

Capítulo V

Movimiento indígena

Narrativa colonial y narrativa comunal. Un acercamiento a la rebelión como reinención de la política*

A lo indígena le sucede con la sociedad oficial lo mismo que a la muerte con los aferrados a la vida: ambos son colocados como negación de cualquier existencia posible. Así como la vida es la permanente huida de la muerte, en nuestros países lo “social” es la perpetua prevención de lo “indio” en el ordenamiento público; el progreso es el exterminio del indio o su doma ciudadanizante; y aun aquí, convertido en semi-proletariado nómada, cualquier atisbo de indianidad es objeto de renovadas pesquisas y aplazamientos sociales: la modernidad es el extasiante holocausto de la racionalidad indígena, por mucho que lo que la sustituya sea un vulgar remedo de las inalcanzables angustias del occidental industrial; la nacionalidad es la erradicación de las identidades colectivas irreductibles a la abstracción del Estado, en tanto que la diferencia es la folclorización paternalista de las distinciones civilizatorias.

Tan internalizada es esta horrorización del llamado mundo indígena, que hasta sus personificadores, cuando pueden, salen despavoridos de allí en busca redimidora de la normatividad que los esclaviza. Lo indio es pues, para la racionalidad estatal, la purulencia social en proceso de displicente extirpación; es la muerte del sentido histórico de lo válido.

Y sin embargo todo brota y vuelve ineludiblemente a él: la riqueza, el poder, el colonialismo, la república son distintos nombres dados a la confiscación de las facultades creadoras que emanan de los músculos y las mentes indias.

En esta irresistibilidad productora radica la tragedia de su extorsión histórica sistemáticamente renovada a título de catequización, de patria, de campesinización, de ciudadanía o multietnización; en este sentido se puede hablar del colonialismo como la enajenación fundante del devenir de la sociedad contemporánea, en la medida en que anuncia la conversión de las potencias vitales del indio en fuerzas separadas y luego ajenas que se vuelven contra él para domesticarlo y someterlo. Curiosamente, los mal llamados proyectos “revolucionarios”

* En *Memoria de la XI Reunión Anual de Etnología*, 1998 (La Paz: MUSEF).

Álvaro García Linera

del último siglo, lejos de oponerse a esta obra devastadora, han resultado ser sus secuaces de una efectividad sorprendente.

El nacionalismo de Estado

Si bien es cierto que las *elites* coloniales preservadas con la república jamás abandonaron, y cuando pudieron lo llevaron a cabo, el íntimo deseo del exterminio físico de la población indígena, ha sido la prédica nacionalista la que mayores estragos ha provocado en la continuidad material y espiritual de las entidades colectivas indígenas.

Arropada en una extraordinaria predisposición popular antioligárquica, el Estado nacionalista cristalizó el proceso de delegación centralizada de soberanías públicas en manos de un equipo de funcionarios profesionales, que a la larga resultó el más exitoso de los últimos siglos. Para que funcionara esta sumisión que cautiva ya no los cuerpos sino las almas de la gente, se precisaba algo mucho más poderoso que la fuerza compulsiva capaz de saciar el hambre de tierra provocada por el monopolio hacendal, y algo mucho más persuasivo que el control de recursos monetarios susceptibles de corromper las fidelidades populares a favor de un Estado prodigante; se requería por sobre todo la uniformización del sentido popular de totalidad social imaginada, imprescindible para la reproducción material y simbólica, que es la que habilita la posibilidad de una abdicación generalizada de las prerrogativas públicas en manos de una asociación de especialistas permanentes. Y qué mejor para esta *taylorización* del espíritu social que la igualación compulsiva a través de la propiedad privada, la ley, la escolarización universal, el servicio militar y las restantes tecnologías de ciudadanía estatalizada que precisamente comenzaron a funcionar una vez dispersado el humo de la insurrección de abril.

Con la construcción del individuo abstracto o sindicalizado como modos de existencia ciudadana estatalmente reconocidas, el Estado, más que emblematizar la nación, aparecerá como la nacionalización misma de la población capturada por los límites territoriales de su influjo. Todo lo que se opone a este achatamiento homogeneizador, paralelamente será catalogado como apátrida, comunista, subvertor, salvaje.

El régimen tributario del Estado colonial quedará así desdoblado en registro cultural y moral que debe ser ofrendado diariamente en el altar de

Movimiento indígena

una burocracia escolar, militar, legislativa e informativa que patrulla la conciencia del flamante ciudadano.

De México a la Argentina, de Brasil a Colombia, de Cuba a Bolivia el llamado Estado Nacional ha representado la producción en serie en este anónimo espécimen social llamado ciudadano civilizado, poseedor de ambiciones similares y penurias comunes. Su auténtica personalidad es el Estado, peor aún, el nombre del Estado que lo distingue en los mapas o el volumen de escurridizos beneficios que la membresía estatal permite ostentar ante las repúblicas vecinas más desdichadas.

En todos los casos, la nación-del-Estado afanosamente perseguida por las elites mercantiles en el último siglo, ha consolidado el intento más sistemático y feroz de extirpación de las identidades sociales indígenas. Junto al disciplinamiento político-cultural llamado a “incorporar” en la “nación” y en la “cultura” a sujetos supuestamente “carentes” de ellas, el mercado, el dinero y el asalariamiento duradero han sido propuestos como métodos para arrancar al indio de un supuesto primitivismo petrificado en la comunidad agraria. La nación propugnada por audaces profesionales urbanos, no ha sido entonces otra cosa que la coartada de la forzada descomunitarización de las poblaciones urbanas y suburbanas y su encapsulamiento pasivo en una comunidad abstracta distinguida por la falsa igualdad de derechos públicos de personas económica, cultural e históricamente profundamente diferenciadas.

Este proyecto de decapitación de realidades sociales con distinto contenido étnico-cultural, productivo-organizativo, en la mayoría de los países ha culminado o no falta mucho para lograrlo; mientras renuevan ímpetus para esta moderna cruzada, los “nacionalistas revolucionarios”, de viejo y nuevo cuño, exhiben a los reductos indígenas como peculiaridades antropológicas donde ir a verter las inclinaciones filantrópicas o turísticas de los componentes más sensibles de la “sociedad nacional”.

Sin embargo, hay países donde este arrasamiento social inconcluso en su resolución es deliberadamente reproducido en ése, su estado de suspensión. Mas esto no se debe sólo a lo que algunas corrientes de pensamiento han calificado como inexpugnable resistencia de las agrupaciones llamadas “indígenas” y a un reprochable miserabilísimo estratégico de las elites gobernantes; ciertamente esta desestructuración a medias de la identidad material “indígena” tiene que ver con la densidad preservada de las formas comunales, con la falacia del proyecto homogeneizador del Estado, pero también, y ésta es una

Álvaro García Linera

de las paradojas de la resistencia simplemente local al expolio colonial, porque es en la simultaneidad jerarquizada de distintas formas productivas y organizativas que el régimen del capital comercial, industrial y financiero puede supeditar formalmente a un conjunto abundante de tecnologías, de fidelidades culturales, de capacidades productivas no capitalistas, al proceso de monetarización forzada y a la posterior valorización del capital social considerado en su conjunto, sin que para ello medie la necesidad de grandes inversiones. Paradójicamente se trata de circuito de monetarización y capitalización, también implementado activamente por los propios estratos subalternos urbano-rurales, que reproducen entre sí, unos contra otros, los mecanismos de extorsión que soportan de las elites gobernantes, incrementando aún más su vulnerabilidad respecto a ellas.

El cuentapropismo, la migración intermitente a empleos precarios, la creciente mercantilización de los recursos familiar-comunales que se deprimen sin extinguirse son las tortuosas rutas a través de las cuales se despliega este modo de expropiación indirecta del trabajo indígena. La conversión de estas antiguas formas de acumulación del capital en programa explícito de “modernización”, es lo que en términos del consumo de la capacidad de trabajo se ha venido a llamar neoliberalismo. Los multiculturalismos y multietnicismos con los que hoy barnizan su retórica las criaturas del nacionalismo de Estado, lejos de superar la serialización nacionalista, vienen a resarcir sus frustraciones, ya que la “tolerancia cultural” que se invoca es simplemente la legitimación discursiva del neo-totalitarismo del capital, que se nutre del retorcimiento suspendido de racionalidades comunales fragmentadas, parcialmente reconstituidas, y para las que las diferenciaciones culturales y políticas deliberadamente fomentadas por el Estado vienen a cohesionar los ritmos escalonados e intermitentemente congelados de la subsunción productiva al capital.

El socialismo de Estado

Si el “nacionalismo revolucionario” se presentó como la conciencia burocrática del Estado, el izquierdismo con ínfulas de marxista lo hizo como teologización de la razón estatal.

Con notables excepciones abruptamente censuradas, la vulgata marxista se descolgó en el continente como grosera apología gubernamental. La crí-

Movimiento indígena

tica radical e implacable de lo existente inmanente a un marxismo serio fue sustituida desde los años treinta por sacralizaciones de un “partido” y un Estado paranoico que se creían portadores de un designio ineluctable del curso histórico. Mientras el primero creía preservar en la avidez confabuladora de sus miembros la conciencia emancipada de la sociedad, y sus consignas profetizaban el advenimiento del nuevo mundo, el segundo encarnaba la eficacia actuante de la revelación. El todopoderoso estado, cuya omnipresencia en todos los rincones de la sociedad sería la consumación de la revolución salvadora, tenía en esos partidos a sus clérigos encargados de anunciar y conducir la nueva sociedad. La fe secularizada en el programa dividió el mundo en fieles y pecadores, estos últimos susceptibles de conversión a través del culto parroquial de la proclamada militancia.

Esta política ejercida como credo monástico no podía menos que converger en la divinización de las jerarquías ventrílocuas que se arrogaban la palabra y el mandato de la gente, en este caso, del proletariado y del pueblo.

¿Que hay que dar pan a los hambrientos? ¿Que hay que dar agua a los sedientos? ¿Que hay que curar a los enfermos? ¿Que hay que dar trabajo a los desocupados? ¿Que hay que dar tierra a los desposeídos? ¿Que hay que liberar a los oprimidos? Por supuesto, responden. Y quién más propicio para tan noble tarea que el supuesto “Estado socialista” que sabe lo que la chusma de hambrientos inconscientes necesita.

Pero si hay que *dar* de comer, de beber, de trabajar, primero los apóstoles de esta empresa han de tener los panes que se han de repartir y el vino que se ha de dividir. El Estado nacional popular, “obrero” o como quiera llamársele, pero Estado al fin, precisamente ha de ser la ocupación centralizada de las riquezas en manos de una auto-titulada vanguardia benevolente que ha de dar a todos en nombre de todos.

Así, si antes era la nación detrás de la que se agazapaba el pequeño capital local, ahora es el fantasma de una revolución detrás de la que se halla emboscada otra angurria particular del burócrata convicto que quiere encumbrar su interés privado como interés colectivo.

¿Y es que acaso la estatalización de la producción, de la riqueza, de la vida que tanto añora el pensamiento izquierdizante trastoca lo que nacionalistas, republicanos y realistas han implantado siglo tras siglo? Para nada.

Simplemente elevan a grado superior lo que sus antecesores han inaugurado. El clásico mercado laboral del capitalismo de libre concurrencia, en el

Álvaro García Linera

Capitalismo de Estado Absoluto, impostoramente llamado “socialismo” (por ejemplo, la ex URSS) es metamorfoseado en sobreacumulación de obreros en oficios irrelevantes, que compiten entre sí frente a los directores de empresa nombrados burocráticamente por el “partido”; la equivalencia de la fuerza de trabajo por un quantum de trabajo abstracto cosificado de la sociedad de mercado, tiene en el Estado Propietario a su difusor que se yergue como equivalente general simbólico de la abstractalización de los distintos trabajos concretos. La tiranía patronal en el proceso de trabajo de la “libre empresa”, en el capitalismo de Estado, es sustituida por el despotismo funcionario que replica las exigencias empresariales sobre el trabajador directo; la competencia entre las empresas tiene en este supuesto “socialismo” la forma de competencia de ramas de producción en la asignación de recursos materiales y humanos, mientras que la propiedad estatal en vez de hacer desaparecer los mandos jerárquicos y el uso de las tecnologías como medios de explotación y descalificación de las autonomías obreras en la producción, las intensifica y unifica como patrimonio de los organismos burocráticos de la planificación.

La estatalización de la sociedad en la que un tipo de izquierda se ha regodeado el último siglo, en los hechos ha reemplazado la valorización del valor en tanto intención personal de empresarios-propietarios por el mismo proyecto, pero ahora encauzado como estrategia centralizada de jerarcas públicos. El mentado “socialismo” al que convocaban, en verdad solamente encubría un capitalismo de Estado y un correlato político que, precisamente, idolatraba al Estado y a cualquier práctica que lo venerara. La política, desde entonces y hasta ahora, ha quedado deformada como querrela evangélica, en la que puñados de funcionarios se disputan el derecho a los cargos públicos.

Tenemos así que, mientras para los funcionarios en ejercicio hacer política es rotar en ministerios, ocupar oficinas gubernamentales y hacerse elegir en las diputaciones, para los proto-funcionarios que se llaman de izquierda mientras están en la sala de espera, la política es la ocupación de direcciones sindicales, centros de estudiantes, y si se puede, alguna concejalía o al menos una ONG para desde ahí “lanzar línea”.

La diferencia entre ellos es sólo de grado; todos por igual exhiben inescrupulosamente una obsesión por la suplantación de la plebe, por la representación perennizada, por la reificación de la jerarquía. Política es aquí el usufructo de la sumisión voluntaria de las personas hacia las jerarquías institucionalizadas que acaparan el mandar, el decir público, el gobernar.

Movimiento indígena

No es casualidad que esta mal llamada izquierda que rinde culto al Estado haya propugnado obstinadamente la abstractalización mercantil de los individuos como modo de volverlos prisioneros de la representación general en el Estado o desertificación del mundo indígena en tanto portador de distintos modos de unificación social.

Para que la cohesión de las personas se dé por medio de la igualdad abstracta del ciudadano, el capital con la mercantilización mayoritaria de las actividades productivas e inventivas de la gente, y el Estado con el disciplinamiento cívico, deben derogar la sustancia de otros modos de identidad grupal reproductiva fundadas en las facultades más sensibles, míticas y comunitarias de las personas; sólo recién la capitulación de las voluntades individuales en el abismo de una voluntad general autonomizada adquirirá una realidad tecnológica auto-fundada. Precisamente, la obtención de dicho objetivo ha sido el programa agrario y, desde hace poco “étnico-cultural”, del izquierdismo, ya sea en sus vertientes más radicales o reformistas. Campesinización, obrerización y colectivización ofertadas, no sólo reflejaron esa enfermiza propensión a convertir en ley natural lo que en otras partes del mundo fue una excepcional contingencia histórica, sino que, por sobre todo, testifica una aversión inocultable hacia unas extrañas racionalidades comunales que los desconocen a ellos como regidores absolutos de los poderes públicos.

Con la excepción de Mariátegui en el Perú, que vio a la comunidad como fuerza cooperativa pero no como tecnología de interunificación política a gran escala; de Ovando Sáenz que imaginó en la autonomía indígena una forma más expedita de la ciudadanización estatalizable mas no germen de unificación social al margen del Estado y el capital; y de Zavaleta, que dio cuenta de la constitución de una intersubjetividad nacional indígena por fuera de la subsunción real, aunque de porvenir desdichado frente a la expansión del régimen del valor-mercantil, el tenue pensamiento socialista se presentó como la avanzada más compacta de la uniformización indígena, si ya no sobre la base del molde mestizo-votante del nacionalismo, sí del asalariamiento cuartelario que complementaba al primero.

La mirada condescendiente que de rato en rato el izquierdismo regalaba a los movimientos indígenas nunca estuvo exento del afán clientelista copiado de los nacionalistas, además de estar marcado de un gracioso paternalismo similar al de los ejércitos bolivarianos en camino a las ciudades libe-

Álvaro García Linera

radas: si ellos tuvieron a la indiada como *quépiris* de sus alimentos y decoración paisajista a la vereda de los caminos, el vanguardismo los requería para hacerse alzar en hombros en su entrada triunfal al palacio quemado.

El gamonalismo de la izquierda no es pues un adjetivo, sino un contenido implícito en ese afán irrefrenable por atribuirle la tutoría sobre indios y obreros de los cuales siempre ha dudado de si tendrán conciencia revolucionaria, así como sus antecesores españoles también dudaron de si los indios tendrían alma.

A pesar del tiempo, este prejuicio colonial no se ha extinguido ni en la resaca izquierdista post derrumbe del Muro de Berlín. Toda la charlatanería sobre los “pueblos originarios” con el que quieren remozar las decadentes letanías estatalizantes, se rinden ante la exigencia imperativa de un padrinazgo “boliviano” sobre las nacioncitas de segunda clase a quienes se les regalará dosificadamente autonomías controladas que no pondrán en entredicho la “unidad nacional”. La cultura y los nichos “indígenas” son reconocidos en tanto ello permite la manipulación de símbolos susceptibles de encapsular votos electorales. En definitiva, las variantes aun más indigenistas del socialismo de Estado pueden ser vistas como racionalización de las estructuras políticas y mentales engendradas por la colonización o si se prefiere como renovada neutralización de los reclamos indígenas manifestados en las décadas recientes.

El movimiento indígena

De Katari a los Willcas del siglo pasado; de la república del Qullasuyu a los rebeldes de Ayopaya de 1949; del apedreamiento a Barrientos en Omasuyus al bloqueo de caminos del 79; de los comités de autodefensa en el Chapare a la última avalancha comunal aimara de septiembre, hay un fondo común que comprime épocas y lugares para destacar el significado concreto cambiante, pero también persistente e irreductible de lo que se ha acordado llamar “lo indígena”.

Que la mayoría de estos movimientos sociales que pusieron en jaque los cimientos del *orden colonial y republicano del Estado* no hayan recurrido a la narración escrita para validar la radicalidad de sus objetivos nos coloca ante el hecho de que las auténticas insurgencias comunales y plebeyas no

Movimiento indígena

requieren indispensablemente del texto escrito para surgir y plantear cristalinamente sus propuestas subvertoras del orden social vigente, más aun cuando de lo que se trata es de la explicitación de un programa de renovación social que en vez de venir de la mano de una minoría virtuosa lo hace de poblaciones ágrafas que han diseñado otros medios más elocuentes de comunicación como la palabra, la rebelión de facto, el tejido, el ritual, el sacrificio, la escenificación simbólica y el lenguaje de los hechos. Esto sin embargo no elude que la palabra escrita pueda ser parte de los medios de difusión de los proyectos sociales, como por ejemplo cuando Julián Apaza convoca a las comunidades de Tiquina a sumarse a la rebelión a través de la lectura de una carta, o que la reflexión conservada en papel pueda coadyuvar a reavivar los fuegos de la memoria práctica como sucedieron con los textos indianistas de los años setenta, que alentaron a una oleada dirigente para entender, para precisar el significado profundo de la disidencia indígena Aimara-Quechua revitalizada desde esos años.

Así como la carencia de narración escrita no es obstáculo para referirnos a la existencia de un programa de acción histórica alternativa al predominante, la sola interpelación al Estado a través de una acción social tampoco es suficiente para hablar de la emergencia de una propuesta de superación del ordenamiento vigente.

Por ejemplo, la marcha de los indígenas del oriente en 1992 que impugnó la normatividad estatal con la sacrificada caminata, lo que le regañó al Estado no era su presencia sino su ausencia en una porción de la población y el territorio que forma parte del espacio de irradiación del poder estatal. Lo que ellos vinieron a plantear era litigar una economía de derechos y concesiones para su incorporación a una identidad nacional que los había olvidado. Su trascendencia radica en que ellos asumían el protagonismo de su inconclusión gradual en el Estado; su limitación venía, en cambio, en la voluntaria abdicación de su autonomía en el altar de la jurisdicción estatal y de la imaginada superioridad imparable de la economía mercantil.

El movimiento indígena aimara-quechua en cambio, en la ambigüedad que caracteriza a toda acción autónoma de los subalternos, junto con la demanda inclusiva en la ciudadanía oficial y en los derechos reconocibles por el Estado, interminablemente ha venido desplegando un conjunto de disposiciones propositivas que no le piden nada a nadie; que postulan lo que *se es* como lo que *se debe ser* al margen y por encima de lo que la sociedad oficial

Álvaro García Linera

dominante pretende que se sea. De aquí que no sea raro que la indulgente concesión de “territorios étnicos” no se acerque ni por asomo a los lugares donde habitan los portadores de esta pulsación autodeterminativa.

El indianismo-katarismo en sus distintas variantes políticas, culturales, académicas, festivas, armadas, electorales y sindicales, aunque a veces a un nivel de elites ilustradas pero vinculadas directamente a los cauces de las pasiones comunales, de uno u otro modo ha reflejado la tensión de estas tendencias inclusionistas y rupturistas anidadas en la cotidianeidad de la multitud indígena. Sin embargo, pareciera que con el tiempo estas fuerzas se inclinaran a polarizarse, no en cuanto a la composición poblacional que se desliza por una u otra opción, pero sí en términos de las modalidades organizativas a través de las cuales poder llevarlas a cabo.

Y es que mientras antes el peticionismo y la demanda inclusiva en el ámbito ciudadano venía encabezada de elites indígenas fuertemente vinculadas a organizaciones comunales y sindicales, que formaban parte de la identidad que se deseaba integrar en la configuración estatal en gesto de auténtica democratización de los poderes públicos, ahora resulta que la posibilidad de cualquier tipo de integración indígena viene bajo el sello de la obediencia silenciosa, de la atomización individualizada refrendada y el abandono cultural verificado previamente. Claro, ahora hay municipios seccionales que supuestamente descentralizan la “política” al área rural, pero para ser practicada por intermediación de la forma clientelar de partido legales que han devenido en la única ruta reconocida de ciudadanización o ejercicio de derechos públicos locales y nacionales, en oposición a la forma comunidad y forma asamblea; hay comités de vigilancia cantonales, pero sólo para cristalizar la necesidad de fiscalización social en un impotente veedor del dispendio de una cofradía de *mistis* que hacen *pasanaku* con las concejalías; las diputaciones uninominales a su vez, escamotean la demanda de la participación directa de las comunidades en la formación y el control de un poder político que machaconamente afirma que reposa en la voluntad de todos.

Se ha consolidado así, recientemente, la incorporación a una ciudadanía oficial a través de nuevas tecnologías que mutilan la politicidad comunal con lo que alguna vez las corrientes más pactistas del indianismo-katarismo pretendió entrar en el espacio público.

Simultáneamente se ha cooptado a una buena parte de estas *elites* nativas, que no han dudado un solo instante para sumarse “democráticamente” a los

Movimiento indígena

mecanismos inquisitoriales del Estado encargados de las modernas domesticaciones culturales. El encendido discurso etnicista de otros años en su mayoría hoy se postra sumisamente en los despachos ministeriales y las ofertas electorales.

Con todo, esta intempestiva conversión de indianistas en indigenistas de escritorio, de kataristas en oficinistas, de *kuracas* comunales en caciques coloniales, en vez de solucionar el problema fundamental de la construcción de una ciudadanía igualada, lo ha ahondado más, pues los mediadores de este pedido, los capaces de traducir a los códigos políticos del Estado las exigencias colectivas indígenas, ya no están ahí, han sido corrompidos y arrastrados al estrecho carro de los excluyentes.

¿Cómo entonces mantener esta reivindicación en pie cuando sus ideólogos andan justificando decretos y represiones neo-coloniales o han sido silenciados por la coima ministerial? No es pues una excepcionalidad volátil que de entre la tolerancia pasiva a las coacciones estatales, los puntuales brotes de impugnación de las arbitrariedades gubernamentales, sean llamativamente beligerantes, rupturistas, abiertamente transgresores de la regularidad hasta aquí soportada.

Ya sean las comunidades quechua-hablantes del Norte, Potosí y Sucre en bloqueos, los aimaras del altiplano en ocupación de carreteras y de la ciudad de La Paz, hay en ellos un gesto común de sutil pero tendencialmente creciente irreconciliabilidad con el Estado, con el mundo urbano que lo desprecia y con el poder *q'ara*. Se trata de una irreconciliabilidad de trágica potencialidad en el futuro, de seguir las cosas tal como están. De hecho, si algún sentido tiene ahora hablar de un movimiento indígena desde Chiapas, Guatemala, Ayacucho y la zona andina de Bolivia, es precisamente por la impronta social revelada en los momentos de muchedúmbrico exceso indígena-comunal frente a los poderes dominantes.

Comunidad y rebelión

Referirnos a un movimiento indígena, a sus propuestas, exige pues ir más allá de los sórdidos acomodamientos urbanos de ciertos estratos dirigenciales. Incluso requiere ir más allá de la pálida traducción escrita con la que los cronistas modernos intentan retratar el sentido propositivo de lo indí-

Álvaro García Linera

gena: aquí incluyo a los historiadores de origen nativo como a las publicaciones indianistas.

Se requiere comprender las vehemencias programáticas de la asociación comunal diariamente reinventada y el lenguaje terrible de la acción común. Ciertamente esta ruta que proponemos se trata de una opción que podemos llamar “metodológica”, que busca hablar la exuberancia de las propuestas enunciadas por el “movimiento indígena” no en las argucias discursivas de lo dicho y lo escrito, sino en la inquebrantabilidad de lo hecho directamente, sin más mediación que el compromiso de la voluntad actuante.

Postulamos entonces a la comunidad y a sus rebeliones como fundamento esclarecedor de lo llamado “indígena”.

Porque, ¿qué es lo que hoy nos permite referirnos a lo “indígena” como provisional categoría social de inocultable consecuencia política y expositiva, si no es la comunidad “realmente existente”? Es la vigencia de la comunidad, en resistencia y retirada simultánea, lo que define a lo “indígena” en sus potencias y en sus debilidades; incluso, el que lo indígena no sea solamente un asunto rural, el que también abarque a los diferentes anillos concéntricos de las zonas urbanas y a sus oficios encuentran su explicación en la fuerza expansiva de la comunidad agraria, en la capacidad de reconstruirse parcialmente en otros campos sociales. Igualmente, hay un “problema indígena” para el Estado allá donde existen trazos de comunidad; sin la comunidad lo indígena deviene en cuanto asunto de marginalidad suburbana o reclamo campesino.

¿Y qué es entonces esa comunidad capaz de engendrar un movimiento social del ímpetu que todos conocemos? Independientemente de las precisiones sociológicas y la abundancia de variaciones locales, es una forma de socialización entre las personas y de la naturaleza; es tanto una forma social de producir la riqueza como de conceptualizarla, una manera de representar los bienes materiales como de consumirlos, una tecnología productiva como una religiosidad, una forma de lo individual confrontado a lo común, un modo de mercantilizar lo producido pero también de supeditarlo a la satisfacción de usos personales consuntivos, una ética y una forma de politizar la vida, un modo de explicar el mundo; en definitiva, una manera básica de humanización, de reproducción social distinta y en aspectos relevantes anti-tética al modo de socialización emanado por el régimen del capital; pero a la vez, y esto no hay que eludirlo, de socialización fragmentada, subyugada por poderes externos e internos, que la colocan como palpable realidad subordi-

Movimiento indígena

nada. La comunidad personifica una contradictoria racionalidad, diferente a la del valor mercantil, pero subsumida formalmente por ella desde hace siglos, lo que significa que en su autonomía primigenia respecto al capital y centrada en el orden técnico procesual del trabajo inmediato, se halla sistemáticamente deformada, retorcida y readecuada por los requerimientos acumulativos, primero del capital comercial y luego del industrial.

La historia de la comunidad, de sus condiciones de cambios, no hay duda, es el cuerpo unificado de esta descarada guerra entre dos lógicas civilizatorias y la persistencia de los propios comunarios de sostener el curso de esa conflagración. De aquí que sea imposible entender el cauce de mayor protagonismo de las luchas “indígenas”, al margen de las campañas de exacción económica y política lanzadas por el Estado contra las comunidades dispersas.

La comunidad, por tanto, lleva el sello de la subalternidad a la que ha sido arrinconada y de la que no puede sustraerse hasta ahora. De igual manera, los distintos tipos de unificación intra-comunal, ya sean en la forma de resistencia a las imposiciones estatales o de demanda por sus exclusiones, cargan el efecto de esta supeditación colonial que, paradójicamente, es renovada por la resistencia y la demanda. El movimiento de caciques apoderados de las primeras décadas del siglo o de las nuevas leyes agrarias desde 1984 muestran que hay interpelaciones al Estado, que son al mismo tiempo su convalidación como tal, esto es, con derecho a decidir sobre el destino de todos, sólo que atendiendo los reclamos que sus gobernados le piden tomar en cuenta. En este caso la conminatoria es una radicalización extrema de la obediencia aceptada.

Ya sea como temores avivados, autodesprecios practicados, faccionalismos y localismos, las supeditaciones consentidas e interiorizadas condicionan los actos de resistencia comunal contra los gobernantes y, hasta cierto punto, no es extraño que personalidades destacadas en estas luchas prefieran de un momento a otro descargar contra los suyos los padecimientos hasta aquí soportados, convirtiéndose en cómplices conscientes de los abusos estatales. La fuerza de la subalternización es tan contundente que incluso está interiorizada en las estructuras reproductivas e imaginativas de las entidades familiares de las comunidades, por lo que la superación de esta subalternidad es tanto una cuestión de transgresión moral como de revolucionarización productiva.

Esto es precisamente la rebelión. Es en ella que recién se cumple la sentencia catastrofista de Waman Poma y de Hegel respecto al “mundo al revés”.

Álvaro García Linera

En la rebelión comunal, todo el pasado se concentra activamente en el presente; pero a diferencia de las épocas de quietud, donde el pasado subalterno se proyecta como presente subalternizado, ahora es la acumulación del pasado insumiso el que se concentra en el presente para derrocar la manse-dumbre pasada. Es pues un momento de ruptura fulminante contra todos los anteriores principios de comportamiento sumiso, incluidos los que han perdurado al interior de la unidad familiar. El porvenir aparece al fin como insólita invención de una voluntad común que huye descaradamente de todas las rutas prescritas, reconociéndose en esta audacia como soberana constructora de sí misma.

Este contenido reconstructivo e inventivo de comunidad a cargo de los hombres y mujeres de las comunidades participantes de la rebelión, es lo que queremos ahora reivindicar como “texto” donde ir a descubrir el programa social verificable de los movimientos indígenas.

Sólo cuando la comunidad sale en rebelión, ella es capaz de derogar de facto la fragmentación en la que hasta hoy ha sido condenada a languidecer, y rehabilita a los parámetros comunales de la vida cotidiana como punto de partida expansivo de un nuevo orden social autónomo. Esto significa que es en estos momentos que el mundo comunal-indígena se desea a sí mismo como origen y finalidad de todo poder, de toda identidad y todo porvenir que le compete; sus actos son la enunciación tácita de un orden social que no reconoce ningún tipo de autoridad ajena o exterior que la propia *autodeterminación en marcha*. Que esta manera protagónica de construir el porvenir común reivindique a la vez una distinta figura social-natural de la reproducción social (autodeterminación nacional-indígena), o transite por la refundación de la existencia en coalición pactada con la plebe urbana (lo nacional-popular), nos exige indagar sobre las distintas formas de la constitución nacional de las sociedades. El moderno Estado nacional es respecto a estas opciones apenas una particularidad suplantadora y tiránica de estas energías.

Con la rebelión, así como la forma comunal de producir, deja de ser catalogada como una reliquia de épocas remotas y se relanza como basamento racional de una forma superior de producir autónomamente la vida en común, la política de la comunidad deja de ser aditivo “étnico” con el cual edulcorar localmente el predominio de la democracia liberal, y se muestra como posibilidad de rebasamiento de todo régimen de Estado.

Movimiento indígena

Claro, la comunidad insubordinada, más que el ejercicio de una democracia directa que podría complementar la democracia representativa, como arguye cierto izquierdismo frustrado, lo que efectivamente postula es la supresión de todo modo de delegación de poderes en manos de especialistas institucionalizados. El aporte de la comunidad a las prácticas políticas no es tanto la democracia directa, y tampoco se contrapone irremediamente a la democracia representativa; aunque es cierto que la primera es consustancial a las prácticas comunales, la segunda le permite en ocasiones coordinar criterios a una escala territorial y poblacional más amplia. La auténtica contribución de la comunidad en rebelión es la verificable reapropiación, por parte de la gente comunalmente organizada, de las prerrogativas, de los poderes públicos, de los mandos y de la fuerza legítima anteriormente delegada en manos de funcionarios y especialistas.

Cuando la comunidad se rebela, el tiempo de retar al Estado lo está disolviendo en la práctica de los acontecimientos de la rebelión. En primer lugar, recupera para sí el uso legítimo de la violencia pública, hasta aquí monopolizada por los cuerpos represivos del Estado. Ahora en cambio, la fuerza emerge como una plebiscitaria voluntad colectiva practicada por todos los que lo decidan, con las mismas comunidades, las que insurgen como órganos simultáneamente deliberativos y ejecutivos, pues hacen uso de la fuerza armada si es que la necesitan, simplemente como una de sus actividades ético-pedagógicas del cumplimiento de sus decisiones acordadas.

El efecto de coerción, bajo esta nueva forma social de aplicarlo, ya no es una imposición arbitraria aplicada a otros; simplemente es una protección de los acuerdos adoptados y emprendida por la multitud comunal como un todo actuante.

Sin duda la legalidad queda trastocada de cuajo. El juez, el tribunal, los códigos y todas las tecnologías institucionales que posibilitan el acaparamiento del sentido social de justicia por un *staff* de cuadros corporativos al servicio del Estado, son derrocados como portadores de legalidad reconocible. En sustitución, la ley es la decisión colectiva del tumulto y las normas morales que guían su aplicabilidad fluyen como recomendaciones propagadas por las personas más prestigiosas que carecen de autoridad institucional alguna.

En este desafío ritualizado a los poderes disciplinarios, la voluntad comunal insurrecta encumbrada a través de antiguas señas que acarician la memoria ima-

Álvaro García Linera

ginada de antiguos derechos, es ejercida como soberano fundamento de todo poder. Estamos por tanto ante una nueva forma de sensación y producción del poder social, en la que la gente aparece como consciente sujeto creador de su destino, por muy trágico que éste pueda ser; en tanto que el viejo poder enajenado como Estado retorna en su fuente de donde se autonomizó: las personas sencillas de carne y hueso, los creadores del mundo y de la riqueza que se reasumen como los verdaderamente poderosos. La desenajenación del poder político y económico, moral y espiritual, es por ello la gran enseñanza legada por las contemporáneas revueltas indígenas continentales de estos últimos años.

El movimiento indígena, si alguna característica notable tiene, si alguna enseñanza y reto hay en los acontecimientos de Chiapas, del altiplano aimara, del Chapare, es esta reinención de la política como reabsorción por las mismísimas comunidades de todos los poderes públicos. Practicar así la política constituye un golpe mortal al Estado del Capital y a todos sus cachorros que bajo distintas ideologías se profesionalizan para acceder a su administración. Paralelamente, es una invitación a una razón política que no delega a nadie la voluntad de hacer y decidir el destino propio; y, por el contrario, exige la autodeterminación común en todos los terrenos de la vida cotidiana, la insumisión a todos los poderes disciplinarios sean cuales sean éstos; la creación autónoma de los requerimientos insatisfechos; la intercomunicación de estas alevosías entre todos que la practican.

La pertinencia actual de estas reflexiones prácticas propuestas por las rebeliones indígenas radica en que, a despecho de los bufones del liberalismo, pone en el tapete la discusión de la superación crítica tanto de la descomunal estafa histórica equivocadamente llamada "socialismo real", como de la ilusión académica llamada "fin de la historia". A la vez, a la luz de las rebeliones comunal-indígenas es posible reencontrarse con otras formas de comunidades insurgentes de obreros y de la plebe urbana, que desde hace más de cien años pugnan por abrirse camino, y sin cuya presencia lo comunal indígena no puede prosperar.

Conferencia pronunciada en la XI Reunión Anual de Etnología,
en el Museo Nacional de Etnografía y Folklore, La Paz, 1997

Autonomía indígena y Estado multinacional. Estado plurinacional y multicivilizatorio: una propuesta democrática y pluralista para la extinción de la exclusión de las naciones indias*

I- La República excluyente

Bolivia se inició como república heredando la estructura social colonial. La distribución de tierras, la estratificación social, el régimen de tributos, e incluso parte de la administración pública y el personal encargado de ejecutarlo, no sufrió variaciones sustanciales, dejando en pie el conjunto de enclavamientos, poderes, instituciones y personal jerárquico formado durante las distintas etapas del régimen colonial. Y con ello, quizás lo más duradero, el sistema de creencias, prejuicios y valores dominantes que había ordenado los comportamientos colectivos con anterioridad al proceso independentista: la racialización de las diferencias sociales a través de la invención estatal del “indio”, no sólo como categoría tributaria, sino, ante todo, como el “otro negativo” ordenador de los esquemas simbólicos con los que las personas daban sentido al mundo, incluidos los propios indios.

La categoría indio fue inicialmente introducida por los representantes de la corona española como categoría tributaria y fiscal. Esta clasificación, además de diluir parcialmente otras formas de identificación autóctonas, estableció una división del trabajo, una jerarquización de saberes y vías de acceso a oficios, dando lugar a una compleja estructura de enclavamiento social. Pero, paralelamente, y para esta tributación funcionara, la colonia construyó la indianidad como un discurso y prejuicio naturalizador de las estructuras de dominación social, identificándolo con el que no está capacitado, con el que debe ser mandado, educado, adoctrinado, guiado, gobernado y aplacado. En cualquier caso, la estigmatización por la indianidad (que a su vez tiene escalones de medición simbólica), naturalizó prácticas de exclusión económica, legitimó monopolios políticos o culturales en la definición de las reglas de competencia social, contribuyendo de esa manera, no sólo a expresar, racializándolas, determinadas condiciones socioeconómicas de exclusión y dominación, sino que también ayudó a construir objetivamente esas condiciones socioeconómicas.

* En *La descentralización que se viene*, 2004 (La Paz: ILDiS/Plural).

Álvaro García Linera

Esta indianización de la sociedad colonizada tuvo un modo de producción de la categorización, por medio de una serie de componentes que en momentos determinados y en contextos particulares, delimitaron al indio que ha de pagar tributo y quedar excluido de los niveles superiores del poder colonial. Y, como bien lo muestra el padrón de revisitas, y las estrategias de huida de los indígenas, el lugar de residencia, el idioma materno, el oficio, el apellido, el nivel de ingresos, el tipo de propiedad, la vestimenta e incluso los rasgos físicos, serán hilvanados de manera flexible en los distintos períodos para objetivar al indio, o huir de él, como sujeto de exacción económica y exclusión política. En este sentido, el indio no es una raza, y tampoco una cultura, pero la dominación colonial sistemáticamente buscó racializar al indio, pues de alguna manera se tenía que delimitar a la población tributaria y subordinada, con lo que de facto se estableció una etnificación de la explotación. Tenemos entonces en todo ello tres procesos interconectados. El primero, la conquista, que delimita dominantes y dominados como un hecho resultante de la confrontación de fuerzas de aparatos político-estatales. En segundo lugar, la colonia, que delimita los espacios de la división del trabajo y los poderes culturales, administrativos y económicos, a partir de una identificación geográfica, cultural, somática y racial del colonizado. Y por último, la legitimación y naturalización del orden de la dominación a partir de esta jerarquización culturalista, espacial y racial del orden social.

La república boliviana se fundó dejando en pie estas estructuras coloniales que consagraban prestigio, propiedad y poder en función del color de piel, del apellido, el idioma y el linaje. El libertador Simón Bolívar claramente escindió la “bolivianidad” asignada a todos los que habían nacido bajo la jurisdicción territorial de la nueva república, de los “ciudadanos”, que debían saber leer y escribir el idioma dominante (castellano) y carecer de vínculos de servidumbre, con lo que, de inicio, los indios carecían de ciudadanía²⁴⁷. Previamente, y en un retroceso frente a la propia colonia que había reconocido la vigencia local de los sistemas de autoridad indígena, Bolívar, en un intento de instaurar una constitución liberal, declaraba extinguida la autoridad de los caciques indígenas, sustituyéndolo por funcionarios locales designados por el Estado²⁴⁸.

²⁴⁷ Gruner, W. 2000 “Un mito enterrado: la fundación de la República de Bolivia y la liberación de los indígenas”, en *Historias: Revista de la Coordinadora de Historia* (La Paz) N° 4.

²⁴⁸ Bolívar, Simón (1825) “Decreto del 4 de julio de 1825, Cuzco”, citado en Sandoval Rodríguez, Isaac 1991 *Nación y estado en Bolivia* (La Paz).

Movimiento indígena

Las distintas formas estatales que se produjeron hasta 1952 no modificaron sustancialmente este *apartheid* político. El Estado caudillista²⁴⁹ (1825-1880) y el régimen de la llamada democracia “cencitaria” (1880-1952)²⁵⁰, tanto en su momento conservador como liberal, modificaron muchas veces la constitución política del estado (1826, 1831, 1834, 1839, 1843, 1851, 1861, 1868, 1871, 1878, 1880, 1938, 1945, 1947); sin embargo, la exclusión político-cultural se mantuvo en la normatividad del Estado como en la práctica cotidiana de las personas. De hecho, se puede decir que en todo este período la exclusión étnica se convertirá en el eje articulador de la cohesión estatal.

En todo este período, el Estado no hará ninguna simulación de incorporación de los indios en la toma de decisiones estatales, aunque, por cierto, una buena parte de los gastos gubernamentales se financiarán con el tributo indígena, incluso comenzado el siglo XX²⁵¹. Aquí, la ciudadanía, como el poder, la propiedad y la cultura legítimas, no son prerrogativas que se deliberan sino que se ejercen como imperativo categórico, pues son aún una especie de derecho de conquista. La ciudadanía no es tanto una producción de derechos como una herencia familiar, por lo que se puede hablar de la existencia de un tipo de ciudadanía patrimonial.

Los derechos de gobierno se presentarán durante más de cien años como una exhibición de la estirpe; no se hacen ciudadanos sino que se nace ciudadano o indio. En todo caso, es un estigma de cuna y abolengo.

La ciudadanía patrimonial del estado oligárquico, más que una cultura de responsabilidad pública es un compromiso de lealtad a la perennidad de la casta; es por sobre todo la exhibición de los blasones familiares, de la pureza de sangre. Esto no quita, por supuesto, la intrusión en el espacio político endogámico de arribistas que han sido capaces de blanquear el linaje. Es la historia de comerciantes exitosos, de compradores de tierras comunales o de encholamientos oligárquicos que, sin embargo, portarán una ciudadanía sospechosa, que deberá

²⁴⁹ Irurozqui, M. 1994 *La armonía de las desigualdades. Elites y conflictos de poder en Bolivia, 1880-1920*, (Perú: C.S.I.C/C.E.R.A. Bartolomé de las Casas).

²⁵⁰ Mayorga, René A. 1999 “La democracia o el desafío de la modernidad política”, en *Bolivia en el siglo XX* (La Paz: Harvard Club Bolivia).

²⁵¹ Viaña, Jorge 2000 “La llamada ‘acumulación originaria’ del capital en Bolivia”, Tesis de Grado, Universidad Mayor de San Andrés, Carrera de Economía, La Paz; Rodríguez, G. 1979 *La acumulación originaria de capital en Bolivia* (Cochabamba: IESE).

Álvaro García Linera

ser negociada con la formación de redes clientelares, la exhibición de dinero y acatamiento del estilo de vida de las elites tradicionales.

Hasta qué punto esta baja apetencia de población del estado era una lógica estructural de la organización del Estado, se puede apreciar comparando el número de habitantes censados en el país con el número de votantes alcanzados en las distintas elecciones. Así, desde 1880 hasta 1951, el número de personas votantes, “ciudadanas”, se mueve entre el dos y el tres por ciento del total de la población habitante en Bolivia²⁵².

Los procesos de democratización y homogeneización cultural, iniciados a raíz de la revolución de 1952, en parte transformaron el régimen de exclusión étnica y cultural del Estado oligárquico. El voto universal amplió el derecho de ciudadanía política a millones de indígenas anteriormente marginados de cualquier consulta en la toma de decisiones estatales. Igualmente, la educación fiscal y gratuita que comenzó a expandirse por las áreas rurales permitió que indígenas que constituían la abrumadora mayoría de los “analfabetos” marginados de un conjunto de saberes estatales, ahora pudieran estar más cerca de ellos y se abrieran ciertas posibilidades de ascenso social, vía la acumulación de capitales culturales escolares. Todas estas medidas, junto con la creación de un mercado interno, la individualización de la propiedad agraria y la estatización de los principales centros productores de excedente económico, se inscribían claramente en un programa de *nation-building*, cuyo protagonista era el Estado.

Sin embargo, la adquisición de conocimientos culturales legítimos por parte de los grupos indígenas quedó constreñida a la adquisición obligatoria de un idioma ajeno, el castellano, y de pautas culturales producidas y monopolizadas por las colectividades mestizo-urbanas, con lo que nuevamente los mecanismos de exclusión étnica se activaban, sólo que ahora de manera renovada y eufemizada. De esta manera, entre 1952 y 1976, entre el 60 y el 65% de la población boliviana que tenía como lengua materna un idioma indígena, sólo pudo ejercer sus derechos de ciudadanía por medio de un idioma extranjero, ya que la educación oficial, el sistema universitario, el vínculo con la administración pública, los servicios, etc., sólo podían realizarse por medio del castellano y no empleando el idioma quechua o aimara.

²⁵² Porcentajes elaborados en base a los datos proporcionados por Iruruzqui, *op. cit.*, y Contreras, M. “Reformas y desafíos de la educación”, en *Bolivia en el siglo XX, op. cit.*

Movimiento indígena

Con la revolución de 1952, el castellano devino el único idioma oficial del Estado, devaluando de facto los idiomas indígenas que no tenían de éste ningún reconocimiento oficial que permitiera su reconocimiento como idioma legítimo, de atención pública, ascenso social o acceso a funciones burocrático-administrativas.

Igualmente, la admisión del voto universal para los indios impuso un único molde organizacional de derechos políticos, el liberal, en medio de una sociedad portadora de otros sistemas tradicionales de organización política y de selección de autoridades, que ahora quedaban borradas como mecanismos eficientes en el ejercicio de prerrogativas políticas.

Este aplanamiento lingüístico y organizativo al que fueron sometidos los pueblos indígenas portadores de otros saberes culturales y otros sistemas de formación de la autoridad, rápidamente dio lugar a la construcción de un espacio de competencias y acumulaciones lingüísticas y organizativas reguladas por el Estado, en los que los indígenas, convertidos ahora en “hermanos campesinos”, quedaban nuevamente ubicados en los puestos más bajos en la lucha por la conquista de saberes políticos y educativos legítimos. Claro, si el único idioma tomado en cuenta por el Estado para viabilizar las acciones comunicativas de efecto estatal es el manejado como materno por las elites mestizas, aquellos que, como los indios, parten de otro idioma materno y tienen que aprender con el tiempo una segunda lengua, tendrán que realizar un mayor esfuerzo para acceder a los sitios que de entrada ocupan aquellas personas que tienen como primer idioma al castellano. Aquí, la mezcla idiomática y la deficiencia en la construcción sintáctica en castellano, permanentemente mostrada por las personas que tienen como idioma materno una lengua indígena, será una forma expedita de identificar, sancionar y devaluar los esfuerzos indígenas por castellanizarse.

En este mercado lingüístico, la parte superior, con acceso a los puestos de decisión estatal, estarán ocupados por personas castellanohablantes de larga data, en tanto que en el polo estigmatizado y en la antípoda de la jerarquía, estarán las personas que sólo hablan idiomas indígenas, en tanto que en medio, en un complejo sistema de ascensos escalonados, estarán aquellos que hablan el idioma castellano junto con algún idioma indígena, pero sin saber escribirlo; inmediatamente después, aquellos que sí saben escribir en castellano, pero no pueden pronunciarlo bien; aquellos que sólo hablan castellano pero como primera generación, y por tanto arrastran el efecto, en este caso negativo, del

Álvaro García Linera

entorno familiar que practica algún idioma indígena; luego aquellos que han logrado algún título académico como resultado de una castellización de segunda generación; luego aquellos que redactan y hablan con mayor propiedad en castellano; los que además pueden pronunciar y escribir algún otro idioma extranjero, mejor si es el inglés, etcétera.

De la misma forma, en términos de las prácticas culturales, está claro que tendrán mayores probabilidades de acumulación de otros tipos de capital cultural aquellos que, como los mestizo-urbanos, desde el Estado han definido sus conocimientos y habilidades particulares como prácticas culturales legítimas, socialmente valoradas; en tanto que los indígenas, poseedores de otros hábitos y costumbres, tendrán menos opciones de ascenso y acumulación cultural, porque no han accedido a la producción de esas habilidades como parte de su entorno inmediato, y, para conocerlas, tienen que realizar un esfuerzo mayor para entenderlas, asimilarlas y utilizarlas de manera eficiente.

En el terreno de los sistemas organizativos de la política, será igualmente evidente que quienes mayores opciones de acceder a cargos públicos y de beneficiarse de ellos serán aquellos grupos de personas que están aptos para el ejercicio de derechos liberales, que han sido educados por esos derechos y para esos derechos, nuevamente los mestizos letrados y de profesiones liberales, en tanto que quienes han sido formados en la lógica de comportamientos corporativo, comunalistas y tradicionales, como los indios, tendrán mayores probabilidades de acceder a puestos subalternos. De este modo, en la formación del campo político legal, la conquista de los distintos capitales políticos estará mayoritariamente concentrada en aquellas personas que, siendo educadas por preceptos y hábitos liberales, están preparadas para moverse eficientemente en esos preceptos y para esos preceptos; en tanto quienes son portadores de otra cultura política, para tener alguna opción en la estructura del campo de competencias políticas tendrán que obligatoriamente adquirir habilidades extrañas, por lo general de manera tardía y ambigua, por lo que de una manera “espontánea” sus esfuerzos sólo podrán materializarse en puestos de escaso capital político legítimo, subordinados y marginales.

Esta manera de construcción jerarquizada de idiomas en el campo lingüístico y de culturas político-organizativas en el campo político, generará una nueva maquinaria social de exclusión de los indígenas, sólo que ahora no por la fuerza de la ley o las armas, sino de manera “suave”, por medio de los procedimientos y los contenidos que llevarán a que, de una manera aparentemente

Movimiento indígena

“natural”, los puestos jerárquicos en el aparato estatal, en la gestión de la cultura y en la economía, estén ocupados por los grupos de larga tradición castellanohablante, por los herederos de las antiguas redes de poder colonial, marcados por procesos de individuación. En tanto que, también por aparentes procesos de “selección natural de aptitudes”, los indígenas, los poseedores de hábitos comunitaristas, llegarán por el peso de sus destrezas a ocupar siempre las posiciones de menor privilegio y poder. Se trata de una re-etnificación modernizada de la división social del trabajo, de los oficios, de los poderes y de las jerarquías políticas. Lo “modernista” aquí radica en el empleo del camuflaje de la igualdad para reproducir desigualdades. Se habla de la igualdad del voto individual, pero para encubrir un desigual reconocimiento de culturas y prácticas organizativas políticas, ya que la liberal representativa aparece como la única legítima frente a las prácticas y sistemas políticos indígenas, marcadas por la predominancia de la colectividad. Se habla de igualdad en la educación, pero para encubrir una desigualdad en el reconocimiento de los idiomas válidos públicamente para el ascenso social. Si a ello sumamos que existen elevadas probabilidades de asociar a los distintos grupos sociales en las aptitudes idiomáticas, culturales y organizativas, con determinados rasgos somáticos, no es raro entonces una racialización de esas aptitudes con lo que queda conformado nuevamente un campo étnico en el que un bien deseable, la etnicidad legítima basada en la blanquitud social y somática aparece como el polo ordenador de unas acumulaciones, apuestas y competencias que reditúan reconocimiento, grandeza y posición social.

A todo esto es lo que el indianismo emergente desde los años setenta del siglo XX ha denunciado como la existencia de la “ciudadanía de segunda clase”²⁵³. La ciudadanía, de primera para las personas que puedan exhibir los blasones simbólicos de la blanquitud social (apellido, redes sociales, porte personal), que las colocan en aptitud de acceder a cargos de gobierno, de mando institucional o empresarial y reconocimiento social; en tanto que la ciudadanía de segunda para aquellos que por su origen rural, su idioma o color de piel son “disuadidos” para ocupar los puestos subalternos, las funciones de obediencia y los ascensos sociales mutilados.

²⁵³ Hurtado, J. 1985 *El katarismo* (La Paz: Hisbol).

Álvaro García Linera

a) La etnicidad como capital

En términos muy generales, una etnicidad es una colectividad que construye un conjunto de atributos culturales compartidos, así como la creencia de una historia arraigada en una ascendencia común además de un inconsciente colectivo²⁵⁴. Estos atributos culturales pueden ser de tipo subjetivo como los criterios afectivos, emotivos y simbólicos respecto a afinidades colectivas; u objetivos, como la lengua, la religión, el territorio, la organización social. Sin embargo, lo importante de todo ello radica en su *composición connotada*, esto es, en su forma de articulación y entendimiento.

Hay etnicidades en las que los criterios de diferenciación son de tipo racial y biológico (en Guyana, entre africanos e indios); idiomáticos y religiosos (tamiles y cingaleses en Sri Lanka); o exclusivamente asentados en el idioma (valones y flamencos en Bélgica). En todo caso, lo que importa de este repertorio de etnicidad²⁵⁵ es que logre formar una memoria colectiva que remite a una línea de ancestros que permite imaginar una singular trayectoria al grupo, diferenciándose de otros; una valoración del lenguaje como archivo vivo de una visión del mundo compartida por los portadores de este código comunicacional; esquemas de dramatización de la existencia del grupo que visibilizan su vida pública y una reivindicación de territorios considerados como “ancestrales” en los que se supone están anclados los referentes simbólicos e identitarios del grupo.

El devenir de las etnicidades puede asumir varias trayectorias. Algunas pueden dar lugar a naciones con Estado, como los ingleses; pueden formar parte de un Estado multinacional que las reconoce como nacionalidad confederada (la antigua Yugoslavia); pueden existir como minorías o mayorías sin presencia institucional en los Estados coloniales o pueden mantenerse en medio de un rechazo a su existencia, como los kurdos en Turquía.

Las etnicidades pueden tener varias rutas de formación. Existen identidades estatalmente producidas y, de hecho, no existe Estado moderno que no haya inventado de alguna u otra manera una identidad étnica²⁵⁶; en otros casos,

²⁵⁴ Hechter, M. 1987 *Principles of group solidarity* (Berkeley: University of California Press); Epstein, A. 1978 *Ethos and identity* (Tavistock Publications).

²⁵⁵ Hecht, M. y Collins, M. 1993 *African american communication. Ethnic identity and cultural interpretation* (Londres/Nueva Delhi: Sage).

²⁵⁶ Balibar, E. y Wallerstein, I. 1992 *Raza, clase y nación* (Barcelona: IEPALA).

Movimiento indígena

pueden tener un origen antiguo o ser fruto de una reciente etnogénesis, así como también las etnicidades suelen ser fruto de políticas coloniales²⁵⁷.

En este último caso, se puede coincidir con Oommen en que las etnicidades son procesos por los que ciertas colectividades son definidas como extranjeras en sus propios territorios y son despojadas del control de la vida política y económica de ese mismo territorio²⁵⁸, por lo que la colonia y la república pueden ser entendidas como continuos procesos de etnización de los pueblos indígenas.

La etnización de los indígenas, al disociar la comunidad cultural de la soberanía territorial, crea la base estructural de los procesos de exclusión, discriminación y explotación social que caracterizan a los regímenes de ocupación. En ese sentido, las designaciones étnicas pueden ser también leídas como artefactos culturales y políticos de los complejos sistemas de enclasmiento social²⁵⁹, que mediante el trabajo del poder simbólico de determinadas fracciones de clase, permite en unos casos naturalizar las diferencias de clase y, en otros, consagrar diferencias culturales como pautas de diferenciación social fundamentales²⁶⁰. En este último caso, el discurso de la etnicidad toma la forma de discurso político, mediante el cual las diferencias objetivas de clase son reducidas a diferencias culturales, con el objeto de agrupar en torno a una posición objetiva de clase (por ejemplo cierta fracción dominada de intelectuales o fracciones de comerciantes urbanos), y alrededor de proyectos particulares, a sectores sociales que, poseyendo distintas condiciones de clase, comparten con mayor o menor intensidad una misma matriz cultural y simbólica. Se trata de una auténtica eufemistización de la condición de clase, cuyo peligro radica en que al echar un manto sobre ella, busca sólo potenciar el valor cultural de un cierto tipo de prácticas en el mercado de bienes culturales que permitan a esa fracción (que basa su ascenso en la

²⁵⁷ Stavenhagen, R. 1996 *Conflictos étnicos y estado nacional* (México: Siglo XXI); Clavero, B. 1994 *Derecho indígena y cultura constitucional en América* (México: Siglo XXI).

²⁵⁸ Oommen, T. K. 1997 *Citizenship, nationality and ethnicity* (Cambridge: Polity Press/Blackwell).

²⁵⁹ Balibar, Etienne 1991 "Racismo y nacionalismo", en Balibar y Wallerstein 1991 *Raza, nación y clase*, (España: Iepala). Para una discusión sobre las bases de la etnicidad entre "primordialistas" e "instrumentalistas" ver: Geertz, C. 1993 *The interpretation of cultures* (Nueva York: Fontana Press); Cohen, A. 1974 *Two-dimensional man: An essay on the anthropology of power and symbolism in complex society* (Londres: Routledge); Barth, F. (comp.) 1976 *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales* (México: FCE).

²⁶⁰ Una manera parecida de entender la formación de clases sociales en una región de los Andes se halla en Gose, P. 2001 *Aguas mortíferas y cerros hambrientos, rito agrario y formación de clase en un pueblo andino* (La Paz: Mamahuaco).

Álvaro García Linera

posesión de un cierto tipo de capital cultural) una mayor capacidad de negociación en la definición del capital cultural y político legítimo, pero dejando en pie la distribución de las otras condiciones objetivas de clase, que orillan nuevamente a las clases subalternas a su consuetudinaria subalternidad de clase.

Con todo, queda por averiguar sobre las condiciones de posibilidad de que pautas somáticas como el color de la piel, del pelo, el apellido, tengan un valor tan grande a la hora de clasificación y naturalización de las diferencias sociales de clase.

Es insuficiente afirmar que se trata simplemente de construcciones culturales mediante las cuales las diferencias de clase se representan como diferencias naturales. El hecho de que las clasificaciones somáticas tengan un papel de bien perceptible, apetecible o rechazable, nos lleva a considerar que no son sólo “expresión”, reflejo o simples “efectos de engaño” discursivo. Las diferenciaciones étnicas en general y las clasificaciones raciales en particular, en determinadas circunstancias, como por ejemplo, las coloniales y postcoloniales bolivianas, pueden ser vistas como un tipo de capital específico²⁶¹, de bien social específico; el capital étnico que, junto con los otros capitales económicos, culturales, sociales y simbólicos, ayudan a conformar los principios de diferenciación de clase.

El capital étnico hablaría entonces de dos dimensiones complementarias: por una parte, de prácticas culturales distintivas con rango de universalidad que eufemizarían y borrarían las huellas de las condiciones objetivas de su producción y control (lengua legítima, gustos y saberes letrados legítimos, etc.); y por otra, de diferencias sociales objetivas que han adquirido el rango de diferencias somatizadas, y que luego han borrado el origen de las luchas objetivas de la instauración de esas diferencias. El color de piel, el apellido notable con el que los colonizadores inicialmente explicitan simbólicamente su posición objetiva de conquistadores triunfantes con derecho a las riquezas, tierras e indios, convierten esta diferencia simbólica somatizada, en una riqueza corporal cuya exhibición consagra simbólicamente su posición objetiva de fuerza y dominio. Se trata de un producto cultural de significación valiosa de los rasgos raciales y de la estirpe, pero cuya virtud consiste en convertir las diferencias de hecho conquistadas en la victoria política, militar, organizativa y técnica sobre los colonizados,

²⁶¹ Bourdieu, P. 1998 *La distinción* (Barcelona: Taurus).

Movimiento indígena

en diferencias de sangre que ejercen un efecto de naturalización de la relación de fuerzas objetivas. En términos más horizontales, esta manera de construcción de bien étnico, pero sin sus efectos de dominación, podría ser también la estructura simbólica mediante las que los sólidos, y hasta cierto punto cerrados, lazos de parentesco de las comunidades (que articulan circulación de fuerza de trabajo y posesión de la tierra), expresan su valor social, su lugar privilegiado en el mundo, frente a otros grupos comunales circundantes.

El capital étnico, con estas características que hoy en día tienen un valor mayor que las diferencias fundadas en la distribución de los bienes escolares legítimos, es un tipo de capital simbólico que atraviesa la eficacia de todos los demás capitales (económico, social, político, lingüístico, etc.) y que además ha creado su propio campo de distribución, competencias y posicionamientos por su control. La competencia por la “blanquitud”²⁶² en la sociedad boliviana, sería entonces una forma de somatizar unos enclasmientos reales o ficticios, pero que tienen toda la fuerza del poder simbólico para producir efectos prácticos enclasmantes o desenclasmantes, en el orden del espacio de las condiciones objetivas de clase. Esto se ve con claridad a la hora, por ejemplo, de las pretensiones que una persona de una clase social ubicada más atrás puede tener para desear o sentirse capaz de acceder a un pretendiente de una clase social más distante, por el hecho de poseer el capital étnico (rasgos somáticos, apellido) distintivo de una clase social ubicada en un escalón superior del espacio social; o la silenciosa búsqueda de cualquier familia de cualquier clase social por hallar una pareja que pudiera “blanquear” cultural o somáticamente la descendencia. La importancia objetiva en los procesos de enclasmamiento social y sus posibilidades de conversión en otros capitales (por ejemplo económicos), se pueden apreciar en la propia estructura de las oportunidades económicas en el mercado laboral boliviano. Según una muestra trabajada por Jiménez Zamora, el 67% de los empleos más vulnerables y precarios lo ocupan indígenas, el 28% de los empleos semicalificados son para indígenas, en tanto que sólo el 4% de los empleos calificados lo ocupan los indígenas²⁶³. Estos datos pueden ser interpretados como que, abiertamente, hay una discriminación de los ofertantes, calificados y semicali-

²⁶² Frankenberg, R. 1989 “The social construction of whiteness”, en *Annual Review of Anthropology*, N° 18.

²⁶³ Jiménez Zamora, E. 2000 “El costo de ser indígena en Bolivia: discriminación salarial versus segregación laboral”, en *Revista de la Sociedad Boliviana de Economía Política* (La Paz) Volumen 1.

Álvaro García Linera

ficados indígenas, o bien, que el número de indígenas con capacidad de ofrecer mano de obra calificada es inferior a la de los mestizos castellanohablantes; que los indígenas calificados y semicalificados ya no se identifican con una identidad indígena o, por último, una sumatoria de dos o tres de estas consideraciones que dan lugar a este tipo de segmentación étnica del mercado de trabajo. En cualquiera de los casos, abierta o veladamente, la etnicidad indígena se presenta como objeto de sistemática exclusión y devaluación social.

La misma conclusión se puede adoptar de la revisión de la estructura de los ingresos laborales. Los migrantes no indígenas ganan tres veces más que los migrantes indígenas, en tanto que los indígenas, por lo general, recibirán sólo el 30% del salario de los trabajadores no indígenas por cumplir el mismo trabajo, en tanto que las mujeres no indígenas, el 60% del salario de los varones²⁶⁴. En términos esquemáticos, un indio “vale” la tercera parte de un varón mestizo castellanohablante y la mitad de una mujer mestiza castellanohablante.

Ahora bien, la República y la adquisición de derechos políticos individuales a partir de 1952 hasta el día de hoy, al menos formalmente han disuelto el régimen colonial de división del trabajo, tanto económico como político; pero lo que no ha desaparecido, pues más que una medida administrativa es una estructura cognitiva de la realidad incorporada, es la representación racializada o etnificada del mundo, la naturalización de las diferencias y aptitudes sociales a partir de determinadas propiedades culturales, históricas, geográficas o somáticas. La discriminación expresada racialmente, al menos en Bolivia, hoy no es ya sólo una invención estatal o tributaria; es, por sobre todo, un sentido común. Y en la medida en que se trata de una estructuración imaginada del mundo, mediante la cual tanto dominantes como dominados se ven y ven a los demás en el mundo, tiene un papel efectivo de estructuración práctica de ese mundo.

Borrada la memoria del hecho social que dio lugar a esta etnificación de las diferencias sociales y los enclasmientos, la jerarquización racial o étnica del mundo tiene fuerza estructurante, porque ayuda a delimitar simbólicamente las diferencias sociales, aumentando con su fuerza, la fuerza de la diferenciación social. De ahí la presencia del capital étnico, esto es, de un régimen de competencias en torno a bienes étnicos (contingentemente atribuidos al idioma materno, al lugar de origen, al color de piel, al apellido), que refuerza o devalúa en cada persona, según su acercamiento a la etnicidad legítima o a la estigmati-

²⁶⁴ *Ibidem.*

Movimiento indígena

zada, la adquisición de los otros bienes sociales de tipo económico, relacional o educativo. De esta forma, hoy, como puede comprobarse en las distintas trayectorias desplegadas por los sujetos en sus estrategias matrimoniales, en las adquisiciones culturales, en las jerarquías salariales, en la distribución proporcional de prestigios por procedencia cultural y en el propio tratamiento del cuerpo, la “blanquitud cultural” y la indianidad no son sólo enunciaciones estigmatizadoras, sino polos ordenadores del campo de los bienes simbólicos legítimos que contribuyen a los enclasmientos sociales.

b) Estado monocultural, sociedad multinacional

Se ha dicho que una nación es una unidad de idioma, cultura, territorio y economía. En parte esto es cierto, pero como resultado de la consolidación de la nación, y no como su punto de partida o su sustancia definitiva.

Hay naciones que tienen más de un idioma como lengua oficialmente practicada, por ejemplo Bélgica y Paraguay; y en otros casos, inicialmente la nación a formarse estuvo en su interior a numerosísimos idiomas regionales y locales sin que ello impidiera la formación de un espíritu nacional que luchara por su independencia, como en EEUU y Alemania. Actualmente en el mundo existen más de 400 lenguas, pero el número de naciones no rebasa las 190, lo que reafirma la suposición de que no toda lengua da como resultado una nación ni toda nación requiere de un solo idioma para formarse.

Igualmente, la unidad cultural que puede ser el resultado de largos siglos de cohesión social, no es un prerrequisito para la formación nacional. De hecho, todas las naciones modernas, inicialmente eran y siguen siendo, conglomerados de diversas prácticas culturales, pero con la capacidad articuladora de una identidad nacional que les permitió y les permite competir en el contexto global. Francia, por ejemplo, en el siglo XVIII era un mosaico cultural y lingüístico en el que regiones enteras compartían más afinidades culturales con las zonas del sur alemán o con el norte italiano, pero ello no fue obstáculo para la construcción de la nacionalidad francesa como ente republicano portador de soberanía estatal.

De la misma manera, la unidad económica no es prerrequisito para la formación nacional. Israel, mucho antes de poseer unas instituciones económicas relativamente unificadas, ya existía como voluntad nacional entre todos los que se

Álvaro García Linera

sentían connacionales y que estaban desperdigados en distintas regiones del mundo. Aquí, la economía unificada e incluso el territorio, fueron resultado de la fuerza de identificación nacional, no su condición. En el fondo, territorio, cultura, lengua, son un producto del devenir de la nación, su validación histórica y su verificación material, no el punto de inicio de su formación. De hecho, existen muchos pueblos que poseyendo territorio, unidad cultural, lingüística y económica, quedan como simples retazos étnicos o, en otros, prefieren disolverse en entidades nacionales mayores en las que creen hallar prerrogativas públicas más satisfactorias que las que podrían obtener de manera autónoma. La historia de ciertos pueblos europeos, africanos y latinoamericanos, ha sido precisamente la de este devenir, en tanto que las de otros ha sido la extinción violenta.

Lo que importa del territorio, de la lengua, de la cultura, incluso de la economía, no es su sumatoria, porque ni aun sumando esos cuatro componentes se tiene a las naciones; lo que importa es cómo es que se trabajan estos elementos hacia el porvenir, esto es, su connotación histórica o grado de calificación utilizables por el conglomerado social que por adelantado se reconoce en un destino común, en una comunidad de pertenencia y trascendencia.

Es sabido que el idioma o el territorio poseídos pueden ser asumidos como componentes particulares (folclóricos) de una estructura social mayor, como pertenencias devaluadas de las cuales es mejor desembarazarse, o como manifestaciones de una identidad separada, diferenciada, irreductiblemente de las que le rodean y la dominan. Sólo en este caso, la lengua, el territorio o la cultura devienen en componentes de una identidad nacional; por lo tanto, lo que importa de ellas es como son leídas, interpretadas, significadas, deseadas o, lo que es lo mismo, su forma de politización.

Las naciones son, entonces, artefactos políticos, construcciones políticas que crean un sentido de pertenencia a un tipo de entidad histórica capaz de otorgar sentido de colectividad trascendente, de seguridad histórica ante los avatares del porvenir, de adhesión familiar básica entre personas a las cuales seguramente nunca se las podrá ver pero con las cuales se supone se comparte un tipo de intimidad, de cercanía histórica, de potencialidades convivenciales que no se posee con otras personas que conforman la "otredad", la alteridad. De ahí la importancia y el papel destacado que pueden jugar en la formación de las identidades nacionales las construcciones discursivas y los liderazgos en su capacidad de articular demandas, disponibilidades, expectativas y solidaridades en esquemas

Movimiento indígena

simbólicos de agregación y acción política autónoma del campo de competencias culturales, territoriales y de políticas dominantes²⁶⁵. Las naciones son fronteras sociales, territoriales y culturales que existen previamente en las cabezas de los connacionales y que tienen la fuerza de objetivarse en estructuras materiales e institucionales. En este sentido, las naciones son comunidades políticas en las que sus componentes, los que se asumen de la nación, se reconocen por adelantado en una institucionalidad a la que reconoce como propia y, dentro de la cual, integran sus luchas sociales, sus competencias y mentalidades²⁶⁶. Precisamente la formulación de estas fronteras simbólicas en el imaginario colectivo, a partir de la visualización y politización de las fronteras reales de la segregación colonial ya existente, pareciera ser una de las reivindicaciones ascendentes del movimiento social indígena aimara en los últimos años²⁶⁷.

Las formaciones nacionales inicialmente son discursos performativos²⁶⁸ con la fuerza de generar procesos de construcción de comunidades de consentimiento político, mediante las cuales las personas definen un “nosotros” separado de un “otros” a través de la reinterpretación, la enunciación o la invención de algún o algunos componentes sociales (por ejemplo, el idioma, la religión, la etnicidad, la historia de dominación) que a partir de ese momento pasan a ser componentes de diferenciación y adscripción a la comunidad, que garantizan a

²⁶⁵ Miller, D. 1997 *Sobre la nacionalidad: autodeterminación y pluralismo cultural* (Barcelona: Paidós); Eagleton, T. 2000 “El nacionalismo y el caso de Irlanda”, en *New Left Review: El nacionalismo en tiempos de globalización* (España: Akal) N° 1.

²⁶⁶ Balibar, E. 1991 “La forma nación: historia e ideología”, en Wallerstein, I. y Balibar, E. *Raza, nación y clase* (Madrid: Iepala).

²⁶⁷ “Las luchas sobre la identidad étnica o regional, es decir, respecto a propiedades (estigmas o emblemas) vinculadas con su *origen* al *lugar* de origen y sus señales correlativas, como el acento, constituyen un caso particular de las luchas de clases, luchas por el monopolio respecto al poder de hacer creer, hacer conocer y hacer reconocer, imponer la definición legítima de las divisiones del mundo social y, a través de eso, *hacer y deshacer los grupos*: en efecto, lo que se ventila en esas luchas es la posibilidad de imponer una visión del mundo social a través del principio de división que, cuando se imponen al conjunto de un grupo, constituyen el sentido y el consenso sobre el sentido y, en particular, sobre la identidad y la unidad que hace efectiva la realidad de la unidad e identidad de ese grupo”. Bourdieu, P. (1999) *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos* (Madrid: Akal), p. 88.

²⁶⁸ El discurso étnico o regionalista “es un *discurso performativo*, que pretende imponer como legítima una nueva definición de las fronteras y hacer conocer y reconocer la *región* así delimitada frente a la definición dominante y desconocida como tal. El acto de categorización, cuando consigue hacerse reconocer o es ejercido por una autoridad reconocida, ejerce por sí mismo un poder: como las categorías de parentesco, las categorías ‘étnicas’ o ‘regionales’ instituyen una realidad utilizando el poder de *revelación* y de *construcción* ejercido por la *objetivación en el discurso*”. Bourdieu, P. *¿Qué significa hablar?, op. cit.*

Álvaro García Linera

sus miembros una seguridad colectiva en el porvenir igualmente común. Se trata de un tipo de interacción comunicativa que produce o desentierra o inventa una hermandad extendida, un parentesco ampliado capaz de crear, primero, un efecto de atracción gravitatoria hacia ciertos sectores poblacionales que se sentirán atraídos; y segundo, un efecto complementario de repulsión hacia los que se sentirán excluidos. Por todo ello es que se dice que las naciones son “comunidades imaginadas”²⁶⁹. En este sentido, las naciones no necesitan previamente de una comunidad étnica para consolidarse, aunque ello puede favorecer, dando lugar a una nación mono-étnica.

Por lo general, las naciones resultan de la agregación política de muchas etnicidades y la nación ha de ser precisamente la producción de una nueva etnicidad (real o ficticia) que permita proyectar imaginadamente en el pasado la pertinencia y necesidad de la existencia actual de la nación. Este anclaje en el pasado que garantiza una seguridad colectiva en el porvenir igualmente común, produce o desentierra o inventa una hermandad extendida, un parentesco ampliado capaz de crear un efecto de atracción gravitatoria hacia ciertos sectores poblacionales que se sentirán atraídos; y un efecto complementario de repulsión hacia los que se sentirán excluidos; por todo ello es que se dice que las naciones son “comunidades imaginadas”. Pero, a la vez, en tanto se tratan de procesos de remodelación de la subjetividad colectiva que crea un sentido de “nosotros”, las naciones son también una forma de producir lo “común”, el bien común que une al grupo y lo diferencia de los “otros” grupos y, en ese sentido, se trata de comunidades políticas, pues su fuerza articuladora es precisamente la gestión, la distribución, la conservación de ese bien común. De aquí que no sea raro que a veces se confunda Estado con nación, pues ambas tratan sobre la gestión del bien común, sólo que el primero es un hecho institucionalizado desde arriba que trabaja produciendo la ilusión de una comunidad política hacia abajo (Marx); la nación, en cambio, existe desde el momento en que se imagina una comunidad política desde abajo y se trabaja para crear una institucionalidad que condense hacia arriba esa apetencia política. En las sociedades modernas, cuando sólo funciona la “comunidad ilusoria” (Estado), estamos ante los autoritarismos y los procesos truncos de nacionalización, como los de Bolivia. Cuando la “comunidad ilusoria” resulta de la explicitación institucionalizada de la “comu-

²⁶⁹ Gellner, E. 1994 *Naciones y nacionalismos* (Madrid: Alianza Editorial); Anderson, B. 1989 *Comunidades imaginadas* (México: FCE); Guibernau, M. 1998 *Los nacionalismos* (Barcelona: Ariel).

Movimiento indígena

nidad imaginada” (la nación), estamos ante los procesos de formación de legitimidad política y nacionalización exitosa.

Esta identificación entre nación y concretización institucional de la comunidad política bajo la forma de Estado, ha llevado a afirmar que sólo se puede hablar de naciones en sentido estricto cuando la intersubjetivación política de los con-nacionales alcanza la autonomía gubernamental a través del Estado, y que entre tanto esto no suceda habría que referirse a nacionalidades. La virtud de esta afirmación radica en que no asume una visión esencialista ni estática de la construcción nacional; la ve como un campo de fuerzas, como un proceso, como un devenir político que alcanza madurez cuando se institucionaliza como Estado.

En Bolivia, es por demás evidente que pese a los profundos procesos de mestizaje cultural, aún no se ha podido construir la realidad de una comunidad nacional. En el país existen por lo menos treinta idiomas y/o dialectos²⁷⁰ regionales, existen dos idiomas que son la lengua materna del 37% de la población (el aimara y el quechua), en tanto que cerca del 62% se identifica con algún pueblo originario²⁷¹. Y, en la medida en que cada idioma es toda una concepción del mundo, esta diversidad lingüística es también una diversidad cultural y simbólica. Si a ello sumamos que existen identidades culturales y nacionales más antiguas que la república, y que incluso hoy reclaman la soberanía política sobre territorios usurpados (el caso de la identidad aimara) es por demás claro que Bolivia es en rigor una coexistencia de varias nacionalidades y culturas regionales sobrepuestas o moderadamente articuladas²⁷². Sin embargo, y pese a ello, el

²⁷⁰ Albo, X. “Etnias y pueblos originarios”, en *Bolivia en el siglo XX, op. cit.*

²⁷¹ INE 2002 *Censo nacional de población y vivienda 2001* (La Paz).

²⁷² Toda identidad siempre es fruto de un trabajo deliberado en el terreno discursivo, simbólico y organizativo que produce un estado de auto-reflexividad de los sujetos para demarcar fronteras imaginadas (reales o creídas) que los diferencian de otros sujetos. Esta voluntad distintiva siempre es fruto de una actividad específicamente dirigida a generar un fin, por tanto siempre es fabricada, producida. En ese sentido, toda identidad es un invento cultural que, de manera externa al grupo (por ejemplo los “indios” de la colonia), o por presencia de elites políticas propias (la identidad aimara contemporánea), visibiliza, resignifica algún elemento común entre las personas (el idioma, la historia, los antepasados, la cultura, la religión, etc.) mediante el cual se demarcan fronteras hacia otras personas y se inculcan fidelidades sustanciales (un tipo de parentesco ampliado), con los “identificados”. Ahora, ciertamente esta producción de identidades no se puede hacer sobre la nada; tiene más probabilidades de éxito allá donde existen cierto tipo de condiciones similares de existencia objetiva entre las personas, pero también es posible que aún existiendo estas condiciones objetivas similares, ello nunca de lugar a una identidad cultural o política diferenciada. Toda identidad es históricamente contingente y relacional, por

Álvaro García Linera

Estado es monolingüe y monocultural en términos de la identidad cultural boliviana castellanohablante. Esto supone que sólo a través del idioma español la gente obtiene prerrogativas y posibilidades de ascenso en las diferentes estructuras de poder tanto económico, político, judicial, militar como cultural del país. Pese a una presencia mayoritaria de procedencias culturales indígenas rural-urbanas, la “blanquitud” somática y cultural es un bien perseguido por todos los estratos sociales, en la medida en que ella simboliza el ascenso social y se constituye en un plus simbólico que contribuye a ubicarse en una mejor posición en los procesos de enclausamiento y desclasamiento social.

Lo paradójico de todo esto es que esta construcción compulsiva de identidades étnicas delegadas o atribuidas (lo indígena) desde el mismo Estado, que permite la constitución de la blanquitud como capital acumulable y la indianidad como estigma devaluador, viene acompañada de un desconocimiento de la etnicidad como sujeto de derecho político, en una repetición de la clásica actitud esquizofrénica del Estado, que promueve institucionalmente la inexistencia de identidades étnicas mayoritarias al mismo tiempo que reglamenta la exclusión étnica como medio de monopolización razificada de los poderes sociales.

En Bolivia hay cerca de medio centenar de comunidades histórico-culturales con distintas características y posiciones jerárquicas. La mayoría de estas comunidades culturales se hallan en el la zona oriental del país y demográficamente

lo que es deleznable cualquier especulación sobre identidades “originarias” y “fabricadas”. Lo único riguroso aquí sería en todo caso preguntarse sobre las condiciones de producción de tal o cual identidad y su capacidad de movilización, no sobre su artificialidad, pues toda identidad es, a su tiempo, una invención social. Un error común sobre el concepto de identidad, por ejemplo el de Lazarte, es confundir la identidad étnica, basada en prácticas culturales, y régimen socioeconómico o adquisición técnica, pues consideran que el reivindicarse como aimara o indígena es antagónico a la demanda de Internet o tractores. Mientras que lo primero tiene que ver con el aparato cultural de significación con el que los sujetos conocen y actúan en el mundo, el segundo está referido a la organización económica y al acceso a recursos sobre los cuales actuará la significación del mundo. Un alemán y un inglés pueden tener en común un automóvil, un celular y una industria pero eso no los hace partícipes de una misma identidad cultural, ni su apego al idioma y la tradición cultural de sus respectivas comunidades culturales es un regreso a la tecnología de la edad media. Igualmente, el que los aimaras reclamen caminos, telefonía, y tecnología moderna no significa que lo hacen renunciando a su idioma, a su tradición, y que jubilosos exijan la pronta castellanización y mestización cultural. A diferencia de lo que cree Lazarte, la identidad cultural indígena no está asociada con el regreso al arado de *takit'aclla*, como si la identidad estuviera asociada con un específico nivel tecnológico de la sociedad y a una sola actividad (el trabajo agrícola). Los aimaras, por ejemplo, han mostrado que es posible ser culturalmente aimaras al

Movimiento indígena

abarcan desde unas decenas de familias hasta cerca de cien mil personas. En la zona occidental del país, se hallan concentradas las dos más grandes comunidades histórico-culturales indígenas, los quechua y aimarahablantes.

La primera, resultante de las migraciones indígenas y de políticas de colonización española que impusieron el idioma quechua en las antiguos *ayllus* aimaras, en sentido estricto, constituyen únicamente una comunidad lingüística y no tanto una identidad étnica con niveles de politización cohesionantes. Por lo general, esta comunidad lingüística, a pesar de tener un número cercano a lo tres millones y medio de componentes, presenta altos grados de porosidad que les lleva en algunos casos a fusionarse rápidamente a otras estructuras culturales, especialmente urbano-mestizas, a agruparse en torno a identidades clasistas de tipo campesino o gremial y, en otros casos a condensarse en microidentidades étnicas en torno a *ayllus* o federaciones de *ayllus* (los *ayllus* ubicados en Potosí y en Sucre). En cambio, la otra gran comunidad lingüística, la aimara, que abarca a un poco más de dos millones y medio de personas, presenta todos los componentes de una unidad étnica altamente cohesionada y politizada. A diferencia del resto de las identidades indígenas, la aimara ha creado, desde décadas atrás, elites culturales capaces de dar pie a estructuras discursivas, con la fuerza de reinventar una historia autónoma que ancla en el pasado la búsqueda de un porvenir autónomo; un sistema de movilización sindical de masas en torno a estas creencias políticas y, recientemente, un liderazgo con capacidad de dar cuerpo político visible a la etnicidad. En términos históricos, la identidad

momento del cultivo en *suka kollo*s precoloniales, como también en tiempos de la mita colonial, de la hacienda republicana y de la fábrica moderna. La confusión entre identidad étnica y régimen socioeconómico lleva a una lectura petrificada y por tanto inservible para dar cuenta de los complicados procesos de construcción de las identidades étnicas modernas. Como en otras partes del mundo, no hay incompatibilidad entre una demanda identitaria indígena, por ejemplo, y la modernidad industrial o técnica; de hecho, en ello se pone a prueba la propia vitalidad y capacidad regenerativa de las identidades culturales. El que los aimaras exijan tractores, pero mediante discursos en su propio idioma y como parte de un proyecto indígena de autonomía política, lejos de debilitar el proceso de construcción identitaria, lo que hace es insertarla en la propia modernidad o mejor, pelear por una modernidad articulada a la tradición y a partir de los repertorios de significación cultural indígenas. ¿No es acaso posible ser aimara culturalmente o nacionalitariamente y simultáneamente ser ingeniero, obrero, industrial o agricultor? El reduccionismo campesinista y arcaizante con el que algunos ideólogos conservadores pretenden leer la formación de la identidad cultural indígena no sólo peca de desconocimiento de la historia y la teoría social, sino que además está fuertemente marcado por un esquema mental etnocentrista que tiende a asociar lo indígena con lo atrasado, lo rural, y opuesto al “desarrollo” y la “modernidad” que vendría de la mano, naturalmente, del mundo mestizo y castellano hablante.

Álvaro García Linera

aimara no sólo es la más antigua en el territorio boliviano, sino que, por sobre todo, es la que más sistemáticamente ha creado una arquitectura de creencias, de discursos políticos centrados en el autogobierno, de proyectos y de fuerza de movilización en torno a esas demandas²⁷³. A diferencia del resto de las identidades culturales indígenas, es la que cuenta con una amplia elite intelectual constructora de un discurso étnico que a través de la red sindical ha sido apropiado por amplios sectores poblacionales, constituyéndose en la única identidad de tipo nacionalitaria indígena en la actualidad.

Por último, tenemos la identidad cultural boliviana dominante, resultante de los 179 años de vida republicana, y que si bien inicialmente ha surgido como artificio político desde el Estado, hoy tiene un conjunto de hitos históricos culturales y populares que la hacen consistente y predominantemente urbana.

Todo esto no debe hacernos olvidar que como toda identidad étnica, en Bolivia estamos ante identidades flexibles y, en casos extremos, contingentes a las cualidades del contexto, que avanzan o retroceden sus fronteras según los ciclos históricos de expansión económica y apertura de los espacios de poder gubernamental.

Esta pluralidad de comunidades lingüísticas y de identidades étnicas son portadoras de diferentes configuraciones simbólicas, de visones del mundo, de formas organizativas, de saberes y prácticas culturales y de apegos territoriales. Sin embargo, la mayoría de estas referencias cognitivas y prácticas nunca han sido integradas a la conformación del mundo simbólico y organizativo estatal legítimo, debido a que las estructuras de poder social se hallan bajo monopolio predominante de la identidad étnica boliviana; por lo que se puede decir que el Estado republicano es un Estado de tipo monoétnico o monocultural y, en tal sentido, excluyente y racista.

Esta monoculturalidad del Estado es visible cotidianamente cuando, por ejemplo, un estudiante que tuvo como lengua de hogar o de infancia el aimara o quechua, tendrá que incorporar entre los condicionantes estructurales para el éxito académico, junto con la disposición de tiempo y recursos culturales resultantes de su condición socioeconómica, la conquista de nuevas aptitudes lingüísticas, monopolizadas por los estudiantes castellanohablantes, ya que el idioma legítimo para la adquisición de los bienes educativos es el castellano. En

²⁷³ Hurtado, J. *El katarismo, op. cit.*; García Linera, Á. 2003 "La formación de la identidad nacional en el movimiento indígena-campesino aimara", en *Fe y Pueblo* (La Paz).

Movimiento indígena

este caso, el idioma de hogar, es el punto de partida de una indianidad visibilizada, por tanto de un estigma que deprecia el conjunto de destrezas disponibles para las distintas competencias sociales. Algo similar sucede en gran parte de los ámbitos públicos (servicio militar, cargos administrativos, judicatura, acceso bancario, etc.) y no de forma minoritaria sino con poco más de la mitad de la población. En ciertos contextos, el apellido, la vestimenta y el color de piel pueden cumplir esta misma función devaluadora de la trayectoria social.

Es sabido que todo Estado necesita crear adherencias colectivas, sistemas de fines y valores comunes que permitan cohesionar imaginariamente a los distintos grupos sociales presentes en el ámbito de su influencia territorial. La escuela, el sistema de registros de nacimiento, de carnetización, de sufragio, los rituales públicos, el conjunto de símbolos cívicos, etc., crean esta base de filiación cultural que a la larga dan lugar a una etnicidad, estatalmente inventada. El problema de ello radica cuando esta monoetnización del Estado se la hace seleccionando arbitrariamente un conjunto de aptitudes, de competencias y valores monopolizados por determinados grupos en detrimento de otros. Este problema se complejiza cuando estos componentes identitarios están bajo control predominante de sectores limitados o minoritarios de la población, y peor aún cuando la adquisición de esos componentes de legitimación étnica es una empresa fallida o mutilada por la devaluación simbólica, estatalmente refrendada, a la que son sometidas las personas que incursionan en estos procesos de des-etnificación y re-etnificación, que es precisamente lo que sucede en Bolivia.

Siendo un país de aproximadamente ocho millones de habitantes, en términos lingüísticos, poco más de cuatro millones tienen como idioma materno el aimara o quechua o son bilingües con el castellano. Sin embargo, ninguna repartición pública, ningún instituto de enseñanza superior, ni ningún puesto de jerarquía económica, política o cultural tiene al idioma aimara o quechua como medio de comunicación oficial. El monolingüismo estatal, al tiempo de consagrar arbitrariamente un solo idioma como lengua de Estado, devalúa de facto a las otras lenguas como modo de acceso a los cargos públicos o como mecanismo de ascenso social urbano y, de manera velada, coacciona a los bilingües o monolingües aimara-quechuahablantes a abandonar sus idiomas, pues no están incluidos entre los bienes culturales legítimos.

El que cada vez haya más personas que hablen el castellano o combinen el castellano con otro idioma nativo no es ninguna "elección" fundada en el reconocimiento de las virtudes del mestizaje monoétnico del Estado; es un efecto de

Álvaro García Linera

las relaciones de dominación étnicas que han jerarquizado, con la fuerza del poder estatal, específicos bienes culturales en detrimento de otros.

Con ello, es fácilmente comprensible la negativa de varias comunidades campesinas indígenas a que la enseñanza en la escuela primaria sea bilingüe (castellano/aimara, por ejemplo); se trata de un acto racional de cálculo de expectativas. Claro, ¿de qué sirve aprender a leer y escribir en aimara si ello no va a ser útil para adquirir empleos urbanos, ni para tramitar en reparticiones públicas, ni acceder a una profesión reconocida? Por ello, la disminución de las personas que sólo hablan un idioma nativo, junto con el crecimiento del bilingüismo o del bloque de personas que sólo hablan castellano, no debe sorprender a nadie, ya que es el resultado directo de la coerción cultural y simbólica del Estado. Es fácil prever que las tasas de medición del bilingüismo e incluso del monolingüismo nativo crecerían notablemente si las estructuras de poder estatal de manera normativa y generalizada fueran bilingües o trilingües, como sucede en otros Estados modernos multiculturales y multinacionales.

c) Sociedad multicivilizatoria y Estado esquizofrénico

La mono-etnicidad o mono-nacionalidad del Estado, en una sociedad multi-étnica o multinacional, es por tanto el primer disloque de una relación eficiente y democrática entre sociedad y estado. Sin embargo, éste no es el único problema de la complejidad estructural de lo que llamamos Bolivia. El otro eje de desarticulación social sustancial es lo que Zavaleta llamó “lo abigarrado”, que puede ser resumido como la coexistencia sobrepuesta de varios modos de producción, de varios tiempos históricos y sistemas políticos²⁷⁴. En términos más operacionalizables, se puede decir que Bolivia es un país donde coexisten desarticuladamente varias civilizaciones, pero donde la estructura estatal recoge la lógica organizativa de una sola de estas civilizaciones, la moderna mercantil capitalista.

Siguiendo a Elías²⁷⁵, en un nivel de generalidad se puede entender al régimen civilizatorio como el tramado social y las pautas del comportamiento por medio

²⁷⁴ Zavaleta, R. 1986 *Lo nacional popular en Bolivia* (México: Siglo XXI); Tapia, Luis 2002 *La producción del conocimiento local. Historia y política en la obra de René Zavaleta* (La Paz: Cides/Muela del Diablo).

²⁷⁵ Elías, N. 1993 *El proceso de la civilización* (México: FCE); ver también Braudel, F. 1984 *Civilización material, economía y capitalismo* (Madrid: Alianza Editorial).

Movimiento indígena

de las cuales las personas están acostumbradas a vivir. Esto supone los modos de diferenciación de las funciones sociales, las formas de constitución de los institutos del monopolio de la violencia física e impositiva, las maneras de simbolizar las previsiones prolongadas de secuencias en las relaciones entre las personas (la técnica) y los mandatos y prohibiciones que modelan el vínculo entre las personas²⁷⁶. Se trata, por tanto, de un conjunto coherente de estructuras generativas de orden material, político y simbólico que organizan de manera diferenciada las funciones productivas, los procesos técnicos, los sistemas de autoridad, la organización política, además de los esquemas simbólicos con los que colectividades extensas dan coherencia al mundo. Un régimen civilizatorio es mucho más que un modo de producción, pues integra la matriz cognitiva y los procedimientos de autoridad que regulan la vida colectiva; asimismo, una civilización puede atravesar varios modos de producción, como por ejemplo, la comunidad arcaica y la comunidad rural, que siendo dos modos de producción diferentes compartieron matrices organizativas de la vida similares. Igualmente, una civilización puede abarcar a varios territorios discontinuos y a varios pueblos o naciones, como la civilización capitalista mundial que abarca a más de un centenar de naciones-estado, o la civilización comunal, que abarca por igual a aimara y quechuahablantes que radican en comunidades agrarias.

En Bolivia, se puede afirmar que existen cuatro grandes regímenes civilizatorios²⁷⁷. Estas cuatro civilizaciones son:

²⁷⁶ Un uso pionero del concepto de civilización para estudiar a los pueblos indígenas fue hecho por Guillermo Bonfil, aunque de manera directamente asociada a las características sociales del campesino (orientación a la producción autosuficiente, solidaridad familiar, reciprocidad, propiedad comunal de la tierra, la naturaleza como cuerpo vivo dialogante, etcétera). Ver Bonfil, G. (1987) *México profundo. Una civilización negada* (México: SEP/CIESAS).

²⁷⁷ En un texto reciente (*Tinkasos*, N° 17) Rafael Archondo ha intentado realizar un conjunto de observaciones a nuestra propuesta sobre la multinacionalización del Estado. Lamentablemente el esfuerzo por la estética de la palabra irónica ha sacrificado la razón argumentativa y el conocimiento. Señala que el Estado no puede ser "síntesis" (connotada) de la sociedad sino tan sólo "de lo político" (?), como si la autoridad que garantiza los derechos de ciudadanía de los miembros de un territorio, los impuestos que sostienen la administración burocrática o el régimen de propiedad que jerarquiza accesos a los bienes colectivamente generados sólo afectara a las pequeñas elites "sedientas de poder", en tanto que el resto, la mayoría, viviera una suerte de no-estatalidad tan soñada por el anarquismo primitivo. La ingenuidad de una sociedad por fuera del Estado no pasaría de ser una inocente especulación si no fuera que en ello se "olvida" o se esconde que el estado "vive" de los recursos de toda la sociedad, asigna jerárquicamente esos bienes en función de la fuerza de la totalidad de las fracciones sociales y consagra el acceso a esos poderes por medio de la coerción que ejerce y la legitimidad que obtiene de la totalidad de los miembros de la sociedad. El Estado es pues una relación social total, no solamente la ambición de los "capaces" o los "sedientos" de poder; el estado nos atraviesa

Álvaro García Linera

La moderna mercantil-industrial, que abarca a personas que, poseedoras de una racionalidad eminentemente mercantil y acumulativa, han atravesado procesos de individuación, de desarraigo comunitario tradicional; viven la separación de lo político respecto a lo económico y asientan el fundamento de sus condiciones de existencia, como actores dominantes o subordinados, en actividades laborales asalariadas como la minería y manufactura industrial, la banca, el gran comercio, los servicios públicos, el transporte, etc., con sus respectivos circuitos de acumulación e intercambio directamente mercantil de productos, bienes y fuerza de trabajo. En términos poblacionales, no más de un 20 o 30% de las personas en el país están involucradas directa y técnicamente en esta trama social.

a todos de algún modo, de ahí su contenido público. Si el Estado sólo afectara a las “elites ideológicamente activas”, Archondo debería preguntarse entonces por el sentido fantasmal del impuesto salarial que entrega cada mes, por la irrealidad de los títulos de propiedad o la ficción del voto. En parte toda esta ilusión esta emparentada con el sueño del burócrata estatal que cree que no le debe nada a la sociedad y que lo público es sólo un hecho de virtuosos.

Lo que pasa es que Archondo confunde la administración del Estado con el Estado. Lo primero es ciertamente un hecho de elites que administran el poder estatal, en tanto que lo segundo es un hecho relacional y maquinal que atraviesa, de un modo o de otro, a toda la sociedad. La solidez de un Estado moderno radica en que es capaz de producir la relación política en toda la sociedad por medio de la legitimidad activa permitiendo que los intereses de los distintos bloques sociales políticamente activos queden articulados jerárquicamente en las funciones estatales y las elites de esos bloques pueden acceder competitivamente a los distintos mecanismos de poder, que es precisamente lo que no sucede en el país. Acá, ni el Estado es un hecho relacional social (basta con anotar el porcentaje de personas que no tributan ni acceden a la ciudadanía política o social), ni las prerrogativas colectivas de una mayoría poblacional (los indígenas en tanto identidad histórico-política) están integradas en los derechos de ciudadanía plena.

La candidez pre-reflexiva de Archondo deviene en una clara militancia política al momento de criticar la propuesta de una multiculturalización o multinacionalización de las estructuras decisionales del Estado. Es comprensible que desconozca las formas de arreglo institucional a las que han llegado otros estados democráticos multiculturales (Bélgica, Suiza, India, Canadá, etc.). Ahí simplemente se puede recomendar que revise la literatura pertinente antes de aventurarse a adjetivar sobre cosas que no comprende.

Pero lo que sí merece una observación es el criterio de que la presencia proporcional de las identidades culturales en el Estado sería una forma de “*apartheid*”. Si Archondo hubiera tenido el tino de revisar el significado de las palabras que utiliza con memorable ligereza, se hubiera enterado que el *apartheid* significó la exclusión de la sociedad de las estructuras de poder precisamente a partir de la pertenencia a una comunidad cultural, y ello, legalmente reglamentado. En Bolivia, eso es lo que sucede, sólo que no de manera legal sino de hecho, tal como estamos demostrando y con unos efectos prácticos de segregación en el acceso a recursos públicos y movilidad social. Este *apartheid* hipócrita, al que se apega Archondo, es el que precisamente se debiera desmontar y no legitimar detrás de frasecillas sobre una “democracia” des-etnizada que consagra la monoetnicidad de la estructura estatal. En sociedades multiculturales, el *demos* de la democracia tiene que ser culturalmente plural porque de otro modo deja en pie los mecanismos de exclusión política mediante la imposición de un solo parámetro de *demos* que jamás será imparcial ni universal. Acá no deja de ser sintomático.

Movimiento indígena

El segundo régimen civilizatorio es la economía y cultura organizadas en torno a la actividad mercantil simple de tipo doméstico, artesanal o campesino. Son portadores de una racionalidad gremial o corporativa y poseen un régimen de instituciones políticas basadas en la coalición normada de pequeños propietarios mercantiles. Una buena parte de la llamada informalidad que ocupa el 68% del empleo urbano, de los artesanos y los pequeños campesinos parcelarios corresponde a este segmento social.

En tercer lugar, está la civilización comunal, con sus procedimientos tecnológicos fundados en la fuerza de masa, en la gestión de la tierra familiar y comunal, en la fusión entre actividad económica y política, con sus propias autoridades e instituciones políticas que privilegian la acción normativa sobre

mático el apego de Archondo a la ilusión de que la identidad es un hecho de elección individual, tal como proclama el liberalismo de sociedades culturalmente homogéneas. Lo que no debiera perder de vista que la identidad es un producto de luchas colectivas en torno al acceso a recursos a partir de la politización de determinados componentes (idioma, religión, historia, tradición, etc.), y que el Estado produce también identidades, dominantes y dominadas. Se trata de una trama de poderes de la que el individuo no puede sustraerse para optar libremente y menos aun cuando ellas sirven para regular el acceso a los bienes económicos y políticos de una sociedad, como en Bolivia. La inmaculada individualidad a la que se apega Archondo es una ficción que legitima, con ropaje universalista, la identidad estatalmente dominante (pues el Estado monopoliza la educación legítima, el idioma legítimo, la cultura legítima, la historia legítima) y reproduce en los hechos las identidades dominadas. En el fondo el desmontamiento de esta dominación realmente existente, es el límite infranqueable de todo este pseudo-liberalismo que raya en la frivolidad. Archondo debería preguntarse sobre la "libertad" que tienen los indios para "*blanquearse*" o "*agringarse*" exitosamente al momento de optar en los intercambios matrimoniales, en puestos laborales o reconocimientos públicos.

Sobre la angustia que agobia a nuestro crítico de cómo identificar a las comunidades culturales, éste es un acto político de autoadscripción que tiene como jurisdicción a la territorialidad del Estado. En democracias multiculturales cada ciudadano puede ejercer sus derechos ciudadanos a partir de su pertenencia cultural allá donde se ubique u optar por representantes de su comunidad cultural desde cualquier lugar, pues el Estado es multicultural en su estructura central. Con la diferencia de que allá donde territorialmente es mayoría una identidad cultural, las estructuras decisionales del poder subnacional (regional), tienen una predominancia cultural, pero que reconoce los derechos de otras minorías culturales en su seno.

Sobre los temas de considerar a las identidades y a las diferentes civilizaciones como espacios estancos, tal como lo plantea Archondo, se pueden revisar las respuestas que damos en este texto a argumentaciones críticas más sólidas y coherentes. En todo caso, no porque Bush utilice las palabras "democracia" y "libertad" para legitimar sus guerras, el concepto de democracia y libertad son conceptos guerreristas. Lo mismo sucede con el concepto de "civilización" empleado por Huntington. Si Archondo hubiera leído al autor antes de usarlo con afanes comparativos y devaluatorios, se daría cuenta de que, para Huntington, la civilización es sinónimo de cultura y ésta es reducida a idioma y en algunos casos a religión. Y es con ello que arma la lectura conservadora de "choque de civilizaciones". En nuestro caso, y retomando el empleo sociológico de Eliás y de otros investigadores latinoamericanos que le vendría bien revisar a Archondo, con el concepto de civilización buscamos articular el concepto de modo de producción, en su fondo técnico y organizativo

Álvaro García Linera

la electiva²⁷⁸ y en la que la individualidad es un producto de la colectividad y de su historia pasada.

Por último, está la civilización amazónica, basada en el carácter itinerante de su actividad productiva, la técnica basada en el conocimiento y laboriosidad individual y la ausencia de Estado. En conjunto, las dos terceras partes de los habitantes del país²⁷⁹ se hallan en alguna de los últimas tres franjas civilizatorias o sociales²⁸⁰. Es claro que éste es un modelo conceptual que no excluye vínculos, cruces e hibridaciones complejas, producto de la colonización, entre estos cuatro bloques civilizatorios, al tiempo que hace resaltar la diferencia de los patrones de organización social vigentes en el espacio social boliviano²⁸¹.

Ahora bien, por lo general, las normas, funciones, instituciones y representaciones con las que se ha constituido la vida estatal en Bolivia, sólo han tomado como universo de representación, de interpretación y síntesis general, a las prácticas y disposiciones políticas liberales (régimen de partidos políticos, voto individual y secreto, división de poderes, separación de la política respecto a la economía, etc.) resultantes de una inserción en la vida moderna mercantil, con

duro, con el sistema de autoridad política y el modo de significar estructuralmente el mundo. Como todo concepto, no es la realidad, sino una manera mental de ordenar datos de la realidad, por lo que es epistemológicamente abusivo querer “mapear” y delimitar geográficamente con regla y lápiz a las “civilizaciones”. Este concepto es una categoría que permite entender cómo es que en los comportamientos de las personas se hallan sobrepuestas o a veces fusionadas jerárquicamente, lógicas y técnicas organizativas del modo de producir y reproducir material y simbólicamente sus vidas. El descalificar una categoría por el empleo que le da otro autor que la define de una manera distinta es un malabarismo ideológico de aplauso fácil, aunque intelectualmente es una impostura.

²⁷⁸ Habermas, J. 1998 *Teoría de la acción comunicativa* (Barcelona: Taurus).

²⁷⁹ La agricultura está compuesta de 550.000 unidades domésticas que abarcan al 90% de la población agraria, y en el trabajo urbano predomina la existencia de 700.000 unidades semiempresariales, en tanto que el 65% del empleo urbano lo otorgan estas unidades semiempresariales y familiares. Al respecto ver, Grebe, H. 2002 “El crecimiento y la exclusión” en *La fuerza de las ideas* (La Paz: Foro del Desarrollo); Arce, C. (1999) “Empleo y relaciones laborales” en *Bolivia hacia el siglo XXI* (La Paz: CIDES-UMSA/CNR/CEDLA/CEB/PNUD).

²⁸⁰ Una persona que propuso el uso de la categoría de civilización para entender a la estructura organizativa de los pueblos indígenas fue Bonfil Batalla. Para él la civilización sería “un nivel de desarrollo cultural (en el sentido más amplio e inclusivo del término) lo suficientemente alto y complejo como para servir de base común y orientación fundamental a los proyectos históricos de todos los pueblos que comparten esa civilización” (1987, *México profundo. Una civilización negada* [México: SEP/CIES]). Un concepto parecido al que acá utilizamos como civilización es el propuesto por Luis Tapia con la categoría de societal. Ver Tapia, L. 2002 *La condición multisocietal* (La Paz: CIDES/Muela del Diablo).

²⁸¹ La propuesta de diferenciar entre 3 ó 4 bloques la heterogeneidad estructural de Bolivia fue desarrollada por L. Tapia en *La condición multisocietal* (*op. cit.*) y Á. García Linera en (2002) “Estado y sociedad:

Movimiento indígena

sus hábitos de filiación electiva, de individuos parcialmente desarraigados de anclajes, de linaje o paisanaje tradicional y, por tanto, potencialmente aptos para formas de agregación partidaria y constitución del poder público mediante el mercado político moderno²⁸².

En cambio, una mayoría de la población sumergida en estructuras económicas cognitivas y culturales no industriales, y encima detentadoras de otras identidades culturales y lingüísticas, es portadora de otros hábitos y técnicas políticas resultantes de su propia vida material y técnica. La superposición de la identidad colectiva por encima de la individualidad, la práctica deliberativa por encima de la electiva, la coerción normativa como modo de comportamiento gratificable por encima de la libre adscripción y cumplimiento, la despersonalización del poder, su revocabilidad consensual y la rotatividad de funciones, etc., son formas de comportamiento que hablan de culturas políticas diferenciadas de las liberales y representativas partidarias, profundamente ancladas en las propias condiciones de vida objetivas, en los propios sistemas técnicos de reproducción social de las personas. El cooperativismo, el asambleísmo consensual, la rotación de cargos, el hábito de tipo normativo tradicional, hablan de unos tipos de acción política, de organización política, de tecnologías políticas, enraizadas en la propia estructura económica y técnica de sistemas civilizatorios no modernos y, por tanto, vigentes en tanto estos sistemas económicos, culturales y simbólicos de organización de la vida social se mantengan.

En sociedades culturales homogéneas y políticamente nacionalizadas, existe un principio ético político de unificación de criterios que otorga al Estado,

en busca de una modernidad no esquizofrénica” en *La Fuerza de las ideas* (La Paz: Banco Mundial/PRISMA/ILDIS/MPD). Posteriormente, Laserna en el artículo *Bolivia: la crisis de octubre y el fracaso del Chenko* (Muller y Asociados, 2004) ha propuesto el “concepto” de “distintas economías” para referirse a esta complejidad social boliviana. Dejando de lado este repentino cambio de horizonte teórico de quien hasta pocos meses atrás hacía una evaluación entusiasta de una economía en imparable proceso de globalización (ver el artículo de Laserna en el libro *La fuerza de las ideas* y mi crítica a ese tipo de esquizofrenia ideológica), lo único que puede calificarse de novedoso en el escrito de Laserna radica en atribuir a la existencia de estas “distintas economías” el fracaso de la aplicación de las reformas liberales. Si se trata de fracasos quizá sería más honesto pensar en el fracaso social, y la ignorancia, de aquellos ideólogos del libre mercado que se lanzaron a aplicar recetas modernizantes en un país que ni conocían ni comprendían. Con todo, a diferencia de “las distintas economías” propuesta por Laserna, el concepto de multi-societal o multicivilizatorio no sólo incorpora el tema de los “modos de producción” o economías diferenciadas, sino que también hace referencia a la existencia de múltiples sistemas de autoridad y múltiples estructuras simbólicas de definir el mundo que coexisten jerárquicamente en Bolivia.

²⁸² Bobbio, N. 1995 *El futuro de la democracia* (México: FCE).

Álvaro García Linera

como un hecho de verificación legítima de esta integración histórica, la titularidad final de los recursos y las decisiones sobre las formas de gestión de esos recursos. Esto puede ser así, porque el Estado, pese a sus jerarquías, se presenta como síntesis imaginada de la sociedad, por lo que la soberanía final no es un asunto de querrela sino de cumplimiento deliberado.

En sociedades complejas como la boliviana, el Estado se presenta como una estructura relacional y política monoétnica y monocivilizatoria que, así como desconoce o destruye otros términos culturales de lectura y representación de los recursos territoriales, vive con una legitimidad bajo permanente estado de duda y acecho por parte de las otras entidades culturales y étnicas, y de otras prácticas de entendimiento de la responsabilidad sobre el bien común, excluidas de la administración gubernamental.

Esto da lugar a un principio de incertidumbre estratégico de la legitimidad estatal, subsanada de rato en rato por medio de pactos verticales de mutua tolerancia, susceptibles de ser quebrados por cualquiera de los bandos, no bien alguno de ellos se descuide y debilite. Ésta es precisamente la situación del Estado boliviano a lo largo de sus 178 años de vida republicana, lo que lo convierte en un Estado no sólo aparente²⁸³ sino también gelatinoso y bajo permanente sospecha, debido a su incapacidad de articular estructuralmente a las fuerzas sociales que cohabitan en su espacio de influencia geográfica.

Ante la ausencia de un principio nacionalizador de pertenencia o de parentesco simbólico ampliado entre las personas bajo influencia estatal, la soberanía se presenta como un continuo escenario de guerras de baja y alta intensidad en las que los distintos sujetos, el Estado a través de sus normas, los empresarios por medio de sus intereses económicos y las comunidades a través de sus usos y costumbres, dilucidan temporalmente caleidoscópicas y fracturadas maneras de soberanía territorial. La afirmación de que en Bolivia cada región se asemeja a una republiqueta no hace más que afirmar esta situación de incertidumbre estatal que impide cualquier pretensión de instauración de una normatividad gubernamental territorial comúnmente aceptada, acatada y refrenada por todos los integrantes de la sociedad. En Bolivia, el Estado no es un emisor hegemónico, en tanto no ha logrado generar creencias ni comportamientos compartidos de largo aliento que asienten un principio básico de soberanía aceptada.

²⁸³ Zavaleta, R. *Lo nacional popular en Bolivia, op. cit.*

Movimiento indígena

Ante esta ausencia de una ilusión compartida de comunidad política, el Estado y sus normas siempre son vistas como una mera herramienta instrumentable y casi nunca como una síntesis expresiva de la sociedad como un todo.

Este desencuentro catastrófico entre estructuras civilizatorias ha sido una constante de todos los ordenamientos político de la república, incluido el más democrático que emergió de la revolución de 1952, y hoy, cuando se intenta construir un estado de derecho, se vuelve a manifestar con mayor virulencia debido a la articulación extra-estatal de esas otras racionalidades y técnicas políticas no liberales vía los movimientos sociales indígenas y campesinos.

La limitación de la actual institucionalidad democrático-representativa liberal no es un hecho resultante de la persistencia de una cultura autoritaria²⁸⁴, como si la política dependiera únicamente de hábitos culturales susceptibles de ser enmendados mediante acciones pedagógicas o de evangelización política. Es un hecho estructural que está anclado en la materialidad de la coexistencia desarticulada o poco articulada de regímenes civilizatorios que no se modificaron mediante simples mensajes a la conciencia. De hecho, esta creencia que intenta reducir como única vía legítima de hacer política a las formas liberales representativas e individualizadas, es no sólo una forma de intolerancia política, sino también de autoritarismo exacerbado frente a la pluralidad cultural de las maneras de hacer y entender la política, incluida la democracia.

En sentido estricto, el régimen liberal de democracia representativa, detrás del cual corren desesperadamente las elites, para que funcionara exitosamente, requiere de una serie de requisitos imprescindibles o condiciones de posibilidad primarias. En primer lugar, lo que alguna vez Zavaleta denominó el prejuicio de la igualdad como hecho de masas²⁸⁵. Claro, si de lo que se trata es que al mercado político de partidos concurren individuos con facultades de intercambiabilidad de bienes políticos al margen de la coerciones “extrapolíticas” a fin de que garanticen la libre elegibilidad personal y el principio de igualdad de cada opción en la constitución de la “voluntad general”, en el mercado deben confrontarse personas portadoras de los mismos derechos jurídicos de transacción y de las mismas prerrogativas políticas frente al poder público. Éste es el sustento del

²⁸⁴ Mansilla, H. 1994 *Autonomía e imitación en el desarrollo* (La Paz: Cebem); Lazarte, J. (2001) “Entre dos mundos: la cultura democrática en Bolivia”, en *Democracia y cultura política en Bolivia* (La Paz: BID/PNUD/CNE).

²⁸⁵ Zavaleta, R. 1983 *Las masas en noviembre* (La Paz: Juventud).

Álvaro García Linera

mercado económico y, con más razón, del mercado político. Se trata ciertamente de una ilusión jurídica y política; sin embargo, se trata de una ilusión bien fundada en la medida en que en el acto electoral la gente “cree” que tiene el mismo poder que los demás, independientemente de su posición económica o cultural, así como cree que en el mercado tiene los mismos derechos y opciones que sus competidores, clientes y ofertantes. Pero entonces esto requiere:

a- Que la sociedad haya generalizado la lógica mercantil en la mayoría de sus actividades productivas, consuntivas, culturales, intelectivas y éticas; cosa que sucede mediante la generalización y conducción técnica del régimen de producción capitalista y la extinción de estructuras productivas no capitalistas, como las agrario-campesinas, comunales, artesanales. A esto es lo que se llama subsunción real²⁸⁶. Ubicados desde los requerimientos del buen funcionamiento de la democracia representativa, la ausencia de subsunción real, o si se prefiere, la existencia de estructuras productivas no capitalistas, de regímenes de intercambio no mercantil, son un obstáculo a la constitución de sujetos igualados con capacidad de asumir al mercado como fundamento racional de sus comportamientos sociales, incluidos el político.

En el caso de Bolivia, es por demás evidente que nos encontramos con un dominio de la racionalidad capitalista, pero no así con su generalización. Es más, cerca de dos tercios de los circuitos económicos se mueven bajo parámetros no industriales. De ahí que por ello, en términos de esquemas mentales, no sólo sea escasa la presencia de un sentido de igualdad social en correspondencia a la pequeñez de una economía capitalista plenamente desplegada, sino que, además, se tengan espacios de igualdad fragmentados, territorializados por lugar de residencia, por parentesco, paisanaje, etcétera. Una de las condiciones estructurales de la democracia representativa es, por tanto, inexistente en la formación social boliviana.

b- El otro componente de la constitución de la igualdad política es la disolución de aquellos modos de diferenciación en el acceso a derechos políticos fundados en la cultura, la etnicidad, la religión o el género, que impedirían el escrutinio numérico como modo de resolución de la voluntad general. Esto significa que la conformación de los capitales políticos relevantes debe ceñirse a los

²⁸⁶ Marx, K. 1985 *El capital* (México: Siglo XXI) Capítulo VI (inédito).

Movimiento indígena

bienes culturales institucionalizados, pública e indiferenciadamente emitidos. Es el caso de las titulaciones. Dado que los colonialismos, entre otras cosas, instituyen la etnicidad y la cultura heredada como bienes sociales jerarquizantes y como formas de capital político que garantiza o excluye de derechos políticos, la razón de la democracia representativa requiere la descolonización política y ciertos grados de homogeneización cultural de la sociedad. A eso se le ha llamado nacionalización de la sociedad y es un requisito de la formación de ciudadanía y aptitud representativa liberal.

No puede haber representación liberal en medio de la vigencia de regímenes coloniales que imponen una cultura, una etnicidad o una religión minoritaria como sellos de ingreso a la participación política. En el caso de Bolivia, ésta es precisamente la realidad. Sobre la presencia de poblaciones *mayoritarias* portadoras de una cultura, de unos usos lingüísticos y una etnicidad particular, se halla un grupo social minoritario, portador de un idioma, una cultura y etnicidad diferentes pero instituidas como legítimas y dominantes. Resulta así que los hábitos racistas y coloniales de las elites políticas, supuestamente empeñadas en procesos de modernización política, son a la vez unos de los más importantes obstáculos a éstas, sus inclinaciones liberalizantes de la política.

En segundo lugar, para que esta forma liberal de intercambio político funcione, se necesita un mínimo de lo que Weber definió como “fines y valores comunes”, capaces de promover un sentido común y relativamente articulado de lo público que validen como norma aceptada la competencia de ofertas políticas, las reglas de elección y las equivalencias políticas de las propuestas electorales.

La posibilidad de que el mercado político sea asumido como el lugar de la constitución de los poderes públicos, reposa en un cuerpo de creencias compartidas de que ésta es la mejor forma de constituir la intervención de la sociedad en la gestión de lo que les une (el mundo de los fines sociales), pero además de que entre los miembros de la sociedad exista la certeza de que tienen de manera duradera algo en común: el mundo de los valores compartidos.

Se trata de un hecho espiritual, cultural pero también procedimental, capaz de inaugurar una narrativa de un cuerpo social que es a su vez una manera de inventar su cohesión y su deseo de permanencia. La posibilidad de que estas estructuras de percepción y acción social existan, en tiempos modernos, ha requerido cierta homogeneidad cultural estatalmente inducida (de ahí que las naciones sean en parte artificios estatales), pero ante todo, los efectos culturales

Álvaro García Linera

y organizativos de la *subsunción real*, que no es otra cosa que la destrucción o debilitamiento de otras formas de filiación social, la extinción o subalternización de otras redes de constitución espiritual del cuerpo social, como fueron la familia, la localidad, la comunidad agraria, etcétera.

La persistencia de otros mecanismos de identificación social, de obtención de valores colectivos locales tiene la virtud de imposibilitar la agregación de voluntades políticas vía partido, pues esta última se sostiene sobre *filiaciones electivas*, voluntarias, de individuos desarraigados de otras formas de adscripción colectiva. La persistencia de estructuras tradicionales de producir y de pensar, en cambio, generan tanto formas de *filiación normativa* en tanto el individuo es lo que es, por la pre-existencia y pertenencia al grupo, como formas de *participación política y sistemas de autoridad políticas* locales ancladas en las características de estas estructuras civilizatorias. En este caso, la colectividad (de parentesco, comunal, laboral), que es la condición de la individualidad y la práctica política, se entenderá como la responsabilidad y obligatoriedad del individuo en la reproducción simbólica, económica, ritual y cultural de la trayectoria de la colectividad.

En el modelo liberal, en cambio, la individualidad es el punto de partida de la constitución de la colectividad; y para que ello ocurra, deben haber desaparecido previamente las estructuras colectivas concretas que interponen otro sentido de pertenencia y de participación; lo que a su vez requiere la generalización de las relaciones capitalistas de producción, cosa que en Bolivia acontece de manera limitada y no mayoritaria, aunque sí dominante.

II- Un Estado multinacional y multicivilizatorio

Ahora bien, ¿cómo modificar este desencuentro entre vida estatal y composición socioeconómica del país? La opción que aquí proponemos es que dejemos de simular modernidad política y homogeneidad cultural en una sociedad predominantemente pre-moderna, multicivilizatoria y pluricultural. Esto significa romper la esquizofrenia de unas elites que durante siglos han soñado con ser modernos y blancos, que copian instituciones y leyes modernas para aplicarlas en una sociedad en la que los indígenas son mayoría y la modernidad mercantil y organizativa es inexistente para más de la mitad de la población y lo seguirá siendo en las siguientes décadas.

Movimiento indígena

La existencia fáctica de múltiples identidades étnicas en el país y la propia comprobación histórica de la gelatinosidad estatal que vive en permanente acecho de sistemas sociales débilmente integrados a un régimen de legitimidad normativa de largo aliento, obliga a asumir con seriedad y franqueza el debate en torno a las etnicidades, comunidades culturales y naciones sin Estado²⁸⁷ como sujetos políticos y territoriales decisivos para la conformación y consagración de cualquier orden estatal duradero en el país.

Ante el reconocimiento de identidades étnicas, culturales y lingüísticas en la mayor parte de su territorio y abarcando la mayor parte de su población, hay varias opciones a emprender. La primera es negar o simular un reconocimiento de esta diversidad, pero trazar políticas de extinción ya sea vía la exclusión coercitiva de esas identidades o por medio de su devaluación simbólica que empujen a estrategias de autonegación étnica. En términos estrictos ésta es la política estatal aplicada durante los últimos cien años, con algunas variantes “blandas” en la última década, pero cuyo resultado es una constante reconstitución de las identidades excluidas y el surgimiento de proyectos indianistas secesionistas respecto del Estado boliviano.

Otra opción es el potenciamiento de proyectos de autonomía nacional indígena que pudieran dar lugar a la formación de nuevos Estados de composición mayoritaria indígena que, en el caso por ejemplo de los aimarahablantes, que son la comunidad cultural que mayor trabajo de politización étnica ha emprendido en las últimas décadas, dando lugar a un cuerpo político nacionalitario, además de presentar una potencial densidad demográfica como para volver viable estas propuestas de autodeterminación política. Este tipo de programas políticos han comenzado a revitalizarse en los últimos años, especialmente en la zona aimara y marca una pauta de diferenciación radical con el resto de los movimientos indígenas del continente. Esta ruta no debiera extrañarnos, pues en el fondo, una nacionalidad es una etnicidad desterritorializada o, si se prefiere, una nación es una etnia exitosamente identificada con un territorio²⁸⁸ a través de la conformación de un régimen político de soberanía estatal sobre la misma. La diferencia entre una etnia y una nación únicamente radica en que la última ha emprendido un proceso de estructuración de una comunidad política institucionalizada por medio de un régimen de Estado. Cuando una etnia se autono-

²⁸⁷ Guibernau, M. 1998 *Los nacionalismos* (Barcelona: Ariel).

²⁸⁸ Oommen, T. 1997 *Citizenship, nationality and ethnicity* (Cambridge).

Álvaro García Linera

miza de un sistema de dominación deviene en nación, y el conjunto de luchas y reclamos indígenas desplegados en las últimas décadas por el pueblo aimara, lo coloca como un candidato potencial a constituirse en identidad nacional-estatal.

Una tercera opción, carente de traumatismos culturales, sería la de diseñar una nueva estructura estatal capaz de integrar en todo el armazón institucional, en la distribución de poderes y en normatividad, estas dos grandes dimensiones de la cualidad social boliviana: la diversidad étnico-cultural y la pluralidad civilizatoria de los regímenes simbólicos y técnico-procesuales de la organización del mundo colectivo. En términos de un régimen de derechos ciudadanos y de prácticas democráticas, esto significaría la constitución de un estado multinacional y multicivilizatorio.

a) La dimensión multinacional o multicultural de la comunidad política

Está claro que uno de los ejes de construcción estatal capaz de reconciliar el estado con la sociedad, de poner fin a la exclusión cultural radica en una profunda reforma estatal que habilite en términos normativos globales el reconocimiento de la multiculturalidad social y, por tanto, la necesidad de la construcción de un armazón político institucional estatal de tipo multinacional.

Para ello, las distintas experiencias internacionales y la teoría política brindan una serie de experiencias y reflexiones que conviene sintetizar de manera breve para articularlas con la lógica del lugar, en este caso con el conjunto de potencialidades y disponibilidades sociales presentes en la realidad boliviana.

A principios del siglo XX, el debate en torno a los derechos políticos y territoriales de las identidades culturales, pueblos, etnias o construcciones nacionales sin estado (*stateless nation-building*)²⁸⁹, fue abordado en torno a la necesidad, o no, de la autodeterminación estatal de los pueblos o naciones que así lo deseen. Los mayores aportes en este terreno vinieron del lado del pensamiento socialista²⁹⁰, aunque también por el lado del pensamiento liberal hubo

²⁸⁹ Keating, M. 2002 "Naciones sin Estado. Nacionalismo minoritario en la era global", en Requejo (coord.) *Democracia y pluralismo nacional* (Barcelona: Ariel).

²⁹⁰ Bauer, O. 1979 *La cuestión de las nacionalidades y la socialdemocracia* (México: Siglo XXI); Lenin, V. (1982) "Sobre el derecho de las naciones a la autodeterminación", en *Obras Completas* (México:

Movimiento indígena

aportes similares. I. Wallerstein ha mostrado que la política de los presidentes norteamericanos Woodrow, Wilson y Roosevelt de apoyar la autodeterminación de las naciones, en los Balcanes y Rusia, era la aplicación del principio liberal del sufragio individual al ámbito de la soberanía estatal en la organización política mundial²⁹¹.

En los setenta y ochenta, el debate en teoría política ha sido entablado entre liberales y comunitaristas. En esta etapa, los liberales se oponían a los derechos de las naciones y/o minorías oprimidas, pues esto desviaba la atención de la autonomía individual considerada como central al momento de decidir su bienestar²⁹², en tanto que los comunitaristas veían los derechos de las “minorías” como una manera de proteger una forma de vida en común que está por encima de las elecciones individuales²⁹³.

En los últimos años ha habido una proliferación de la discusión en torno a los derechos de las naciones y etnicidades sin Estado, tanto en el ámbito de la construcción institucional pluralista, como de la reflexión filosófica sobre el alcance y justicia de esos derechos²⁹⁴.

Charles Taylor, cuestionando la existencia de estados etnoculturales neutrales que brindarían a las distintas percepciones culturales el mismo ambiente para su despliegue, considera que el reconocimiento de derechos a comunidades culturales diferenciadas permite la satisfacción de una necesidad de visibilización social que, lejos de oponerse a las libertades individuales reconocidas a todos, crea una base sólida y equitativa de ejercicio de esas libertades²⁹⁵. Kymlicka, presuponiendo que estas entidades culturales no exigen derechos que las protejan de la modernidad y por el contrario demandan su acceso a instituciones liberales, considera que los derechos colectivos demandados promueven

Allende) Tomo XVIII; Lexemburgo, R. 1979 “La cuestión nacional y la autonomía”, en *Cuadernos de Pasado y Presente* (México: Siglo XXI) N° 81; Kautsky, K. 1978 “La nacionalidad moderna”, en *Cuadernos de Pasado y Presente* (México: Siglo XXI) N° 73.

²⁹¹ Wallerstein, I. 1996 *Después del liberalismo* (México: Siglo XXI).

²⁹² Narveson, J. 1991 “Collective rights”, en *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, Año 4, N° 2.

²⁹³ Johnston, D. 1989 “Native rights as collective rights” en *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, Año 2, N° 1.

²⁹⁴ Pfaff, W. 1993 *The wrath of nation: civilization and the furies of nationalism* (Nueva York: Simon and Schuster).

²⁹⁵ Taylor, Ch. 1993 *El multiculturalismo y la política del reconocimiento* (México: FCE); también, (1999) “Valores compartidos y divergentes”, en Fossas y Requejo (eds.) *Asimetría federal y estado plurinacional* (Barcelona: Trotta).

Álvaro García Linera

en su seno la extensión de valores liberales, con lo que desde el punto de vista de la filosofía liberal no habría razón alguna para oponerse a estos derechos colectivos²⁹⁶. Es más, considera que aquellas comunidades culturales que se enfrentan a desventajas respecto a la preservación de su cultura, ubica a los individuos que la componen en una situación desventajosa que rompe el principio de igualdad de la convivencia democrática, por lo que, para preservar ese principio de igualdad es necesario el reconocimiento de derechos colectivos especiales que permitan equilibrar sus competencias y posibilidades de vida con el resto de las personas de la sociedad²⁹⁷.

Hay quienes consideran que el reconocimiento de los derechos de las identidades culturales y étnicas “minoritarias” es un planteamiento retrógrado²⁹⁸, en tanto que hay liberales que consideran que el reconocimiento de esos derechos colectivos fomenta la desagregación social que puede dar lugar a una espiral de competencias mutuas y enfrentamientos entre distintas “etnicidades”²⁹⁹. Sin embargo, como lo ha mostrado recientemente en un trabajo Kymlicka, existen evidencias de que, por el contrario, el reconocimiento de autogobierno a las minorías nacionales ayuda a la estabilidad y cohesión de los estados³⁰⁰.

En América latina, el debate en torno a los derechos de los pueblos indígenas ha sido extenso y permanentemente vinculado a la acción de los estados o de movimientos sociales y políticos indígenas. Dejando de lado la lectura estatal indigenista de corte integracionista de los años cuarenta y cincuenta³⁰¹, las distintas interpretaciones propuestas desde los años setenta, a raíz de un resurgimiento de movimientos sociales y políticos indígenas, han transcurrido desde la reivindicación de gobiernos indios “anti-occidentales”, pasando por encima de muchas de las fronteras estatales republicanas³⁰², pasando por el reconoci-

²⁹⁶ Kymlicka, W. 2003 *La política vernácula* (Barcelona: Paidós); también, del mismo autor, (1996) *Ciudadanía multicultural* (Barcelona: Paidós).

²⁹⁷ Kymlicka, W. 1995 *Liberalism, community and culture* (Oxford: Clarendon Press); también, *La Política vernácula, op. cit.*

²⁹⁸ Dahrendorf, R. 1995 “Preserving prosperity” en *New Statesman and Society*, N° 13/29.

²⁹⁹ Ward, C. 1991 “The limits of liberal republicanism”, en *Columbia Law Review*, N° 91/3.

³⁰⁰ Kymlicka, W. 2002 “El nuevo debate sobre el derecho de las minorías”, en Requejo (coord.) *Democracia y pluralismo nacional* (Barcelona: Ariel).

³⁰¹ Aguirre Beltrán, Gonzalo 1991 *Formas de gobierno indígena* (México: FCE).

³⁰² Reinaga, Fausto 1980 *La revolución india* (La Paz); Alcina, J. (comp.) 1990 *Indianismo e indigenismo en América* (Madrid: Alianza).

Movimiento indígena

miento de derechos comunitarios locales y la formación de autonomías regionales con mayores o menores grados de autodeterminación³⁰³.

A raíz del levantamiento indígena de Chiapas, la discusión política y teórica respecto a los regímenes de autonomía ha adquirido una madurez considerable. Debido a la complejidad de la diversidad étnica en México, pero también a su ya reducido porcentaje de indígenas en relación a la totalidad de la población mexicana, estas lecturas han hecho más hincapié en los derechos de las minorías étnicas³⁰⁴ que en los derechos de mayorías nacionales sin estado. Parte de este debate y de sus aportes lo retomaremos posteriormente.

En términos generales, el reconocimiento político de identidades culturales o nacionales diferenciadas al interior de un estado puede asumir una escala de grados en cuanto a “densidad” y “altura” institucional. En el caso de la “altura” institucional, los derechos políticos pueden simplemente quedarse en el ámbito local, comunal, o abarcar dimensiones mezo o regionales y, por último alcanzar a la propia estructura macro o superior de la gestión estatal, como el ejecutivo, el parlamento o la corte superior. Hasta dónde se alcance el reconocimiento de derechos de las nacionalidades, dependerá de la fuerza de su cohesión política interna, de la apertura del estado y las expectativas democratizadoras del resto de las colectividades sociales existentes dentro de éste.

En cuanto a la densidad de derechos, éstos pueden ir desde el reconocimiento de derechos de propiedad sobre tierras y recursos naturales, hasta derechos territoriales y soberanías políticas pactadas sobre determinados recursos. Igualmente pueden abarcar el reconocimiento contingente de la presencia de miembros de las culturas excluidas en algún nivel del aparato de estado, hasta la construcción de una “cultura societaria” entendida como una cultura territorialmente concentrada, basada en un idioma compartido que es usado en las instituciones políticas y sociales, tanto en la vida pública como privada –gobierno, escuelas, derecho, economía, empleos públicos, medios de comunicación³⁰⁵.

En términos generales, la ciudadanía es la integración de una persona como miembro competente de una comunidad política a través de un conjunto de

³⁰³ Díaz Polanco, H. 1985 *La cuestión étnico-nacional* (México: Línea); también (1991) *Autonomía regional, la autodeterminación de los pueblos* (México: Siglo XXI); Bate, L. 1984 *Cultura, clases y cuestión étnico-nacional* (México: Juan Pablo); Díaz Polanco, Héctor y Sánchez, Consuelo 2003 *México diverso. El debate por la autonomía* (México: Siglo XXI).

³⁰⁴ Díaz, Héctor *México diverso, op. cit.*; 2001 *Revista Chiapas* (México) N° 11.

³⁰⁵ Kymlicka 2002, *ibidem*.

Álvaro García Linera

prácticas jurídicas, económicas y políticas definidas como derechos³⁰⁶. Esto supone la existencia de un conjunto de fines y valores comunes capaces de constituir de manera duradera una comunidad política que, por lo general, son fruto de procesos de homogenización económica en torno a economías sólidas de tipo industrial y de mercado, además de dilatados procedimientos de integración cultural. En sociedades multiétnicas o multinacionales, la comunidad política sólo se puede construir mediante mecanismos que, sin eliminar la *particularidad cultural* de las personas, éstas tengan las mismas oportunidades y derechos para constituir parte de la institucionalidad política. Algunos autores han propuesto, para permitir ello, el ejercicio de una *ciudadanía diferenciada*³⁰⁷ que da lugar al ejercicio de derechos políticos plenos en tanto se pertenece a una determinada comunidad étnica-cultural o nacional al interior del propio Estado. De esta manera, las identidades étnico-nacionales excluidas contarían con medios institucionales que garantizarían su representación, en tanto identidades culturales, en las instituciones políticas, incluida su capacidad de veto colectivo frente a cualquier decisión que se vaya a tomar que afecte a la comunidad étnica.

La comunidad política como lugar de ciudadanía sería entonces un proceso de construcción colectiva en las que las diversas identidades étnicas excluidas estarían reconocidas en sus prerrogativas y poderes en tanto colectividades. Esta ciudadanía diferenciada puede asumir varias formas, como son el Estado autonómico o el Estado multinacional.

Algunos autores locales han considerado que un estado multicultural o multinacional se opondría a la “idea” del fundamento democrático del Estado asentado en la ciudadanía universal o “demos”. Aquí uno no puede dejar de preocuparse por la ignorancia de estos “críticos” sobre el abundante debate académico en ciencia política al respecto. Corrientes intelectuales sobre las que no recae ninguna sos-

³⁰⁶ Sobre el tema de ciudadanía, se puede revisar, Marshall, T. H. y Bottomore, T. 1998 *Ciudadanía y clase social* (Madrid: Alianza Editorial); Habermas, J. 1998 “Ciudadanía e identidad nacional”, en *Facticidad y validez* (Madrid: Trotta); Tilly, Ch. (ed.) 1996 “Citizenship, identity and social history”, en *International Review of Social History* (Nueva York); Held, D. 1995 “Between state and civil society: citizenship”, en Andrews, G. *Citizenship* (Londres: Lawrence y Wishart); AA. VV. 1996 *Ciudadanía, el debate contemporáneo* (Barcelona: Paidós); 2000 *Revista Metapolítica* (México) N° 15.

³⁰⁷ Young, M. 1990 *Justice and the politics of difference* (Princeton: University of Princeton Press); Taylor, Ch. 1993 *El multiculturalismo y la política del reconocimiento* (México: FCE); Kymlicka, W. 1996 *Ciudadanía multicultural* (Barcelona: Paidós); Baumann, G. 2001 *El enigma multicultural* (Barcelona: Paidós); Villoro, L. 1998 *Estado plural, pluralidad de culturas* (México: Paidós). Para una crítica ligera de estas interpretaciones ver Sartori, G. 2001 *La sociedad multiétnica* (Madrid: Taurus).

Movimiento indígena

pecha de postura antidemocrática, como los liberales comunitaristas o los liberales multiculturalistas, hace más de una década vienen trabajando la temática de la “democracia multinacional” como parte de los esfuerzos por ampliar el soporte democrático de los estados modernos en sociedades multiculturales, y de hecho, la realidad muestra que no sólo sociedades recientemente descolonizadas han avanzado en la formación de un Estado democrático con instituciones multinacionales (la India, Malasia, Nigeria, Sudáfrica), sino también sociedades altamente industrializadas y con larga tradición democrática (Bélgica, Suiza o Canadá). Con cerca de ocho mil grupos etnoculturales en el mundo y solamente cerca de doscientos estados, está claro que más del 90% de los estados modernos tienen que afrontar algún tipo de multiculturalidad, mayoritaria o minoritaria en sus territorios.

Es por tanto incoherente separar el *etnos* del *demos*, pues en sentido estricto todo *demos* es también un *etnos*, ya que al fin y al cabo el ejercicio de la “ciudadanía universal” supone una lengua de educación pública, de acceso a las funciones estatales superiores y a los servicios públicos, supone una historia, unos héroes, unas festividades y conmemoraciones adecuadas a la narrativa histórica de una particular cultura, lo que promueve de manera inevitable una particular identidad cultural por encima de otras identidades. Esto es precisamente lo que sucede en Bolivia, donde pese a que cerca del 45% de las personas tiene como idioma materno una lengua indígena y el 62% se autoidentifica como indígena, existe un mercado lingüístico jerarquizado en torno al castellano, hay un mercado labor estratificado étnicamente, las funciones públicas son monoculturales y la etnicidad mestiza castellano hablante tiene la función de un capital que ayuda a producir los enclavamientos sociales.

En sociedades multiculturales, ningún Estado es neutro, ni ningún *demos* es resultado de reglas procedimentales de la democracia liberal. Siempre ha sido resultado de imposiciones culturales, dominaciones y exclusiones étnicas.

El debate de la democracia multinacional, lo que busca es trabajar un *demos* no como “nación política” sino como “comunidad política”, por tanto susceptible de ser producida como articulación multicultural o multinacional de una sociedad culturalmente plural. Cuando se confunde *demos* con “nación política”, lo que tenemos es un tipo de etnocentrismo que atribuye valores universales a lo que simplemente son valores, saberes y prácticas particulares de una cultura dominante resultante de la colonización y la guerra.

Álvaro García Linera

Ocultar este hecho bajo los supuestos de un universalismo etnocentrista³⁰⁸, negarse a buscar alternativas de superación democráticas es precisamente la expresión de un tipo de colonialismo mental que refuerza la continuidad de instituciones estatales coloniales, etnificadas y racializadas como las del Estado boliviano. Y esto, lejos de ayudar a la “cohesión” interna de una sociedad que nunca ha sido cohesionada, pese a todos los artilugios liberalizantes y modernizantes del Estado monocultural, lo que hace es reforzar las estructuras de dominación cultural y étnica, provocando a la larga mayores posibilidades de rebeliones étnico-nacionales. En ese sentido, la multinacionalización o multiculturalización del Estado, no etnifican el Estado, pues éste siempre está ya etnificado, por mucho que se encubra en el respeto de “derechos universales”. Lo que la multinacionalidad estatal hace es desmonopolizar la etnicidad del Estado, permitiendo a las otras etnicidades dominadas y excluidas compartir las estructuras de reconocimiento social y de poder político.

En el caso boliviano, la existencia de dos grandes comunidades lingüísticas (aimara y quechua), una de ellas con elevados grados de politización nacionalitaria (la aimara), además de la existencia de varias decenas de comunidades lingüísticas y culturales menores, habla de la existencia de una multiplicidad de comunidades culturales portadoras de fines y valores diferenciados de la identidad nacional dominante y mayoritaria: la boliviana. Esta complejidad multicultural del país sin embargo no es recogida por las estructuras administrativas del estado, que se mantienen monoculturales, monolingüísticas y

³⁰⁸ Hay que recordar que desde tiempo atrás, las ciencias sociales han logrado esclarecer que muchos de los llamados “valores universales” modernos son arbitrariedades históricas producto de determinadas correlaciones de fuerzas materiales y discursivas que transmutaron valores e intereses locales y parciales en valores generales, primero locales y luego “universales”. Como nos lo recuerda Rorty, el que uno, en apego a su capacidad de raciocinio y argumentación, pueda asumir un compromiso moral con esos valores, no elude la comprensión de su contingencia y temporalidad 1996, *Objetividad, relativismo y verdad* (Barcelona: Paidós). La mistificación de los “universalismos” como norma por encima de la sociedad y de su capacidad de reflexión argumentativa, no sólo es insostenible intelectualmente, sino que es una impostura ideológica detrás de la cual pueden agazaparse viejos y nuevos autoritarismos (el “socialismo real” de ayer, la “economía de libre mercado” de hoy). Con todo, las democracias multiculturales y las reivindicaciones étnico culturales no tienen por qué ser contradictorias con el ejercicio de los hoy predominantes valores “universales” de igualdad, tolerancia y libertad individual. Como ya lo señaló el liberal Kymlicka, los derechos colectivos de autogobierno de los pueblos y nacionalidades dominadas o colonizadas son la mejor manera de defender la “cultura societaria de cada pueblo” pues ella brinda el “contexto de elección individual” de las opciones y valoraciones sobre la igualdad y la libertad que fundan precisamente la ciudadanía moderna.

Movimiento indígena

mono-étnicas, limitando radicalmente el ejercicio de la ciudadanía y de los derechos democráticos.

Un modo de iniciar la resolución de este desencuentro entre pluralidad cultural de la sociedad y monopolización étnica del estado que reproduce discriminación y dominación colonial, reside precisamente en emprender procesos de reconocimiento asimétrico y diferenciado de identidades nacionales y étnicas, a escala macro y regional. Claro, en el caso de Bolivia, no toda comunidad cultural distinta a la boliviana es nacional; existen identidades culturales menores y menos politizadas, especialmente en el oriente del país, cuyo reconocimiento político estatal pasa por procedimientos organizativos distintos a aquellas comunidades culturales nacionales, como la aimara, que requieren una modificación sustancial de la estructura organizativa general del Estado.

De lo que se trata, entonces, es de garantizar, mediante una concepción pactista del poder, la convivencia mediante la articulación de la pluralidad en una unidad política común de una sociedad diferencial, es decir, que tiene comunidades nacionales y otras que no lo son. El primer paso para ello es el otorgamiento de *autonomías regionales por comunidad lingüística y cultural* con distintos grados de autogobierno político, dependiendo de la densidad política y extensión de las identidades culturales demandantes. Entendemos como autonomía, siguiendo a Rothchild y Hartzell, a un arreglo institucional que “delimita una entidad o una serie de entidades de carácter regional con administración propia dentro de un Estado, de manera que tengan responsabilidades explícitas en la elaboración de políticas en uno o más ámbitos de tipo político, económico o cultural [...] El objetivo de la autonomía territorial es ceder responsabilidades sobre materias específicas y, en algunos casos, permitir un cierto grado de autodeterminación a un grupo que constituye la mayoría dentro de los límites de una determinada región”³⁰⁹.

Sólo mediante diferentes formas de autogobierno las distintas culturas pueden hallar un espacio de reconocimiento, validación y desarrollo, ya que el autogobierno permite estructurar un sistema de instituciones políticas capaces de premiar y sancionar positivamente las prácticas culturales de la colectividad (el idioma, la vestimenta, los hábitos, etc.) y crear un campo de

³⁰⁹ Rothchild, D. y Hartzell, C. 2002 “La seguridad en sociedades profundamente divididas: el papel de la autonomía territorial”, en Safran y Máiz (Coords.) *Identidad y autogobierno en sociedades multi-culturales* (Barcelona: Ariel).

Álvaro García Linera

competencias administrativas, económicas y culturales basadas en una homogeneidad lingüística.

En regiones indígenas campesinas del altiplano, los valles y el trópico, existen de facto estas estructuras de ciertas formas de autogobierno local a nivel de comunidades y sindicatos agrarios, o de varias comunidades³¹⁰, desde mucho antes de que existiera la república de Bolivia. Pero lo que no existe es una estructura de autogobierno a nivel superior entre varias comunidades o entre todas las cientos o miles de comunidades y barrios urbanos que son partícipes de una gran comunidad lingüística y cultural, de tal forma que cuando los miembros de estas comunidades culturales se vinculan con los distintos aparatos gubernamentales de gestión económica, educativa, administrativa, policial o militar, lo tienen que hacer mediante el abandono de sus saberes culturales (lingüísticos, orales, etc.), y el uso obligado del idioma, los saberes y los hábitos, ambiguamente aprendidos, de la identidad cultural dominante que regula la gestión estatal. Es el caso de cualquier comunario o vecino de barrio aimara o quechuahablante, que para tramitar un registro de propiedad tiene que utilizar el castellano como exclusivo idioma para hacer conocer su petición, para redactar los memoriales y obtener la legalidad de su derecho propietario. La misma esquizofrenia lingüística y cultural la tiene que vivir diariamente cualquier persona que tenga como idioma materno algún idioma indígena; ya sea el padre de familia ante el director o profesor de escuela, el vendedor urbano en la alcaldía, el dirigente sindical ante el servicio de caminos, el comerciante ante la aduana, el estudiante ante el profesor universitario, la vecina ante los empleados de cobro de servicios de luz o agua.

En todo ello hay que reconocer que la Participación Popular ha permitido, no tanto por intención propia sino por empuje de las propias comunidades, que varias alcaldías modifiquen parcialmente los usos lingüísticos en la gestión administrativa. Es posible observar que por la organización política de los sindicatos campesinos, algunos alcaldes y personal administrativo hablan idiomas indígenas en su vinculación con los electores de la zona, y en algunos casos están sometidos a formas de control social practicados por las comunidades indí-

³¹⁰ Carter-Mamani, W. 1982 *Irpa chico; individuo y comunidad en la cultura aimara* (La Paz: Juventud); Rivera, S. 1993 *Ayllus y proyectos de desarrollo en el Norte de Potosí* (La Paz: Aruwiwiri).

³¹¹ Blanes, J. 2000 *Mallkus y alcaldes* (La Paz: PIEB/CEBEM); Albo, X. 1999 *Ojotas en el poder local* (La Paz: CIPCA/HISBOL).

Movimiento indígena

genas³¹¹; sin embargo, en todos estos casos, simplemente se puede hablar de formas de autogobierno municipal de baja intensidad, en la medida en que estas autoridades sólo tienen competencias municipales y, lo decisivo, delimitadas y decididas desde el gobierno central monopolizado por colectividades monoétnicas dominantes. Esto ayudaría a explicitar el porqué, pese a los logros de la municipalización del territorio boliviano y al copamiento de algunas alcaldías por comunidades indígenas y a la propia formación de municipios indígenas³¹², éstos no han podido conformar un campo de competencias culturales y políticas en torno a una homogeneidad lingüística indígena. Claro, si de lo que se trata es de simplemente ejecutar las directrices normativas decididas por colectividades mestizas castellanohablantes y el resto de las competencias gubernamentales, que tanto a nivel local, regional y superior están basadas en el uso del idioma castellano, el idioma indígena no deja de ser más que un idioma de uso meramente local y privado, sin opciones de viabilizar ascenso social y ciudadanía plena. La introducción de idiomas indígenas en algunos despachos de atención gubernamental o de servicios, no solucionaría el problema, pues seguiría siendo un idioma oficialmente marginal pues sigue sin asumir el rango de idioma oficialmente practicado, esto es, de ejercicio pleno de ciudadanía, de ascenso social y competencia por las jerarquías públicas legítimas.

El reconocimiento de formas de autogobierno en territorios delimitados por comunidades idiomáticas sería un tipo de *jura singularia* (derecho particular) que permitiría de manera inmediata la creación de un campo de competencias y acumulación de capitales políticos, culturales, económicos, escolares y burocráticos sobre la base de una homogeneidad lingüística que revalorizaría y legitimaría estatalmente los distintos idiomas indígenas. Con ello se pondría en pie una “cultura societaria”, esto es, una cultura territorialmente concentrada, basada en una lengua compartida que es usada en un amplio abanico de instituciones sociales de la vida pública como privada (educación, gobierno, economía, medios de comunicación tributaciones, etc.). La importancia de la construcción de estas culturas societarias radica en que, sin promover secesiones³¹³, se reconoce a las comunidades culturales distintas a la hasta hoy domi-

³¹² Pacheco, D. 2002 “Tierra, territorio y productividad”, en *Visiones y contextos* (La Paz: COSUDE/AIPE/DRU).

³¹³ Sobre el derecho a la secesión ver Norman, W. “Secesión y democracia”, en *Democracia y pluralismo nacional, op. cit.*

Álvaro García Linera

nante, el mismo derecho que ella practicó en su proceso de construcción nacional, pues toda nación estatal es en sentido estricto una cultura societaria³¹⁴.

Ahora bien, en cuanto a las características del auto-gobierno de las comunidades culturales y/o lingüísticas, pueden variar según la extensión territorial de la identidad cultural, la densidad demográfica y los grados de polinización étnica y nacionalitaria que han atravesado las distintas colectividades. En el caso de identidades étnicas reducidas, un nivel mínimo de autogobierno regional capaz de garantizar el desarrollo de la cultura, la ciudadanía multicultural y el ejercicio democrático de derechos políticos diferenciados susceptibles de quebrar la exclusión actual, tendría que reconocer:

a- El derecho de los pueblos indígenas, y no solamente de las comunidades, a la libre determinación y, por tanto, a la autonomía política como parte del Estado boliviano³¹⁵. Esto supone la posibilidad de que varias comunidades indígenas, *ayllus* o identidades étnicas mayores, por ejemplo Laymes y Qakachacas, se confederen para dar lugar a una región autónoma con autogobierno indígena regional de composición monoétnica o pluriétnica.

b- Elección de autoridades ejecutivas y formación de estructuras de deliberación regional por las comunidades culturales resultantes de la federación de pueblos y etnias indígenas. Las federaciones provinciales, las federaciones de *ayllus* con sus sistemas de cabildo o sistemas alternativos de elección individual de representantes, podrían cumplir este papel de gobierno regional mínimo.

c- Preservación del principio de proporcionalidad y representación étnica equilibrada en la formación de los gobiernos regionales autónomos, a fin de

³¹⁴ Ejemplos de estas formas de autonomía por comunidad cultural en territorios especiales existen en Finlandia, en la región de los Asland; en Cataluña y en el País Vasco, en España; en las Islas Azores y Madeira en Portugal y próximamente en Inglaterra con los territorios de Irlanda del Norte y Escocia. Sobre esto, ver Aja, Eliseo 1999 *El estado autónomo* (Madrid: Alianza). Un estudio sobre los límites de la aplicación de este modelo de organización estatal ha sido realizado por Mozaffar, S. y Scarritt, J. 2002 "Por qué la autonomía territorial no es una opción viable para resolver el conflicto étnico en las sociedades plurales africanas" en Safran, William y Máiz, Ramón (coords.) *Identidad y autogobierno en sociedades multiculturales* (Barcelona: Ariel).

³¹⁵ Sobre el amplio debate sobre la ambigüedad de la declaración de la OIT y del Grupo de Trabajo de la ONU en torno al reconocimiento del derecho de los "pueblos" a la autodeterminación, ver Clavero, B. 1994 *Derecho indígena y cultura constitucional en América* (México: Siglo XXI).

Movimiento indígena

impedir la sobreposición de un grupo étnico o una comunidad lingüística sobre otra.

d- Integración de los habitantes no indígenas de ciudades o barrios comprendidos dentro de la territorialidad autonómica, como sujetos de los mismos derechos individuales y colectivos en la conformación de los sistemas de autoridad regional.

e- Jurisdicción territorial de la autonomía con competencias administrativas negociadas y diferenciadas con el Estado en el ámbito educativo, judicial, titulación agraria, manejo y protección de recursos naturales (agua, bosques, flora, fauna, recursos minerales). Esto supone una redefinición del sentido de la territorialidad a fin de articular la soberanía estatal con los derechos de propiedad y soberanía indígenas preexistentes al Estado republicano.

f- Acceso a fondos del Estado bajo los principios de la equidad y la solidaridad, a fin de que las regiones más empobrecidas, por las exacciones y exclusiones precedentes, puedan participar del bien común estatalmente regulado.

g- Participación de las regiones autónomas basadas en comunidades culturales y/o lingüísticas en las instancias de decisión general o superior. La redistribución de las diputaciones uninominales para dar lugar a distritaciones en función de regiones autonómicas y comunidades étnico-culturales, podría permitir precisamente esta articulación entre lo micro y lo macro de la organización multicultural del Estado³¹⁶.

³¹⁶ Sobre el origen de algunos de estos puntos revisar el extenso debate sobre autonomías indígenas suscitadas en México a raíz del levantamiento zapatista. En particular revisar, 1996 "Postura del EZLN para la plenaria resolutive de las partes. Tema I: Derechos y cultura indígena", San Andrés, México, enero, ms.; 1997 (1996) "Resultados de la consulta a las bases Zapatistas sobre la mesa I de derechos y cultura indígena", comunicado de febrero, en *Convergencia Socialista*, Año 1, N° 1, julio-agosto; Pronunciamiento conjunto que el gobierno federal y el EZLN enviaran a las instancias de debate y decisión nacional, correspondiente al punto 1.5 de las reglas de procedimiento, San Andrés, 16 de Febrero de 1996, ms.; 1994, "La autonomía como nueva relación entre los pueblos indios y la sociedad nacional" en *Hojasasca* (México) N° 38 y 39; 2001, "Comparación entre la iniciativa de ley elaborada por la Cocopa y presentada por el ejecutivo y las reformas aprobadas por el congreso de la unión" en *Chiapas* (México) N° 11; Díaz-Polanco, H. y Sánchez, C. 2002, *México diverso. El debate por la autonomía* (México: Siglo XXI).

Álvaro García Linera

Esta forma de autonomía regional podría ser implementada entre comunidades culturales y lingüísticas relativamente pequeñas como las del oriente, entre comunidades lingüísticas o étnicas diferenciadas pero que juntas pueden lograr levantar una región autonómica más sólida, pero también entre identidades étnicas más o menos compactas, como las existentes en el norte de Potosí y Sucre o entre varias identidades étnicas diferenciadas pero poseedoras de un mismo idioma, como el caso de las comunidades culturales quechuahablantes. Que a pesar de compartir una misma base lingüística presentan una diversidad identitaria muchas veces irreductibles unas en otras.

Pero, simultáneamente, existe al menos una comunidad lingüística y cultural de dimensión y cualidad nacional, la aimara, cuyo proceso de politización interna y cohesión nacionalitaria exige una estructura de autogobierno autonómico más complejo.

Por la historia de construcción nacional aimara³¹⁷, por la formación de una narrativa autonomista política de largo aliento, por la consolidación de una elite nacionalista con gran capacidad de irradiación discursiva, por la persistencia y expansión de sus repertorios culturales y su propio peso demográfico altamente politizado a través de estructuras de acción colectiva como la CSUTCB y los partidos indianistas (PI, MITKAs, MTRKs y, el más exitoso, el MIP), la demanda de reconocimiento político de esta comunidad nacional requeriría al menos los siguientes puntos de caracterización del autogobierno de la autonomía regional por comunidad lingüística:

a- El derecho de la nacionalidad aimara, no solamente de comunidades, a la libre determinación y, por tanto, a la autonomía política como parte del Estado boliviano.

b- Reconocimiento constitucional de la autonomía regional por comunidad lingüística, a fin de garantizar por encima de la coyuntura este reconocimiento de la igualdad de las culturas en el Estado. Toda reforma de la constitución requerirá ineludiblemente la participación y aprobación mayoritaria de la región autónoma. A su vez, la región autónoma gozará de su propio régimen normativo constitucional, considerado como norma básica de la región autó-

³¹⁷ Albo, X. (Comp.) 1988, *El mundo aimara* (Madrid: Alianza); García Linera, Á. 2003 "La formación de la identidad nacional en el movimiento indígena-campesino aimara", en *Fey Pueblo* (La Paz).

Movimiento indígena

noma, aunque de rango inmediatamente inferior a la constitución de la comunidad política del Estado boliviano.

c- Un ejecutivo y una cámara legislativa nacional aimara de entre cuyos miembros es elegido el ejecutivo del régimen autónomo. Esta asamblea ejerce sus funciones sobre la jurisdicción territorial continua en la zona aimarablante (urbana-rural), es elegida directamente por los propios miembros de la comunidad cultural y únicamente es responsable ante ella.

d- Gobierno autónomo con competencias políticas totales en el sistema educativo primario y superior, administración pública, titulación de tierras, medios de comunicación, impuestos, vivienda, obras públicas, turismo, comercio, industria, transporte, vivienda, comercio interior, medio ambiente, derecho civil, policía³¹⁸ y recursos naturales como agua, bosques, flora, fauna, recursos mineros, etcétera. Temas como la legislación laboral, propiedad intelectual e industrial, propiedad de recursos hidrocarburíferos y la legislación mercantil pueden ser competencias compartidas entre la comunidad autónoma y el Estado³¹⁹. Como en el caso anterior, esto supone una redefinición del sentido de la territorialidad a fin de articular la soberanía estatal con los derechos de propiedad y soberanía indígenas preexistentes al Estado republicano.

e- Financiamiento estable y previsible para el funcionamiento del régimen autónomo. Se puede lograr esto a través de la fijación de la recaudación de determinados impuestos en el ámbito de la región autónoma más la aplicación del principio de la equidad y la solidaridad estatal por medio de la transferencia condicionada e incondicionada de recursos por parte del estado para el funcionamiento regular de la administración autonómica.³²⁰

³¹⁸ En el caso de Alemania, el 80% del personal policial depende de los *Länder* o regiones autónomas, en tanto que sólo el 20% está a cargo del estado federal. En el caso de Cataluña y el País Vasco en España, las policías autonómicas tienden a convertirse en las únicas policías con competencia sobre la seguridad ciudadana en la región autónoma, con excepción del control de los servicios supracomunitarios como las fronteras, aeropuertos, etc., donde existe una policía estatal con competencias especiales. Al respecto ver Aja, E. *El estado autonómico, op. cit.*; etcétera.

³¹⁹ Aja, E. *El estado autonómico, op. cit.*

³²⁰ Sobre las distintas maneras de financiación del régimen de autonomías ver Seijas, E. 2003 *Configuración asimétrica del sistema de comunidades autónomas* (León: Universidad de León) 2 volúmenes.

Álvaro García Linera

f- Integración de las minorías no indígenas de ciudades o barrios comprendidos dentro de la territorialidad autonómica aimara, como sujetos de los mismos derechos individuales y colectivos en la conformación de los sistemas de autoridad regional. Reconocimiento de derechos de minorías culturales a las comunidades culturales no aimarahablantes, con posibilidad de acceder a sistemas de educación que preserven su identidad cultural. En el caso del área metropolitana de La Paz que se halla como enclave en medio de una territorialidad cultural aimarahablante, ésta puede ser objeto de un doble tratamiento. Por una parte, el reconocimiento de un estatuto especial como región territorial autónoma como la ciudad de Bruselas en Bélgica³²¹, con un estatuto bilingüe en la construcción del auto-gobierno, de tal forma que la cámara legislativa esté compuesta proporcionalmente al número de miembros de la sociedad adscritos a la comunidad lingüística aimara y a la comunidad lingüística castellanohablante; proporción que también debería mantenerse en el ejecutivo regional, con excepción a la del presidente regional. Esto permitiría localmente una distribución de la administración de las competencias regionales de la ciudad por adscripción cultural y lingüística. Otra opción es que la ciudad de La Paz y miembros de las zonas aledañas que así lo deseen por afinidad cultural, se mantengan como parte discontinua de la comunidad cultural castellanohablante bajo el estatuto de un régimen municipal similar al de hoy, como el resto de las ciudades y zonas agrarias que no se reconocen como partícipes de identidades culturales indígenas.

Este conjunto de reglas mínimas permitiría una inmediata revaloración de las culturas indígenas, una ampliación democrática de la participación social en las estructuras de poder estatal y, lo más sustancial, una igualación política de las culturas mediante una justa etnización positiva de determinadas estructuras estatales. De este modo, el idioma y la cultura aimara encontrarán un sistema de instituciones públicas que le garantizarían su desarrollo, que sancionarían positivamente su utilización pública y privada, además de formarse un esquema regional-nacional de legitimación económico-administrativa para su conocimiento e utilización.

³²¹ Caminal, M. 2002 *El federalismo pluralista. Del federalismo nacional al federalismo plurinacional* (Barcelona: Paidós); también ver Peters, P. 1999 "Federalismo: una perspectiva comparada. Bélgica se transforma de Estado unitario en Estado federal", en Fossas, E. y Requejo, F. *Asimetría federal y estado plurinacional* (Madrid: Trotta).

Movimiento indígena

En sentido estricto se trataría de la consagración de un espacio social de gran escala que garantizaría un régimen de aptitudes, competencias y acumulaciones de distintos tipos de capital³²² (económico, político, cultural, social, estatal, sindical, etc.), asentados en una homogeneidad lingüística y cultural. En otros términos, se asentaría la formación de una cultura societaria aimara en igualdad de condiciones de desarrollo político normativo que la cultura societaria mestiza castellanohablante³²³.

Dependiendo de los grados de integración y politización étnica de las identidades culturales quechuahablantes, teóricamente es posible pensar en la formación de un segundo gobierno autonómico a gran escala basado en la comunidad lingüística indígena más extendida del país, como es precisamente el quechua.

Pero para que estas formas de autogobierno indígenas a nivel local o regional o nacional no generen procesos centrífugos que habiliten tendencias separatistas del estado boliviano y, además, para completar la desmonopolización étnica de la estructura macro o general del estado boliviano a fin de consolidar el reconocimiento a escala superior de las comunidades culturales y regiones lin-

³²² Bourdieu, P. *La distinción*, *op. cit.*

³²³ Recientemente F. Patzy ha criticado nuestra propuesta de las autonomías indígenas en el libro *Sistema comunal* (2004 La Paz: CEA). Él considera que el régimen de autonomías no afecta el núcleo del régimen del capital por lo que no sería revolucionaria su reivindicación. El primer error de Patzy radica en que confunde el tema de las identidades culturales con el tema de la diversidad civilizatoria. Mientras el primero refiere a la existencia de varias identidades lingüísticas o culturales en un mismo territorio, atravesando indistintamente distintas lógicas productivas (capitalista, comunitaria, familiar, etc.) y distintas clases sociales (comunarios, empresarios, obreros, campesinos, etc.), la segunda se refiere a la sobreposición de lógicas societales, productivas, organizativas, políticas y simbólicas diferenciadas (civilización mercantil-industrial, comunal, etcétera). El desmontamiento de las relaciones de dominación étnico-cultural, como lo demuestra la historia política de otros países, no necesariamente es un hecho anticapitalista ni mucho menos socialista. De hecho por lo general esto se da dentro de los procesos de democratización y descolonización sociales modernos que forman parte del desarrollo capitalista, lo que no quita que, en el caso boliviano, su extinción sea con mucho una gigantesca revolución descolonizadora de las relaciones políticas y económicas. Por su parte el desmontamiento de las relaciones de dominación civilizatoria en cambio si afecta a la propia expansión del régimen capitalista y si bien puede cruzarse con el tema de la dominación cultural, tiene su dinámica interna propia. Estudiar hasta qué punto es posible avanzar en la transformación de las relaciones de dominación civilizatorias es un tema que no se resuelve voluntariosamente, sino a partir del estudio de la estructura de fuerzas reales y potenciales de la lucha social contemporánea. En segundo lugar, si bien los indígenas son "mayoría", ésta es una mayoría circunstancial en la medida en que depende de la fortaleza de la construcción identitaria indígena, que es un hecho político e histórico y no un hecho somático natural. Más

Álvaro García Linera

güísticas indígenas, se requiere, simultáneamente a estos procesos de construcción autonómicos, una redistribución de competencias entre el estado y el gobierno autonómico y una presencia real y proporcional de las comunidades culturales indígenas en la composición del sistema de instituciones y poderes que regulan la comunidad política superior del Estado boliviano.

En el caso de la comunidad nacional aimara, esto se podría cumplir mediante:

a- Reforma del estado boliviano a fin de establecer democráticamente su unidad, preservando la diversidad político-cultural mediante la integración constitucional de comunidades político-indígenas regionales en una nueva comunidad política superior, en la que el poder se halla compartido y dividido entre un gobierno general con responsabilidades nacionales y unos gobiernos constituyentes que disponen de responsabilidades regionales o sub-nacionales. Esto supone por tanto dos ámbitos de gobierno articulados verticalmente: el estatal y el autonómico. En caso de conformarse autonomías departamentales en las zonas castellanohablantes, recogiendo la reconfiguración territorial del estado producida por las autonomías indígenas, estos regímenes de gobierno departamental podrían igualmente quedar vinculados en este nuevo ordenamiento vertical de los poderes del Estado boliviano.

aún, en sentido estricto, la mayoría indígena es una sumatoria general, de distintas minorías culturales y nacionales indígenas; los aimaras, los quechuas, los guaraníes, los mojeños, etc. Incluso en el caso de los quechuas, más que una identidad común, como en el caso de los aimaras, estamos ante identidades territoriales y locales bastante fragmentadas que imposibilitan hablar de una efectiva mayoría quechua socialmente movilizable. En sentido estricto, aimaras, quechuas, guaraníes, etc., pero también los mestizos, en tanto identidades socio-culturales movilizadas, todos son “minorías” frente al resto, lo que justifica con más razón la necesidad de modos de autogobierno territorial allá donde éstas son mayoría y su posterior articulación a nivel macro en un régimen de instituciones superiores multinacionales. En tercer lugar, el tema de la afectación de la sociedad capitalista y la posibilidad de una sociedad comunitarista, no es un tema de lógica libresca, sino de la lógica histórica. No se supera el capitalismo, como lo hace Patzy, por mera deducción teórica de un esquema conceptual, sino por el seguimiento del “movimiento real que se desenvuelve ante nuestros ojos”. El que el comunitarismo social pueda superar el capitalismo es un hecho que tiene que escudriñarse en los acontecimientos históricos y las luchas reales de las comunidades, y nada de eso ha podido comprobar Patzy. El error de la posición de Patzy radica en confundir la propuesta de un modelo teórico y voluntarista de emancipación a largo plazo, con una propuesta de coyuntura política en función de la correlación de fuerzas existentes y potenciales, como es nuestra propuesta de autonomías indígenas. Por lo demás está claro que la racionalidad campesina del trabajo familiar, no comunal, aplicado a la producción industrial, que es en el fondo la propuesta “emancipativa de Patzy, poco o nada tiene de una real comunitarización de las condiciones de reproducción social.

Movimiento indígena

b- Representación y participación de la comunidad autonómica en los entes de gobierno general del estado, tanto en la Cámara alta, Cámara baja como en los ministerios.

c- En el caso de la Cámara baja, compuesta por representantes de toda la nación y con competencias sobre el gobierno del estado, presencia numérica de diputados aimaras en función del porcentaje que representan los aimaras respecto al total de los habitantes de Bolivia, aproximadamente el 25-30%, lo que implicaría el control del total del 25-30% de las diputaciones del parlamento general. En el caso de otras comunidades autonómicas indígenas, como las del oriente, es posible establecer el criterio de sobrerrepresentación a fin de potenciar la presencia de comunidades culturales pequeñas³²⁴.

d- En el caso de la Cámara alta, que representa a los departamentos, igual presencia proporcional de los gobiernos autonómicos con criterios de igualdad y simetría institucional. En ambos casos, tanto de la Cámara baja como de la Cámara alta, es posible establecer criterios de “doble mandato”³²⁵, de tal manera que algunos de los parlamentarios elegidos para el parlamento autonómico estén también presentes de manera directa en el parlamento estatal.

e- En el caso del ejecutivo del estado, presencia proporcional de las principales comunidades lingüísticas (castellano, aimara, quechua) en la composición del gabinete a fin de llevar hasta la propia cabeza del ejecutivo la diversidad lingüística del país y el equilibrio de prerrogativas de las comunidades lingüísticas más importantes. Esto, ciertamente, no anula la competencia partidaria, pero obliga al mismo sistema partidario a multiculturalizarse, o a establecer alianzas partidarias multiculturales a fin de poder gobernar.

De lo que se trata, en el fondo, es de conformar culturalmente un tipo de gobierno consociacional (consociación con consenso³²⁶), o de tipo federativo plurinacional devolutivo³²⁷, capaz de articular una representación equilibrada de todas

³²⁴ Lijphart, A. 1998 *Las democracias contemporáneas* (Barcelona: Ariel); del mismo autor, 2000 *Modelos de democracia. Formas de gobierno y resultados en treinta y seis países* (Barcelona: Ariel).

³²⁵ Pas, W. “La estructura asimétrica del federalismo belga”, en *Asimetría federal, op. cit.*

³²⁶ Lijphart, A. *Modelos de democracia, op. cit.*

³²⁷ Caminal, *El federalismo pluralista, op. cit.*

Álvaro García Linera

las culturas y comunidades lingüísticas en el diseño institucional, tanto en el núcleo del Estado como en los espacios de gobierno local y regional. De esta manera, el espacio de reconocimiento, de valoración y legitimidad social de los idiomas indígenas más importantes ampliarán su radio oficial de reconocimiento y, por tanto, su aptitud para ser utilizados como idiomas legítimos estatalmente, esto es, como capital lingüístico apto para alcanzar puestos en la administración pública, en gestión del gobierno central, en la dirección económica del país, etcétera.

La posibilidad de estructurar los sistemas de gobierno general a partir de la distribución proporcional de los cargos por comunidad lingüística rompe la monoculturalidad del actual estado boliviano y amplía a nivel de la estructura estatal superior la validez de los idiomas indígenas principales, posibilitando así la igualdad política de las culturas y los idiomas que se convierten por igual en dispositivos paralelos y equilibrados de ascenso social y ciudadanía.

Por último, esta igualdad política administrativa del idioma castellano con el idioma aimara y quechua inicia el proceso estructural de disolución de la herencia colonial que había hecho de la etnicidad un capital, de tal manera que los enclavamientos sociales, el acceso a bienes, la oferta de fuerza de trabajo y las posibilidades de acceder a cargos de poder general dejan de tener al idioma o a la cultura (mestiza castellano hablante) como un plus que incrementa la eficacia y volumen de los otros capitales.

b) La dimensión multicivilizatoria de la comunidad política

Pero el problema a resolver en el país no es solamente el de la multiculturalidad o multinacionalidad de sus integrantes, sino también el de la diversidad de sistemas y técnicas políticas mediante los cuales las personas asumen el ejercicio y ampliación de sus prerrogativas públicas. La ciudadanía es un estado de auto-conciencia y auto-organización política de la sociedad que es reconocida como legítima por las normas de derechos estatales. El problema surge cuando el Estado prescribe un conjunto de normas, de rutas exclusivas mediante las cuales los ciudadanos pueden expresar y practicar esta producción de mandatos políticos de eficacia pública, anulando, desconociendo o reprimiendo otras rutas, otras formas institucionales, otras prácticas, culturas políticas o sistemas de autoridad.

No existe una sola forma de ejercer derechos políticos ni de intervenir en la gestión del bien común. La democracia liberal, mediante el voto individual, la competencia electoral, la formación de colectividades políticas electivas y el mercado

Movimiento indígena

político³²⁸, es un modo de constitución democrática de ciudadanía correspondiente a sociedades que han pasado por procesos de individuación modernos que han erosionado las fidelidades normativas y de los regímenes de agregación de tipo tradicional (parentesco, paisanaje, etc.). Esto, por lo general, sucede en países que se han integrado de manera mayoritaria y dominante a procesos económicos industriales sustitutivos de economías campesinas, artesanales, comunitarias que sostienen materialmente la existencia de modos normativos de constitución de la agregación social. En Bolivia, la economía presenta una heterogeneidad tal que apenas el 20% puede ser calificada de mercantil-industrial moderna, en tanto que el resto está ocupada por sistemas técnico-procesuales tradicionales, semimercantiles anclados en una fuerte presencia de los sistemas gremiales y comunitarios en la organización de los procesos productivos. De allí que las formas de filiación corporativa, gremial, comunitaria se presenten como sistemas de constitución de sujetos colectivos mayoritariamente practicados en ciudades y zonas agrarias como modos de filiación social, de resolución de conflictos, de mediación y autorrepresentación política.

Ahora, es cierto que estas técnicas de democracia deliberativa, de democracia étnica y ciudadanía corporativa tradicional, regidas por otros parámetros morales y políticos distintos a los liberales, y efectivizadas a través de instituciones no partidarias de tipo asociativo y assembleístico, tienen una existencia preponderantemente local y regional. Sin embargo, distintos momentos de la historia muestran que estos sistemas pueden articularse en red, en sistemas macro de democracia abarcante a miles de comunidades, a numerosos gremios asumiendo la forma de ejercicio democrático en gran escala (federaciones sindicales provinciales, federaciones o confederaciones de *ayllus*, bloqueos de caminos, participación electoral, etc.). Con un poco de esfuerzo, como aquel que da el Estado a los partidos para no desaparecer, estas prácticas democráticas no liberales fácilmente podrían tener una existencia regular y a escala macro-estatal.

Considerar que la democracia representativa de corte liberal es la única manera de despliegue del ejercicio de responsabilidad política es suponer erróneamente que Bolivia es un país económicamente moderno en su aparato técnico organizativo y que la individuación es mayoritaria, pues éstos son requisitos previos a la implementación de modelos de democracia representativa.

³²⁸ Bobbio, N. 1995 *El futuro de la democracia* (México: FCE); Dahl, R. 1998 *La democracia y sus críticos* (Barcelona: Paidós).

Álvaro García Linera

En Bolivia, las identidades colectivas normativas por barrio, *ayllu*, comunidad gremio laboral preceden mayoritariamente a cualquier manifestación de individualidad y son utilizadas cotidianamente para ejercer control social, para plantear demandas, para elegir representantes, para introducir querrelas igualitarias, para formar una moral cívica de responsabilidad ciudadana. Sin embargo, estas instituciones de corte democrático³²⁹ que tienen sus propias técnicas de deliberación, de rendición de cuentas, de elección de autoridades, de introducción de querrelas, de formación de opinión pública, de disensos y consensos, de igualación política entre sus miembros, esto es, de ejercer derechos democráticos en su definición sustancial, no son tomadas en consideración por el Estado actual que, por el contrario, hace sistemáticos esfuerzos por disciplinar de manera autoritaria a los moldes demo-liberales al conjunto de estas otras expresiones de democratización social.

Estas técnicas políticas diferenciadas, estos sistemas de autoridad indígena-campesinos³³⁰ y urbano-plebeyos³³¹ forman parte de la compleja trama multicivilizatoria de la realidad boliviana, visible también a través de otras prácticas sociales como las que se despliegan en el entendimiento y ejercicio de la justicia del *ayllu*³³², en las técnicas escriturales andinas (textil y trenado), en la predominancia de repertorios textuales (la oralidad, la visualización, táctil, etc.)³³³, en la gestión de recursos colectivos³³⁴, en la gestión de derechos familiares vinculados a las responsabilidades políticas³³⁵, etcétera.

³²⁹ Para una discusión del hecho democrático más allá de la mirada procedimental y minimalista liberal, ver Ranciére, J. 1996 *El desacuerdo* (Buenos Aires: Nueva Visión); Tapia, L. 2002 *La velocidad del pluralismo* (La Paz: Muela del Diablo).

³³⁰ Rivera, S., *op. cit.*; Spedding, A. y Llanos, D. 1999 *No hay ley para la cosecha. Un estudio comparativo del sistema productivo y de las relaciones sociales en Chari y Chulumani* (La Paz: PIEB/Sinergia).

³³¹ García Linera, Á. 2001 "Sindicato, multitud y comunidad. Movimientos sociales y formas de autonomía política en Bolivia", en García, Prada, Gutiérrez, Tapia y Quispe, *Tiempos de rebelión* (La Paz: Comuna).

³³² Fernández, M. 2000 *La ley del ayllu*. (La Paz: PIEB); 2003 *El sistema jurídico indígena* (Santa Cruz: CEJIS). También revisar los diez libros sobre Justicia Comunitaria elaborados por el Ministerio de Justicia y Derechos Humanos en el año 1999.

³³³ Arnold, D. y Yapita, J. 2000 *El rincón de las cabezas. Luchas textuales, educativas y tierras en los andes* (La Paz: UMSA).

³³⁴ Gerbrandy, G. y Hoogendam, P. 1998 *Aguas y acequias. Los derechos del agua y la gestión campesina del riego en los Andes bolivianos* (La Paz: PLURAL).

³³⁵ Spedding, A. y Llanos, D. *No hay ley para la cosecha, op. cit.*

Movimiento indígena

La posibilidad de una real igualación política de la sociedad pasa entonces por una supresión de la estructura monoorganizativa del actual Estado boliviano, que simplemente ha reconocido e instituido como únicas instituciones legítimas de ejercicio político de derechos (ciudadanía y democracia liberal) a las provenientes de la civilización dominante (mercantil-industrial) y minoritaria. Una igualación política sustancial entre culturas e identidades requiere de una igualación de modos de producir política en todos los niveles de la gestión gubernamental (general, regional y local), esto es, igualación de prácticas políticas, de instituciones políticas y sistemas de autoridad política diferentes, pertenecientes a las distintas comunidades culturales y regímenes civilizatorios que coexisten en el territorio boliviano.

A esta composición de instituciones y formas políticas provenientes de diversas matrices civilizatorias, o societales, que coexisten en condiciones de igualdad, Luis Tapia la ha llamado política mestiza³³⁶, capaz de generar procesos de democratización y ciudadanización sólidos y extendidos.

En la medida en que estas distintas formas de producción técnica y organizativa de la política pertenecen a regímenes civilizatorios distintos, sus ritmos y tiempos históricos heterogéneos, por lo que es necesario pensar en una sincronicidad puntual, por períodos cortos a fin de que “se incluya en la deliberación y acción global su presencia, fuerza, opinión y decisión”³³⁷. Un ejemplo de estas sincronicidades puntuales de los regímenes políticos civilizatorios es, por ejemplo, el que, a escala regional, se da en municipios del Chapare o Norte de Potosí, cuando al momento de la elección de autoridades municipales vía partido y voto individual (régimen liberal), la decisión de escoger a las personas que integrarán el consejo es tomada bajo formas de deliberación y cabildeo de sindicatos agrarios o *ayllus* (régimen corporativo o comunal).

En este caso, los sistemas institucionales tradicionales se articulan con los “modernos”. En algunos casos, esta composición de facto de instituciones políticas también se da al momento de las elecciones de representantes parlamentarios, sólo que es un hecho eventual que se sostiene sobre circunstancias excepcionales de politización y auto-organización de comunidades y *ayllus*. Una composición democrática de instituciones y formas políticas diferenciadas, supondría la

³³⁶ Tapia, L. 2002 *La condición multisocietal. Multiculturalidad, pluralismo, modernidad* (La Paz: CIDES-UMSA/Muela del Diablo).

³³⁷ *Ibidem*.

Álvaro García Linera

reglamentación, expansión e institucionalización de estas experiencias locales y efímeras de articulación civilizatoria. Ello podría quedar normado mediante los siguientes puntos:

a- El reconocimiento constitucional de sistemas políticos y sistemas de conformación de autoridad practicadas por las comunidades campesinas, *ayllus*, barrios y gremios (federaciones, confederaciones, asociaciones) como sistemas legítimos de elección y toma de decisiones en ámbitos puntuales del sistema de gobierno a escala general, regional y local.

b- Los ámbitos legítimos de elección de representantes donde van a actuar estos otros sistema de deliberación son: 1) Los representantes parlamentarios del nivel superior del estado (o comunidad política general), en las regiones en las que estas formas de organización política son predominantes o tienen una presencia parcial. 2) Los parlamentos de las regiones autonómicas de autogobierno indígena. La combinación porcentual de los representantes elegidos vía partido o vía estructuras corporativas será negociada, dependiendo de la amplitud, historia y presencia de cada una de estas formas organizativas, en cada región autonómica y circunscripción departamental.

c- Obligatoriedad de reconocimiento, en calidad de sanción o veto, de su deliberación en torno a temas centrales de la gestión estatal (propiedad estatal de recursos, inversión pública global, reformas constitucionales, etcétera).

d- Reconocimiento institucional, con efecto de legalidad estatal, de las formas de gestión comunal de la justicia, del control de recursos colectivos y conocimientos médicos practicados de manera regular por las comunidades culturales indígenas. Ampliación a escala regional y estatal general de instituciones de administración burocrática y política que permitan su legitimidad social, aprendizaje regular y obtención de recursos para dichas prácticas.

e- Reconocimiento constitucional de sistemas de rotación de autoridades de rendición de cuentas a entes colectivos (no sólo individuales como en el régimen liberal) de las autoridades políticas que componen los distintos niveles de verticalidad del estado (municipios, regiones autonómicas, gobiernos departamentales, estado general).

Movimiento indígena

Un estado multicivilizatorio significaría precisamente el reconocimiento de múltiples mecanismos, de múltiples técnicas y sentidos de entender, practicar y regular las pulsiones democráticas de la sociedad en correspondencia a las múltiples formas de ejercer ciudadanía a partir de la pluralidad de las matrices civilizatorias de la sociedad.

Debido a las cualidades de su formación histórica, la compleja realidad social boliviana ha producido variadas técnicas de comportamiento político democrático, y un Estado efectivamente democrático requeriría reconocer a gran escala, en el ámbito de las tomas de decisión fundamentales de las políticas públicas, la legitimidad institucionalizada de las distintas maneras de practicar y entender la democracia como un hecho que enriquece la comprensión de la democratización del poder político. Esto es precisamente el carácter multiinstitucional del armazón estatal que, juntamente con una redefinición de las etnicidades legítimas y las normas de administración territorial, en correspondencia a las prácticas y soberanías étnicas, podrían dar lugar a un tipo de estado multinacional y multicivilizatorio.

Si Bolivia es una superposición de varias culturas y varias civilizaciones, el Estado, como síntesis, debería ser una institucionalidad capaz de articular, de componer una ingeniería política formada por una presencia proporcional de las culturas e identidades lingüísticas, además de unas instituciones modernas y tradicionales, deliberativas, representativas y assembleísticas en la toma de decisiones a escala general, “nacional”.

Complejidad administrativa

Dado que la superación de la exclusión de las comunidades culturales indígenas y sus sistemas de autoridad pasan inevitablemente por una reforma del Estado que multiculturalice la totalidad de las instituciones públicas y que componga múltiples lógicas organizativas de la acción política en los distintos niveles de gobierno, es claro que la preparación de los cuadros administrativos para adecuarse a esas funciones complejas, tienen que interiorizar formas igualmente complejas de formación, de procedencia étnica y de habilidades organizativas. Al respecto, es posible anotar al menos la necesidad de los siguientes cambios en la formación de los cuadros administrativos que los adecuen a la puesta en vigencia de un estado multicultural y multicivilizatorio:

Álvaro García Linera

a- Procesos de reclutamiento de funcionarios públicos en similar proporción al número de cargos públicos que cada comunidad lingüística utiliza respecto a la totalidad de los cargos administrativos del Estado, tanto en el nivel micro, regional como en el macro.

b- Selección y jerarquización del personal por competencia meritocrática al interior de cada uno de los segmentos administrativos escogidos por pertenencia a una comunidad lingüística.

c- Diseño de escalones de ascenso meritocrático en función no sólo de saberes letrados y racionalización burocrática³³⁸, sino también por el conocimiento de la lógica organizativa de las culturas indígenas y los repertorios textuales de las civilizaciones no mercantil-industriales. En la medida en que la racionalidad burocrática es producto de la interiorización social de la moderna lógica del mercado y la fábrica³³⁹ en la reglamentación de los saberes administrativos legítimos del Estado, la aceptación de una pluralidad de reconocimiento de meritos administrativos introduce la pluralidad de los sistemas de autoridad y de conocimientos de gestión pública en el funcionamiento estatal. Esto significa la alternancia o coexistencia de varios tipos de capital meritocrático en la carrera administrativa y la gestión gubernamental.

d- Formación en las carreras administrativas de gobierno en los tres idiomas mayoritarios del país.

Con todo ello, de lo que se trata es que las carreras de formación de cuadros burocrático-administrativos se democratizen a través del reconocimiento de los idiomas indígenas como medios legítimos para acceder y ascender a funciones públicas, y del reconocimiento de una pluralidad de técnicas y saberes administrativos como rutas válidas para el acceso al mérito.

Ahora bien, dado que el proceso de extinción de la discriminación étnica pasa por una reforma gradual pero estructural del Estado, existen varias vías para iniciar este proceso. Una reforma “desde abajo”, que a niveles intermedios vaya

³³⁸ Weber, M. 1987 *Economía y sociedad* (México: FCE).

³³⁹ Osborne, D. y Gaebler, T. (1994) *Un nuevo modelo de gobierno* (México: Gernika); Elster, J. y Slagstad, R. 1999 *Constitucionalismo y democracia* (México: FCE).

Movimiento indígena

instaurando formas de autogobierno indígena en territorios especiales que luego sirvan de experiencia a otras regiones. Esto supone una iniciativa local y una tolerancia y apoyo del estado desde los niveles máximos de dirección.

Otro modo de reforma es “desde arriba”, de tal manera que desde los niveles superiores del Estado se adopte la decisión de modificar partes principales de la arquitectura organizativa del sistema de auto-gobierno, para que luego, esto vaya cayendo en cascada en los niveles intermedios (autonómicos) y micros (auto-gobiernos indígenas locales). Ello requeriría inmediatas reformas constitucionales que, por ejemplo, multiculturalicen a corto plazo la composición del congreso y del funcionamiento de algunas reparticiones públicas de la administración pública.

Si como hemos visto anteriormente, la clave para erosionar los procesos de exclusión étnica en sociedades multiculturales radica en la igualación de los idiomas y de las prácticas culturales en los ámbitos de gestión pública, a fin de legitimar estatalmente en el uso y el ascenso social a todas las culturas, se requiere que el Estado consagre, desde los niveles más altos y más amplios posibles de los sistemas de auto-gobierno, a las culturas mayoritarias, en este caso, identificadas por las comunidades lingüísticas. Por ejemplo, la ocupación normada y regularizada de ministerios a cargo de indígenas y una lenta mayoría indígena, y/o la distribución proporcional del parlamento por adscripción lingüística. Esto permitiría la emisión de una señal estatal de que los idiomas indígenas son reconocidos como capitales lingüísticos para la ocupación de cargos públicos, la ciudadanía real y el ascenso social.

En conjunto, todas estas transformaciones significarían que en el ámbito de los poderes legislativos, judiciales y ejecutivos, aparte de distribuir proporcionalmente su administración unitaria general y territorial en función de la procedencia étnica y lingüística, las formas de gestión, representación y de intervención social deberían incorporar múltiples mecanismos políticos compuestos, como la democracia representativa, vía partidos, la democracia deliberativa vía asambleas, la democracia comunal vía acción normativa de comunidades y *ayllus*, etcétera. De lo que se trata, entonces, sería de componer a escala macro, general, instituciones modernas con tradicionales, representación multicultural con representación general en correspondencia a la realidad multicultural y multi-civilizatoria de la sociedad boliviana.

En otras palabras, se trata de buscar una modernidad política a partir de lo que en realidad somos, y no simulando lo que nunca seremos ni podremos ser.

Álvaro García Linera

Todo esto ciertamente apunta a una ampliación radical de la democracia, en la medida en que iguala las posibilidades reales de ciudadanía, tanto en el ámbito de los derechos colectivos de las identidades culturales, como en el ejercicio de prácticas organizativas para el acceso al reconocimiento público. A su vez, la radicalidad de este proceso viene por el lado de desmontar las estructuras de dominación colonial y civilizatoria persistentes hasta ahora, no sólo desde el nacimiento de la República, sino que se remontan hasta el propio momento del nacimiento de la colonialidad indígena en el siglo XVI y que a lo largo de los siglos se han remozado a través de las distintas formas de pseudo-modernizaciones económicas y políticas impuestas.