenas	0,38	Proporción de personas que se consideran indígenas	0,58
Proporción de personas que se consideran aymaras	0,71	Tasa de mortalidad infantil	0,46

El caso del MAS es diferente. Si bien ha concentrado cerca al 80% de los votos entre los auto-identificados étnicamente en el Censo 2001, pareciera que su electorado está más vinculado a los asuntos de clase que a los étnicos. El cambio en la conducta electoral, que es producto de la modificación del ambiente para el establecimiento de la socialización política, viene como resultado del avivamiento étnico, pero a diferencia de Quispe, quien solo podría aspirar a amalgamar el voto de los aymaras (cuyos intereses defendía exclusivamente) Evo Morales ha

logrado desde 2005 homogenizar la preferencia electoral de quienes consideran tener un ascendiente étnico. Cuando montamos la geografía electoral de Evo Morales en los tres últimos procesos electorales (2005, 2008, 2009) sobre la geografía de la pertenencia étnica del CENSO 2001, el resultado revela correlaciones positivas. Es así que el coeficiente de correlación entre voto y auto-identificación en este caso no sólo es positiva, como en el caso de Quispe, sino que es además casi perfecta (0.83). La correlación perfecta, está en quienes tienen como lengua materna un idioma indígena (0.93). Como lo dijimos en párrafos precedentes, el común divisor en las denominaciones étnicas en Bolivia no es su lengua, ni sus prácticas culturales, sino su racialidad, y esta está claramente reflejada en la geografía electoral del MAS (Tabla 6).

Tabla 6

Correlación entre el voto del MAS e indicadores de pertenencia étnica (Loayza, ELLIOT, 2010)

Correlaciones	Voto por el MAS	Pertenencia étnica	Lengua materna	Pobreza
Voto por el MAS	1	,830	,930	,889
Pertenencia étnica	,830	1	,966	,443
Lengua materna	,930	,966	1	,659
Pobreza	,889	,443	,659	1

En general, los patrones del voto dependen de condiciones locales, sin embargo, los contactos regulares entre los partidos políticos y los grupos étnicos, la movilización y organización de estos grupos en época electoral, la familiaridad de los candidatos con los electores indígenas, las políticas partidarias en general y la presencia de líderes de origen étnico son factores importantes a la hora de atraer voto (ANWAR, 1986). El MIP ha logrado, ciertamente, una movilización y organización de dirigentes y electores identificados étnicamente con bastante claridad, pero

que no ha llegado ni al 6% del potencial de su voto. En cambio el MAS ha distribuido la preferencia electoral según propuestas que amplían el interés de lo puramente étnico, pero a partir de elevar una conciencia de pertenencia racial, que además está en competencia con los partidos tradicionales. En la elección nacional de 2002, el MIP ha empezado la construcción de una identidad diferenciada a la del Estado nacional, aunque, reitero, no haya podido movilizar al electorado indígena con plenitud. Sin embargo el éxito de Evo Morales en 2005, 2008 y 2009 se basa en que ha logrado hacer prevalecer los siguientes semblantes (COMMISSION FOR RACIAL EQUALITY AND POLICY STUDIES INSTITUTE; ETHNIC PLURALISM AND PUBLIC POLICY, 1983):

- a) La movilización de los grupos indígenas bajo el llamado del debate etno-nacional. En este sentido el MAS reivindicó la pobreza de rostro indígena en aras de establecer una conciencia racial. Para ello denunció a los blancos de haber enajenado (a partir del proyecto neoliberal) los recursos naturales de los pueblos indígenas.
- b) La geografía electoral del MAS corresponde a indicadores de pobreza y origen étnico (Tabla 6).
- c) La locación urbana de este voto se encuentra en distritos marginales y se transforma en el potencial a fin de conseguir escaños para el “instrumento político” indígena a expensas de los partidos tradicionales.
- d) Un efecto de red en términos de asientos en el parlamento.

Pero, ¿cómo pudo el MAS tomar el poder político movilizándolo racialmente al electorado antes que étnicamente? Las respuestas a esta pregunta nos conducen otra vez a la definición ambivalente de la identidad racial y la étnica.

Antes del ambiente “étnico”, la “lucha de clases” había representando los intereses de las demandas de inclusión indígena, por lo que las propuestas etno-nacionales del MIP

parecían más bien ser el camino llano a la exclusión total de los pueblos indígenas. Por un lado, el *katarismo* partía de leer equivocadamente el interés de las comunidades étnicas, presumiendo que el aymará aspiraba a la autodeterminación, y por el otro, apostaba a un nacionalismo aymara que históricamente no ha existido nunca. En este contexto, la propuesta indigenista de autodeterminación esbozaba excavar más aún en las brechas de la inequidad social, generando una competencia no solamente por el bienestar, sino por el territorio y el Estado con los criollos. Por ejemplo, según el estudio ENIER (G1, 2004), el 78% de los identificados como aymaras no votaron por Felipe Quispe debido precisamente a que sus afanes escisionistas podrían marginarlos de sus aspiraciones de integración socio-económica. Por último, la existencia de los partidos con reivindicaciones de carácter étnico, sobre todo aquel de Felipe Quispe, fomentó las categorizaciones en los otros grupos sociales. Así como casi el 78.4% de los aymaras no apoyan a Quispe por sus afanes etno-nacionalistas, el 84,1% de los blancos y el 88,9% de los mestizos afirman que jamás votaron por él, pues constituye una amenaza a su bienestar. Al ser percibida la nación aymara como peligrosa a los intereses de la identidad nacional criolla, se estigmatiza al MIP como amenazante y a la construcción de la identidad étnica aymara como incómoda, por lo tanto, se fortalecen las categorizaciones raciales y étnicas en la socialización política.

Por otro lado, ya que los partidos tradicionales eran la expresión de las elites políticas criollas, los indígenas tendieron a rechazar al sistema político como sujeto de su representación. Como podemos ver en la Tabla 7, cuando dividimos el apoyo público al sistema político con una estratificación étnica, descubrimos que la población indígena es la más reluctante al sistema de representación. Aunque existe la misma renuencia en los otros grupos sociales, ya que la pobreza del país afecta a quienes son considerados mestizos e incluso blancos, estos indicadores son equivalentes con el status de clase.

Tabla 7

Apoyo al sistema político según pertenencia étnica (En porcentajes)
(SELIGSON, 2000)

Grupo	A favor	En contra
Criollos (20%)	45	55
Mestizos (25%)	44	56
Indígenas (51%)	39	61
TOTAL	42.6	57.4

El MAS, aprovechó estas rupturas y levantó las banderas de un nacionalismo como el de Palenque, que aspira, antes que a la construcción de otra nación, a la apropiación del poder político por parte de los indígenas, desplazando a las elites blancas –a los partidos tradicionales- sobre las bases del imaginario– “originario”. La idea de la recuperación de lo original (de lo originario) está anclada sobre un ilusión que rastrea los elementos de la pertenencia nacional en una “ansiedad post-colonial”. Esta aversión a la historia colonial (que es imaginaria y política) busca desesperadamente la autenticidad de lo boliviano al margen de la herencia española y se manifiesta en las expresiones más próximas de la interacción social: a través de las diferencias raciales entre las comunidades políticas de Bolivia. Por lo tanto, la construcción del electorado de Evo Morales vino, desde la defensa de la coca hasta la nacionalización de los hidrocarburos, cohesionando la base de identidad racial de las comunidades étnicas, claramente en competencia con las “blancas” a quienes extranjerizó y responsabilizó de la exclusión indígena.

Luego de la emergencia Evo Morales, el discurso público sobre lo originario, en conjunción con los climas de opinión manejados por los propietarios de medios de comunicación, periodistas y analistas que representan a diferentes sectores, ha dejado sentir su fuerza en el desarrollo y promoción de tendencias de opinión sobre intereses étnicamente construidos como la participación corporativa de los indígenas en la Asamblea Constituyente, las

cuotas étnicas en la ley del Órgano Electoral, la Corte Suprema y la Asamblea Plurinacional, la Autonomía cruceña y el cambio de administración de la “democracia *k'ara* a la democracia indígena” (CHOQUEHUANCA, 2006). Las consecuencias se han hecho entrever en la constitución de un nuevo “asunto”: la identificación de categorías étnicas particulares en la institucionalidad de la política que refuerza las tendencias de la discriminación en las relaciones sociales, pues ha ideologizado las bases de identidad racial tanto de blancos, como de indígenas. Asimismo, la ansiedad post-colonial está produciendo políticas públicas que pueden contribuir a potenciar nuevas categorizaciones raciales y o reforzar las existentes.

Clasificación oficial

“Suma qamaña”

Salvo contadas excepciones, una creciente mentalidad convencional de elaborar e influenciar sistemas de clasificación de población, caracteriza a los gobiernos y sobre todo a las administraciones liberales en la política contemporánea. En general, esta tendencia se advierte en los países desarrollados que tienen que enfrentar la modificación de la organización social según las migraciones de población en busca de trabajo. Estas certificaciones, que agrupan a la sociedad de acuerdo a diversos criterios, han generado indudablemente cambios en las aproximaciones del Estado al control social desde el ejercicio público del poder. Los gobiernos deben realizar censos para conocer su población y ordenarla en aras de obtener información relevante que les sirva para ejecutar o modificar políticas. Más allá de que estas clasificaciones sean sobre todo étnicas o, finalmente, raciales, lo importante es que se inscriben primero, en el ordenamiento jurídico y luego en los discursos oficiales, ambos poderosos constitutivos de la realidad social. Los datos de los censos pueden contribuir en la construcción de otros indicadores relevantes -sobre crimen, empleo, salud, educación, etc.- que al mismo tiempo alimentan la formulación de las políticas públicas y su implementación. La naturaleza de estas categorías étnicas -la colección de la información en sí misma- puede servir

para que el gobierno justifique ciertas políticas al respecto. Empecemos entonces haciendo un análisis de cómo se construyen estas categorías desde la política oficial en el caso boliviano.

El republicanismo boliviano es constitucional aunque con una serie de ambivalencias que, conforme a la perspectiva ortodoxa, empaña la pureza de cualquier modelo. Tal es así que su jurisprudencia se rige por el derecho romano y francés, aunque muchas de sus ramas están plagadas de derivaciones del derecho anglo. Tales contrastes impiden tener una visión clara a la hora de establecer los derechos fundamentales de ciudadanos con equidad. Es una democracia multipartidaria presidencialista con una legislatura bi-cameral que funciona como un instrumento al servicio del Ejecutivo, dejando la independencia de poderes prevista por la Constitución en el mero enunciado. Sin embargo, la representación, tal como la distribución del ingreso, se reparte racialmente degradando la participación de la “multiculturalidad”. Por otro lado, el Poder Judicial es el instrumento a través del cual lo político intermedia sus intereses, aunque aquel administre justicia con dificultad valiéndose muchas veces de prebendas. Las dificultades en Bolivia son también parte de la realidad, asunto que afecta a las propias estructuras del Estado cuyas instituciones, muchas de ellas todavía en proceso de conformación, no atienden estructural ni políticamente a sus ciudadanos con equidad.

Los apelativos con los que el Estado nacional ha clasificado a su población han sido diversos a lo largo de la historia de Bolivia. Al principio, en el período colonial, los indígenas recibían llanamente el nominativo de “naturales”, siendo catalogados así como simples componentes del entorno. Gracias a esta visión, resultado de las propias apreciaciones de la política organizada, se llegó a legislar la permisividad de su servidumbre con el pretexto de conseguir bienestar para la sociedad ocupante, tratando en la retórica de no contrariar la moral religiosa. Posteriormente, ya que tamaña conceptualización no podía sostenerse a medida que los españoles se civilizaban, se los vio como una categoría biológica que podía llegar a humanizarse siempre y cuando adquiriesen

los valores religiosos de la cultura occidental. Para ello era imperioso formarlos en las prácticas piadosas católicas para eliminar así sus “barbarismos”. Sin embargo, el Estado colonial nunca pretendió integrar a los indígenas a la ciudadanía ni a los derechos o privilegios inherentes a ella, es más, continuaron las prácticas que arraigaron finalmente categorizaciones sociales que serviles ubicaron al grupo en el sitio inferior de las relaciones sociales.

Bien puedes comprender ¡oh Leopoldo! Si es que conoces la costumbre y naturaleza de una y otra parte, que con perfecto derecho los españoles imperan sobre estos bárbaros del nuevo mundo e islas adyacentes, los cuales en prudencia ingenio, virtud y humanidad son tan inferiores a los españoles como los niños a los adultos, las mujeres a los varones,... y estoy por decir de monos a hombres (SEPÚLVEDA, 1600).

Las élites españolas socializaron esta visión del “indio” en todas las esferas públicas de la sociedad colonial. La cita anterior pertenece a uno de los representantes de esta visión: Juan Ginés de Sepúlveda, que escribió *Demócrates Alter*. En este texto, redactado en forma de reflexiones emitidas por personajes ficticios en un diálogo, se resume claramente la doctrina a partir de la cual se argumenta la servidumbre. En este sentido, la jurisprudencia colonial consolidó desde las clasificaciones oficiales la segregación económica, política y social de los habitantes originarios de América anulando todos sus derechos civiles y ciudadanos. Se los forzó a la sujeción, se los aisló en guetos y se eliminó la posibilidad de poder decidir sobre su bienestar. Este período estableció las bases para una segregación social indígena, en función a categorizaciones erigidas en primera instancia desde la clasificación oficial y luego en las relaciones sociales.

De esta manera, la población “india” de Los Andes Centrales liberados, alcanza al proyecto bolivariano con estigmas raciales arraigados en las nuevas élites y cultura gobernantes. Dado que la segregación se instrumentalizó a través de las propias instituciones sociales, la visión colonial de la “inferioridad” del

“indio” quedó instaurada socialmente también en la era republicana. Es por ello que el proyecto de Estado boliviano obstaculizó la igualdad de los derechos ciudadanos entre indígenas y no-indígenas e instituyó más bien categorizaciones constitucionales que estimularon la discriminación. Si bien la servidumbre se eliminó, en tanto que la emancipación de España otorgó a los individuos el derecho a la remuneración por todos los trabajos prestados, la República utilizó la fuerza laboral de los indígenas -que seguía bajo sujeción a un tercero en calidad de sirviente doméstico- como un factor de invalidación de la ciudadanía. Al ser el indígena “sirviente en calidad de doméstico en sujeción a otro”, se le impedía ejercer los derechos relativos al sufragio -que eran condición indispensable para el ejercicio de la ciudadanía- alegando su calidad de subordinado. Asimismo, se instauró paralelamente un voto calificado que impedía que los iletrados (condición que alcanzaba a casi la totalidad de las poblaciones indígenas) participaran en la elección de los gobernantes.

Cada diez Ciudadanos nombran un Elector; y así se encuentra la nación representada por el décimo de sus Ciudadanos. No se exigen sino capacidades, ni se necesita de poseer bienes, para representar la augusta función del Soberano; mas debe saber escribir sus votaciones, firmar su nombre, y leer las leyes. Ha de profesar una ciencia, o un arte que le asegure un alimento honesto. No se le ponen otras exclusiones que las del crimen, de la ociosidad, y de la ignorancia absoluta. Saber y honradez, no dinero, es lo requiere el ejercicio del Poder Público. He conservado intacta la ley de las leyes - la igualdad: sin ella perecen todas las garantías, todos los derechos. A ella debemos hacer los sacrificios. A sus pies he puesto, cubierta de humillación, a la infame esclavitud (BOLÍVAR, 1826).

A pesar de que la intención de Simón Bolívar era eliminar el “voto calificado”, una vez que los indígenas se alfabetizaron a través de una agresiva reforma educativa, la segregación persistió al fracaso de dicha política. La Constitución de 1831 (ver tabla 8) hizo prevalecer las dos vertientes de pérdida de ciudadanía que apartaban a los indígenas de su integración al Estado nacional.

Quienes no sabían leer ni escribir y quienes, aún a pesar de poder hacerlo, estaban sometidos a otro en calidad de sirviente, por lo cual no tenían derecho al voto. Al constituir los indígenas casi el 94% de los iletrados y casi la totalidad de los “sujetos a otro en servicio doméstico”, los derechos ciudadanos estaban diferenciados según el origen étnico. Esta señal constitucional derivó en la consagración de los prejuicios y categorizaciones sociales sobre los grupos indígenas tanto externa como internamente. Estos seguían siendo vistos por la sociedad como subalternos de los grupos dominantes al ser calificados como ineptos para ejercer la ciudadanía. Las Constituciones de 1843, 1880 e incluso la de 1938 mantienen la descalificación del sufragio indígena utilizando los mismos mecanismos. En conclusión, mientras la Colonia impidió la ciudadanía a los indígenas merced a su “inferioridad”, la República les negó tales privilegios por su “ignorancia”. Estas calificaciones de la política oficial pervivieron hasta la primera mitad del siglo veinte arraigando más los prejuicios sobre la “inferioridad” del indígena.

Luego del proceso de 1952, se estableció por fin equidad en los derechos ciudadanos al enunciarse el sufragio universal terminando así con el voto calificado. En ese empeño estuvo la Constitución reformada de 1961. Asimismo, la reforma educativa impulsada por la Revolución Nacional trató de acelerar la alfabetización de los indígenas, pero inevitablemente los categorizó una vez más como sujetos sociales “desaventajados”, concepto que sustituyó la noción pública de “inferioridad” esgrimida por el Estado hasta entonces por la de “pobreza”. Se eliminó igualmente la figura de “sujeción a otro en calidad de sirviente” que era la continuación de la servidumbre por medio del ponguaje y se lanzó una reforma agraria cuyo objetivo era insertar a los indígenas en la vivencia de sus derechos civiles.

Hasta entonces, y desde prácticamente la llegada de los españoles a Los Andes Centrales en 1532, se había impedido a los indígenas el derecho a la propiedad privada, además de las procripciones relativas a su ciudadanía, por lo que el Estado nacional vio por conveniente dotar de tierras a los indígenas sin

más requisito que poder y querer trabajarlas. Pero como el pongueaje beneficioso para los terratenientes había sido un instrumento de sometimiento, se decidió prohibir el latifundio y limitar no tanto la capacidad de comprar de los terratenientes, sino la de vender de los campesinos. Así, el Art. 58 del Decreto de Reforma Agraria (ver tabla 8) prohíbe la alienación de la propiedad indígena y del solar campesino. El resultado inmediato de esta disposición es la inaccesibilidad del indígena a la propiedad privada y por lo tanto, al crédito. No pudiendo vender ni dividir su propiedad, salvo parcelando sus tierras a favor de su descendencia, consecuentemente tampoco puede comprar ni hipotecar. Una vez más los derechos civiles están diferenciados étnicamente.

Artículo 12.- El Estado no reconoce el latifundio que es la propiedad rural de gran extensión, variable según su situación geográfica, que permanece inexplorada o es explotada deficientemente, por el sistema extensivo, con instrumentos y métodos anticuados que dan lugar al desperdicio de la fuerza humana o por la percepción de renta fundiaria mediante el arrendamiento, caracterizado, además, en cuanto al uso de la tierra en la zona interandina, por la concesión de parcelas, pegujales, sayañas, aparcerías, u otras modalidades equivalentes de tal manera que su rentabilidad a causa del desequilibrio entre los factores de la producción, depende fundamentalmente de la plusvalía que rinden los campesinos en su condición de siervos o colonos y de la cual se apropia el terrateniente en forma de renta - trabajo, determinando un régimen feudal, que se traduce en atraso agrícola y en bajo nivel de vida y de cultura de la población campesina. (DECRETO LEY N° 3464; ELEVADO A RANGO DE LEY EL 29 DE OCTUBRE DE 1956; 2 DE AGOSTO DE 1953; GACETA NACIONAL)

Pero el Estado no se quedó simplemente en la implementación de estas políticas prejuiciosas -que en el nombre de la discriminación positiva recrudescen las categorizaciones- también promovió políticas paternalistas llenas de presunciones raciales. Una prueba de ello fue que el gobierno revolucionario que implementó la Reforma Agraria en 1953 se figuró que los indígenas

serían propensos a vender sus tierras si es que se les entregaba la propiedad completa de ellas; es decir, presagiando que los terratenientes timarían a los indígenas promoviendo de nuevo el latifundio. Una vez más el Estado, basado en la misma doctrina del voto calificado -la "ignorancia"- restringe los derechos civiles según la pertenencia étnica. Aún cuando las políticas públicas hagan esfuerzos para integrar a las comunidades desplazadas al Estado nacional, muchas de ellas están fundamentadas en categorizaciones discriminatorias. El ejemplo concluyente de aquello son las leyes sobre áreas protegidas. El artículo primero de la Ley del Medio Ambiente dispone lo siguiente:

Art. 1.- La presente Ley tiene por objeto la protección y conservación del medio ambiente y los recursos naturales, regulando las acciones del hombre con relación a la naturaleza y promoviendo el desarrollo sostenible con la finalidad de mejorar la calidad de vida de la población. (LEY N° 1333, LEY DEL MEDIO AMBIENTE; 27 DE MARZO DE 1992)

Allí donde la ley encuentre comunidades indígenas -es decir en medio de las reservas ecológicas- se promueve la conservación de la cultura que se presume es indígena, tal cual se manda conservar el "medio ambiente y los recursos naturales". El Art. 64 (ver tabla 8) explicita este punto precisamente. En este caso el Estado asume que la cultura originaria es inmutable e intocable y que además tiene como misión conservarla intacta, evitando su contaminación con la cultura dominante. Tal cual en el caso anterior, existe una doctrina basada en categorizaciones sociales para sostener esta premisa. Es así que el Estado ve en el desarraigo social y económico de los indígenas usos, costumbres y cultura originarias que, se cree, los indígenas quieren conservar. No pueden entonces, ya que su pobreza parece ser de arraigo cultural, explotar los recursos de su alrededor para aspirar al desarrollo económico, a la acumulación de capital, a la propiedad privada, o al crédito. Así como la "Colonia" enarbolaba "inferioridad", la república temprana "ignorancia", el Estado moderno instrumentaliza la "pobreza" como categoría de diferenciación de los derechos civiles y ciudadanos.

En 1938 el país reconoció y garantizó, luego de varios siglos de indiferencia, la existencia legal de las comunidades indígenas después de haberlas ignorado como parte de la contextura política del Estado nacional. Sin embargo, este reconocimiento no estaba acompañado de un afirmación extensa de sus derechos ciudadanos y civiles, es más, da la impresión de que estaba pensado con el ánimo de clasificar a las poblaciones en aras de ejecutar las políticas agrarias, antes que de integrarlas al desarrollo o a la cultura dominante. Siendo parte de una corriente que afectó a la política latinoamericana, el reconocimiento ciudadano por parte del Estado de la existencia de culturas distintas a la criolla-española recién brotó en las Constituciones bolivianas en la segunda mitad del siglo XX. Tal como los resultados de las políticas económicas que se implementaron en la región consecuencia del Consenso de Washington, el reconocimiento étnico llegó como una imposición de la comunidad internacional para viabilizar créditos y donaciones, lo que no significa de ninguna manera que el debate sobre la multiculturalidad en el país haya estado ausente de los foros públicos. Lo dicho se verifica en el reconocimiento de la CPE en 1994.

Art. 1.- Bolivia libre, independiente y soberana, multiétnica y pluricultural, constituida en República unitaria, adopta para su gobierno la forma democrática representativa, fundada en la unión y la solidaridad de todos los bolivianos (LEY N° 1585; REFORMA CONSTITUCIONAL; 12 AGOSTO DE 1994).

Al contrario del dogma de 1938, este mandato sí tuvo efectos e intenciones indudablemente políticas. Por un lado, la retórica pública socializó la declaración e inició el debate sobre la discriminación desde la perspectiva de la integración social ubicando lo étnico como eje argumental. La reforma dio pie para encadenar políticas de integración para los indígenas a través de la descentralización administrativa del Estado. En este sentido, la relevancia de la Ley de Participación Popular radica en buscar la generación de recursos e inversión pública para combatir la problemática de la pobreza indígena. Sin embargo, el tema central del desarraigo ciudadano no ha sido enmendado.

La Ley del Instituto Nacional de Reforma Agraria (INRA) de 1996 ratificó en términos desventajosos para las comunidades indígenas los derechos civiles en relación al tema de la tierra. Al igual que las reservas forestales, que preservaran asimismo la pobreza indígena, el acuífamiento de las Tierras Comunitarias de Origen (TCO) sirvió para fortalecer las categorizaciones raciales y étnicas. La tierra "indígena" -como estaba escrito desde 1953- no puede ser alienable ni divisible y por lo tanto sus tenientes no pueden aspirar más que a una economía de subsistencia. Curiosamente, siendo que la esencia discriminatoria del régimen de tierras en Bolivia continuó en pie, se añadieron algunos mandatos agravantes relativos a la segregación indígena. El Art. 41 de la mencionada ley (ver tabla 8) califica a la pobreza y desarraigo indígena como intrínseco a la cultura que es deber del Estado preservar:

Art. 41 (Clasificación y Extensiones de la Propiedad Agraria).-5. Las Tierras Comunitarias de Origen son los espacios geográficos que constituyen el hábitat de los pueblos y comunidades indígenas y originarias, a los cuales han tenido tradicionalmente acceso y donde mantienen y desarrollan sus propias formas de organización económica, social y cultural, de modo que aseguran su sobre vivencia y desarrollo. Son inalienables, indivisibles, irreversibles, colectivas, compuestas por comunidades o mancomunidades, inembargables e imprescriptibles (LEY N° 1551; PARTICIPACIÓN POPULAR; 20 DE ABRIL DE 1994).

Se entiende por "hábitat", aunque sea esta una crítica estrictamente semántica, al "conjunto local de condiciones geofísicas en que se desarrolla la vida de una especie o de una comunidad animal o vegetal". Resulta por demás curioso, aunque pensemos que haya sido un error incluir dicha palabra merced a que los legisladores desconocían el significado de "hábitat", que la Ley INRA inscriba a los indígenas como componentes de la fauna circundante a las TCO. Aunque parece delirante que la ley considere a las etnias como "especies" o miembros de una "comunidad animal o vegetal", en la práctica las trata de tal forma. Consecuentemente, el régimen de tierras remarca

categorizaciones raciales latentes en la política organizada, vivas y presentes en las relaciones sociales de rutina pública. Por un lado, el Estado ve a los indígenas como “especímenes” que se han de preservar luego de variados momentos en la historia, cuando estuvieron al borde de la extinción vía la liquidación o la segregación a consecuencia de las políticas públicas. Esto remarca fehacientemente la vieja idea de la “inferioridad” acuñada en la Colonia, sólo que ahora está volcada a una “cosmovisión” estigmatizada de “superior”. Por otro lado, el paternalismo que humedece la Ley INRA simplemente señala que esa cosmovisión, aunque se reivindica de “superior”, es al final una “desventaja histórica”. Siendo que aparentemente se trata de enmendar tales accidentes, se procura crear dispositivos de seguridad que amparen la sobrevivencia indígena, antes que su integración al Estado del que están desplazados. Sin embargo, estos diagnósticos están llenos de visiones paternalistas.

Con la Ley INRA, el Estado limita a los indígenas a vivir en las TCO pues considera que este “hábitat” los previene de contaminarse con las formas de vida dominantes. Reivindica además sus propias formas de “organización económica y social”; primero, como si éstas fueran totalmente disímiles a la dominante y segundo, sin lograr diferenciar con claridad que, en muchos casos, lo solicitado es el resguardo de su condición de clase. Por ejemplo, la caza con elementos arcaicos es considerada una cuantía cultural que se debe salvaguardar, cuando en esencia ésta únicamente fomenta una alimentación de subsistencia marginal a las prácticas alimentarias del resto de la sociedad. Tampoco se le permite al indígena crear formas de caza productivas pues al Estado le preocupa preservar asimismo el “hábitat”. Esto origina que las dietas no sean las elementales para la alimentación de los miembros de la etnia, además de elevar los indicadores de desnutrición y mortalidad infantil. Irónicamente, vuelve el hombre a ser parte de la cadena alimenticia y el ciclo de la vida como en las épocas primitivas. Por ejemplo, muchas etnias de las tierras bajas”-las más afectadas por las políticas de las TCO- utilizan el intercambio o el trueque para negociar sus productos

agrícolas en los mercados, muchas de ellas, como los Tacanas en el norte de La Paz, están paradójicamente asentadas en inmensas riquezas forestales.

Siendo que las “prácticas económicas originarias” están patrocinadas por el Estado, la legislación, en aras al respeto cultural, no elabora políticas públicas para el desarrollo económico de los indígenas que les permita salir de una economía de intercambio a una de acumulación y desarrollo. La explicación para ello es que el Estado considera a la economía de subsistencia una elección de la propia cultura y la acumulación de capital una imposición extranjera. En otras palabras, transforma su despojo y desarraigo en producciones de la cultura étnica que se deben asumir inmutables. Lo que preserva finalmente la ley es el desarraigo del indígena y su pobreza. La paradoja es que el reconocimiento estatal de sus particularidades culturales, impiden su integración al proyecto de Estado nacional. Esta no es precisamente la doctrina del “multiculturalismo” que lo que busca es, por el contrario, la integración de las culturas étnicas al Estado de bienestar preservando los valores sociales, lingüísticos y religiosos enraizados en las relaciones sociales.

A partir de este reconocimiento, que como hemos visto complicó más las categorizaciones sin resolver el problema de la igualdad, el Estado empezó a ejercer políticas de discriminación positiva a favor de los indígenas implementando exenciones de impuestos, mecanismos directos de participación en la gestión pública, ayudas y subvenciones agrícolas, además de facilidades en la titulación de tierras (ver tabla 8). Pero estas medidas parecían ser más la oferta de un Estado descompuesto a la hora de implementar políticas de integración multicultural que elementos jurídicos para combatir efectivamente la exclusión. Un ejemplo de cómo estos intentos por enmendar las contradicciones sociales de la discriminación terminan acentuando las categorizaciones, es la Ley N° 2771 de Agrupaciones Ciudadanas y Pueblos Indígenas. La Ley de Necesidad de Reforma Constitucional promulgada en 2001, sugería al siguiente período constitucional desmonopolizar la representación de los partidos políticos e

incorporar a agrupaciones de la sociedad civil, como mediadoras a la par de los partidos políticos. Sin embargo, luego de las revueltas de febrero y octubre de 2003 empezó a germinar una presión social que vindicaba la representación política ordenada étnicamente, aún cuando no era una demanda solicitada por los propios indígenas. De esta manera, la CPE, reformada el 13 de abril de 2004, incorporó la figura de “pueblos indígenas” como instrumentos a partir de los cuales el pueblo ejercía su representación y soberanía.

Artículo 222°. La Representación Popular se ejerce a través de los partidos políticos, agrupaciones ciudadanas y pueblos indígenas, con arreglo a la presente Constitución y las leyes (LEY N° 2650; REFORMA CONSTITUCIONAL; 13 ABRIL DE 2004).

A lo largo de la historia de la República, incluso en los tiempos en los que el voto calificado restringía los derechos ciudadanos de los indígenas, nunca se incorporaron en las leyes o en la Constitución factores de diferenciación étnica y racial más puntuales que los de la ley de Reforma N° 2650, aprobada por el gobierno de Carlos Mesa. Por un lado, el Estado se reconoce “multicultural” y, por el otro, promueve mecanismos de representación claramente disímiles. Tal como las relaciones de mercado, el empleo, la asignación administrativa y las clases sociales están racializadas, el Estado asimismo pareciera querer que los dispositivos de la participación política se diferencien étnica y racialmente. El artículo N° 222 de la constitución reformada define la representación según pertenencia étnica fomentando las categorizaciones sociales. No se entiende con claridad si la diferenciación planteada por la ley aspira a formar partidos políticos sólo con ciudadanos indígenas y originarios excluyendo a los otros o incluyéndolos. Si así fuese, se esperaría que las agrupaciones ciudadanas y los partidos políticos -como lo entona la retórica política- comprendan sólo a los blancos no-indígenas y mestizos. En otras palabras, las elecciones identitarias previas a la aprobación de la Ley 2771 y la Reforma 2650 hacían que el ciudadano, que aspiraba a ejercer su representación en una agrupación política, elija entre lo conservador o lo progresista,

lo liberal o lo socialista, pero nunca entre lo indígena o lo “blanco”. Aunque en la práctica las representaciones haya construido en términos raciales (las élites de los partidos tradicionales eran más blancas que indígenas) esta estratificación condiciona la existencia de dos sujetos políticos separados por su raza. La muestra de la incompetencia de la norma en la inclusión de las comunidades étnicas, y que el sistema estaba más bien edificado, vino cuando Morales ganó las elecciones del 2005 con 53.4% de los votos con la personería jurídica de un partido tradicional.

Clara ilustración de estos problemas son las elecciones municipales de 2004, donde por primera vez los “pueblos indígenas” participaron a la par de los “partidos políticos”. La ley concedió a los “pueblos indígenas” utilizar la personería jurídica que el Estado reservaba para los temas agrarios y con ella certificar su habilitación. Las agrupaciones ciudadanas y los partidos políticos, por el contrario, tuvieron que acreditar con firmas el apoyo social para poder participar en las justas, esto ocasionó que los indígenas se vean obligados a usar sus estructuras sindicales a fin de enfrentar los comicios y que los políticos busquen a los indígenas para participar sin tanta burocracia. La primera dificultad que se tuvo que encarar fue resolver si los candidatos debían ser indígenas o no. Muchos de ellos optaron por excluir a potenciales ganadores que no se auto identificaban, o que simplemente no pertenecían a un grupo étnico. Por otro lado, se confundió lo étnico con la militancia política y la intención de voto. Muchas agrupaciones indígenas se dieron a la tarea de invocar la pertenencia étnica de sus electores para promover un voto indígena, que terminó siendo finalmente racial. Consecuentemente, se experimentaron muchas plataformas étnicas y raciales que invocaban a la autodeterminación o al estigma de un Estado blanco y patrimonialista. Sin embargo, siendo que lo étnico es una construcción social, estas iniciativas terminaron estancadas. Por ejemplo, la Central de Indígenas del Oriente Boliviano (CIDOB) representa a 74 mil indígenas de las tierras bajas, pero en las elecciones tan sólo obtuvo 4.579 votos que, además, estuvieron concentrados en regiones no necesariamente indígenas.

Por todo ello, el anhelo de la ley se percibe difusamente: si por un lado trata de promover la participación étnica ¿por qué -por el otro- categoriza étnica y racialmente una identidad que se forma socialmente? Asimismo, estos silogismos sólo muestran las nubosidades entre la auto-identificación étnica y la socialización política; cuando su efecto más preocupante es la profundización de las categorías discriminatorias en las relaciones sociales. El artículo 30 de la Ley de Agrupaciones Ciudadanas y Pueblos Indígenas lo confirma:

Art. 30 (Alianzas Electorales).- Las Agrupaciones Ciudadanas y/o Pueblos Indígenas, con personalidad jurídica y registro ante el Órgano Electoral, podrán conformar alianzas sólo entre sí, no pudiendo hacerlo con los Partidos Políticos, ni de las Agrupaciones Ciudadanas con los Pueblos Indígenas o viceversa (LEY Nº 2771: AGRUPACIONES CIUDADANAS Y PUEBLOS INDÍGENAS; 7 JULIO DE 2004).

La discriminación es el proceso a partir del cual un miembro o miembros de un grupo social es tratado de manera diferente por su pertenencia a éste. Para merecer el trato diferenciado un grupo debe ser percibido en referencia a variables como la raza o la etnicidad (JARY, DAVID & JARY, JULIA, 1991). Con nitidez, el artículo 30 de la Ley 2771 establece un trato diferenciado a ciudadanos que forman parte de los llamados “pueblos indígenas”. Sin ninguna razón argumental, salvo las que se puedan desprender de su lectura, se prohíbe que los “indígenas” puedan establecer alianzas con los partidos o las agrupaciones ciudadanas limitando su influencia en la política electoral a cuestiones estrictamente vinculadas a la etnicidad y la raza. Este trato podría ser comparado a las restricciones económicas del famoso “hábitat” de las TCO, discutido en abundancia anteriormente, ya que restringe al indígena a actuar en el entorno que el Estado considera el adecuado. Si comparamos los derechos civiles restringidos por el régimen de tierras a través de las TCO, encontraríamos que la Ley de Agrupaciones Ciudadanas es la “reservación política” que impide al miembro de la comunidad étnica integrarse al poder público.

Es obvio que los pueblos indígenas en general no están integrados en el proyecto de Estado boliviano -y con ello no quiero decir que estén constitucionalmente segregados; el apartamiento está enraizado en las relaciones sociales- pero la legislación ha agravado más los problemas en lugar de repararlos, aún ahora que Evo Morales ha llegado al poder y con él las corrientes políticas del indigenismo.

Producto de lo que hemos denominado la ansiedad post-colonial, los resultados incipientes de la lucha contra la inequidad social en Bolivia han terminado proponiendo una gestión pública en concordancia con la competencia étnica. El debate político de los últimos diez años ha responsabilizado a las élites políticas de haber depredado el Estado, pero cuando dichas interpelaciones vienen del indigenismo, están también interpellando a su raza. Desde el 2005, el mote de presidente indígena de Evo Morales, ha condicionado sus las políticas públicas con un fuerte acento hacia el racialismo. Por ejemplo, si bien antes la segregación estaba en leyes como el voto calificado, los artículos constitucionales que presentaban a la nación, nunca anduvieron en el lenguaje racial. La Asamblea constituyente, imbricada en los lenguajes de la racialización de la política, terminó planteando la ansiedad post-colonial a través de la metodología de la descolonización. En este esfuerzo, que en la práctica ha llegado a apenas ignorar el ascendiente ibérico de nuestra historia -no tanto a generar equidad- ha terminado extranjerizando a la población que no se identifica étnicamente.

“En tiempos inmemoriales se erigieron montañas, se desplazaron ríos, se formaron lagos. Nuestra amazonía, nuestro chaco, nuestro altiplano y nuestros llanos y valles se cubrieron de verdes y flores. Poblamos esta sagrada Madre Tierra con rostros diferentes, y comprendimos desde entonces la pluralidad vigente de todas las cosas y nuestra diversidad como seres y culturas. Así conformamos nuestros pueblos, y jamás comprendimos el racismo hasta que lo sufrimos desde los funestos tiempos de la colonia”. (CONSTITUCIÓN POLÍTICA DEL ESTADO, 2009)

Si el racismo vino de la colonia, entonces la diferenciación ha sido causada por los españoles, cuya cultura habría corrompido la armonía perfecta de los pueblos originarios pre-colombinos. Si los originarios han sido despojados, entonces los descendientes ibéricos son los responsables de la exclusión. En este sentido, la Asamblea Constituyente de 2006 sintió la necesidad de “plantear la cuestión indígena en casi todos los temas importantes que hacen a la funcionalidad del Estado” (VARNOUX, 2010) en el espíritu de la descolonización. Pero este primordialismo ha terminado cometiendo el mismo error de las categorizaciones del pasado, y es el de proclamar la superioridad de una cultura respecto a la otra.

Artículo 9. Son fines y funciones esenciales del Estado, además de los que establece la Constitución y la ley: 1. Constituir una sociedad justa y armoniosa, cimentada en la descolonización, sin discriminación ni explotación, con plena justicia social, para consolidar las identidades plurinacionales. (CONSTITUCIÓN POLÍTICA DEL ESTADO, 2009)

La significación del concepto de descolonizar no es tan importante como su expresividad. Al igual que muchas políticas públicas que han tenido como intención luchar contra las inequidades antes que promoverlas, la declaración de la plurinacionalidad del país (y de estos ánimos descolonizadores) ha creado una sensación de exclusión en las comunidades que no tienen ascendiente étnico. Muchos de los entrevistados de los grupos focales elaborados para esta investigación –sobre todo aquellos urbano asentados de ascendiente no indígena- acusan a la CPE de ignorar a los descendientes de los españoles priorizando a las naciones originarias (otorgándoles un reconocimiento colectivo) pero categorizando a los criollos como simples individuos, carentes de cultura y desarraigados de lo nacional (FG, 21, 22, 2009). Si bien la CPE es ambigua en este aspecto, pues cuando habla de los indígenas habla de naciones, extrapolando a los criollos en la categoría de resto de los “bolivianos y bolivianas” (CPE, ARTICULO 3, 2009) una serie de simbolismos complican el reconocimiento de los indígenas

cuando obvia a los “criollos”. Entre ellos la consideración de un capítulo de la constitución consagrado a los derechos de las naciones indígenas:

DERECHOS DE LAS NACIONES Y PUEBLOS INDÍGENA ORIGINARIO CAMPESINOS. Artículo 30. I. Es nación y pueblo indígena originario campesino toda la colectividad humana que comparte identidad cultural, idioma, tradición histórica, instituciones, territorialidad y cosmovisión, cuya existencia es anterior a la invasión colonial española (CONSTITUCIÓN POLÍTICA DEL ESTADO, 2009).

Asimismo, siendo que lo colonial es el síntoma de los males del país –de la corrupción, la discriminación y la pobreza (FG, 6, 8, 2008)- las diferenciaciones entre democracia indígena y democracia *k'ara* saltan a la esfera pública. Un ejemplo de aquello son las declaraciones del el ministro de Autonomías y Descentralización, Carlos Romero, en una entrevista con la cadena internacional Tele Sur en octubre de 2010, cuando afirmó que el “gobierno indígena, es mas honesto y eficiente que los gobiernos neoliberales”. Esta sugerencias, fatalmente racialistas pues parten de la vanidad que la raza determina la conducta cultural, tienen eco en el propio texto constitucional que le ha dado una moral superior a la cultura étnica al definir los principios, valores y fines del estado nacional.

Artículo 8. I. El Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: ama qhilla, ama llulla, ama suwa (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), suma qamaña (vivir bien), ñandereko (vida armoniosa), teko kavi (vida buena), ivi maraei (tierra sin mal) y qhapaj ñan (camino o vida noble) (CONSTITUCIÓN POLÍTICA DEL ESTADO, 2009).

En general, la asunción de Evo Morales a la Presidencia de la república ha ideologizado las base de identidad racial y acentuado el racismo. Lo que no significa que el racismo no era parte del intercambio y la interacción social en Bolivia. Todo lo contrario, el racismo ha existido siempre en las relaciones sociales en el país, pero sus fundamentos están empezando a afectar a la política y esa es la gran diferencia. Lejos de eliminar el problema

de la diferenciación social en Bolivia, las políticas públicas del Estado Plurinacional han caído en el racismo fruto de las ansiedades post-coloniales de sus ideólogos. La ley contra el racismo, aprobada luego de una sentida controversia en octubre de 2010, es una prueba de ello. A la ley 045 se le puede cuestionar la falta de definición de las categorías penales, no obstante propone enmiendas al código penal que eran prudentes y necesarias. Sin embargo, dos elementos la transforman en un instrumento de disciplina racial contra las comunidades no indígenas. Por un lado la creación de un Comité Nacional contra el Racismo, en el que no se incluyen a representantes de la comunidad "criolla" y por otro lado las duras penas a los delitos de discriminación, que generan dudas por la falta de especificidad de los tipos penales. Siendo que la propia constitución plantea que el racismo es producto del colonialismo, como conocimiento racial específicamente, entonces los criollos se transforman en una comunidad vulnerable a cometer delitos raciales. En otras palabras, el espíritu de la ley presume que el racismo sólo se comete contra los indígenas.

Si bien existe un sentimiento de discriminación que se logra leer en las organizaciones políticas formales e informales, no ha quedado claro si la identidad étnica ya formada busca alcanzar soberanía, autonomía o simplemente requiere de integración. El contenido de sus vindicaciones son, lo hemos visto antes, universalistas y ambiguos, pero con una tendencia fuerte a concentrarse en los derechos civiles. Según T.H. Marshal (NASH, 2000) la ciudadanía se compone de tres tipos de derechos: político, social y civil. Los derechos políticos son aquellos que permiten "participar en el ejercicio del poder político como miembro de un cuerpo investido de autoridad política o como un elector de los miembros de aquel cuerpo". Por derechos sociales, Marshal entiende aquellos mediante los que se adquiere educación, servicios e ingreso. Los derechos civiles involucran la protección de las libertades individuales, incluyendo entre otras la libertad expresión, de pensamiento, de culto, acceso a la justicia, "el derecho a la propiedad privada y a celebrar contratos válidos".

Aún cuando la pobreza, que se presume un rostro primordialmente étnico, previene a los grupos considerados indígenas de disfrutar plenamente sus derechos políticos y sociales, problemas comunes tales como las desigualdades de clase y derechos civiles constituyen el dilema clave en la integración de las comunidades indígenas al proyecto de Estado-nación boliviano.

Al presente no existe axioma constitucional alguno que menoscabe la libertad de expresión, pensamiento o culto en la judicatura boliviana en el sentido de clasificar a los indígenas como diferentes dentro de la ciudadanía –en todo caso los que existen los declaran de "superiores"– pero el régimen de propiedad de la tierra cataloga a los ciudadanos bolivianos como "indígenas" y "no-indígenas". Unos con derecho a la propiedad privada y al crédito y los otros al margen de esos derechos. Las soluciones paternalistas de la gestión pública y legislativa no han logrado romper la brecha de la discriminación y emprender el paso hacia la integración multicultural. Las leyes de tierras, empero, se han transformado en el nuevo rostro del despojamiento de los grupos étnicos. En búsqueda de restringir la concentración de tierras, la ley de Reforma Agraria fue mala para generar riqueza y desarrollo económico, mejorar la administración de los recursos del suelo y ejercitar la justicia. Consecuentemente, "previene la formación de tierra y mercados de capital, encapsula el desarrollo de agricultura tradicional y baja los precios de la tierra y, lamentablemente, genera excesiva demanda, fomenta la ineficiencia en las áreas tradicionales, causa la deforestación, disuade a la inversión extranjera y produce un aparato burocrático díscolo" (FLORES, 1998). Ni siquiera hoy cuando un indígena es Presidente de la República se ha cambiado esta diferencia. Lo que frena a Evo Morales a otorgar la propiedad jurídica de la tierra a las naciones originarias, es su entendimiento ideológico de la propiedad, noción que no conduce con la doctrina del socialismo del siglo XXI.

Tabla 8
Leyes de reconocimiento y regulación de la ciudadanía y los derechos indígenas (1493-2010)

Época	Ley	Tema	Artículo	Efecto
1493	Bula Papal	Reconocimiento	Bula Papal: "... Muchas gentes que vivían en paz, y tal como lo habían dicho, andaban desnudos y no comían carne humana. Además, tales gentes, creían en un Dios creador de los cielos y parecían suficientemente dispuestos a abrazar la fe católica y aprender las buenas costumbres. Y en semejantes condiciones, era de esperarse que, si se les instruya el nombre del Salvador, sería fácilmente acatado en dichos países e islas"	El Estado colonial no reconoce la existencia de ciudadanos originarios. Asume que los indígenas son de un grado de civilización inferior. Los categoriza como en vías de humanizarse. Esto repercute en relaciones sociales raciales violentas y discriminatorias donde se acepta socialmente su sometimiento a la servidumbre.
1512	Leyes de Burgos	Derechos y garantías individuales	Ley primera: "Primeramente ordenamos e mandamos que por cuanto es nuestra determinación de mudar los indios y hacerles sus estancias juntas a las de los españoles, que ante todas las cosas las personas a quienes están encomendados o se encomendaren los dichos indios, por cada cincuenta indios hagan cuatro bohíos..."	Los indígenas pierden sus derechos civiles y libertades individuales en virtud a la condición de servidumbre a la que son sometidos. Categorización y diferenciación racial en las relaciones sociales de rutina pública. Al no tener los mismos derechos y libertades que el entorno cultural dominante, el grupo es estigmatizado socialmente como "inferior".
1512	Leyes de Burgos	Derechos y garantías individuales	Ley dieciocho: "Otrosi, ordenamos e mandamos que persona e personas algunas no sean osadas en dar palo ni azole ni llamar perro ni otro nombre a ningún indio sino el suyo o el sobre nombre que toviere..."	Se permite, desde la legislación oficial, el abuso violento de los indígenas. Esto categoriza aún más los estigmas de inferioridad dentro y fuera del grupo social. Socialmente se habla de los indígenas como "los naturales", mote que los transforma en un componente de la fauna local.

1826	CPE (Reforma)	Ciudadanía	Art. 13.- Los bolivianos que estén privados del ejercicio del poder electoral, gozarán de todos los derechos civiles concedidos a los ciudadanos. Art.- 14.- Para ser ciudadano es necesario: 3º.- Saber leer y escribir, bien que esta calidad solo se exigirá desde el año de mil ochocientos treinta y seis. 4º.- Tener algún empleo o industria o profesar alguna ciencia o arte sin sujeción a otro en clase de sirviente doméstico. Art. 24.- Para ser elector es indispensable ser ciudadano en ejercicio, y saber leer y escribir.	Si bien se irata de incluir a los indígenas a la vivencia de los derechos civiles, se les restringe el derecho al voto al exigir "saber leer y escribir" como condición para el sufragio. Aunque esta ley se pensó en función a poner en marcha la Reforma Educativa que en un lapso de 11 años alfabetice a los indígenas, claramente establece estrictificaciones para el ejercicio de la ciudadanía. Asimismo, se continúa con las prácticas de la servidumbre, al imponer esta como condición para el retiro del derecho ciudadano.
1831	CPE (Reforma)	Ciudadanía	Art. 12.- Sólo los ciudadanos que sepan leer y escribir, y tengan un capital de cuatrocientos pesos, o ejerzan alguna ciencia, arte u oficio que les proporcione la subsistencia, sin sujeción a otro en clase de sirviente doméstico, gozan del derecho al sufragio en las elecciones.	En este artículo impone el "voto calificado", remarcando más las diferencias al eliminar los 11 años dejados por Bolívar para la alfabetización de los indígenas. Se institucionaliza socialmente el grado de inferioridad al impedir concretamente el ejercicio de la ciudadanía mediante el voto. Además se aumenta la brecha al exigir capitales para obtener los derechos ciudadanos.
1843	CPE (Reforma)	Ciudadanía	Art.- 9.- Son ciudadanos: 1º.- Los bolivianos casados o mayores de veinte años, que tengan industria o que profesen alguna ciencia o arte sin sujeción a otro en clase de sirviente doméstico.	Incluso cuando los indígenas aprendieran a leer y escribir, "arte u oficio", si estaban sujetos al servicio doméstico -ya que no eran otros sino "indios" los obligados al oficio- no podían gozar de los derechos ciudadanos.

1880	CPE (Reforma)	Ciudadanía	Art. 33.- Para ser ciudadano se requiere: 3° Saber leer y escribir y tener una propiedad inmueble o una renta anual de doscientos bolivianos que no provenga de servicios prestados en clase de doméstico.	El servicio doméstico en las relaciones de ruina pública, nitidamente calificaba a los indígenas de inferiores. Primero, tenía la forma de servidumbre –poco o nada remunerada- y estaba escrito para las clases pobres e indígenas. Los "domésticos" no eran considerados ciudadanos.
1938	CPE (Reforma)	Reconocimiento	Art. 165.- El Estado reconoce y garantiza la existencia legal de las comunidades indígenas. Art. 166.- La legislación indígena y agraria se sancionará teniendo en cuenta las características de las diferentes regiones del país. Art. 167.- El Estado fomentará la educación del campesino, mediante núcleos escolares indígenas que tengan carácter integral.	Por primera vez después de la llegada española se reconoce legalmente la existencia de los indígenas después de ser marginados sucesivamente del estado nacional (colonial y republicano). Si bien esta medida no repercute en las relaciones sociales ni en la viabilidad de su ciudadanía, sirve para sentar las bases con el fin de que los grupos de campesinos e indígenas demanden o adquieran derechos civiles y ciudadanos.

1953	Ley N° 3464 (Reforma Agraria)	Propiedad y tenencia de la tierra	Artículo 42.- Las tierras usurpadas a las comunidades indígenas, desde el 1° de enero del año 1900, les serán restituidas cuando prueben su derecho, de acuerdo a reglamentación especial. Artículo 57.- Las comunidades indígenas son propietarias privadas de las tierras que poseen en conjunto. Las asignaciones familiares hechas en las revisitas o las reconocidas por la costumbre dentro de cada comunidad, constituyen la propiedad privada familiar. Artículo 58.- Las propiedades de las comunidades indígenas son inalienables, salvo los casos que serán establecidos en reglamento especial. Tienen todos los derechos y las obligaciones señalados a las propiedades agrarias particulares y cooperativas. Artículo 59.- Los indígenas comunarios deben planificar, asesoría de los técnicos del Estado, el reagrupamiento de las parcelas, para el uso racional de la tierra.	El elemento que da soberanía a la cultura étnica (la tierra y el territorio) es devuelto a sus originales ocupantes; aunque configurado según los resultados de la ocupación criolla. Se reconoce la propiedad privada, pero a escala comunitaria, como acontecía en verdad antes de 1492; pero se impide su alienación o división; aún cuando esta práctica es posible para el resto de los ciudadanos. Con este artículo se plantea derechos civiles diferenciados según el origen étnico, ya que algunos ciudadanos pueden hipotecar sus tierras y otros están impedidos por la Constitución.
------	-------------------------------	-----------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

1961	CPE (Reforma)	Ciudadanía	Art. 40.- Son ciudadanos todos los bolivianos mayores de 21 años cualesquiera sea su grado de instrucción, ocupación o renta, sin más requisito que su inscripción al Registro Cívico. Art. 42.- Se reconoce y garantiza el voto universal, obligatorio, directo, igual y secreto	El Estado por fin empareja los derechos de ciudadanía, incorporando a los indígenas al sufragio al eliminar el voto calificado. De igual forma, se excluye la causal de impedimento de ciudadanía por "sujeción a otro en clase de sirviente doméstico". Asimismo, pese a que la Constitución, casi desde la fundación de la República rechaza la esclavitud o la servidumbre, se logra eliminar cualquier forma de sujeción sobreviviente de la interpretación de las leyes anteriores.
1992	Ley N° 1333 (ley del medio ambiente)	Áreas protegidas	Art. 64°.- La declaratoria de Áreas Protegidas es compatible con la existencia de comunidades tradicionales y pueblos indígenas, considerando los objetivos de la conservación y sus planes de manejo.	Las áreas protegidas son otra forma de impedir a los indígenas gozar de sus derechos ciudadanos. Ya que las leyes de conservación prohíben el aprovechamiento forestal, pecuario y agrario, los indígenas que en ellas viven están limitados a una economía de subsistencia y no tienen derecho a la propiedad privada. El Estado ve al indígena como parte de los elementos
1994	CPE (Reforma)	Forma de Gobierno	Art. 1.- Bolivia libre, independiente y soberana, multiétnica y pluricultural, consagrada en República unitaria, adopta para su gobierno la forma democrática representativa, fundada en la unión y la solidaridad de todos los bolivianos.	El Estado reconoce que su comunidad social está compuesta por diversas culturas étnicas. Este reconocimiento, si bien no afecta la vivencia de los derechos civiles que sigue diferenciada, es importante en tanto que revela un Estado nacional como multiétnico.

1994	CPE (Reforma)	Derechos y garantías individuales	Art. 6.- Todo ser humano tiene personalidad y capacidad jurídica, con arreglo a las leyes. Goza de los derechos, libertades y garantías reconocidas por esta Constitución, sin distinción de raza, sexo, idioma, religión, opinión política o de otra índole, origen, condición económica o social, u otra cualquiera. La dignidad y la libertad de la persona son inviolables. Respetarlas y protegerlas es deber primordial del Estado. Art. 7.- Toda persona tiene los siguientes derechos fundamentales, conforme a las leyes que reglamenten su ejercicio: i) a la propiedad privada, individual y colectivamente, siempre que cumpla una función social.	En este artículo se establece que ningún ciudadano puede ser discriminado por cuestiones de raza o cultura. Es un reconocimiento político, pero que tampoco mejora la producción de las relaciones sociales racializadas. Sin embargo, lo importante es que esta fórmula constitucional establece que todos los ciudadanos tienen derecho a la propiedad privada. Este precepto se contradice con el mandato de que la tierra de las comunidades indígenas no debe ser "alienable"
1994	CPE (Reforma)	Defensa legal y gratuita para los indígenas	Art. 116.- La gratuidad, publicidad, celeridad y probidad son condiciones esenciales de la administración de justicia. El Poder Judicial es responsable de proveer defensa legal gratuita a los indígenas, así como traductor cuando su lengua materna no sea el castellano. Las sentencias, autos y resoluciones deben pronunciarse en audiencia pública, ser motivadas y estar fundadas en la Ley.	El Estado aquí, en su afán de enmendar la discriminación étnica en la administración de justicia, provee ayudas especiales para las comunidades indígenas referidas a la administración de justicia. En ello el Estado acepta que existe diferenciación de acceso a los servicios de justicia.

1994	CPE (Reforma)	Propiedad y tenencia de la tierra	<p>Art. 165.- Las tierras son del dominio originario de la Nación y corresponde al Estado la distribución, reagrupamiento y redistribución de la propiedad agraria conforme a las necesidades económico-sociales y de desarrollo rural. Art. 166.- El trabajo es la fuente fundamental para la adquisición y conservación de la propiedad agraria, y se establece el derecho del campesino a la dación de tierras. Art. 167.- El Estado no reconoce latifundio. Se garantiza la existencia de las propiedades comunitarias, cooperativas y privadas. La ley fijará sus formas y regulará sus transformaciones. Art. 169.- El solar campesino y la pequeña propiedad se declaran indivisibles; constituyen el mínimo vital y tienen el carácter de patrimonio familiar inembargable de acuerdo a ley. La mediana propiedad y la empresa agropecuaria reconocidas por ley gozan de la protección del Estado en tanto cumplan una función económico-social, de acuerdo con los planes de desarrollo.</p>	<p>Estos artículos de la CPE, no hacen sino ratificar los términos de la Reforma Agraria. Primero, la adquisición de las tierras dotadas por el estado se hace en función al "bien social que estas puedan generar" sin otro requisito que querer o saber trabajarlas. Segundo, aún cuando se garantiza la propiedad privada comunitaria, el solar campesino –léase indígena- es indivisible e inembargable. Esto significa que las tierras no son puramente privadas. Por lo que se restringe indirectamente al indígena ser sujeto de crédito para trabajar el suelo como bien económico. Esto reafirma la diferenciación étnica y racial de los derechos civiles según el régimen de propiedad de la tierra.</p>
------	---------------	-----------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

1994	CPE (Reforma)	Propiedad y tenencia de la tierra	<p>Art. 171.- Se reconocen, respetan y protegen en el marco de la Ley los derechos sociales, económicos y culturales de los pueblos indígenas que habitan en el territorio nacional y especialmente los relativos a sus tierras comunitarias de origen, garantizando el uso y aprovechamiento sostenible de los recursos naturales, su identidad, valores, lenguas, costumbres e instituciones. El Estado reconoce la personalidad jurídica de las comunidades andinas y campesinas y de las asociaciones y sindicatos campesinos. Las autoridades naturales de las comunidades indígenas y campesinas podrán ejercer funciones de administración y aplicación de normas propias como solución alternativa de conflictos, en conformidad a sus costumbres y procedimientos, siempre que no sean contrarios a esta Constitución y las leyes. La Ley compatibilizará estas funciones con las atribuciones de los Poderes del Estado.</p>	<p>Los supuestos derechos sociales, económicos y culturales de los indígenas concernientes a la tierra y reconocidos en este artículo, no son de ninguna manera originarios; es decir que no restituyen los derechos del periodo pre-colombino. Son más bien consecuencia de las clasificaciones sociales del Estado post-colonial, pues están ceñidos a la realidad de desarraigo social y económico actual de los grupos indígenas. La categoría jurídica de las "Tierras Comunitarias de Origen" es un elemento de diferenciación étnica, y que además no restituye la propiedad de las tierras estrictamente originales. Los indígenas que habitan en las tierras consideradas aborígenes –aunque en el fondo no lo sean- no pueden usufructuar más allá de la economía de subsistencia, ni deforestarlas, ni explotirlas industrialmente. Por otro lado, también se trata de restituir un derecho originario, que en realidad es más costumbrista que milenario</p>
------	---------------	-----------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

1994	Ley 1551 (Participación popular)	Reconocimiento de participación en la gestión pública	<p>Art. 1. (Objetos): La presente Ley reconoce, promueve y consolida el proceso de participación popular articulando a las comunidades indígenas, campesinas y urbanas, en la vida jurídica, política y económica del país. Procura mejorar la calidad de vida de la mujer y el hombre boliviano, con una más justa distribución y mejor administración de los recursos públicos. Fortalece los instrumentos políticos y económicos necesarios para perfeccionar la democracia representativa, facilitando la participación ciudadana y garantizando la igualdad de oportunidades en los niveles de representación a mujeres y hombres.</p>	<p>Una vez más el Estado admite que los grupos indígenas sufren desarraigo social y desposeimiento económico. Mediante la descentralización administrativa de los recursos de inversión pública, este artículo particulariza a los indígenas como sujetos prioritarios al desarrollo económico, por la vía de la coparticipación tributaria. El Estado acepta así que la división de clases sociales está también diferenciada racial y étnicamente.</p>
1994	Ley 1551 (Participación popular)	Reconocimiento de participación en la gestión pública	<p>Art. 3 (Organizaciones Territoriales de Base y Representación).- I.- Se define como sujetos de la Participación Popular a las Organizaciones Territoriales de Base, expresadas en las comunidades campesinas, pueblos indígenas y juntas vecinales, organizadas según sus usos, costumbres o disposiciones estatutarias. Art. 36. (Exención de pago de impuestos).- Se mantiene lo establecido en la Ley N° 1305 de 13 de febrero de 1992, referido a la exención de pago del impuesto a la propiedad rural en favor de las Comunidades Indígenas y Campesinas.</p>	<p>Se exime a los indígenas habitantes de las TCO del pago de impuestos. Esto crea una vivencia diferenciada de los derechos civiles. Asimismo, se los categoriza como sujetos distinguidos según su origen étnico para ser parte de las políticas públicas de inversión social.</p>

IV. RACIALIZACIÓN, ETNICIDAD E IDEOLOGÍA

Construcción social e ideologización de las bases de identidad

Este Capítulo se concentrará en definir los escenarios del establecimiento de la racialización de las interacción y el intercambio social en Bolivia a partir de las categorizaciones internas y externas. En este esfuerzo se explicará cómo se manifiesta en la economía, la socialización política y las relaciones sociales. Para ello se desmenuzará los datos de la Encuesta Nacional de Identidades Étnicas y Raciales (ENIER) así como la información del Estudio de Categorizaciones y Estereotipos étnicos y Raciales (ECEER). Luego se planteará la discusión sobre cómo la formación identitaria sigue el recorrido de las ideologías de la identificación merced a la formación de sentimientos nacionales. Se hablará de la política y la etnicidad para explicar las construcciones de la identidad nacional desde las categorizaciones públicas y se desmenuzará temas de identidad étnica y Estado-nación, movimientos sociales y gobierno y crisis de representación, participación, representación, política y auto-reconocimiento.

La situación de clase de cualquier comunidad étnica influye comúnmente en darle al grupo su carácter y definirlo en relación a los otros. Aunque, no siempre hay una correspondencia perfecta entre etnicidad y clase social, en Bolivia el coeficiente de correlación entre pertenencia étnica y pobreza es de 0.90 (DI FERRANTI, 2003). En este caso la interdependencia entre clase y etnicidad es clara y se manifiesta en ambas dimensiones, cultural y material. Si bien los grupos étnicos determinan posiciones de clase, este fenómeno no es simplemente un asunto de correspondencia accesoria, sino además de trayectoria histórica y de cultura. Consecuentemente, la etnicidad está sociológicamente enraizada en la vida de las familias, en las comunidades, en los barrios, en las escuelas y es frecuentemente

la base primaria de la movilización y la acción política y por ende de las representaciones de las demandas sociales (FENTON, 1999). En Bolivia, en lo referido a clase y división económica, las comunidades étnicas componen las locaciones específicas de la división de trabajo en desventaja social. Ya que el sistema de inequidad social está étnicamente estratificado, las definiciones externas tienden a definir la división del trabajo en el espíritu de una competencia étnica. Por lo tanto la base de identidad se ideologiza haciendo que el intercambio y la interacción social estén marcados por la racialización.

Racialización de la etnicidad

Previamente es preciso insistir en criticar los análisis que tienden a mostrar la identidad como inmutable e invariable. Asimismo, relacionar nominalmente lo étnico con lo racial simplemente enmaraña la descripción de los escenarios sociales. Consecuentemente, en el ordenamiento y clasificación de los segmentos de la sociedad, estos análisis simplemente reparan en las características raciales de los indígenas para catalogar arbitrariamente su pertenencia étnica.

Lo étnico, como hemos dicho está ciertamente vinculado a la ascendencia, lenguaje y cultura, y adicionalmente es capaz de promover en la comunidad altos grados de aspiración a la autodeterminación fruto de una concepción de conservación o construcción nacionalista relativa al territorio y a la cultura. Siendo que, salvo en el caso de los quechuas, la mayoría de las culturas originarias no conformaron nunca Estados nacionales (con sistema de gobierno, ejército y clases sociales) difícilmente pueden existir aspiraciones históricas de autodeterminación en grados etno-nacionales. Por el contrario, el sentimiento de pertenencia al Estado nacional por parte de los indígenas está profundamente enraizado, en tanto que es una aspiración de bienestar económico y social. Estos sentimientos se vinculan estrechamente con la forma en la que el individuo concibe su identidad según su ubicación en los estratos sociales y las categorizaciones tanto al interior, como fuera del grupo. La

identidad étnica, entonces, se construye a través de las transacciones sociales, que se racializaron en la intercambio de la competencia étnica.

Según Richard Jenkins (2001), la categorización de los grupos sociales edifica a la construcción de la identidad de varias maneras:

Primero; la categorización externa podría ser equivalente a un aspecto de la identidad grupal existente, en cuyo caso simplemente refuerza la diferencia. Por ejemplo, la correspondencia entre pobreza y etnicidad es un axioma ampliamente consentido entre las propias comunidades indígenas; pero también es una categorización externa de la cultura dominante y de las clasificaciones oficiales del Estado. Indistintamente, un grado de refuerzo o validación externa es crucial para el mantenimiento exitoso de las definiciones internas. El ECEER demostró que muchas de las categorizaciones explicadas en el capítulo precedente, son compartidas tanto por los grupos externos, como por la propia comunidad indígena; demostración de ello son los estereotipos de belleza física, la asignación administrativa y el empleo.

Conforme a los grupos focales, la estampa indígena es considerada -por propios y ajenos- "inferior" mientras que la facha blanca es percibida como estéticamente "superior". Un ejemplo de este tensionamiento es el proyecto de ley sobre la "Dignidad de la Mujer" promovido por la bancada del MAS en la Asamblea Plurinacional en octubre de 2010. En este proyecto los legisladores pretenden impedir el uso del cuerpo femenino en la promoción de productos comerciales, sobre todo aquellos en los que las mujeres usen trajes de baño o estén desnudas. La primera reacción vino de las compañías de modelos en Santa Cruz (donde la industria del modelaje es próspera) que denunciaron que la ley pretendía castigar a la "mujer cruceña" pues los anunciantes no contratan "indígenas para promocionar sus productos". (EL NUEVO DIA, 10/2010). El proyecto fue leído como un instrumento para disciplinar a las mujeres criollas (en quienes recae el prejuicio de "superioridad estética") en los marcos

de un moralismo que ya no se debería considerar en el siglo XXI, pero evidentemente fruto de las tensiones de la "ansiedad post-colonial".

Dadas las formas en las que se han revestido las categorizaciones desde la socialización primaria hasta la política oficial -sobre todo durante la cimentación histórica de las categorizaciones- la percepción de "inferioridad" de la colonia, de "ignorancia" de la República temprana se han convertido en los fundamentos que instituyeron un estigma poderoso en las relaciones sociales que es aceptado tanto por las comunidades étnicas como por los criollos. Es así que el indígena de hoy es sinónimo de "pobreza y desarraigo". En el mismo sentido, los grupos focales destaparon percepciones racializadas dentro y fuera de los grupos en las que lo étnico es sinónimo de "ignorancia" y "pobreza" y lo blanco no-indígena de "integración" y "bienestar".

Hay que decir que la visión racialista de la política, respecto a las diferencias entre el "gobierno indígena" y los "neoliberales", está generando otro tipo de categorizaciones que emparentan a lo blanco con las ideas de "corrupción" y "codicia", pues la caída del neoliberalismo (en los sucesos de 2003) ha sido también percibida desde la polarización racial. Esta distinción se ve en las explicaciones respecto al sistema tradicional de la democracia pactada, denominado por Álvaro García Linera como la "democracia *k'ara*" y el "*suma qamaña*" (vivir bien) que es la filosofía del gobierno indígena. En esta dicotomía dos principios saltan a la vista. Primero la democracia *k'ara* (de los blancos) es capitalista e individualista, y la *suma qamaña* socialista y comunitaria. David Choquehuanca (canciller de Evo Morales) explica las distinciones al referirse al proceso casi en términos de la diferencia entre el bien y el mal:

"Queremos vivir bien, lo que significa que ahora empezamos a valorar nuestra historia, nuestra música, nuestra vestimenta, nuestra cultura, nuestro idioma, nuestros recursos naturales, y luego de valorar, hemos decidido recuperar todo lo nuestro,

volver a ser lo que fuimos (...) Para los que pertenecemos a la cultura de la vida, lo más importante no es el oro, ni la plata, ni el hombre, sino la vida" (CHOQUEHUANCA, 2006).

Este credo, sobre todo desde la posición desde la que es pronunciado, declara la superioridad de una cultura y, por extrapolación, la predeterminación de la otra a la "corrupción y codicia". Ya en el ejercicio del gobierno y la representación política, el MAS ha incentivado la representación priorizando la experiencia sindical (especialmente indígena y agraria) por encima de los títulos universitarios. Estas distancias, en su expresividad, terminan siendo asimismo raciales, pues están también en correlación con los niveles de instrucción y educación de las comunidades sociales en Bolivia. En este contexto, cuando un Asambleísta interactúa en la esfera pública (más allá del contenido de su participación) refuerza el prejuicio de sea "ignorante" (indígena) o sea "corrupto" (blanco), manipulado por la racialización de la percepción (GF, 24, 2010).

Obviamente, Los grupos que rechazan el ejercicio del poder indígena crean barreras en todas las esferas de la vida social para frenar la integración. Es por ello que, aunque la representación en el Congreso sea étnica, al ser percibida racialmente difunde una visión que estimula la racialización. Si bien los ideólogos de los movimientos sociales de reivindicación indígena denuncian la segregación y demandan cuotas en el poder político, existe una percepción en otros ámbitos geográficos de que la política andina es la especificidad dominante en el poder público.

Las reformas constitucionales introducidas mañosamente de 1994 reconocen el carácter "pluricultural y multiétnico" de la República. Esto se debe a la prevalencia del carácter Andino-céntrico del Estado que a su vez es la expresión de la nación dominante, que es el núcleo de la ideología del propio Estado, el mismo que parte de un falso (o verdadero) silogismo Andino que dice: Bolivia es el Ande (Jaime Mendoza). Este tipo de separatismo quiere decir que, el que no es andino, no es ni será boliviano. Es decir que debe pertenecer o identificarse con la cultura y el territorio del "Qullana". El camba sólo es boliviano

cuando niega u oculta su identidad y se asume Andino. Lo comprueban los ministros, prefectos y otros funcionarios que son dependientes o han sido asimilados por el Estado Andino-Kolla y reciben órdenes directas del poder central, a la que se suma la presencia policial, predominantemente andina, como la expresión de fuerza de este colonialismo de Estado (ANTELO GUTIÉRREZ, SERGIO; LOS CRUCEÑOS Y SU DERECHO A LA LIBRE DETERMINACIÓN; EN MOVIMIENTO AUTONOMISTA NACIÓN CAMBA; WWW.NACIONCAMBA.ORG. PP 64-69) .

El párrafo precedente, extractado de las tesis doctrinales del llamado Movimiento Autonomista Nación Camba, muestra la visión basada en la percepción racial de la cultura andina, que al final determina, entre otros elementos, el sentimiento de autodeterminación cruceño. Se afirma primero, que el país en su propia comunidad y en los países extranjeros es percibido como indígena aymara, factor de diferenciación que genera lo que el Sergio Antelo llama "el separatismo antagónico". Luego se hace una definición del Estado basada solamente en categorizaciones raciales que lo ven como "predominantemente Andino". Estos silogismos intentan mostrar una cultura dominante andino-centrista que se enfrenta a una cultura cruceña ceñida por su falta de acceso al poder político. Ahí se legitima una autodeterminación cruceña en la medida en que este Estado no agrega a las identidades "cambas" y más bien reproduce una administración "kolla" del gobierno. Asimismo, se acusa al Estado de estimular una participación política "andina" en todas las esferas de gobierno. En este sentido, lo que más parece contrariar el espíritu regionalista camba es que la seguridad ciudadana esté a cargo de policías aymaras. Esta distinción remarca el rechazo racial a la autoridad establecida pues estaría en manos de una categoría social considerada "inferior". Las declaraciones de la miss Bolivia, Gabriela Oviedo, parecen confirmar la doctrina de Antelo al protestar contra una visión del boliviano que es considerada despectiva por los criollos en general. Tanto Oviedo como Antelo se lamentan de que se la confunda a los cruceños de andinos-aymaras.

Las bases de edificación de la identidad *camba*, que a diferencia de las originarias aspira poderosamente a la autodeterminación, es un sentimiento de manutención del bienestar. Con ello no quiero decir que la pobreza haya sido erradicada del oriente, sino más bien que la economía cruceña es menos dependiente del Estado nacional y de la cooperación internacional que la del occidente; lo que la hace más bien vivir a cuenta de la apertura de los mercados económicos y de los corredores de exportación. En ello se cifran las demandas autonomistas cruceñas de las jornadas de enero de 2005, encrespadas en función a la presencia “amenazante” de la participación política “*kolla*” que bloquea los caminos de exportación e incrementa la inseguridad jurídica. En cierto sentido se ve, y creo que siempre se vio así, la presencia andina en el país como un obstáculo para el desarrollo. El propio Gabriel René Moreno –prócer cruceño– planteó tres soluciones frente a la “amenaza indígena” a fin de que no frenara el desarrollo del oriente.

1. “Que se extinga (el indio) bajo la planta de la inmigración europea”.

2. «Que se proceda a la depuración racial para conseguir la unificación de la raza nacional».

3. “Que se vaya a una mestización con el indio *camba*, pero jamás con el aymará y el quechua” (ZABALETA, 1986).

La diferenciación de Moreno al respecto del “indio aymara o quechua” con el “oriental” es una apreciación fundamentalmente étnica. Y aquí brota la primera paradoja; el oriente percibe a los aymaras y quechuas desde la perspectiva étnica, en tanto diferencia valores y costumbres sociales conflictivos con su cultura, y el aymara y el quechua perciben al *camba* racialmente. En lo estrictamente político, aún cuando Evo Morales y su gobierno no parezcan representar la etnicidad de aymaras y quechuas, salvo desde la perspectiva puramente racial estimulan las categorizaciones pues son signos de la política que “bloquea el desarrollo del oriente”. Es así que las embestidas del MAS a favor de la nacionalización de los recursos naturales, los bloqueos

recurrentes de la carretera del Chapare y el discurso renuente al libre mercado han sido vistos como una amenaza a la seguridad jurídica y, por ende, al bienestar cruceño.

Aflora así la segunda paradoja: desde la perspectiva de la sociología política la aspiración *camba* a la autodeterminación, secundada por una cultura oriental particular que trasciende todas las esferas sociales, es lo más parecido a una identidad etno-nacional que se pueda encontrar en Bolivia. Por un lado reivindica grados de autodeterminación compartidos por todos sus estratos y esferas sociales con un grado de mestizaje significativo; y por el otro, tiene enraizada una socialización cultural diferenciada de la percepción universal que se tiene de Bolivia. El *camba*, en cualquiera de sus estratos sociales, se siente parte del proyecto de autodeterminación de sus élites, en cambio el aymara al estar desplazado, busca integración al Estado nacional. Es por ello que las autonomías indígenas preocupan tan sólo al 19% de la población, cuando paradójicamente el 62% dice tener origen étnico. En cambio, las autonomías regionales, donde se enclava el sentido de autodeterminación oriental, interesan al 24,5% de los bolivianos, 85% de los cuales son cruceños. Asimismo, concita mayor interés en la población boliviana perfeccionar el Estado nacional, antes que buscar la construcción de naciones originarias (ENCUESTAS y ESTUDIOS, DICIEMBRE, 20014).

Segundo; la categorización externa la pueden estar promoviendo personas que, a los ojos del grupo original, tienen la autoridad y legitimidad para categorizarlos, en virtud a su “status superior”. He aquí la clave de las definiciones de la identidad en Bolivia. Por un lado, el indígena aymara o quechua no se reconoce como tal –no en altos grados de identificación– pues tiene socializada la noción de que su filiación étnica resquebraja sus aspiraciones de bienestar, aún a pesar de que paradójicamente su situación sea claramente de desarraigo. Por un lado, siendo que los estratos sociales están claramente racializados –los pobres son indígenas y los ricos son criollos– emerge en las relaciones sociales el estigma de que la segregación emplea la raza como mecanismo de sometimiento. Por lo tanto,

la condición étnica deviene para los propios indígenas como un impedimento hacia el bienestar. Es por ello que el ascenso social implica mestizaje o “criollización”. La aspiración al bienestar se basa en una demanda de integración económica y social, y no necesariamente cultural dado que las prácticas y costumbres sociales son tremendamente osmóticas en el occidente del país. Por lo tanto, el sentimiento de desplazamiento se entiende en términos de clase y la discriminación en representaciones raciales. Por otro lado, existe implícita la categoría de “superioridad” en la cultura y las élites dominantes, pues simbolizan el deseado por los despojados. En conclusión, las categorizaciones del grupo externo se han consolidado en las comunidades indígenas en la medida que son consideradas legítimas y han compuesto la interacción social en función a la competencia racial.

Cuarto, la categorización externa está también impuesta por la fuerza y ahí estuvo afincado el segregacionismo de la Colonia y el voto calificado de los primeros 100 años de la República. Consecuentemente, aquellas categorizaciones, luego de un periodo colonial de cinco siglos reproducido con ligeros matices en el primer período de la República, se han introducido en la socialización y el intercambio de la sociedad contemporánea. La experiencia del despojo por la fuerza podría haberse transformado en integral en la identificación grupal, pero en Bolivia no ha explotado de manera relevante, capaz de afectar las estructuras sociales. La resistencia al desarraigo se manifiesta en niveles raciales y no así étnicos, en la medida que la lucha principal de los movimientos sociales indígenas no es contra la eliminación de su cultura, sino más bien en pos de combatir el sacrificio de su bienestar. Por lo tanto, a diferencia de los movimientos étnicos en el mundo, en Bolivia los oprimidos que resisten, que rechazan las definiciones impuestas y su contenido no buscan autonomía ni autodeterminación, sino integración. Contrariamente, los movimientos autonomistas nacionales no tienen componentes indígenas. El Movimiento Autonomista Nación Camba distingue que el bienestar de los cruceños peligra por la presencia de grupos indígenas. Para impedir su inclusión, ya que las culturas andinas están en conflicto con la cultura “chola”, se aspira a la

autodeterminación. En este caso, el rechazo a la definición externa es internalizado, pero, paradójicamente, como una concentración de negación. Al final, las fronteras étnicas son tan osmóticas – en términos de personas, lenguaje y culturas- que las identidades terminan afectadas todo el tiempo.

Ideologías de identificación

En los capítulos precedentes hemos señalado que la etnicidad es una forma ubicua y general de identidad y que los fenómenos homólogos como el racismo y el nacionalismo pueden ser entendidos como específicas versiones de un principio más amplio de clasificación y afiliación étnica. Lo racial se diferencia típicamente de lo étnico en términos del contraste entre las diferencias físicas y culturales. Consecuentemente, la categorización racial es algo que tiene que ver con especificidades físicas de la gente. Sin embargo, estos factores, como apunta Jenkins, sólo pueden instituir “la diferencia” en la medida en que estén cultural y socialmente significadas como tales” (JENKINS, 2001). Tanto el ENIER como el ECEER nos demuestran que las categorizaciones en Bolivia establecen conductas concretas en las instituciones y las relaciones sociales. Tal es así que las clases sociales, la asignación del empleo, el ingreso, el acceso a los servicios básicos, el nivel de instrucción, la asignación administrativa, etc., están particularizados a partir de categorías raciales que estatuyen patrones culturales y sociales de diferenciación interna y externa. La cultura étnica, sin embargo, pese a que se produce particularmente según los distintos grupos no es un factor de diferenciación más importante que la raza a la hora de implantar las categorizaciones.

Aún cuando lo étnico y lo racial son conceptos diferentes, ambos se influyen sistemáticamente. La definición de lo étnico envuelve relaciones de poder y categorización social inherentes a la identificación mediante la dialéctica interna-externa (que ya hemos descrito ampliamente); por lo tanto la diferencia jerárquica no es privativa de las relaciones étnicas. Consecuentemente, mientras las relaciones étnicas no son jerárquicas, déspotas o conflictivas, las relaciones raciales lo serán. En otras palabras, es

posible concebir y documentar relaciones grupales interétnicas en las que la colectividad no califique al otro grupo estableciendo categorizaciones (JENKINS, 2001).

Por el contrario, lo racial es un problema más vinculado a la categorización que a la identidad del grupo. Jenkins va más allá cuando sostiene que mientras la identidad étnica es parte de un cuerpo estructurado de conocimiento acerca del mundo social, la categorización racial parece ser más explícita y elaborada en su justificación. Si bien en Bolivia se puede identificar dos sociedades disímiles (la andina y la oriental) la cultura dominante –que probablemente sería la criolla– no está en conflicto cultural con las identidades indígenas u originarias en tanto su supervivencia no es a costa de ella. Aquello era posible durante el período Colonial cuando se sojuzgó a las culturas originarias; pero luego de la imposición cultural se promovió una cultura católica sincrética que varía según las clases sociales; que se produce y reproduce solventemente. Asimismo, las élites blancas existen tanto en la cultura andina como en la *camba* estableciendo distintos grados de relación con los grupos indígenas. Por lo tanto, el parámetro de diferenciación y categorización en Bolivia no es tanto la cultura étnica como, primordialmente las relaciones raciales.

Necesariamente, la identidad nacional y el nacionalismo comprenden factores sociales de auto-identificación grupal y categorización; es decir, que se elaboran según las formas de inclusión y exclusión de la comunidad misma. Asimismo, las manifestaciones ideológicas de la identidad, tales como el racismo y el nacionalismo, guardan algo más en común: son relativamente coherentes, así como explícitamente organizadas, pues determinan aspectos específicos en las identidades sociales. Jenkins define este argumento en pocas palabras: racismo y nacionalismo son, ambos, ideologías (2001). Consecuentemente, son cuerpos de conocimiento que formulan demandas acerca de la forma como el mundo “es” y, crucialmente, en la forma como el mundo “debería ser”. Estos conocimientos son movilizados con el criterio y los principios de pertenencia y de exclusión al grupo.

Asimismo, los principios de inclusión o segregación promueven derechos y deberes que están vinculados a la pertenencia y las maneras en las que se trata y clasifica a los ajenos.

Ilustración 1
(JENKINS, 2001)

Bases de identificación	Ideología
Parentesco	Familiarismo
Co-residencia	Comunalismo
Co-residencia	Localismo
Co-residencia	Regionalismo
Etnicidad	Indigenismo
Etnicidad/nacionalidad	Nacionalismo
Etnicidad/raza	Racismo

Como se desprende de la gráfica anterior, hay una superposición entre los diferentes niveles de identificación y producción de la ideología. Por ejemplo, el parentesco, gracias a la coincidencia de descendencia y residencia puede ser asociado con el localismo. Muchos municipios del oriente boliviano (sobre todo en el Beni rural) se construyen en torno a clanes familiares de hacendados o caciques que producen lógicas de copamiento del poder local, que además estatuyen visiones específicas de convivencia comunitaria. En los casos en los que las comunidades se configuran por varios clanes familiares, la identidad comunal pasa a conformar ideologías localistas. Estos municipios establecen entonces reglas intemperantes con la migración, que van en procura de mantener la composición de sus comunidades de manera impenetrable. Como resultado, impiden el asentamiento de emigrantes que no sean cultural, social y racialmente permitidos. Cuando el territorio se suma a fuertes relaciones sociales diferenciadas culturalmente, se producen sentimientos de solidaridad arraigados. La pertenencia entonces empieza a transformarse en un proyecto político que determina, por ejemplo, la “autonomía” de manera ideológica.

El típico caso de la construcción de una ideología regionalista, a base de factores no sólo de residencia, sino también de cultura y etnicidad, es el “regionalismo cruceño”. Las jornadas de enero de 2005, en las que un movimiento social camba arrancó al Gobierno la autonomía administrativa y política a pesar de la Constitución y las leyes, grafica cómo una identidad construida ideológicamente (regionalismo) puede afectar a la política y las estructuras de poder. Pero lo más destacable de la autonomía cruceña reside en que su aspiración a la autodeterminación trasciende las relaciones interétnicas. Es evidente que en Santa Cruz la identidad más relevante es la camba, aún a pesar de la existencia de muchas etnias indígenas. Es notable acentuar que estos grupos étnicos se reconocen primero cruceños, luego bolivianos y finalmente étnicos. Sin embargo, el caso de Santa Cruz no basta para deducir que en la misma forma la etnicidad puede promover indigenismo y nacionalismo. Pero por el contrario, es la demostración que no siempre lo étnico o lo racial pueden engendrar identidades nacionales o etno-nacionales. A manera de ilustración, el MIP es el instrumento encargado de transformar lo étnico en indigenismo, es decir lo social en ideológico, pero los aymaras expresan su identidad en sus deseos de bienestar antes que en los de auto-determinación y votan por el MAS. Esto inevitablemente los lleva a percibirse primero como bolivianos y posteriormente como aymaras o quechuas. Finalmente, la nacionalidad puede tender a encontrar sus expresiones ideológicas en el nacionalismo o el racismo.

Categorización vs. auto identificación

El proceso de la construcción de la identidad, al ser una dimensión primordial de la experiencia cultural del ser humano, puede acontecer en las identidades primarias de género y de pertenencia. Esto significa que no son suficientes los requisitos del lenguaje, la ascendencia y la cultura para que los grupos se reconozcan a sí mismos. En el esfuerzo de dilucidar estos dilemas, hemos debatido exhaustivamente en los anteriores capítulos que son las transacciones sociales el espacio a partir del cual la identidad étnica se genera. Planteamos, asimismo, dos dimensiones para

este espacio. Primero, la *definición interna* donde los actores, interactuando al interior de su grupo, precisan su propia identidad en función a los distintos niveles de socialización. Aún cuando es considerado interno, estos procesos son necesariamente sociales y transaccionales. Segundo, la *definición externa* que logra una dilucidación de la identidad elaborada por actores ajenos al grupo. Esto es tan simple como la validación de la *definición interna* que los grupos acuñan sobre sí mismos y tan complicado como un intento de otros actores de imponer la identidad (JENKINS, 2001). La *definición externa* no puede ser un acto solitario por una simple razón, más de una audiencia está involucrada: los otros aquí son objetos. Por otro lado, la capacidad de imponer la definición de “uno” sobre los otros implica que se posee el suficiente poder y autoridad para hacerlo.

Una vez que los grupos se han categorizado entre sí –luego de la dialéctica *externa* e *interna*- se produce la estimación de la identidad, es decir: la auto-identificación que determina, posteriormente, las relaciones sociales de inclusión o exclusión. Lo que debemos remarcar aquí es que es sociológicamente más relevante la auto-identificación –resultado de la dinámica de las categorizaciones *internas* y *externas*- que la simple clasificación de los grupos sociales desde la visión puramente antropológica, pues nos permite entender la interacción y el intercambio. Entender el comportamiento social desde una sola perspectiva nos impedirá descubrir los trasfondos de la discriminación. En este sentido, el modelo de la antropología social tiende a ordenar los grupos sociales conforme a características al margen de lo social. Gran parte de la legislación boliviana que categoriza negativamente a los grupos indígenas, es resultado de estas visiones del mundo. Entre las presuposiciones más preocupantes están aquellas que determinan la etnicidad de los bolivianos. Veamos pues cómo se construye socialmente la identidad étnica en Bolivia.

Según el Informe sobre Desarrollo Humano publicado por las Naciones Unidas (PNUD, 2009) más de una treintena de diferentes grupos étnicos habitan en Bolivia. En virtud a que el Estado no

les puede suministrar con eficiencia integración socio-económica, las identidades de clase se fusionan con las raciales facilitando la conformación de grupos de representación (sindicales y otros) para confrontar al Estado mediante diferentes grados de revueltas y protestas sociales. Esto provoca que las demandas de clase se embrollen con las étnicas mostrando caprichosamente la existencia de levantamientos indígenas, cuando en realidad son reparos de clase y laborales con fuertes estigmas raciales. Sin embargo, no fue hasta hace poco que los grupos indígenas empezaron a demandar inclusión en la arena política.

En realidad, la relación entre el Estado y la población indígena se viabiliza a través de la confrontación antes que del diálogo. Consecuentemente, existe la impresión de que Bolivia transita similar camino que Nepal, Sri Lanka, India y Malasia (PLAFF-CZAMENCKA, 1999) donde la naturaleza de los conflictos entre minorías y mayorías étnicas, se concentra en cómo la construcción del moderno Estado-nación ha “recreado” identidades colectivas y políticas de confrontación. En estos casos, similarmente a lo que sucede en Bolivia, el Estado intenta usar medidas económicas y políticas para crear homogeneidad de la diversidad, sin embargo esto refuerza las reacciones de las comunidades indígenas y campesinas. De acuerdo a investigaciones recientes, todos los países mencionados despliegan conflictos sobre identificación cultural y oportunidades de empleo inequitativas.

La conexión entre el discurso global de la identidad y las realidades locales prueba cómo la construcción del Estado moderno y la consolidación las fronteras nacionales han originado nuevos signos de identificación colectiva que son frecuentemente las mismas identidades que el Estado profesa controlar. La naturaleza de la identidad forjada en Bolivia por las políticas estatales está menoscabando la noción de la pertenencia nacional ya que la clase social está claramente racializada. Consecuentemente, la identidad es un instrumento ideológico de movilización social en sí mismo y, por supuesto, más eficiente que la propia pobreza. Estos hechos implican que la mayoría indígena sea percibida interna y externamente como excluida

política y económicamente y, en consecuencia, demande reconocimientos tendentes a cambiar los desafíos del sistema político existente y del Estado mismo. Sin embargo, las necesidades indígenas parecen estar dirigidas a una participación y representación política que busca integración y bienestar, antes que autodeterminación e independencia. En otras palabras, las identidades relevantes se construyen más en función a factores de clase y raciales que de etnicidad.

Como hemos visto, Bolivia tiene una de las poblaciones indígenas más abundantes del continente. El 50.51% de los bolivianos son vistos como indígenas originarios (ver tabla 1) y el 90% de ellos vive por debajo de la línea de la pobreza (58.6%). Otras estimaciones estipulan que los bolivianos de origen indígena ascienden al 71% de la población (DI FERRANTI, 2003). Estos estudios afirman también que la ascendencia española representa el 20% del total y que no obstante controla el 61% del ingreso y monopoliza la representación del poder político casi completamente. Obviamente, dado que las relaciones de clase están racializadas, ser reconocido como indígena conduce irremediamente a la caracterización social de “despojado”.

Por otro lado, la población de Bolivia alcanza en la actualidad alrededor de 10 millones de personas de los cuales se presume que el 28% tiene ascendencia quechua y el 21% aymara; 25% son mestizos y aproximadamente el 20% desciende directamente de los colonizadores españoles. Estas estimaciones, sin embargo, varían dramáticamente cuando se entra al terreno de la auto-identificación pues hay diferencias entre la percepción racial y étnica auto-impuesta por los propios sujetos, con las visiones elaboradas externamente al medio social. Las categorizaciones determinan cómo quiere “uno” “identificarse” o ser “identificado” y este proceso –al ser una transacción social– se reelabora continuamente. David Di Ferranti ensayó una fórmula interesante para confrontar estas disyuntivas en un estudio sobre identidad en el Perú. La Tabla 1 es sumamente ilustrativa a este respecto en tanto muestra las diferencias entre la clasificación externa y la auto-identificación. El 74% de quienes afirmaron ser

mestizos eran, a los ojos del entrevistador, indígenas. Asimismo 45% de quienes afirmaron ser blancos fueron vistos como mestizos. Lo cierto es que la identidad es una construcción individual en interacción con las relaciones sociales. De esta identificación personal germinan las conductas sociales y la socialización política. En consecuencia, es más importante entender cómo la gente se ve a sí misma, pues así resume su experiencia cultural, que cómo la encasillan a partir de escogencias propensamente raciales.

Tabla 1

Clasificación del entrevistador y auto-identificación (Perú 2000)
(DI FERRATI, 2003)

Auto-identificación	Clasificación del entrevistado					TOTAL
	Blanco, no-indígena	Mestizo	Indígena	Otro	TOTAL	
Blanco, no-indígena	55	10	8	3	13	
Mestizo	45	87	74	55	79	
Indígena	0	2	18	1	6	
Otro	0	1	0	41	2	
TOTAL	100	100	100	100	100	

En los diversos intentos del Estado por diferenciar su población, se ha visto poca preocupación por determinar las identidades culturales de los grupos antes que su sola cuantificación. Cuando se censó para conocer la cantidad de indígenas a principios del siglo XIX, los resultados sirvieron para fundar políticas segregacionistas como el voto calificado –que marginaba, a los grupos considerados étnicos, de los derechos civiles y ciudadanos– o para cuantificar y calificar la servidumbre. Abordemos ahora el modo cómo se construye la identidad étnica o indígena en los dos niveles de la categorización social (interno / externo). La tabla 2 fue elaborada en función a proyecciones poblacionales con parámetros de identificación externos. En ella se advierte que Bolivia es el país con la mayor concentración porcentual de indígenas del continente con respecto a su población (50.51%).

Tabla 2

Instituto Indigenista Interamericano, América Indígena
(Vol. LIII, No. 4, Oct-Dec 1993)
Población indígena en América Latina

País	Población Total	Población Indígena	Porcentajes respecto a la población propia
Bolivia	8,200,000	4,142,187	50.51
Guatemala	10,300,000	4,945,511	48.01
Perú	22,900,000	8,793,295	38.39
Ecuador	10,600,000	2,634,494	24.85
Belice	200,000	27,300	13.65
Honduras	5,300,000	630,000	11.88
México	91,800,000	8,701,688	9.47
Panamá	2,500,000	194,719	7.78
Nicaragua	4,300,000	326,600	7.59
Chile	14,000,000	989,745	7.06
Guyana	806,000	45,500	5.64
Guayana Francesa	104,000	4,100	3.94
Surinam	437,000	14,600	3.34
Paraguay	4,800,000	620,052	1.96
Colombia	35,600,000	88,000	1.74
Salvador	5,200,000	315,815	1.69
Venezuela	21,300,000	372,996	1.48
Argentina	33,900,000	24,300	1.10
Costa Rica	3,200,000	94,456	0.75
Brasil	155,300,000	254,453	0.16
TOTAL	430,747,000	33,219,814	7.71

La proyección sobre Bolivia, de 4 millones de indígenas muestra la concordancia entre los indicadores de pobreza y clase verificando así que la indigencia adopta ciertamente un rostro indígena. Más aún, el Censo de 2001 evidenció que el 62% de los bolivianos decían pertenecer a un grupo étnico coincidiendo en mucho con las cifras de la tabla anterior. Sin embargo, esto

no significa de ninguna manera que más de la mitad de los bolivianos se sientan parte de una etnicidad. Tal cual se verifica en la Tabla 1, este ordenamiento tiene más que ver con la visión del “clasificador” que con la identidad propia del colectivo.

La encuesta ENIER demostró que existe una diferencia clara entre dos tipos de auto-identificación: la étnica, por un lado, y la racial, por el otro. La diferencia en la percepción de ambas se torna crucial para entender el comportamiento social en Bolivia. Primero; el Censo indagó sobre el origen étnico y no sobre las percepciones raciales. Segundo, siendo que lo étnico tiene un significado fuertemente cultural antes que racial, el resultado de la consulta indagó sobre el ascendiente de los ciudadanos antes que sobre su identidad racial.

Tabla 3 (ENIER, 2004)
Pertenencia étnica por clase social ponderada
(En porcentajes)

GRUPO	Alta	Media-alta	Media popular	Media	Popular	TOTAL
Aymara	19,3	16,4	22,8	32,2	45,7	33,7
Quechua	11,4	27,1	31,5	31	29,1	29,4
Guaraní	4,9	11,5	7,8	7,4	6,1	7,2
Ninguno	59	42	35,1	26,3	17,3	27
NS/NR	5,4	3	2,8	3,1	1,8	2,7
TOTAL	100	100	100	100	100	100

La tabla 3 coincide con el Censo nacional cuando estima la pertenencia étnica en Bolivia. Cerca al 70% de los encuestados señalaron su pertenencia a alguno de los grupos étnicos enlistados (el Censo expuso la cifra de 62%). Asimismo, en esta tabla podemos constatar con claridad cómo se compone la identidad según la clase social ponderada. Las clases media-popular y popular son las que se inscriben con mayor fuerza a las identidades indígenas pudiéndose entrever una correspondencia proporcional entre lo étnico y la condición de clase. Consecuentemente, las clases altas

se extienden menos que las populares a la ascendencia aymara, quechua o guaraní. Sin embargo, en el entendido de que los factores específicos de la identificación étnica no guardan relación con la raza, podemos observar que existe más gente identificada con lo aymara que con lo quechua, aún a pesar de la presencia de más quechua-parlantes que aymaras en Bolivia. Esto sin duda se vincula también con los altos niveles de mestizaje, con las formaciones transaccionales de la identidad y con las categorizaciones sociales. Pero estos datos son insuficientes para entender la construcción de la etnicidad desde la perspectiva de las relaciones raciales, pues resta un 30% de sujetos que no se han adscrito a ninguna de las categorías étnicas. Para resolver este aprieto la ENIER fue en procura de recabar datos sobre cómo se conforma la identidad desde las definiciones raciales. En ello se suplantaron las escogencias étnicas (aymaras, quechuas y guaraníes) por categorías raciales (indígenas y blancos-no indígenas). Lo más importante, sin embargo, fue la incorporación de la categoría de “mestizo” en la estratificación. Se buscó con esta pregunta saber si la gente se inscribía a una categoría étnica o racial más específica. El 2008-2009 se hicieron 24 grupos focales en todas las capitales departamentales de Bolivia más tres ciudades intermedias rurales (Riberalta, Challapata, Llallagua). Los resultados respecto a la etnicidad se repitieron con una variación mínima, pero respecto a la pertenencia racial hubieron cambios importantes. A continuación los resultados:

Tabla 4 (ENIER, 2004)
Identificación racial por clase social ponderada
(En porcentajes)

GRUPO	Alta	Media-alta	Media	Media popular	Popular	TOTAL
Indígena	3,5	6,3	11,4	19,4	31,1	20,6
Mestizo	65,1	70,6	68,4	58,4	49	58,1
Blanco	27,4	16,5	13,1	13,8	11,3	13,4
Ninguno	3,4	5,6	2,8	3,6	4	3,8
NS/NR	0,6	1	4,3	4,8	4,6	4,1
TOTAL	100	100	100	100	100	100

Tabla 5 (FG 24, 2008-2009)
Identificación racial por clase social ponderada
(En porcentajes)

GRUPO	Alta	Media-alta	Media	Media popular	Popular	TOTAL
Indígena	3,5	6,3	11,4	29,4	41,1	33,4
Mestizo	55,1	71,6	66,4	48,4	39	54,4
Blanco	37,4	14,5	15,1	13,8	11,3	8,4
Ninguno	3,4	5,6	2,8	3,6	4	3,8
NS/NR	0,6	2	4,3	4,8	4,6	4,1
TOTAL	100	100	100	100	100	100

El evento que explica las variaciones en la pertenencia racial, entre 2004 y 2009, es indudablemente la asunción a la Presidencia de la República de Evo Morales. Su presencia en el ejercicio de la más alta magistratura ha renovado la autoidentificación racial como un elemento de inclusión, aún cuando no sea enteramente mayoritario, pues todavía menos de la mitad de los Bolivianos (33.4) se auto identifican como indígenas. Sin embargo la evolución de 20,6 a 33,4 muestra que la ideologización de la base de identidad racial es una tendencia y continuidad.

Si bien los grupos indígenas representan más de la mitad la población desde las proyecciones y visiones estrictamente raciales, la Tabla 4 grafica que sólo el 20.6% de los bolivianos se auto-identifican como indígenas. La gran mayoría (58.1%) se asume mestiza y el 13,4% blanca no-indígena. Estas diferencias tienen inequívocamente que ver con las categorizaciones raciales que tipifican a lo indígena de "inferior" o como impedimento para el ascenso social. Observando en los cuadros 4 y 5 las categorías de "ninguno", constataremos que étnicamente el 30% de indecisos se definen mestizos. Asimismo, es interesante cotejar que aquel 70% de pertenencia étnica pierde en la adscripción a la categoría racial cerca de 50 puntos. Existen, consecuentemente, varias inferencias que explican tales variaciones. Primero, los indígenas prefieren ser vistos como mestizos ya que esta condición es un peldaño hacia el ascenso social y a las aspiraciones de bienestar económico. Segundo, la tendencia continúa su curva, en el caso

de los mestizos (que aún en la encuesta de 2009 siguen siendo mayoría) en la dirección de asumir que ser "blanco" es un signo de inclusión y ser "indígena" es una etiqueta para la exclusión. Asimismo, los incluidos se asumirán como blancos aún a pesar de su origen indígena. Tal es así que las cifras de los que se conceptúan como no-indígenas coinciden considerablemente con el porcentaje de población que maneja el 61% del ingreso (13.1% a 20%). Quizá por ello, el grupo racial de menor adscripción es el de los blancos no-indígenas, pues la pobreza alcanza al 60% de la población. Tercero, la identidad étnica es osmótica y transaccional pues, como se puede desprender del cuadro, existen ciudadanos de las clases media-alta y alta que se auto-identifican como aymaras, quechuas y guaraníes.

Las tablas 6 y 7 son decisivas para comprender y desmenuzar nuestra hipótesis: las identidades indígenas en Bolivia se forman en el terreno de lo racial antes que en lo étnico. La pregunta de la encuesta ENIER (ver Tabla 6) consultó a los ciudadanos la misma cuestión del Censo, a saber ¿con cuál de estos grupos étnicos se identifica usted?. Esta tabla permite observar el comportamiento de la pertenencia étnica, según la adscripción racial, para determinar el grado de compromiso de lo étnico con las percepciones de raza. La Tabla 7 invierte el ejercicio al cruzar el comportamiento de la identidad racial según la pertenencia étnica. En la encuesta se inquirió al entrevistado si se consideraba indígena, mestizo o blanco no-indígena. Conforme a los resultados la mayoría de los consultados que dijeron tener ascendiente aymara, quechua o guaraní no se conceptualizaban indígenas. Apenas el 14% de los asociados a lo quechua y el 11,2% a lo guaraní dijeron ser originarios. La gran mayoría prefirió reivindicar su condición de mestizo. La explicación en el caso de los quechuas pareciera ser llana, los procesos de mestizaje fueron realmente profundos y la mayoría de ellos comparte con los criollos altos grados de parentesco y cultura. Contrariamente son los aymaras, quienes se adscriben con mayor fuerza a los grados de identificación étnica y racial, debido a menores grados de mestizaje y a una mayor racialización de las clases sociales en Los Andes Centrales. El 42% de ellos se estima indígena y el 69%

de los que se valoraron como nativos dicen ser aymaras. Aún así la mayoría de los que se consideran aymaras no se reconocen como indígenas. Si bien todavía lo aymara no se construye identitariamente por encima de lo nacional, está claro que tienen más elementos culturales relativos a lo étnico que los otros grupos.

Tabla 6 (ENIER, 2004)

Pertenenencia étnica por Identidad Racial (En porcentajes)

GRUPO	Indígena	Mestiza	Blanca	Ninguna	No sabe	No contesta	TOTAL
Aymara	69,7	28,4	11,2	7,8	25,7	23,6	33,7
Quechua	20,8	35,2	21,8	18,4	25,6	17,2	29,4
Guaraní	3,9	7,9	12,1	1,9	3	0,5	7,2
Ninguno de ellos	4,3	26,2	52,3	66,4	36,4	8,6	27
NS/NR	1,3	2,3	2,6	5,5	9,3	50,1	2,7
TOTAL	100	100	100	100	100	100	100

Tabla 7 (ENIER, 2004)

Identificación Racial por pertenencia étnica (En porcentajes)

GRUPO	Aymara	Quechua	Guaraní	Ninguna	No sabe	No contesta	TOTAL
Indígena	42,5	14,6	11,2	3,3	11	1,9	20,6
Mestiza	49	69,6	63,7	56,3	50,3	49,6	58,1
Blanca	4,5	9,9	22,4	25,9	14,8	0	13,4
Ninguno	0,9	2,4	1	9,2	8,6	1,5	3,8
NS/NR	3,1	3,5	1,7	5,3	15,3	47	4,1
TOTAL	100	100	100	100	100	100	100

En conclusión, si aceptamos que lo racial es la manifestación ideológica de lo étnico y el elemento de las categorizaciones que determina la exclusión, es fácil suponer que la identidad de los propios indígenas no pretende ser étnica. Se hace preciso entender que no existen élites aymaras, quechuas o guaraníes que traten de recomponer el poder político en torno a la etnicidad y que promuevan una identidad puramente étnica que aspire a la

autodeterminación o los proyectos etno-nacionales. Por lo tanto, la lucha indígena en Bolivia es por el “poder político” y no por la “auto-determinación” Si el bienestar está calificado racialmente –los pobres son “indios” y los ricos son “blancos”– la identidad se produce como imposición de aquella constatación. Consecuentemente, la integración o la exclusión al Estado Nacional es una aspiración de orden racial. Prueba de esta afirmación es la Tabla 8. De acuerdo al propio Censo de 2001, el departamento con mayores niveles de pobreza en Bolivia es Oruro, el mismo que, según el Banco Mundial y el PNUD, alberga a las mayores concentraciones indígenas, predominantemente aymaras. No obstante, sólo el 22% de su población se considera a sí misma indígena.

Tabla 8 (ENIER, 2004)

Identificación racial por residencia (En porcentajes)

GRUPO	Beni	Chuquisa.	Cbba.	La Paz	Oruro	Potosí	Sta Crz.	Tarija	Pando	TOTAL
Indígena	12,3	13	14,2	24,9	22	15,5	8,2	4	7,3	20,6
Mestiza	51,3	73,5	66,7	59,4	59,7	67	57,5	72	58,2	58,1
Blanca	13,3	8	13,5	8,5	6,2	8,5	23,7	17,6	19,4	13,4
Ninguno	12,5	1,7	3	2,2	5	3,5	6,2	3	9,8	3,8
NS/NR	10,6	3,8	2,6	5	7,1	5,5	4,4	3,4	5,3	4,1
TOTAL	100									

Debe acotarse, sin embargo, la presencia de una tendencia creciente y progresiva hacia la auto-identificación indígena. El fenómeno se conecta con el avivamiento tardío de la identidad étnica promovido por los movimientos sociales, por los triunfos electorales y el ejercicio del gobierno del MAS y de Evo Morales, lo cual es, a su vez, fruto de la politización del rostro étnico de la pobreza y la exclusión política fundada racialmente. En este sentido, John Rex arguye que la movilización étnica en sociedades capitalistas vincula a las estructuras de clase y las identidades. En la relación de las culturas étnicas y las identidades de la cultura nacional se levantan las demandas de reconocimiento político.

Está claro que los grupos étnicos, dados sus modos de socializar e interactuar y su sentido de la identidad son actores políticos más efectivos que las clases sociales.

Como conclusión, cabe acordonar que en temas de inclusión o exclusión, sea que nos aboquemos a problemas sociales o económicos –no sólo a asuntos de ciudadanía- la etnicidad juega un rol primordial. En el caso boliviano, en la certidumbre de que es un país con fuerte concentración indígena y el más pobre en términos de desarrollo económico, la cara étnica de la pobreza se manifiesta en discriminación y despojamiento que empiezan a crear identidades que se mueven en el terreno político.

Raza minoritaria y etnicidad mayoritaria

En nuestro caso particular, los asuntos de inclusión o exclusión vinculados a la ciudadanía generan continuamente debate alrededor de asuntos no solamente relacionados a la “cultura”, sino sobre todo a las relaciones raciales. Según escribe Kate Nash (2000), la sociología emplea el término “eticidad” para denotar “diferencia cultural”, aunque lo usa frecuentemente en su aspecto connotativo cuando se refiere a “aquellos grupos particularizados según el color de la piel”. Por ende, los grupos étnicos son grupos “racializados” (NASH, 2000). El dilema de la interrelación entre “raza” y “eticidad” –debatido exhaustivamente a lo largo de este libro- se torna más complicado pues interactúa políticamente con el Estado. En estos términos la etnicidad, al contrario de la “raza”, se recrea constantemente por medio de convulsiones sociales o lucha política como un término auto descriptivo para representar identidad cultural, antes incluso que en las relaciones sociales. Estas luchas demandan públicamente derechos de auto-determinación en el nombre de la “identidad” y frecuentemente tienen la forma de proyectos nacionalistas, aunque entrañan divisiones raciales entre los supuestos “dominantes” y “oprimidos”.

Al respecto, Steve Fenton argumenta que existen dos axiomas de interés particular en asuntos de etnicidad y Estado Nación (FENTON, 1999). En primer término, el concepto de nación atañe

a los mismos intereses que los conceptos de grupos étnicos, hasta dónde las naciones están basadas en realidades sociales y hasta dónde sean construcciones de aquellas “ilusiones nacionales”. En segundo término, la formación de los Estados implica la definición cultural de una mayoría étnica.

La construcción de Estados-nacionales homogéneos nunca ha sido perfecta. Queda claro que los grupos étnicos de la región andina no tienen la aspiración concreta de construir naciones indígenas, aún cuando su integración o pertenencia a la nacionalidad boliviana es difusa y ambigua merced a la pobreza. Por otro lado, existe una distinción precisa entre una división racializada de las clases sociales y la ciudadanía, que fortalece las categorizaciones de discriminación. En consecuencia, la etnicidad ocupa una especie de posición intermedia entre parentesco y nacionalidad, pero “eticidad” no implica solamente una extensión de parentesco. Las identidades étnicas reflejan cultura interna, aunque no de una forma neutral, lo que al parecer de Calhoun revela las líneas de las relaciones intergrupales. La gente frecuentemente cambia sus identidades étnicas en aras de maximizar su ascenso social en diferentes situaciones (CALHOUN, 1997). A modo de ilustración, el 11,2% de los aymaras se auto definen como descendientes directos de los españoles (ver Tabla 7).

Los movimientos sociales en Bolivia no apuntan únicamente a la existencia de un creciente sentido de identidad y conciencia alrededor de racialización de las clases sociales, sino que las nociones de unidad cultural y étnica podrían interpelar el proyecto de Estado-nación. Definitivamente, “la identidad se transforma en un tema político cuando entra en crisis, cuando se asume que debe ser modificado” o finalmente cuando un grupo dominante no facilita la participación política o impide el desarrollo de identidades culturales. Según Chetan Bhatt (2000) la importancia de la raza –pensando en los movimientos religiosos autoritarios asiáticos- dominaron la política hindú y sus diásporas. Como los aymaras, estas formaciones particulares de raza podrían ser diferentes a los paradigmas del oeste. Así como este ejemplo, lo

aymara en el hipotético caso que encontrara en los criollos a su enemigo principal –si es que tal momento se produce– condensaría la etno-génesis, la subordinación religiosa, el absolutismo cultural, la naturaleza de una ciudadanía secular post-colonial, las relaciones entre mayorías y minorías y la discriminación étnica que aparecen separadamente en otros casos de conflictos religiosos y étnicos contemporáneos (BHATT, 2000). La acción política de los grupos étnicos se expresa generalmente en violencia en respuesta a la opresión y la exclusión.

Identidad étnica, nacionalismo y Estado

En busca de explicar los compromisos de los pueblos indígenas de la región andina con el “Estado-nación”, Tristan Platt se pregunta si el nacionalismo latinoamericano es una creación del siglo XIX o si encuentra su raigambre en la historia profunda de las relaciones entre América y España. Asumiendo una posición meditada de las interpretaciones modernistas y primordialistas, Anthony Smith ha insistido en la importancia del “mito, memoria, valores y símbolos” étnicos para la formación de una nación, ya sea como un instrumento crucial en las manos de los constructores de la nación o independientemente a la consecución de sus metas” (PLATT, 1993). Según Platt, un proyecto específico de nacionalismo fue perseguido por una pequeña élite euro-céntrica en la cara de las mayorías étnicas con ideas propias sobre “su significado e independencia”. En el siglo pasado, los proyectos nacionales andinos soñaron y pelearon por distintos sectores sociales y distintas motivaciones, la esperanza de la independencia no era un anhelo solamente criollo. Las comunidades indígenas y los grupos étnicos se ajustaron a la legislación republicana para asegurarse la eliminación de los abusos coloniales y proveer garantías de lo que ellos consideraban un orden social justo. De todas maneras, estos objetivos sociales y económicos fueron soterrados bajo la apariencia de lo que se percibía como una nueva teocracia. Pero debemos preguntarnos si los fundamentos religiosos andinos emergieron en forma de “nacionalismo”, que fue pensado algunas veces como un sustituto de la religión. En el contexto de la declinación de la autoridad religiosa y luego

de la constitución de la sociedad criolla capitalista, el nacionalismo podría ofrecer la re-solidificación de la unidad social. Para muchos autores el compromiso de los indígenas aymaras con el proyecto de la independencia se inclina más a la integración al Estado republicano emergente en pos de conseguir por fin bienestar, que a un espíritu que comparta el ideario nacionalista.

Los orígenes de la formación nacional se remontan a la multiplicidad de instituciones arraigadas en diferentes períodos tales como los lenguajes estatales, la religión, el sistema legal e igualmente, la pacificación interna. Todas estas instituciones aparecen retrospectivamente para nosotros como pre-nacionales. De acuerdo a Ernest Balibar, la idea de nación aparece en el imaginario social como la ejecución de un proyecto anhelado por siglos, proyecto en el que se distinguen diferentes niveles para llegar al convencimiento de la necesidad de autodeterminación. Esta es la auto-manifestación de la personalidad nacional a través de la historia (BALIBAR, 1991). Semejantes representaciones constituyen una ilusión retrospectiva, pero también expresan la contracción de las realidades institucionales cuando estas no logran consolidar la ilusión de autodeterminación, soberanía, nacionalidad o simplemente de bienestar. Este sentido de nacionalidad fue agredido cuando la etnicidad aymara y la quechua fueron sustituidas por la cultura religiosa católica. La contundencia de estas lesiones, en la formación de los proyectos etno-nacionales, dependerá de las interpretaciones históricas cuyas variables no manejamos hoy. Por otro lado, las políticas centralistas coloniales golpearon al elemento más sensible de la socialización precolombina: al *Ayllu*. Consecuentemente el mito del origen y la continuidad nacional pudo haberse intensificado cuando el colonialismo entró en cuestión por el movimiento libertario. En las palabras de Balibar la génesis mítica puede transformarse en una instrumento ideológico a partir del cual “la singularidad imaginaria es construida diariamente” en anticipación a la libertad (BALIBAR, 1991). De tal modo, proyectos que van al encuentro de preservar y glorificar la autonomía mejoran la ilusión de la identidad nacional; ahí podría ubicarse “el desacato cambia” de 2007.

En este contexto, para el tiempo de la conquista española los aymaras e incas a través de siglos de dominación ya habían sido aculturados. En los últimos veinte y cinco años el gobierno de Bolivia ha emprendido programas de reforma de la tierra destinados –aunque esto haya quedado en el mero deseo– a fomentar el desarrollo rural y la incorporación de las poblaciones indígenas a la nacionalidad principal. Sin embargo, las heridas infringidas por el Estado colonial a los indígenas son tan profundas que difícilmente pueden ser curadas por la “reconciliación inter-étnica” del Estado-nacional (KEREJCI, JAROSLAV & VELIMSKY, VITEZSLAV, 1981) peor aún ahora que el gobierno de Morales esta incrustando un espíritu nacional que se basa en la competencia racial entre indígenas y criollos. Así como el predicamento más relevante es la segregación social y económica –conectada dolorosamente al origen étnico– la integración multicultural debe llegar del brazo del desarrollo económico y social.

Aun cuando Balibar afirme que ninguna nación posee una base étnica naturalmente, como las formaciones sociales están nacionalizadas, las poblaciones incluidas en ellas o dominadas por ellas, están “de alguna forma etnificadas”. En realidad, los aymaras, por ejemplo, comportan una identidad que ni es pura ni idéntica con la idea de una nación, pero que puede ciertamente hacer posible la expresión de una identidad comunitaria de sentimientos (BALIBAR, 1991). Por otra parte, el sentimiento tradicional de pertenencia a la región de la cual uno es oriundo reviste particular importancia para los aymaras (KEREJCI, JAROSLAV & VELIMSKY, VITEZSLAV, 1981). Es más, aunque las prácticas religiosas indígenas estén plagadas y embebidas de personalidad aborígen y conceptos esencialistas aprendidos de los misioneros cristianos, las figuras ascéticas notables resistieron a la cultura religiosa dominante a través del sincretismo, por lo que se acoplaron culturalmente a las prácticas y costumbres criollas. En realidad, festividades particulares y exclusivas dedicadas a la devoción de los santos, a beber, bailar y comer, visitar y trocar productos en los mercados, son eventos comunitarios que prueban las expresiones de unidad comunitaria

similares a aquellas, pero que no son de ninguna forma afines a las de la génesis nacional. Asimismo, los climas de identidad son evocados con frecuencia a través del lenguaje, el parentesco y ascendencia. Mediante las particularidades del lenguaje se establecen las diferencias identitarias entre aquellos que hablan castellano, aymara o quechua, pero estos lazos aún son incapaces de encender todavía sentimientos de nacionalidad por encima de los deseos y aspiraciones de mejores condiciones de vida. Como bien puede entenderse, el ánimo de la autodeterminación nace cuando el bienestar es impedido por una cultura dominante que se reproduce a costa de la propia. En el entendimiento racializado de la pobreza –internalizado así entre los aymaras y criollos merced a las categorizaciones– la marcha hacia los proyectos de bienestar es obstaculizada por el otro.

Las ideas de raza y nación son categorías simultáneas de exclusión o inclusión, reforzadas por la presunción de la existencia de un grupo étnicamente dominante. Entonces, la raza se transforma en un factor de identidad. Ya que el criterio de inclusión o exclusión es interpretado como determinante de la diferencia de los grupos, este argumento enfatiza el rol de la construcción ideológica. Al parecer de Robert Miles, tal cual las naciones, las razas son pensadas en el sentido de que carecen de fundamentos biológicos reales. Los conceptos de nación y raza poseen ambos el potencial de convertirse en el criterio definidor de comunidades particulares imaginarias (MILES 1993).

Etnicidad política (movimientos sociales, socialización política y nacionalismo)

Para entender los mecanismos de segregación y las barreras culturales que separan a los grupos étnicos dentro de un sistema económico y político, es preciso remitirse a los conceptos de clase y etnicidad como fenómenos sincréticos. En opinión de Pierre Van Den Berghe, etnicidad es más relevante que clase en países como Sur África. Aunque a primera vista en América Latina parezca ser igual de significativa, una cosa es cierta, dado el grado de concordancia en grupos étnicos y clases en las sociedad boliviana, ningún grupo puede ser reducido al otro. “Etnicidad

no es simplemente una complicación menor o un caso especial de clase, ni etnicidad puede entenderse fuera del contexto de inequidad” (VAN DEN BERGHE, 1974). Paradójicamente, en Bolivia cuando el Estado trató de afectar a la condición de clase de grupos étnicos fue siempre bajo el ala de la negociación inter-étnica.

Tristan Platt (1993) explica las alianzas entre la población indígena y la criolla que fueron creadas silenciosamente en aras de enmendar la inequidad social obviando los problemas esenciales de la segregación. Cuando los españoles fueron expulsados de la región andina, muchos indígenas –así como muchos criollos y mestizos- se opusieron a la reforma liberal de la tenencia de la tierra y el régimen tributario del proyecto republicano, sea porque se beneficiaban del *statu quo* como ocupantes de tierras comunitarias o como contribuyentes, sea porque lo que estaba en entredicho no afectaba solamente a los indígenas, sino que cuestionaba toda la estructura del poder político dentro de cada sociedad regional. Por otro lado, mientras el régimen de tierras fortalece las diferenciación de la ciudadanía disminuyendo los derechos civiles, la población indígena está sometida a políticas económicas proteccionistas. Como hemos visto, estas políticas son las culpables de impedir que los indígenas gocen de sus derechos plenamente. Cuando Simón Bolívar decretó la extinción del tributo colonial fue porque mantenía las diferencias entre indígenas y otros ciudadanos. Sin embargo, muchas comunidades indígenas en el siglo XIX defendieron lo que se dio en llamar “la contribución nativa simple”. Ellas requirieron un estatus híbrido que para Tristan Platt era la “ciudadanía tributante”, lo que significaba que como ciudadanos podían demandar educación y protección legal individual del Estado y su Judicatura; mientras que como contribuyentes, el reconocimiento de sus títulos coloniales y sus territorios étnicos. El resultado es que la ambigüedad de los instrumentos contemporáneos condujo a los indígenas a una paradoja: la condición étnica del indígena es la responsable de su despojamiento o político y social.

Si definimos como indígenas a aquellos descendientes directos de quienes se asume fueron los habitantes originales del territorio, subsecuentemente, presumiremos que ellos asumen una auto-conciencia política, avanzando un peldaño más en el camino de la identificación en tanto son los ocupantes originales del territorio con el que quieren proteger y preservar su herencia cultural. Este escaño adicional consiste en una relación especial con el Estado basada en una serie de prerrogativas. Estos privilegios involucran el derecho inherente a alguna forma de auto-determinación o gobierno y reconocimiento de soberanía. Según Augie Fleras y Jean Leonard Elliot (1992), la confrontación entre los grupos indígenas y el Estado, en las últimas dos décadas, ha tendido a centrarse en asuntos inherentes a tierra y estatus político. La posesión de tierra es crucial para la sobrevivencia de las aspiraciones étnicas: eso es gente con el derecho a la autodeterminación sobre problemas de jurisdicción interna. El reconocimiento a su soberanía es también esencial si se aspira a asegurar, manejar y desarrollar bases económicas sustantivas. La Tierra es el cimiento económico del ordenamiento de los indígenas como una sociedad de bienestar. Las demandas indígenas, entonces, conllevan ciertos efectos en la actuación del Estado y, obviamente, en el desarrollo de la economía.

El reciente incremento de la presencia de movimientos sociales abanderados con consignas de tenencia de tierra, además de participación y representación política parecen confirmar esta aserción, aunque, cabe decir, que la delimitación territorial de su “tierra originaria” no está en discusión. Mientras que las demandas actuales de tierra de los aymaras no son aquellas de los indígenas de Norte América -donde el Estado obligó a los nativos a recluirse en reservas especiales- están relacionadas al tema de desarrollo económico. Los indígenas andinos nunca fueron forzados a migrar, pero sí a pagar tributo por trabajar el suelo. Era de esperarse entonces que se opusieran férreamente a la reformas de los regímenes agrarios republicanos, simplemente porque lo que estaba en controversia no afectaba aisladamente a los indígenas, aun cuando podía poner en cuestión la estructura

completa de autoridad dentro de cada sociedad regional (PLATT, 1993). Sin embargo existe una ambigüedad en la definición de la noción aymara de “nacionalidad” o de “patria”. Los indígenas aymaras, a pesar de su convicción de vivir en lo que ellos denominan la “tierra de sus ancestros” no han adquirido derechos totales de acceso para explotar el suelo. Están legalmente despojados del derecho de alienar la tierra y obligados a una agricultura primordialmente de subsistencia (FLORES, 1998).

Desde la asunción de Evo Morales al poder en 2005, el liderazgo indígena acusó severamente a los criollos de excluir a la mayoría y formar las políticas públicas, gobernar la nación y someterla tal cual lo hicieron los colonizadores españoles entre el siglo XIV y el XVIII. Previamente al proceso del 52, los grupos étnicos en Bolivia vivían bajo el sistema de una sociedad postcolonial sin disfrutar del reconocimiento jurídico de sus derechos civiles y desprotegidos por los juicios de un Estado donde “las políticas de la cultura reproducían la mentalidad colonial”. El despojo y la pobreza causados por estos mismos factores fueron el caldo de cultivo de las movilizaciones sociales que finalmente estallaron en la revuelta del 2003.

Para Alain Tourain (NASH, 2000), los movimientos sociales son el tópico central de la sociología, aún cuando no cree que la etnicidad sea un factor de movilización y enfatiza desproporcionadamente el tema de la ideología. Desde que el ordenamiento de las relaciones sociales es producto de la acción social y los movimientos sociales son los agentes colectivos de esta acción, estos últimos determinan finalmente el cambio social. En la sociedad boliviana, conforme a la teoría de los movimientos sociales de Tourain, es difícil encontrar un conflicto entre movimientos sociales opuestos. Evidentemente existe una minoría criolla dominante que ha marcado un orden histórico y natural a través de la organización, pero las mayorías indígenas no van en procura del re-establecimiento del Estado indígena, porque simplemente este nunca existió. Sin embargo, el *status quo* ha formulado distintas formas de construcción de una

identidad subversiva que revela el conflicto intrínseco e introduce innovadoras formas de pensar, trabajar y vivir. En este sentido, Bolivia ha tenido, en los últimos veinte años, tres movimientos guerrilleros con vindicaciones étnicas que intentaron romper el orden político: el movimiento Zárate Willca (1989) y el EGTK de Felipe Quispe (1991) y el grupo de autodefensas del croata Eduardo Rosza en 2007. Los dos primeros tomaron sus denominaciones de los guerreros aymaras que pelearon por distintos motivos contra españoles y criollos y el tercero fue una medida de la elites cruceñas para resistir al primordialismo del gobierno indígena de Evo Morales. Los proyectos políticos de las primeras organizaciones estaban reducidos a un simple, pero ambicioso objetivo; la independencia de la “nación aymara”.

Diferencialmente, el movimiento cocalero lideró demostraciones violentas contra las políticas públicas, manejando políticamente el conflicto social con discursos universalistas tales como la anti-globalización y demandas de participación política de los grupos étnicos en general. Más allá de que los movimientos sociales son instrumentales a sus partidos políticos, no se puede negar su característica de fenómeno social e impacto en el orden social.

Enuncia Ernest Balibar que la idea de nación aparece en el imaginario social como la ejecución de un proyecto, anhelado por siglos, en el que hay diferentes niveles y momentos para llegar al convencimiento de la necesidad de autodeterminación. Esta es la auto-manifestación de la personalidad nacional a lo largo de la historia (BALIBAR, 1991). Semejantes representaciones constituyen una ilusión retrospectiva, pero también expresan la contracción de las realidades institucionales en cuanto estas no logran consolidar la ilusión de autodeterminación, soberanía, nacionalidad o simplemente de bienestar. Es evidente que las jornadas de octubre de 2003 pudieron desplazar sentimientos de solidaridad en torno al objetivo de “nacionalizar los hidrocarburos” y bajo la consigna de “no exportar el gas a través de puertos chilenos”.

Es evidente que el sentido de ilusión nacional fue fuertemente lastimado cuando se perdió, guerra de por medio, la cualidad marítima en 1879. La gran base de lealtad nacional se transformó, primordialmente, en un sentimiento de rechazo a la cultura política y social del Chile. La guerra del gas, nominada así por las razones que formularon la movilización social, sirvió para aglutinar la rebelión popular en torno al elemento más sensible de identidad: “la desintegración del territorio” inspirada en el anhelo de “volver al mar”. Ante la eventualidad de un acuerdo comercial con los chilenos, que según los climas de opinión, significaba el tráfico de nuestros recursos naturales, el sentimiento nacional se puso en apronte, aún cuando las demandas sociales urgentes no estaban representadas por la convulsión.

La reivindicación marítima es un proyecto que busca preservar y glorificar la soberanía y desarrolla la ilusión de la identidad nacional en sus niveles más emocionales. Sin embargo, esta aserción no explica completamente y por sí sola los fundamentos de la revuelta de octubre. Los actores sociales iniciaron jornadas de protesta que fueron creciendo en demandas a medida que los hechos se producían. Resulta insuficiente asumir que el levantamiento tuvo sus raíces tan sólo en un sentimiento anti-chileno. Sigue latente la paradoja de que mientras las reivindicaciones sociales anunciaban la necesidad de naturalizar los recursos hidrocarburíferos, una acción militar que intentaba abastecer a la ciudad de la Paz de precisamente estos bienes, haya terminado en una matanza sin precedentes. Rápidamente las solidaridades mutaron hacia elementos fundamentales de unidad. Así como la solidaridad nacional se puede erigir desde el enclaustramiento, no hay nada más conmovedor, en aras de establecer sentimientos de pertenencia, que la tumba de los caídos. Como se había mencionado anteriormente, Benedic Anderson afirma que no existen emblemas más sobrecogedores en la cultura moderna que las criptas y tumbas de los soldados anónimos (ANDERSON 2000). La batalla de El Alto dejó un reguero de sacrificio en favor de la reivindicación principal. En efecto, una vez que las consignas cobraron sus mártires, es decir, soldados populares que entregaron sus vidas por la causa, la unidad en

torno a la lucha se universalizó. Pasó entonces a segundo plano la racionalidad de las demandas sociales para ceder paso a la interpelación de un poder constituido que atentaba contra la unidad interna. El enemigo principal fue el ejecutor de la matanza. El Estado es la institución social que internaliza en la comunidad los sentimientos nacionales, pero cuando sus referentes sociales están interpelados, entra en crisis. Las dimensiones colaterales de los efectos del nacionalismo más allá de las instituciones sociales, se pudieron observar en los hechos de octubre:

- a) Sectores sociales que rompen el vínculo de su representación con el sistema político.
- b) fuerzas del orden que atentan contra la seguridad de los ciudadanos.

Vinculada a temas de etnicidad, la identidad puede verse reflejada en la personalización del enemigo principal, que curiosamente en la “guerra del gas” no era el presidente chileno, dada la esencia de los llamados a la unidad y solidaridad, sino en el representante de un sistema político que gestionaba la enajenación de la ilusión nacional. El Presidente Sánchez de Lozada pretendía, en el entender de la opinión pública, “entregar los recursos nacionales al enemigo histórico”. No obstante, ¿cómo es posible construir ilusiones nacionales cuestionando la cabeza de la institucionalidad estatal precisamente? El emblema de la identidad y la solidaridad estaba construido por el vínculo entre las nociones de raza y nación. Estas ideas son categorías simultáneas de inclusión y exclusión reforzadas por la noción de la existencia de un grupo étnicamente dominante que despoja a una mayoría dominada. El rostro étnico de la pobreza en Bolivia –sumamente acentuado en El Alto más que en otras latitudes de la República- se transformó en un factor de identidad racial que generó la acción colectiva de los grupos sociales. Ya que el criterio de la inclusión y exclusión están interpretados como determinantes de la diferencia de clase, los lazos de identidad se construyeron sobre el concepto de una “traición” a la ilusión nacional.

Según Robert Miles (1993), las ideas de nación y raza tienen potencial de convertirse en el criterio definidor de las comunidades imaginarias. Es importante, sin embargo, distinguir a estas alturas las ideas de nacionalismo y etnicidad como formas distintas de construir identidades parecidas. Esta distinción no es simplemente conceptual ya que, la etnicidad es frecuentemente presentada como una extensión de raza y el nacionalismo se presenta en naciones que comparten además cultura y tradiciones. Calhoun afirma que aunque las naciones se enraizan en añejas identidades étnicas, el nacionalismo es una manera distinta de concebir la identidad colectiva. Cabe aclarar que en El Alto se mezclaron valores de un nacionalismo típico, emotivo e ilusorio, con elementos de pertenencia de clase vinculados a una exclusión social claramente racial y étnica. El mito del origen y la continuidad nacional se intensifica al final del conflicto cuando, con la violencia desbordada, se racializan las relaciones políticas y se identifica como enemigo al *k'ara* encarnado en el Presidente de la República. En las palabras del Balibar la génesis mítica puede ser un efectivo instrumento ideológico con el que se construye el imaginario nacional cotidianamente en anticipación de la libertad (BALIBAR, 1991).

Como conclusión de este punto debemos enfatizar que los movimientos sociales de la actualidad están gradualmente relacionados a problemas de racialidad, correlacionados a asuntos de clase e identidades laborales. En este punto, es inevitable confrontar estos problemas como relativos a la relación de las comunidades indígenas con el Estado-nacional. Desde que los derechos civiles son experimentados distintivamente según sea el origen étnico de los sujetos y, por ende, las consecuencias socioeconómicas que causan las inequidades de clase, entonces el Estado es el responsable de las desventuras de los grupos indígenas por los preceptos constitucionales descritos y analizados exhaustivamente en el capítulo anterior. Es difícil arribar a conclusiones definitivas sobre las causas del estallido de octubre, pero más allá de las pasiones de la discusión política o de la diagnosis de la historia, las bases para consolidar una movilización violenta contra el orden establecido se ubican

primordialmente en la ruptura entre el ciudadano que no se siente comprometido con el proyecto de nación y un Estado que no pudo consolidar la vigencia de los derechos civiles de manera igualitaria entre los grupos sociales.

En algunas instancias, los debates sobre asuntos étnicos han sido influenciados por cálculos electorales y este es el caso. El Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) usó el voto universal para renovar su poder hegemónico durante catorce años. Antaño los indígenas no podían participar en los comicios por la imposición del voto calificado. Pero este avance político no fue acompañado por el fomento de la participación política, ni por la formación de una élite dirigente indígena. En general, los partidos de la izquierda aparecen apelando al discurso étnico para capturar el voto indígena. Sólo como ejemplo, los estudios de Genie Stowers (1990) examinando los patrones electorales de los cubanos en Miami hallaron nítidos vínculos entre etnicidad y clase social en los comicios de los Estados Unidos. Según estas investigaciones, los rangos de participación cubanos excedieron en porcentaje significativo aquellos de los afro-americanos o los sajones de La Florida; la etnicidad fue elocuente a la hora de influenciar a los electores.

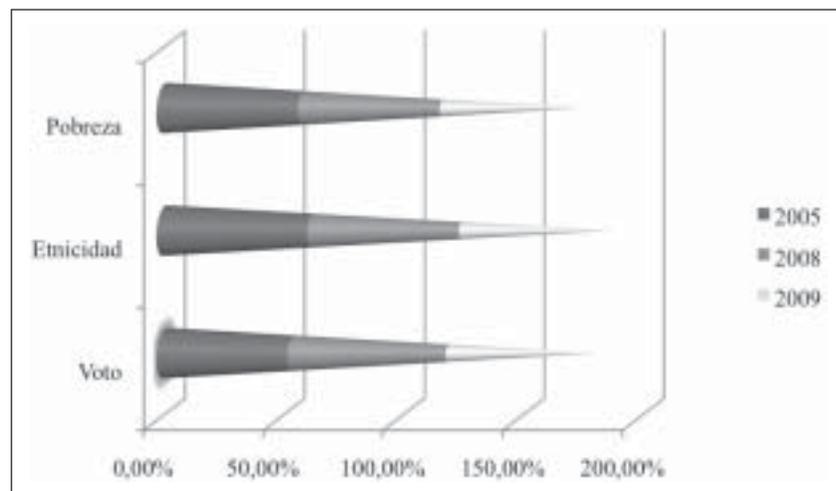
Ahora bien, veamos si en el caso boliviano puede haber correspondencia entre la preferencia política y la identificación étnica. Por un lado, los partidos con propuesta étnica no superaron en promedio el 6% del favor electoral. Asimismo, hasta el 2005 no parecía haber una conexión trascendente entre la identificación étnica con la preferencia política (ver Tabla 9). Salvo el caso del MIP, los identificados como indígenas parecen tener un comportamiento electoral heterogéneo. Sin embargo, pese a que el partido de Felipe Quispe no logró a nivel nacional exceder el 6% en las elecciones de 2002, concentra electoralmente a la mayor cantidad de auto-identificados aymaras e indígenas, en su preferencia electoral (62.5% de sus electores aducen ser indígenas). Claramente, el proyecto etno-nacional de Quispe despierta importantes niveles de participación política de contornos étnicos.

Tabla 9 (ENIER, 2004)
Identificación racial por residencia (En porcentajes)

GRUPO	Simpatía partidara								
	ADN	MAS	MIR	MIP	MNR	NFR	UCS	FUN	TOTAL
Indígena	14,9	41,3	16,9	62,5	9	19,1	13,4	12,5	20,6
Mestiza	59,1	48,8	53	37,5	59,9	54,6	52,3	76,7	58,1
Blanca	16,5	6,2	22,2	0	22,3	16,7	22,9	9,9	13,4
Ninguno	5,1	1,3	5,6	0	4,8	5,3	4,3	0,8	3,8
NS/NR	4,4	2,4	2,3	0	4	4,3	7,1	0,1	4,1
TOTAL	100	100	100	100	100	100	100	100	100

Sin embargo, hemos visto en el capítulo precedente, la correspondencia entre voto y autoidentificación respecto a las elecciones en las que participa Evo Morales. Como hemos mencionado anteriormente, el coeficiente de correlación entre la autoidentificación étnica y voto es de 0,83. La ilustración siguiente nos muestra estas correspondencias en los procesos electorales d 2005, 2008 y 2009.

Ilustración 2
(CNE y CENSO 2001)



Políticas multiculturales

El creciente reconocimiento internacional de los derechos indígenas coincidió con los procesos de democratización en la región andina e influenció de manera sustantiva los logros legales y reconocimientos constitucionales de los derechos en las sociedades multiétnicas y multiculturales. Las particularidades más importantes de estas normas conciernen al tema de tierras y recursos naturales, idioma y herencia cultural, pero la autonomía y participación tienden a ser factores contributivos. John Rex discute el ideal de integración en términos estructurales (REX, 1994) concluyendo que la emergencia de las sociedades multiculturales está “enraizada en la jerarquía de culturas que ya estuvieron envueltas en luchas políticas” (REX, 1992). En consecuencia el Estado moderno ideal tiene que integrar cualquier grupo étnico en su proyecto de nación, pero facilitando niveles deseables de autonomía y auto-representación.

En general, el derecho a la tierra y a los recursos naturales se refiere no simplemente al medio de producción y sustento económico sino, y más importante, a un territorio que define el espacio cultural y social menester para la subsistencia física y cultural del grupo, garantizando así el derecho a la propiedad privada y al crédito, al reconocimiento legal y a la demarcación de las tierras tradicionales, pero además involucrando la modernidad en el desarrollo sostenible de la sociedad. De igual modo, idioma, identidad étnica y herencia cultural otorgan el carácter multicultural del Estado-nación. La demanda de una autonomía más extensa para manejar los asuntos propios refiere al derecho de poseer sus propias organizaciones, estructura de liderazgo, elaboración de políticas públicas relativas al desarrollo social y económico, reconocimiento del derecho consuetudinario, etc. Esto no significa, como podría presumirse, que las comunidades indígenas aspiren a establecer Estados independientes, sino más bien que se dote, a los originarios, de la autoridad institucional para gobernar sus propios asuntos dentro del sistema legal nacional y bajo el amparo del sistema político vigente. El derecho a la participación como beneficiarios

y contribuidores al desarrollo social y económico en sus países, implica que los indígenas tienen acceso a información clave y son capaces de participar en formas relevantes.

Más allá de los indicadores socio-económicos de Bolivia, existen leyes que complican la integración multicultural y refuerzan la exclusión social y política. Como resultado de los problemas de pobreza crónicos y las radicales diferencias sociales, la mayoría de la población desconfía del sistema político. Así como la cara étnica de la pobreza, el grado de ciudadanía difiere de acuerdo al grado de diversidad racial. Más allá de los resultados de las elecciones de 2005 y 2009, el sistema político refuerza una sub-representación y todavía deja desguarnecida la participación en las decisiones públicas para la población de origen indígena.

Los movimientos indígenas al margen de los canales de representación política existentes están vinculados a la exclusión, ya sea a través de violencia racial o discriminación institucionalizada. En realidad, Bolivia ha venido sufriendo convulsión social en los últimos 10 años. Los movimientos sociales, que al principio demandaban tierra, salarios y alternativas para superar su despojo, están reconociendo en el sistema de representación existente imposiciones de la cultura dominante, por eso la Asamblea Constituyente llenó el escenario de cambios más en lo simbólico que en lo práctico. Si en el pasado la convulsión trajo prebendas económicas, ahora los grupos indígenas cambiaron la constitución y la correlación de las fuerzas políticas. Es curioso que, con la presente representación parlamentaria, con Evo Morales en el poder político, las manifestaciones callejeras y el cabildeo –propulsadas por los mismos dirigentes que están afincados en el Congreso– son las formas de participación privilegiadas para afectar la política. Por último, los indígenas en Bolivia siguen sintiendo que las políticas públicas de los sucesivos gobiernos han estado más concentradas en el control social que en la protección de sus intereses (CASTLES & MILLER, 1998).

Las mayorías despojadas y la revancha histórica

La estructura política de Bolivia refleja la estratificación social, tal como el caso sudafricano (VAN DEN BERGHE, 1970) y toda su historia política ha mostrado una significativa tendencia hacia la concertación del poder político en manos de los no-indígenas. Las luchas latinoamericanas por la independencia simplemente transfirieron las prerrogativas del poder colonial a la minoría descendiente de los españoles. La lucha de los movimientos sociales del presente no debería ser desasociada del problema racial, que el proceso político histórico ha ayudado a cristalizar. La cara étnica de la pobreza no se manifiesta en lo socio-económico sino en lo político. Hoy los indígenas han logrado determinar el escenario político, pero sobre los fundamentos de la competencia racial con las comunidades criollas. En este punto la pregunta crucial a formular es, precisamente ¿por qué las mayorías supuestamente amalgamadas por una cultura étnica desafiaron efectivamente a las instituciones? Tres son las razones que pueden explicar plausiblemente el despojo de una mayoría cultural en los términos descritos hasta ahora (VAN DEN BERGHE, 1970).

- (1) *El teorema de la mentalidad del colonizador y del colonizado.*— La compleja herencia del colonialismo español, en términos de dominación cultural, configura la cultura boliviana contemporánea. En primer lugar, la percepción de los grupos sociales respecto a los otros –la dicotomía entre indígenas y criollos– se expresa en las prácticas culturales. Los indígenas son vistos como inferiores por características definidas. Segundo, ya que esas diferencias son aceptadas convencionalmente por los criollos e indígenas, las distinciones se las experimenta de acuerdo a la estratificación social racializada. Las categorizaciones crean luego niveles de discriminación y diferenciación. En último término, una distancia social se crea en la esfera cultural que refuerza un entendimiento racial y diferenciado del “otro”.

- (2) *Halajtayata o discriminación oficial.*- Aún cuando la constitución prohíbe cualquier tipo de discriminación basada en la raza, sexo, idioma, religión, opiniones políticas –o de otra índole- origen, o condiciones sociales y económicas, existe sin lugar a dudas una discriminación significativa a los indígenas. Más allá de la intolerancia cultural, el tratamiento paternalista de parte del Estado para resolver el despojamiento social y económico ha traído obstáculos legislativos a la integración intercultural. Si por un lado, la CPE reconoce expresamente la existencia de una sociedad “Plurinacional”, por otro, el régimen de tierras niega el derecho al indígena de poseer propiedad privada y concluir contratos válidos ya que la ley prohíbe la alienación de “las tierras de origen” (LEY 1715). Esta situación impide la formación de mercados de capital, restringe el desarrollo de la agricultura tradicional y deprecia la tierra para los indígenas. Este “sistema diferencial”, que reconoce efectivamente diferentes derechos a “distintos grados de ciudadanos” según sea su origen étnico, está legislando la desigualdad dentro de la sociedad boliviana.

Conclusiones

La discriminación y el abuso de los indígenas prevalece en la sociedad boliviana moderna. La mayoría indígena generalmente se mantiene al final de la escala socio-económica, enfrentando severas desventajas en salud, expectativa de vida, educación, ingreso, alfabetismo y empleo. La falta de educación, los métodos arcaicos e insuficientes de la minería y agricultura y las calamidades societales aferran a los indígenas a la pobreza. Las poblaciones indígenas de Bolivia siguen siendo explotadas en el mercado laboral. Algunos trabajadores campesinos son mantenidos en estados de esclavitud virtuales por sus empleadores que les cobran más por el cuarto y la comida que lo que les pagan por jornada laboral. Aunque en 1996 la ley de Reforma del sistema agrario extendió la protección de las leyes laborales a todos los asalariados campesinos, incluyendo a los

indígenas, el problema persiste debido a la falta de una aplicación efectiva de la norma. Los ciudadanos indígenas se quejan porque sus territorios no están definidos ni protegidos legalmente y los invasores explotan sus recursos.

Nuestro mundo social ha experimentado cambios estructurales significativos en las últimas dos décadas. La cultura se transmite en la red global donde la economía no encuentra obstáculos para difundir sus efectos en la sociedad. En adición a estas transformaciones, otros impulsos globalizadores tales como la presencia grupos étnicos “nos han imbricado en nuevas redes sociales” (CALHOUN, 2002). La globalización ha demostrado sus efectos en Bolivia reforzando las diferencias culturales dentro de los grupos étnicos y ha facilitado la construcción de las identidades particulares. Nuestra principal preocupación ha sido mirar los procesos y mecanismos con los que los intereses de los grupos indígenas son representados ante el Estado a través de las construcciones sociales de las identidades de los indígenas. La interacción de la identidad étnica con las instituciones del Estado-nación, ya sea consecuencia de violencia o consensos sociales, es el camino por el cual la acción política indígena se construye. Dejando de lado la cualidad de las políticas sociales que se preocupan por los indígenas en diversas latitudes del orbe, lo que importa es el hecho de el Estado ha empezado a girar su atención hacia los grupos étnicos y a sus luchas por tierra, reconocimiento cultural, desarrollo económico o, por ultimo, autonomía. En este análisis hemos observado el estatus indígena mientras se debate entre las fuerzas de *status quo* y la reforma. Mientras acciones recientes de los indígenas muestren que los rastros de la colonización amenacen su bienestar, su lucha puede adelantar una “conciencia indígena” y facilitar la reconstitución de relaciones sociales sustantivas y beneficiosas, así como peligrosas y violentas. El propósito de este capítulo fue el de discutir las iniciativas de recobrar y regenerar dominios culturales indígenas, los mismos que han de ser decisivos para el establecimiento integral de la identidad cultural. “Reconstruir íntegramente esos dominios vigorizará a los indígenas para crear una sociedad mejor” (MANUTA, 2001).

La población indígena boliviana está constreñida a recibir el pleno status de su ciudadanía a través del régimen legal vigente. Las formas más visibles de la acción política relacionadas a los grupos étnicos conciernen al Estado y a las políticas públicas culturales, ideológicas y las movilizaciones grupales. Desde el punto de vista de Steve Fenton “hay un concepto instrumental que sugiere ya sea que los grupos se movilicen para proseguir con el interés colectivo o incluso que la identidad colectiva se construya para obtener beneficios materiales”. Las nociones de pobreza e identidad étnica fusionadas como identidades equivalentes y compartiendo símbolos en los grupos étnicos se transforman en la fuente de la solidaridad, en el medio de promover unidad y en las banderas que sirven de acicate en el momento de hacer una marcha, de esta manera se construye la movilización. En este sentido “el concepto de solidaridad representa un desafío a la idea de autenticidad” (FENTON, 1999).

Me permito enlistar las conclusiones principales a las que ha arribado la presente investigación, luego de todo el planteamiento teórico y empírico presentado.

- (1) Los movimientos sociales de la actualidad en Bolivia están inequívocamente conectados con asuntos de origen racial. En realidad, desde que los derechos civiles benefician diferenciadamente a las comunidades sociales, las consecuencias provocan inequidades de clase, que se presentan en la interacción y el intercambio como tensiones raciales.
- (2) En términos de inclusión y exclusión ya sea que nos concentremos en asuntos de corte social o económico -y no solamente en términos de ciudadanía- la etnicidad desempeña un rol fundamental. En el caso boliviano, en cuanto que Bolivia es el país con más alta concentración de población indígena en América y además de la más desaventajada en términos de desarrollo económico, el rostro étnico de la pobreza se manifiesta en una discriminación cultural y un despojo institucionalizado.

- (3) La herencia del colonialismo español se ha enraizado en la cultura boliviana contemporánea. Primero, la percepción de los grupos sociales acerca de los otros –la dicotomía entre los indígenas y los criollos- tiene sus manifestaciones en las prácticas culturales. La población indígena es vista como inferior. Segundo, ya que tales discrepancias están convencionalmente aceptadas, las diferencias son experimentadas según una estratificación social racial. Finalmente, una distancia social se crea en la esfera cultural que refuerza un entendimiento tenso del otro.
- (4) Finalmente, he intentado demostrar el origen racial de la exclusión en Bolivia y que este fenómeno incide grandemente en la producción de las trayectorias electorales y la socialización política.

“Por siglos liberales y socialistas esperaron la muerte de los lazos étnicos, raciales y nacionales y la unificación del mundo a través del comercio internacional y las comunicaciones masivas” (HUTCHINSON, 1999)”. Estas expectativas no se han visto satisfechas y estamos atestiguando una serie de explosivos avivamientos étnicos alrededor del mundo. Todavía, en la perspectiva de Richard Jenkins, esto se debe considerar seriamente y enmarcarse en proyectos culturales estructurales, cada uno con sus propios matices, términos y políticas.

El resurgimiento etno-lingüístico en Europa oriental ha transcurrido dentro de las fronteras políticas de los Estados-nación, compartiendo tradiciones de controles arcaicos que datan de la era del absolutismo. Típicamente, el idioma se ha transformado en la medida y el símbolo de la firmeza étnica. De todas maneras, la mayoría de los movimientos nacionalistas difieren enormemente en sus ideologías políticas formales y los medios utilizados para conseguir sus metas (PI-SUNYER, ORIOL, 1980). Pero, desafortunadamente “la etnicidad no provee ayuda a los grupos socio-culturales a transformarse en naciones” (CALHOUN, 2002). Para Steve Fenton el etno-nacionalismo es

la expresión política de “las naciones a ser” y el deseo de un Estado correspondiente. Pero el nacionalismo es la expresión de un Estado-nación establecido donde la doctrina de la patria se moviliza por propósitos internos. La aspiración etno-nacional es, al final, la ilusión de que la identidad construye ficticiamente.

Como conclusión de este capítulo podemos establecer que las relaciones étnicas al interior de la sociedad boliviana están racializadas en función a una herencia cultural post-colonial y a un sistema legal que enfatiza categorías diferenciadas de ciudadanía de acuerdo al origen racial.

V.

ETNICIDAD EN PERSPECTIVA COMPARADA

Del indigenismo, a la etnicidad política, al etno-nacionalismo

¿Cómo el indigenismo se transforma en un poderoso principio organizador de la etnicidad política?

En este capítulo pretendo discutir como lo indígena, en su condición de base de identidad ideologizada, se transforma en un poderoso principio organizador de las etnicidades políticas, sumariando casos de estudio en los que los pueblos indígenas mantienen relaciones políticas con otros estados. Primero, daré una definición de pueblos indígenas y posteriormente explicaré como la etnicidad política se construye en el contexto del indigenismo. Segundo, usaré comparativamente casos para observar la construcción de la relación entre el indigenismo y el Estado para luego ilustrar la situación de pueblos indígenas en Norte y Sur América (en especial en los Andes centrales) Australia, Nueva Zelanda,²⁸ la India, Mauritania y Fiji.

Los problemas políticos de los indígenas dentro de los estados nacionales modernos, han recibido una atención enorme en años recientes. Indígenas de norte y sur de América, aborígenes australianos y la población originaria en otras partes del mundo están peleando variadamente para retener tierras tradicionales, manejar con administración pública sus asuntos y sobrevivir como culturalmente distinguibles dentro de estados nacionales. Estas comunidades son, como lo denomina Noel Dyck (1985) “políticamente débiles, económicamente marginales y culturalmente estigmatizados miembros de sociedades que luego de periodos coloniales han ocupado sus tierras”. Todas estas naciones étnicas conforman lo que se ha llamado “el cuarto mundo”. Si la frase “tercer mundo’ significa subdesarrollo y

pobreza, la idea del “cuarto mundo” se extiende a los infortunios sociales de temas como la aculturación, el despojo y el racismo. Visiblemente, semejante realidad pone presión en la arena política para formular argumentos en los que lo indígena se ha transformado en problema de las políticas de estado

Indigenismo y política: etnicidades políticas

Por poblaciones indígenas referimos a los descendientes existentes de aquellos que se piensa fueron los habitantes originarios de un territorio que ahora ocupan, como miembros subordinados de una sociedad más amplia –producto en general de procesos de colonización- pero que continúan identificándose con una cultura y estilo particulares de vida a expensas de un sector dominante. Subsecuentemente, asumiremos que los pueblos indígenas se adjudican políticamente algún grado de conciencia nacional, cuando avanzan hacia la idea de identificarse como los habitantes originarios de una tierra que está vinculada a la preservación y protección de su herencia cultural. Este escaño adicional consiste en una relación especial con el Estado basado en una serie de prerrogativas. Estos privilegios involucran el derecho inherente a alguna forma de auto-determinación o gobierno y reconocimiento de soberanía. Según Augie Fleras y Jean Leonard Elliot (1992), la confrontación entre los grupos indígenas y el Estado, en las últimas dos décadas, ha tendido a centrarse en asuntos inherentes a tierra y estatus político. La posesión de tierra es crucial para la sobrevivencia de las aspiraciones étnicas: eso es gente con el derecho a la autodeterminación sobre problemas de jurisdicción interna. El reconocimiento a su soberanía es también esencial si se aspira a asegurar, manejar y desarrollar bases económicas sustantivas. La Tierra es el cimiento económico del ordenamiento de los indígenas para una sociedad de bienestar. Las demandas indígenas, entonces, conllevan ciertos efectos en la actuación del Estado y, obviamente, en el desarrollo de la economía.

Sobre este particular Paul Collier (Ethnicity, Politics and Economic Performance, 2000) investiga los efectos de la diversidad étnica en la economía. De acuerdo a sus análisis, los

estudios previos descubrieron que la diversidad étnica tienen “varios efectos dañinos para la microeconomía”, tendiendo a reducir la actuación del sector público y “efectos más dañinos” en los indicadores de crecimiento en general. Sin embargo, lo que de estas aserciones nos interesa es que el desarrollo de un modelo de análisis de los efectos de la diversidad étnica, en el proceso de toma de decisiones gubernamentales, es problema en el que hay un intercambio entre “crecimiento y distribución”. Collier descubrió que la diversidad étnica conlleva a decisiones gubernamentales que reducen el crecimiento. Este autor hizo investigaciones en 94 naciones en los periodos 1960-90 y, producto de su experiencia, afirma que aunque cualquier diversidad afecta adversamente, el crecimiento económico, depende fuertemente del ambiente político. En otras palabras, la diversidad daña el crecimiento fuertemente en un contexto de derechos político limitados, como en los casos de las naciones indígenas.

Estudio comparativo de casos

Más allá de la explicación antropológica o económica, hay vindicaciones históricas para la tensión entre los pueblos indígenas y el Estado. De acuerdo a Patricia Seed (*American Pentimento*, 2002) la diferencia y los objetivos de los colonialistas europeos especialmente los ingleses y los españoles, fue reflejada en la manera en la que los derechos de los “nativos” fueron normados en las sociedades poscoloniales de hoy. De acuerdo la autora, los ingleses se concentraron en la adquisición de tierra, mientras que los españoles y los portugueses degradaron a las sociedades nativas sujetándolas a tributo y a trabajos forzosos y reprimiendo sus creencias religiosas. Esta distinción, entre el deseo de los ingleses por tierra y el interés de los españoles por trabajo y almas, produjo diferencias. Estos contrastes muestran dos realidades distintivas entre las sociedades de norte y sur América.

Las demandas actuales de los indígenas en el norte están relacionadas precisamente a tierra y territorio, y en el sur al reconocimiento social y cultural. En aras de ilustrar como los indígenas encaran sus necesidades de tierra y territorio,

reconocimiento cultural y político y desarrollo económico dentro del estado nacional, este capítulo sumará seis distintos casos de grupos indígenas y políticas públicas gubernamentales que están tratando ya sea de asimilarlos, o integrar sus etnicidades dentro del estado nacional.

Norte América

David Stannard (*American Holocaust*, 2000) argumenta que, empezando por Cristóbal Colón en 1492, la invasión europea a las Américas resultó en uno de los más grandes genocidios en la historia mundial. Este autor describe con un detalle horroroso “la rapacidad de los viajes de los conquistadores” enfocándose primordialmente en la destrucción de la ciudad azteca de *Tenochtitlan* perpetrada por Hernán Cortez, que funcionaba como un centro cultural de una de las más grandes civilizaciones que el mundo haya conocido. Basándose en trabajo reciente referido a historia demográfica y arqueología, proyecta que la población indígena a tiempo de la llegada española era mucho más vasta de lo que los historiadores contemporáneos admiten, y que el número de indígenas que fallecieron como resultado del encuentro llega a los 100 millones.

Los efectos terribles de las enfermedades europeas son consideradas la causa principal. Pero el autor enfoca especial intención a la muchas formas e instancias de crueldad practicada por los europeos contra los grupos indígenas americanos (especialmente los Cherokee, los Mayas y los Incas). El autor argumenta que la agresión y brutalidad desplegada por los conquistadores europeos no eran conocidas por las culturas originarias y que la conquista de los territorios americanos es comparable al holocausto judío. Para él los historiadores contemporáneos continúan negando y mitigando los documentos que demuestran el genocidio en América, producto de la continuación de las categorizaciones raciales y los nacionalismos post coloniales. El libro concluye que la destrucción de las culturas americanas fue provocada en el nombre de la ética cristiana y del angurria del oro.

Pero más allá de la pasión de Stannard, está claro que los pueblos indígenas han sido diezmados a través de la falta de acceso a alimentos, enfermedad y fractura cultural, así como falta de atención del Estado. Para 1930 casi el 95% de la población indígena original estaba extinguida. Dentro de esta realidad, los resabios de esta población han venido sufriendo despojo, esclavitud y discriminación. Incluso hasta la primera mitad del siglo XX. Aún con esta constatación, los asuntos indígenas no han ocupado un rol central hasta los años recientes, como lo han hecho en Canadá, Nueva Zelanda, muy poco en los Estados Unidos y en gran magnitud en Bolivia. Asimismo, los afroamericanos, que constituyen el 12% de la población de los Estados Unidos han logrado políticas públicas de acción afirmativa y una agenda de derechos civiles, pero estos logros no se han replicado en los indígenas americanos.

Las naciones originarias han experimentado dos siglos de interacción política con el gobierno de los Estados Unidos, pero con mediocres resultados. Un aspecto de la historia es su reciente inclusión en las instituciones de la vida americana, aunque temas como la autodeterminación o el reconocimiento de su soberanía son una utopía distante. Por lo tanto, las políticas de asimilación que caracterizaron a las relaciones de la Federación y los Indios desde la fundación de los Estados Unidos, especialmente luego de 1871 cuando el gobierno falló en reconocer a las tribus indígenas como naciones. De acuerdo, a Augie Fleras and Jean Leonard Elliot (1992) “los promotores del asimilacionismo difieren en la extensión de su chauvinismo, paternalismo y racismo”. En realidad, en la actualidad las autoridades federales han confiado fuertemente en la estrategia de la cooperación. En esta estrategia, el gobierno, representante de la cultura dominante, extiende intencionalmente algunas formas de participación política a actores que representaban amenaza al orden legítimo. Desde Calvin Coolidge (Presidente de EE.UU de 1923 a 1929) que les dio a los indígenas americanos el paradójico status de nativos americanos de la mano de una ciudadanía indígena (que al final era simplemente una discriminación instrumental) hasta el presidente Ronald Reagan que permitió a las tribus cobrar

impuestos a los miembros de su comunidad, el gobierno norteamericano trató, a su manera, de mostrar que los indígenas eran parte de los procesos de decisión. Por el otro lado, en Canadá energías considerables del Estado se han extendido en re-clasificar a los indígenas como distinguibles, en con un set de características y poderes que los llevan al reconocimiento de su estatus como naciones” (AUGIE FLERAS AND JEAN LEONARD ELLIOT, 1992). Pero el declive de las poblaciones indígenas en Canadá y en los Estados Unidos, ha sido tan brutal, que la cultura indígena es todo menos lo que fue en sus orígenes.

América latina

Desde la caída del presidente peruano Alberto Fujimori, la región ha iniciado una era de políticas de Estado fallidas que parecen poner a los estados nacionales en aprietos. Muchos opinan que lo que desestabiliza a los regímenes democráticos es el incremento de identidades étnicas que interpelan la lógica republicana nacional. Los crónicos indicadores socioeconómicos están reforzando la crisis política e incrementando la movilización social en su afán de atención a los problemas de pobreza. Aunque el problema principal no deja de ser la pobreza, las nuevas corrientes indigenistas, bajo el llamado de la “identidad”, están luchando por derechos civiles y reconocimiento. Los movimientos sociales y el incremento del desarraigo están cambiando las relaciones entre el Estado y los llamados feudos indígenas, a pesar de las propias identidades.

Los Estados, que alguna vez insistieron que los indígenas deberían abandonar sus etnicidades y asimilarse, han proclamado su multiculturalidad y pluri-nacionalidad (México, Colombia, Ecuador y Bolivia). En algunos estados, las protestas indígenas han atraído el apoyo de otros sectores de la sociedad (caso Bolivia y México) y llevan a repensar la naturaleza y el futuro de las naciones en cuestión. Esa re-consideración es compleja en muchos países y se ha llevado a cabo en medio de protesta social, guerra civil y conflictos que involucran el tráfico de drogas (Bolivia, Perú y Colombia). En otras países, los pueblos indígenas están tratando de establecer una nueva relación con el Estado como alternativas

a conflictos de larga data (Guatemala). En otros países como Brasil y Paraguay, cambios dramáticos están afectando a las circunstancias de los pueblos indígenas mientras los gobiernos se enfocan en el estatus de sus derechos civiles (DAVID MAYBURY-LEWIS, 2002).

Desde que el movimiento Zapatista se alzó en armas en 1994 en Chiapas (México) se ha especulado sobre la relación entre EZLN (Movimiento Zapatista de Liberación Nacional) con el movimiento indígena mexicano. Shannan Mattiace (Zapata vive!: The EZLN, Indigenous Politics, and the Autonomy Movement in Mexico, 1997) describe el contexto de la emergencia del movimiento nacional indígena, buscando específicamente el problema de la autonomía indígena y sus antecedentes en los movimientos campesinos durante los 70s y los 80s. A este respecto Jerome Levi (2002) anota que la variedad de las distintas relaciones de los pueblos indígenas con el estado mexicano usando los casos de los *Tarahumara* y los *mayas* de Chiapas como ejemplos. Este autor señala que los líderes *mayas* en Chiapas se han transformado en una élite beneficiada del paternalismo del gobierno. El autor analiza la división interna de los *mayas* y los *Tarahumara*, aseverando que estos y otros fenómenos se relacionan a la declaración formal de su pluri-nacionalidad en las reformas constitucionales de 1990. Este caso contrasta con la situación de los indígenas en Guatemala. De acuerdo a Jennifer Schimer (2002) el ejército siente, tal como el caso mexicano, que están creando una nueva Guatemala “disciplinando a los indígenas como a niños”. Su técnica en la guerra civil fue crear una cultura de miedo y complicidad entre los *mayas*. Los indígenas fueron forzados a pelear con otros originarios y volcar el conflicto de una guerra del ejército a los revolucionarios en un enfrentamiento “entre indígenas”. Aquellas comunidades que se negaron a los requerimientos del ejército, terminaron siendo aniquiladas. En el caso de estado mexicano, por lo menos se maximizaron los esfuerzos en aras de conciliar las diferencias étnicas con integración social. Los indígenas son reconocidos como culturalmente diferentes, con necesidades económicas y sociales precisas, pero respetados por su diferencia étnica. El ejemplo de

Guatemala muestra como las identidades son apropiadas para definir a la política, aunque los pueblos indígenas en este país siguen siendo vistos como inferiores y no están ni social, ni económicamente integrados en la sociedad nacional.

La situación en Colombia es un tanto más complicada. Jean Jackson (2002) anota que Colombia ha hecho un esfuerzo –que puede ser visto en los cambios constitucionales de 1991- para otorgar a los pueblos un lugar en la nación que parte del reconocimiento de su cultura. Esta política fue producida para simbolizar un nuevo país, pero enfrenta innumerables obstáculos. En 1998 el gobierno Colombiano cedió el control de parte de su territorio a las Fuerzas Armadas Revolucionaria de Colombia (FARC) en un esfuerzo inútil para establecer la paz. Mientras tanto, la violencia endémica que comprometía asimismo a las fuerzas gubernamentales, paramilitares, insurgentes y narcotraficantes hace difícil reorganizar al Estado y traer a los indígenas a la nueva Colombia, que está recién por nacer. En Colombia, como en Perú y Bolivia, las políticas de reconocimiento –aquellas del estado plurinacional- han traído una compleja negociación en las identidades locales. En este contexto, Clemencia Ramírez (2002) muestra las ventajas de clamar identidad étnica en las áreas rurales de estos países. Alternativamente, otros grupos rurales están demandando su reconocimiento como minorías étnicas, con todos los derechos que se les debiera otorgar, aún cuando no son indígenas. Estos grupos insisten en que los gobiernos nacionales negocien cambiar la matriz de producción de coca por el desarrollo alternativo. A diferencia del caso Colombiano, el proceso a través del cual Bolivia está determinada a vivir bajo la definición de plurinacionalidad son crucialmente diferentes en términos socio-políticos. De acuerdo a Bret Gustafson (2002) la Revolución Nacional de 1952, como el movimiento reformista del Perú en los 70s propuso un asimilacionismo sobre las bases de una diferenciación racial y étnica, que terminó abonando el avivamiento étnico. De todas maneras, ahora hay una tendencia gubernamental de cambiar los “asuntos campesinos” por los asuntos “indígenas”. Recientemente, a diferencia del caso

Colombiano, los movimientos sociales indígenas han logrado cambiar la matriz del poder político, llegando al gobierno a través de Evo Morales y haciendo reformas constitucionales que están enfocadas en el reconocimiento político de sus naciones.

Asimismo, los movimientos políticos indígenas que demandaron más participación en los procesos de toma de decisiones, son los que están desafiando las estructuras del Estado. La marcha por la tierra y el territorio de las tierras bajas CIDOB en 1991 empezó la carrera por las vindicaciones políticas en la constitución, que terminaron en la Asamblea Constituyente de 2006, abriendo la participación y reconocimiento. Mientras tanto las tensiones étnicas y raciales han terminado redefiniendo la relación entre los indígenas y el estado en Bolivia.

En realidad, la participación y representación de los indígenas latinoamericanos en el poder político, en la región andina en particular, han estado siempre signados por un patrón conflictivo y tenso. Los gobiernos eventuales permitieron a los sindicatos indígenas existir legalmente luego de algún conflicto social en los últimos cincuenta años. Aún cuando estas organizaciones no influyen de manera práctica en la elaboración de las políticas públicas o en la gestión social, los sindicatos crearon una cultura de “protestar primero y firmar acuerdo después” que posibilitaron a los grupos indígenas recibir beneficios intrascendentes o prebendas a cambio del control de las manifestaciones públicas.

Australia y Nueva Zelanda

Los indígenas de norte y Sur América han encontrado réplicas a sus luchas en otras latitudes y están redefiniendo y formando a las naciones en las que viven. Los pueblos indígenas en países tales como Australia, son pioneros en establecer soberanía y derechos sobre tierras como las bases de la regeneración cultural. En Australia, a manera de ejemplo, el marco dominante de las políticas públicas que norma las relaciones entre el estado y los pueblos indígenas, ha transcurrido desde el compromiso paternalista pasando por la protección y asimilación, hasta la autodeterminación y autonomía comunitaria sobre asuntos

culturales y económicos. La respuesta a las demandas indígenas para un mayor involucramiento en el proceso de la toma de decisiones ha terminado en cambios que han modificado la estructura del poder ejecutivo, remplazando al “Department of Aboriginal Affairs” por el “Aboriginal and Torres Strait Islander Commission” que consiste en 60 consejos regionales agrupados en 17 zonas, cuyos representantes acuden a una asamblea de comisionados, una especie de parlamento indígena.

Presiones para revisar la agenda indígena no son distintas en Nueva Zelanda. Las relaciones entre el Estado y los *maori* están atravesando un periodo de cambios y reconsideración. Este proceso incluye el reconocimiento de las estructuras políticas de los *maori* como vehículos para el desarrollo; el desmantelamiento del “*Maori Affairs Department*” y la creación del “*Ministry of Maori Affairs*” como una agencia de consulta y monitoreo; el incremento de las responsabilidades en el servicio público a los valores de la cultura, necesidades y aspiraciones *mori*; la propuesta de un “nuevo acuerdo distributivo” basada en una “locación cultural del poder y recursos”; y una creciente aceptación del tratado de *Waitangi* como un plan de reunificación y refundación de Nueva Zelanda (AUGIE FLERAS AND JEAN LEONARDELLIOT, 1992).

India

B.G. Karlson (Indigenous Politics: Community Formation and Indigenous People’s Struggle for Self-Determination in Northeast India, 2001) maneja una serie de preguntas relacionadas a la política basada en la etnicidad o pertenencia comunitaria en las “tribus” o pueblos indígenas del noroeste de la India. En particular, Karlsson define como crucial el problema de la autodeterminación, “derecho crucial para las comunidades étnicas del mundo y su relación con la Declaración de Derechos Indígenas de las Naciones Unidas” De acuerdo al autor la autonomía y la autodeterminación están en la agenda de los pueblos indígenas, más o menos movilizados del noroeste de la India. En contextos multiétnicos, como es el caso, no es fácil traducir estas demandas en soluciones viables. El movimiento *Bodoland*, los *Naga* y la movilización del pueblo *Rabha*, son aquellas

comunidades luchando por la soberanía y la autodeterminación de la India.

Mauritania

Dentro este escenario desesperanzador, donde parece que los pueblos indígenas trabajan dificultosamente hacia el reconocimiento y el desarrollo económico, está Mauritania uno de los estados étnicamente más diversos y exitosos en el mundo. Barbara Carroll Wake y Terrance Carroll (*Accommodating Ethnic Diversity in a Modernizing Democratic State: Theory and Practice in the Case of Mauritius*, 2000) observan el acomodo de la diversidad étnica en el desarrollo de estados democráticos, enfocándose en los términos en los que se maneja o reduce lo étnico. Como resultado de estas investigaciones sociológicas, los autores sugieren que los hábitos de las elites dominantes tradicionales, en regular los conflictos, se vuelven cada vez menos eficientes, peor con el incremento del populismo y el decaimiento de la deferencia de hacia elites, y que se necesitan nuevas formas de incorporar a las comunidades étnicas en el funcionamiento del Estado. Estas nuevas formas, en el caso de Mauritania, parecen desarrollarse en un servicio público competente y representativo; en la incorporación de asociaciones civiles –incluidas aquellas de carácter étnico– en el proceso de las políticas públicas de las redes cívicas y en la evolución de los partidos políticos en las diversas organizaciones étnicas.

Fiji

Devleena Ghosh (*Indigeneity and Indenture: Land and Identity in Fiji*, 2001) explora el potencial del diálogo entre las trayectorias poscoloniales e indígenas a través de las miradas de los indígenas Fijines hacia la tenencia de la tierra, representación política y el mantenimiento de la cultura Fiji en la presencia de los grupos Indo-fijios. Desafortunadamente, los indígenas fueron traídos a Fiji durante los tiempos coloniales para proveer trabajo a las plantaciones de azúcar. Más allá del mantenimiento Fiji de la tenencia de tierra India y la autoridad en la sociedad y la política, los indígenas perciben que su sociedad está amenazada por la

población Hindú, que disfruta en áreas de vida económica. Desde la independencia, la promoción colectiva de la identidad nacional ha sido degradada y ha dejado una preocupación insana de intereses provincianos y étnicos, en lugar de preocupaciones nacionales. La historia de Fiji no ha reconocido todavía la historia de encuentros y relaciones entre los trabajadores hindúes y los indígenas para alcanzar un sentido de coexistencia y convivencia interétnica.

Explicaciones y discusión sobre movimientos etno-nacionalistas en España y Bolivia

Algunos periodistas, oficiales de gobierno y empresarios exitosos tienen seguridad policial en el país Vasco y Madrid, en aras de prevenir potenciales secuestros. En total, más de cien personas están oficialmente bajo protección. Una docena de profesionales han dejado la región y algunos medios de comunicación tienen medidas de seguridad extrema y han instalado scanners y vidrios blindados. Diferentes tipos de ataques terroristas frecuentemente alteran la paz social y la coexistencia en España, pero más allá de soslayar las consecuencias legales, los individuos culpables reclaman responsabilidad de sus actos en la esfera pública. La organización armada ETA fue creada con un objetivo político: conseguir la independencia y la soberanía del país Vasco. En 1990 el EGTK (Ejército de Liberación Tupac Katari) empezó a operar en la región andina con actos violentos contra blancos militares y simbólicos (como facilidades de la embajada americana, torres de electricidad y gaseoductos). La misión de los insurrectos era dar independencia y viabilidad a la idea de la Nación Aymara.

Pero ¿qué lleva a los hombres a alzarse en armas a nombre de una abstracción como es la noción de una nación?

La formulación de una nación

De acuerdo a Ernest Balibar, la nación “aparece como la complexión de un proyecto amalgamado durante siglos, en el que hay diferentes etapas y momentos para alcanzar un estado de

auto-conciencia, de manera que se manifieste con una personalidad nacional a través de la historia" (BALIBAR, 1991). Semejante representación constituye una ilusión retrospectiva, pero que también expresa realidades institucionales limitantes. Quizá el sentido de la ilusión nacional fue herida cuando fue sustituida la religiosidad como la base principal de lealtad colectiva y España se volcó, de primordialmente Católica, hacia un reino secular después de Franco. El centralismo de las políticas públicas del gobierno español, atacó al más sensible elemento de identidad, la autonomía regional Vasca, pues su proyecto y destino afectó su ilusión de identidad nacional.

Igualmente, los mitos y orígenes de la continuidad nacional emergieron con el fin del colonialismo en el caso Aymara (1825), y con el inicio del indigenismo en el caso camba (1956). En palabras de Balibar, esta génesis mítica puede ser una magnífica forma ideológica a través de la cual "la singularidad imaginaria se construye diariamente" a través de la expectativa de obtener "libertad" (BALIBAR, 1991). Cuando los españoles llegaron a los Andes Centrales y sometieron a los Aymaras, los Incas, a través de siglos ya los habían aculturado. Luego la república peruana y boliviana los trataron de asimilar a sus proyectos de sociedad. En los últimos 25 años, los gobiernos republicanos han iniciado programas de reforma de tierras y de desarrollo rural, más la incorporación de las comunidades indígenas en la política nacional, pero, como los Vascos en España, las lesiones espirituales infringidas por la República en los aymaras son tan profundas que todavía no pueden sanar con una relación que no contemple las tensiones raciales (KEREJCI, JAROSLAV & VELIMSKY, VITEZSLAV, 1981).

Los orígenes de la formación de la nación se remontan a una multiplicidad de instituciones que datan de diferentes periodos tales como los lenguajes del estado, la religión, el sistema legal y el sistema interno y externo de pacificación. Todas estas instituciones aparecen retrospectivamente como pre-nacionales. La comunidad nacional aymara fue tremendamente transformada durante el colonialismo español, como resultado de cambios

fundamentales en la tenencia de la tierra, la asignación de trabajo y las imposiciones del lenguaje y la religión. Los aymaras son clasificados como los Quechuas como un grupo separado de la familia andino-ecuatorial. Su lenguaje puede ser dividido en un número de dialectos locales. Los patrones culturales de los indígenas de los andes centrales contrastan con los de otras comunidades indígenas de Sur América. Como resultado de las reformas políticas, sociales y económicas de la revolución Nacional de 1952, los aymaras fueron integrados a las instituciones económicas de Bolivia. Estas circunstancias no son suficientes para traer autonomía e integración por los pobres resultados en los indicadores sociales. El imaginario nacional de los aymaras, es entonces, producto una larga "pre-historia" de dominación. Todos estos eventos, repetidos e integrados en la estructura política, han aplacado una génesis nacional que nunca se desarrolló (BALIBAR, 1991).

Aunque Balibar afirma que ninguna nación posee una base étnica naturalmente, "ya que la formación social es nacionalizada, las poblaciones se incluyen en ella, dividiéndose entre ellas en términos de etnicidad". De hecho, los vascos, tal como los aymaras, tienen un etnicidad que no es pura e idéntica con la idea de nación, pero que puede ciertamente hacer posible la expresión de sentidos de unidad comunitaria (BALIBAR, 1991). Por otro lado, el sentido nacional de pertenencia a una provincia particular en la que "uno ha nacido", ha sido de significado particular para los Catalanes, los Galicios y los Vascos (KEREJCI, JAROSLAV & VELIMSKY, VITEZSLAV, 1981). Esto explotó luego del periodo de Franco; la democracia española abrió las puertas a las demandas de los grupos étnicos y las regiones. Por otro lado, aún cuando las prácticas religiosas de los aymaras están tremendamente diluidas con el catolicismo post-colonial, los conceptos religiosos originales resistieron a la cultura dominante a través del sincretismo. Ciertamente, las celebraciones están dedicadas a la devoción de sus santos, a la bebida, danza, la comida y a la convivencia comunitaria en eventos que prueban expresiones de unidad y pertenencia.

Los aymaras son una comunidad antigua con una compleja e imperfecta evolución histórica en el sentido de nación, pero son ricos en sus ilusiones nacionales y mitos. tal como los Vascos. Esto se puede reforzar la idea de la identidad étnica como un ejemplo de identidad en general (JENKINS, 2001).

Nacionalismo, etnicidad y violencia

Para explicar las dimensiones colaterales de los efectos del nacionalismo más allá de las instituciones, Benedic Anderson ilustra que no existen momentos más sobrecogedores, “emblemas de la cultura nacionalista, que la existencia de tumbas y memoriales a los soldados” (2000). La batalla por la cusa nacional, puede tener diferentes expresiones, pero los mismos efectos sociales. El emblema de la identidad puede reforzarse en las explosiones de las bombas de ETA o del EGTK y en el asesinato de Rosza. Las ideas de raza y nación son categorías de inclusión simultánea o exclusión reforzada a través de la noción de la existencia de un grupo étnicamente dominante que “promueve la opresión”. La raza se transforma en el factor de la identidad, por lo que el criterio de inclusión o exclusión es interpretado como determinante de la diferencia de los grupos; este argumento enfatiza el rol ideológico de la construcción nacional.

A estas alturas es importante distinguir claramente el nacionalismo de la etnicidad como constructor de identidades equivalentes. La distinción no solamente cambia de contenido, ya que “eticidad es frecuentemente presentada como parentesco, ya que comúnmente se presenta a las naciones como extensas familias que comparten vínculos de cultura y descendencia” (CALHOUN, 1997). Craig Calhoun afirma que aún cuando las naciones tienen frecuentemente raíces en viejas etnicidades, el nacionalismo es una manera distinta de pensar acerca de la identidad colectiva, y es un aspecto en la forma en la que las identidades colectivas se organizan; el caso Vasco es un ejemplo de aquello. Pero una moderna escala de nacionalismo es evocada a través del lenguaje del parentesco y la descendencia. Las particularidades del lenguaje de los Vascos con los castellanos y catalanes remarcen estas diferencias. Mientras que los aymaras

hablan de su nación en términos de una gran familia, los Vascos reclaman lazos de sangre; ambos evocan a los ancestros que pelearon contra sus enemigos históricos en batallas antiguas (CALHOUN, 1997).

La etnicidad ocupa la posición intermedia entre el parentesco y la nacionalidad, pero no es solamente la extensión del parentesco. La identidad étnica refleja la cultura interna, pero no de manera neutral. De acuerdo a Calhoun esto refleja ciertas líneas en las relaciones intergrupales. La gente frecuentemente cambia su identidad étnica en aras de maximizar sus ventajas en diferentes situaciones (CALHOUN, 1997). Pero ¿cómo puede la violencia ser la manifestación de una identidad nacional en los casos que describimos?. Bien, “la identidad se transforma en política cuando un grupo dominante no facilita el desarrollo o la participación de la cultura étnica” (MERCER, 2000). De acuerdo a Chetan Bhatt la importancia del pensamiento racial en los movimientos religiosos autoritarios hindúes están dominando la política y las diásporas de la India y, tal como los aymaras, sus formaciones particulares de raza pueden llegar a ser muy diferentes de los paradigmas occidentales. Como este ejemplo, la lucha Aymara contra las elites dominantes en Bolivia, condensa numerosos temas de etno-génesis, autoritarismo religioso, absolutismo cultural, la naturaleza secular de la ciudadanía post-colonial, relaciones entre mayorías y minorías, ricos y pobres, y odio étnico y racial que parece separado en otros ejemplos de conflictos étnicos contemporáneos.

Conclusiones

Después de revisar los casos sumariados, es ciertamente obvio que lo indígena es un factor intenso y fuerte principio organizador de la etnicidad política. Casi todas las políticas públicas listadas en este capítulo, son precisamente la prueba de ello. Ya que las sociedades postcoloniales son la razón principal de la prevalencia del despojo indígena, factores tales como la globalización de la tecnología y los mercados han causado cambios poderosos y dolorosos en la vida de los pueblos indígenas en el mundo entero. El infracción de estas fuerzas amenaza la

sobrevivencia de las culturas indígenas y mueve a los gobiernos a remover el polvo de los asuntos pendientes de los pueblos indígenas.

Sin embargo, nuestra preocupación principal ha sido mirar el proceso y los mecanismos a través de los cuales el interés de las comunidades indígenas es representado por el Estado a través de la construcción social de las identidades. La interacción de estas identidades con las instituciones del estado-nacional, ya sea resultado de la violencia o el consenso social, es la manera en la que la etnicidad política es construida. Más allá de la calidad de las políticas públicas que procuran generar bienestar en las comunidades étnicas en el mundo, lo que importa es el hecho que los gobiernos están volcando su atención a las demandas de estas comunidades ya sea que su lucha sea por la tierra, reconocimiento cultural, desarrollo económico o, finalmente, soberanía. En este estudio hemos mirado al *status* de lo indígena como expresión de lucha entre las fuerzas del *status quo* y aquellas de la reforma y definición. Hasta ahora, recientes acciones de los pueblos indígenas muestran que en la cara de la colonización y amenazas de extinción y diseminación, su lucha puede traer “una conciencia indígena” que facilite la reconstitución de relaciones sociales nutritivas y sostenibles; eso es lo que se entiende por etnicidad política. Este capítulo aspiraba a discutir las iniciativas para reclamar y regenerar los dominios culturales de los pueblos indígenas en el mundo, y como estas son cruciales para reestablecer la integridad cultural de la identidad étnica. “Reconstruir la integridad y el dominio, empoderar a los indígenas a crear un mundo nutritivo y sostenible (MANUTA, 2001).

BIBLIOGRAFÍA

- Abercrombie, Thomas;** Pathways of Memory and Power: Ethnography and History among the Andean People, University of Wisconsin Press; 1998.
- Albó, Xavier, Arratia M., Hidalgo J., Nuñez L., Llagostera A., Remy M. Revesz B. (compiladores);** La integración surandina cinco siglos después , Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de las Casas», Cuzco, 1996.
- Albó, Xavier;** Pueblos indios en la política; Plural-CIPCA; La Paz, Bolivia, 2002.
- Albó, Xavier; Quispe, Víctor;** Quienes son indígenas en los gobiernos municipales; Plural-CIPCA; La Paz, Bolivia, 2004.
- American Academy of Arts and Science, Commission for Racial Equality and Policy Studies Institute; Ethnic Pluralism and Public Policy,** Achieving Equality in the United States and Britain; Heinemann Educational Books, London, 1983.
- Anderson, Benedict,** Imagined Communities, Reflections on the Origin and Spread of Nationalism, Verso; Couriers Company Inc. 2000.
- Anwar, Muhammad;** Race and Politics, Ethnic Minorities and the British Political System; Tavistok publications; 1986. London.
- Arguedas, Alcides;** Raza de bronce; Librería Editorial Juventud; 2004, La Paz, Bolivia.

- Arguedas, Alcides;** Pueblo enfermo; Librería Editorial Juventud; 2004, La Paz, Bolivia.
- Balibar, E.** The Nation Form: history and ideology. In E Balibar, & I Wallestrein (eds), Race, Nation and Class: Ambiguous Identities; 1991.
- Berger Silvia;** Inequidades, pobreza y mercado de trabajo; Bolivia y Perú; Oficina regional para América Latina y el Caribe; 2003; Lima Perú.
- Bhatt, Chetan, ()** 'The Lord of the Homeland, Hindu Nationalism and Indigenist neo-racism', in 'Solomos, John & Back, Les. Theories of Race and Racism (A reader), Routledge, 2000; London.
- Briggs Lucy T.,** (1985) «A Critical Survey of the Literature on the Aymara Language»; in South American Indian Languages, H. E. Manelis and L.R. Stark (eds) University of Texas Press, Austin. Pp 546-594.
- Buechler, Hans and Judith Maria;** The Bolivian Aymara; Stanford University; 1971.
- Calhoun, Craig,** (1997). Nationalism, Open University Press, London.
- Calhoun, Craig; Greteis, J.; Moody, J.; Pfaff, S.; and Virk, I.,** Contemporary Sociological Theory, Part IX: Modernity and Postmodernity; Blackwell Publishers; Oxford.
- Castles, S. Miller, M.:** The Age of Migration: International migration movements in the modern world, Palgrave; 1998; London.
- Cárdenas Victor Hugo, Xavier Albó.;** «El Aymara»; en *América Latina en sus Lenguas Indígenas*, Bernard Pottier (Coord. Edit.) pp 283-309. UNESCO/Monte Avila editores, 1983.
- Carroll, Barbara Wake and Carroll, Terrance ;** 'Accommodating Ethnic Diversity in a Modernizing Democratic State: Theory

and Practice in the Case of Mauritius'; in *Ethnic and Racial Studies*; 2000, Vol. 23, Number 1, January; P. 120-142

Country Reports on Human Rights Practices (2000); Released by the Bureau of Democracy, Human Rights, and Labour February 23, 2001, **Department of State**; USA Government.

Collier, Paul; 'Ethnicity, Politics and Economic Performance'; In *Economics and Politics*, 2000, Vol. 12, Number 3, November; P. 225-245

De Ferranti, David; Perry, Guillermo; Ferreira, Francisco H.G.; Walton, Michael; *Inequality in Latin American and the Caribbean, Breaking With History?*, The World Bank, 2003. Mexico

De Martínez Arzanz y Vela, Nicolás; *Historia de la Villa Imperial de Potosí*; Biblioteca del Sesquicentenario de la República; La Paz, Bolivia, 1975.

Dover, Robert; Seibold, Katherine; McDowell, John; *Andean Cosmologies*; Indiana University Press; 1992

Dyck, Noel ; (ed.); *Indigenous Peoples and the Nation-State*; Institute of Social and Economical Research; 1985; P.263

Fenton, Steve; *Ethnicity, Racism, Class and Culture, 'Politics and Ethnicity'*; Macmillan, Honk Kong, 1999.

Fenton, Steve; *Ethnicity, Key concepts*; Polity Press, Cambridge, 2010.

Fernández, Marcelo; *La ley del Ayllu, práctica de Jach'a justicia y Jisk'a justicia en comunidades Aymaras*; Fundación PIEB; agosto del 2004, La Paz; Bolivia.

Fleras, Augie and Elliot, Jean Leonard; *The Nations Within: Aboriginal Sate, Relations in Canada, The United Sates and New Zealand*, Oxford University Press, 1992.

Flores, Gonzalo (Senior Officer of the FAO, UN) *La ley Inra en Bolivia ¿una segunda reforma agraria? (Inra law in Bolivia;*

another Agrarian Reform?) in *Reforma agraria, Colonizacion y Cooperativas*, Vol. 2; 1998.

Ghosh, Devleena; 'Indigeneity and Indenture: Land and Identity in Fiji'; In *UTS Review*; 2001, Vol. 7, Number 1, May; P. 29-43.

Gustafson, Bred; 'Paradoxes of Liberal Indigenism: Indigenous Movements, State processes and Intercultural Reform in Bolivia'; In David Maybury-Lewis, *The Politics of Ethnicity, Indigenous People in Latin American States*; Harvard University Press; 2002; P. 267-308.

Herrera, Enrique; Cárdenas, Cléverth; Terceros, Elva; *Identidades y territorios indígenas, estrategias identitarias de los Tacanas*; Fundación PIEB; agosto del 2003, La Paz; Bolivia.

Hungtinton, Samuel, *Orden politico en las sociedades en cambio (Political Order in Changing Societies)*; Paidos Estado y Sociedad; 1996.

Hutchinson & Smith (cit) in **Fenton, Steve**, (1999). *Ethnicity, Racism, Class and Culture, 'Politics and Ethnicity'*; Macmillan, Honk Kong; pp 213.

Instituto Indigenista Interamericano, *América Indígena*. Vol. LIII, No. 4, Oct-Dec 1993.

Jackson, Jean; 'Caught in The Crossfire: Colombia's Indigenous Peoples during the 1990s'; In David Maybury-Lewis, *The Politics of Ethnicity, Indigenous People in Latin American States*; Harvard University Press; 2002; P. 107-134.

Jary, David & Jary, Julia; *Sociology, dictionary*; Harper Collins Publishers, 1991.

Jackson, Jean; 'Caught in The Crossfire: Colombia's Indigenous Peoples during the 1990s'; In David Maybury-Lewis, *The Politics of Ethnicity, Indigenous People in Latin American States*; Harvard University Press; 2002; Pp. 107-134.

- Jenkins, Richard**, *Rethinking Ethnicity, Arguments and Explorations, 'Violence language and Politics'*; Sage Publications; London, 2001.
- Karlsson, B.G.**; "Indigenous Politics: Community Formation and Indigenous People's Struggle for Self-Determination in Northeast India"; In *Identities: Global Studies in Culture and Power*; 2001, Vol. 8, Number 1, March; P. 7-45.
- Kerejci, Jaroslav & Velimsky, Vitezslav**; *Ethnic and Political Nations in Europe*, Croom Helm, 1981; London.
- Klein, Herbert**; "Hacienda and Free Community in the Eighteenth Century's Alto Peru: A demographic Study of the Aymara Population of the Districts of *Chulumany* and *Pacajes* in 1786"; in *Journal of Latin American Studies*, Vol. No. 2 (Nov., 1975).
- Klein, Herbert**; *Bolivia; The Evolution of a Multiethnic Society*; Oxford University Press; 1992.
- Klein, Herbert**; *Historia general de Bolivia*; Librería Editorial Juventud; La Paz, Bolivia; 1987.
- Konrad Adenauer Stiftung**; *Reflexión crítica de la nueva Constitución Política del Estado*, Editorial Presencia, 2010.
- Ley No. 1715 (INRA) Instituto Nacional de Reforma Agraria**; Comisión Nacional de la Reforma Agraria/ Instituto Nacional de Colonización; el 18 de octubre de 1996.
- Ley N° 2311**; 20 de diciembre de 2001.
- Ley N° 1333**, Ley del Medio Ambiente; 27 de marzo de 1992.
- Ley N° 1585**; Reforma constitucional; 12 agosto de 1994.
- Ley N° 1551**; Participación Popular; 20 de abril de 1994.
- Ley N° 2650**; Reforma constitucional; 13 abril de 2004.
- Ley N° 2771**: Agrupaciones ciudadanas y pueblos indígenas; 7 Julio de 2004

- Ley N° 045**: Ley contra el racismo y toda forma de discriminación, octubre de 2010
- Levi, Jerome**; 'A new Dawn or a Cycle Restored? Regional Dynamics and Cultural Politics in Indigenous Mexico, 1978-2001'; In David Maybury-Lewis, *The Politics of Ethnicity, Indigenous People in Latin American States*; Harvard University Press; 2002; 3-50.
- Loayza Bueno, Rafael**; *Axis of Evo, Ideología, representación social y mediación en Morales Ayma*, Hanns Seidel, 2010.
- Loayza Bueno, Rafael**; *Evo Morales' Rise to Power; Politics and think tanks in Bolivia*, Overseas Development Institute (ODI), December, 2010.
- López, Alex; Jemio, Ronald; Chuquimia, Edwing**; *Jailones: En torno a la identidad cultural de los jóvenes de la élite paceña*; Fundación PIEB; agosto del 2003, La Paz; Bolivia.
- Mallon, Florencia**; "Indian Communities, Political Cultures, and the State in Latin America, 1780-1990"; in *Journal of Latin American Studies*; Vol. 24, Quincentenary supplement: The Colonial and Post Colonial Experience, Five Centuries of Spanish and Portuguese America; 1992, P 35-53.
- Mansilla, H.C.F.**; *Tradición autoritaria y modernización imitativa; Dilemas de la identidad colectiva en América Latina*, Caraspas-Plural; La Paz, Bolivia, 1997.
- Mantua; Jessie**; *Negotiating the Political Economy of Dispossession and Co-modification: Reclaiming and Regenerating the Ancestral Domains of the Lumad of Mindanao, Southern Philippines*; In *Dissertation Abstracts International, A: The Humanities and Social Science*, 2001, Vol. 61, Number 12, June. 4970 A
- Maybury-Lewis, David**; *The Politics of Ethnicity, Indigenous People in Latin American States*; Harvard University Press; 2002.

- Mercer, Kobena**, 'Identity and Diversity in the Postmodern Politics', on **Solomos, John & Back, Les**. Theories of Race and Racism (A reader), Routledge, 2000; London.
- Memmi, Albert**; The Colonizer and the Colonized; The Orion Press, New York; 1965
- Mercer, Kobena**, (2000) 'Identity and Diversity in the Postmodern Politics', in **Solomos, John & Back, Les**. Theories of Race and Racism (A reader), Rutledge, London, Pp 503-520
- Miles, Robert**, Racism After Race Relations; Rutledge; London; 1993.
- Miles, Robert**, Racism; Routledge, London, 2002.
- Modood, Tariq, Werbener, Pnina**; The Politics of multiculturalism in the New Europe; Zed Books Ltd; 1997; London.
- Muller y Asociados**; Evaluación Económica 2003; Soipa, Ltda; La Paz, Bolivia 2003.
- Nash, Kate**; Contemporary Political Sociology; Globalisation, Politics and Power; Blackwell Publishers; 2000.
- National Institute of Statistics**; Anuario Nacional de Estadísticas, Plural Editores, La Paz, Bolivia, 2002.
- Opiniones y análisis**, 'Datos estadísticos de las elecciones nacionales (1979-1997)'; Edición especial; Fundemos; La Paz, Bolivia; 1998.
- Opiniones y análisis**, 'El sindicalismo en Bolivia: Presente y futuro'; Vol. 52; Fundemos; La Paz, Bolivia, 2000.
- Opiniones y análisis**, 'Descentralización y autonomía regional'; Vol. 64; Fundemos; La Paz, Bolivia; 2003.
- Opiniones y análisis**, 'Tierra campesinos e indígenas'; Vol. 65; Fundemos; La Paz, Bolivia; 2003.

- Opiniones y análisis**, 'A cien años del tratado de paz y amistad de 1904 entre Bolivia y Chile'; Vol. 67; Fundemos; La Paz, 2004.
- Opiniones y análisis**, 'Balance y perspectivas de la descentralización municipal'; Vol. 69; Fundemos; La Paz, 2004.
- PNUD; Instituto Internacional de la Gobernabilidad**; Diagnóstico institucional de la República de Bolivia, Diagnóstico Posible de las Instituciones Necesarias; Plural editores; La Paz, Bolivia; 2003.
- PNUD**; Interculturalismo y globalización, la Bolivia posible (Informe Nacional de Desarrollo Humano); Plural Editores; La Paz, Bolivia, 2004. Barcelona.
- PNUD**; Informe sobre el Desarrollo Humano 2004, La libertad cultural en el mundo diverso de hoy; Ediciones Mundi Prensa; 2004.
- PNUD**; La Democracia en América Latina, hacia una democracia de ciudadanas y ciudadanos; Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara; Lima, Perú; 2004.
- Pi-Sunyer, Oriol**; 'Dimensions of Catalan Nationalism'; in **Foster, Charles** (edi). Nations Without State, Ethnic Minorities in Western Europe, Praeger Special Studies, USA, 1980.
- Pfaff-Czamencka, Joanna; Rajsingham, Darini; Nandy, Ashis; Gomez, Edmundo**; Ethnic Futures: The State and identity politics in Asia, on U Zurich, Switzerland, 1999.
- Platt, Tristan**; "Simon Bolivar, the Sun of Justice and the Amerindian Virgin: Andean Conceptions of the Patria in the Nineteenth Century Potosi", in Journal of Latin American Studies, Vol. 25; No. 1 (Feb 1993); P. 159-185.
- Pi-Sunyer, Oriol**, (1980). 'Dimensions of Catalan Nationalism'; in **Foster, Charles** (edi). Nations Without State, Ethnic

Minorities in Western Europe, Praeger Special Studies, USA. Pp. 101-115

Ramirez, Clemencia; 'The Politics of Identity and Cultural Difference in the Colombian Amazon'; In David Maybury-Lewis, The Politics of Ethnicity, Indigenous People in Latin American States; Harvard University Press; 2002; P. 135-168.

Rex, John, Ethnic Minorities in the Modern Nation State, Center For Research in Ethnic Relations University of Warwick, 1996. P. 77-95

Rex, John, "Ethnic Identity and the Nation State: The Political Sociology of Multi-Cultural Societies", on Social-Identities, 1995, 1, 1, Feb, P. 21-34

Rex, John, "The Political Sociology of Multiculturalism and the Place of Muslims in West European Societies", on Social Compass, 1994, 41, 1, Mar, 79-92.

Rex, John, "Ethnic Mobilization in a Multicultural Society", on Innovation, 1992, 5, 3, 65-74.

Rex, John & Guibernau, Monserrat; The Ethnicity Reader, Nationalism, Multiculturalism and Migration, Polity Press, Cambridge, 2010.

Ríos, Hector M.; Los ayllus de Tacobamba, procesos históricos y poder local; PIEB-ISLAP; La Paz, Bolivia 2002.

Romero Ballivián, Salvador; Geografía electoral de Bolivia, Tercera edición; Fundemos; La Paz, Bolivia. 2003

Romero Pittari, Salvador; Las Claudinas: Libros y sensibilidades a principios de siglo en Bolivia; Serie de investigaciones sociales; Caraspas editores; La Paz, Bolivia, 1998.

Terceros Cuellar, Elva; De la utopía indígena al desencanto: Reconocimiento estatal de los derechos territoriales indígenas; Cejis; 2004.

Sánchez; Luís Alberto; Historia de América; Ediciones Ercilla; Santiago de Chile; 1943.

Seed, Patricia; American Pentimento: The Invention of Indians and the Pursuit of Riches, University of Minnesota Press; 2002, P. 299

Seligson, Mitchell A; La cultura politica de la democracia boliviana; Universidad of Pittsburg; La Paz, Bolivia, 2000.

Schirmer, Jennifer; 'Appropriating the Indigenous, Creating Complicity: The Guatemalan Military and the Sanctioned Maya'; In David Maybury-Lewis, The Politics of Ethnicity, Indigenous People in Latin American States; Harvard University Press; 2002; P. 51-80.

Shannan Mattiace; "'Zapata vive!' The EZLN, Indigenous Politics, and the Autonomy Movement in Mexico"; In Journal of Latin American Anthropology; 1997, Vol. 3, Number 1, P. 32-71.

Stannard, David; American Holocaust: the Conquest of the new world; Oxford University Press, New York, P 358

Steward, Julian and Faron, Louis; Native Peoples of South America; McGraw Hill, London, 1959.

Stowers, Genie; Political Participation, Ethnicity, and Class Status: The Case of Cubans in Miami, on Ethnic Groups, 1990, 8, 2, 73-90

Van den Berghe, Pierre; South Africa, a Study in Conflict; University of California Press; Los Angeles; 1970.

Van den Berghe, Pierre; Africa, Social Problems of Change and Conflict; Chandler Publishing Company; San Francisco; 1965.

Van den Berghe, Pierre; Class and Ethnicity in Peru; Leiden E.J. Brill; 1974.

Whitehead, Lawrence & Crabtree, John; Towards Democratic Viability, The Bolivian Experience; St. Antony's series, 1999.

Wilkie, James; The Bolivian Revolution and U.S. Aid since 1952; Financial Background and Context of political decisions; Latin American Centre; University of California; 1969.

World Bank; EIH 1989. ENSD 1989; INEGI 1989; PLSS 1991.

Zavaleta Mercado, René; Lo nacional-popular en Bolivia; México: Siglo Veintiuno, 1986. P 276.

La presente edición se terminó de imprimir
en el mes de noviembre de 2010, en los Talleres de
Artes Gráficas Editorial Garza Azul
Teléfono 2232414 - Casilla 11557
La Paz - Bolivia