

Enunciación indígena versus “nacionalismo étnico” en la construcción del Estado plurinacional boliviano

Eduardo Paz González
El Colegio de México

RESUMEN: en este artículo se discuten con los abordajes académicos que pretendieron dar cuenta de las singularidades del proceso de modificación del Estado Boliviano que transitó del modelo de república a un novedoso modelo Plurinacional. Se argumenta que por lo menos una fracción de los académicos bolivianos ha replicado una discusión académica en los mismos términos en que esta fue planteada por teóricos europeos, lo que ha ocasionado una forma de invisibilización de los fenómenos concretos recientes relativos a las demandas nacionalistas de pueblos indígenas. Se muestra, retomando la perspectiva de Partha Chaterjee y algunos hitos centrales de la historia del katarismo, que los movimientos indígenas bolivianos no se ciñen a los estereotipos que los asocian con la “naturaleza” –por oposición a la “historia”– o con lo “cultural” como opuesto a la “política” y en ese sentido su accionar no puede ser contenido bajo las categorías que encapsulan lo indígena a lo folclórico. De tal modo, el artículo se propone mostrar de modo simultáneo cómo hay una aproximación colonial a la cuestión de la construcción de la nación boliviana desde los ojos académicos, mientras que los indígenas actúan madurando un accionar político que los torna en potencial punta de lanza de un bloque histórico popular.

PALABRAS CLAVE: Bolivia, nacionalismo étnico, katarismo, construcción de nación, subalternidad.

ABSTRACT: This paper discusses with contemporary social research that addressed the question of contemporary changes in Bolivian State that is no longer a Republic but rather a Plurinational State. The main argument is that a part of Bolivian research staff developed a discussion on these contemporary changes mainly mirroring the terms in which this discussion took place in Europe, tending a veil over the material and symbolic processes of the indigenous people contesting and building the nation. It is shown, assuming the perspective developed by Partha Chaterjee and bringing to account main historical events within the katarista trend, that the indigenous people in Bolivia is far from arrange themselves in a folkloric fashion: they do not belong with

Indian enunciation versus “ethnic nationalism”
in the construction of the Bolivian Plurinational State
Pp. 113-127, en *Versión. Estudios de comunicación y Política*
Número 37/octubre-abril 2016, ISSN 2007-5758
<<http://version.xoc.uam.mx>>

the “nature” if this means being outside “history” as well as they don’t divide “cultural” from “politics”. In this sense, the paper attempts to show two different things at the same time: there is a colonial reproduction of the scope of research since there’s missing a critical task of the theory, meanwhile indigenous peoples forge themselves as potential spearhead of an historical bloc.

Key words: Bolivia, ethnic nationalism, katarismo, nation-building, subalternity.

Introducción

Entre los años 2000 y 2009, Bolivia atravesó un periodo convulsionado en el que se puso en tela de juicio la misma existencia de la nación boliviana, abriendo una incertidumbre sobre si el país estaba construido sobre un proyecto común para vivir en colectividad. Esta fue la característica central de la crisis estatal que se visibilizó en la ciudad de Cochabamba con la Guerra del Agua y luego continuó con las movilizaciones de indígenas en el altiplano boliviano en un conflicto que fue en ascenso hasta quebrar la institucionalidad del país en 2003. Posteriormente, se abrió de modo paulatino el proceso que llevó a una Asamblea Constituyente y a la redacción de una nueva carta magna. En el año 2009 este documento fue aprobado mayoritariamente por la población boliviana, dando un cierre a la crisis estatal. Bolivia, a partir de ese momento ya no es una república y no es una nación. La Constitución Política del Estado señala que Bolivia es un Estado Plurinacional que reconoce muchas naciones dentro de su ordenamiento jurídico, político y social, rompiendo el vínculo –el guión– que une un Estado con una nación desde los albores de la modernidad occidental.

Los cambios acaecidos en Bolivia no son menores. Si consideramos los casi 200 años en los que una parte importante del país –indios o indígenas dependiendo de la matriz política y conceptual que se emplee– fue de plano excluida (antes de 1952) o reconocida sólo como clientela política (pos 1952), lo que ha sucedido es un hito. Nunca antes en la presidencia, gabinete, asamblea legislativa y otros puestos estatales hubo tal cantidad de representantes y líderes de organizaciones indígenas. Del mismo modo, la Constitución Política del Estado nunca antes había contemplado la cantidad de derechos y prerrogativas para pueblos indígenas como lo hace actualmente. Cabe preguntarse si todo esto es suficiente para remontar una historia larga y agitada del establecimiento de patrones de lo que Silvia Rivera Cusicanqui ha llamado “colonialismo interno” (passim. 2012).¹ En esa misma línea se abre un abanico de escenarios en el que es necesario identificar si, más allá de la retórica del gobierno, la condición de subalternidad de quienes habían vivido la política oficial sólo desde sus márgenes se ha revertido.

En las siguientes páginas, el propósito es analizar la polémica intelectual sobre la nación en el periodo 2000-2014, en tanto el modo de reconocimiento que se hace del *Otro* que interrumpe la continuidad del Estado-nación para convertirlo en Estado Plurinacional. La importancia de esta polémica es relevante en al menos tres aspectos: el primero de estos es que, dada la crisis estatal iniciada en 2000, la discusión sobre la nación y su unidad o pluralidad se convirtió en tema de interés común y no sólo reservado para los cenáculos académicos o políticos. En ese sentido, el carácter público de la discusión sobre el carácter nacional que existe en Bolivia es un hecho central por constituir además una práctica de pedagogía sobre lo que es pensable y reconocible. Un segundo aspecto es la participación de actores que preparan sus argumentos tanto desde el Estado como desde fuera de él, existiendo casos de gente que pasa a formar parte de él como de gente que lo abandona durante el periodo en cuestión. En ese sentido, la polémica se relaciona con la práctica estatal y cómo esta es resistida o negociada. Por último, a diferencia de lo que ocurrió durante gran parte de la historia republicana, el espacio de discusión entre intelectuales ya no está solamente reservado a fracciones criollo-mestizas sino que se advierte la progresiva participación de actores que declaran tener una identidad distinta a la criolla mestiza –ya sea indígena, india o de un pueblo en particular. Nuevamente el término preciso depende de la afiliación ideológica y de la postura teórica. Esto es relevante porque puede mostrar cuanto diálogo se ha establecido entre diferentes posturas y experiencias de la nación y la prospectiva de su construcción.

El argumento que se va a sostener en las siguientes páginas es doble: por una parte se afirma que, a pesar de la emergencia política de sujetos sociales que han logrado modificar parcialmente el Estado, la forma de aprehensión académica de estos actores y sus alternativas, se enmarcan en un falso reconocimiento de quiénes son y qué dicen a fin de reconducirlos de nueva cuenta al redil de las instituciones modernas (esto es tratado en el punto 3). La segunda parte del argumento consiste en mostrar cómo la política indígena ha rebasado las categorizaciones étnicas dando cuenta del proceso de constitución de un lugar de enunciación que no obedece a la dicotomía entre lo étnico y lo cívico (lo cual se desarrolla en la sección 4). De tal modo que este trabajo se inserta en la discusión

que existe sobre la construcción de la nación, debate en el que polemizan autores modernistas, etno-simbolistas y poscoloniales, siendo esta última la opción teórica elegida para este análisis por el poder heurístico para aprehender las singularidades de un país como Bolivia, donde el Estado se extiende de modo heterogéneo, intermitente y precario sobre el territorio y la población y, por el otro lado, hay una larga historia de resistencia indígena y una población nutrida que se reconoce como tal (se abunda más sobre este debate en la siguiente sección). Los datos empleados provienen de la revisión amplia y análisis de las discusiones sobre la nación, tanto en las publicaciones bolivianas académicas como de divulgación, para el periodo señalado.

El debate sobre la construcción de la nación

En septiembre de 2011, el intelectual portugués Boaventura de Sousa Santos (2012: 19-20) en una visita a Bolivia señalaba:

lo que tenemos ahora [es] un constitucionalismo desde abajo, protagonizado por los excluidos y sus aliados, surgido de movilizaciones sociales muy fuertes y que en dos de estos países [Bolivia y Ecuador] van a producir cambios paradigmáticos en las concepciones de Estado y de sociedad, como es el Estado Plurinacional, o sea la idea de que un Estado puede existir con dos ideas de nación. Todos somos bolivianos [...] hay una nación cívica, pero hay también naciones culturales, de pertenencia cultural, de historia, de lengua común, de pertenencia de otro tipo; y las dos naciones no tienen que entrar en conflicto, pueden coexistir dentro del mismo espacio geopolítico y articularse en el marco de la unidad (no uniformidad ni homogeneidad) del Estado.

Para ese momento, Bolivia había atravesado el momento más álgido de la pugna por aprobar un nuevo texto constitucional y enfrentaba otros desafíos. En ese preciso momento la principal preocupación era la demanda de la Central Indígena del Oriente Boliviano (CIDOB) que planteaba que el gobierno cese en su intención de construir una carretera que atravesase el Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécuré (TIPNIS). El gobierno se había empeñado en hacer la carretera basado en razones de integración nacional, mientras los indígenas del oriente rechazaban la carretera por el daño que se infligiría en el TIPNIS. Entre la presión de los indígenas y los intentos de contención por parte del gobierno, se desplegaron las fuerzas coercitivas del Estado, las cuales intervinieron en la VIII Marcha Indígena de modo violento. Lo anterior desató una crisis contra el gobierno que aparecía atacando a las mismas fuerzas sociales que presuntamente representaba y defendía. Es ante este hecho que Sousa Santos invocaba la premisa de que el principio cívico de la nación puede coexistir con el étnico, gesto replicado por la intelectualidad criolla mestiza que ha dado por suficiente

la enunciación de la polaridad, omitiendo todos ellos la especificidad de la enunciación indígena.

Antes de proseguir, conviene aclarar, en primer lugar, cuáles son estos dos principios y explicitar que entre ambos existe una tensión de larga data. A la vez, conviene traer a colación cómo de estos dos principios se empezó a forjar un debate académico que si bien no es exactamente la continuación de esa tensión, hunde sus raíces en ella. Finalmente, se marcarán dos diferencias centrales en los estudios sobre la construcción de la nación tomando primero el aporte de los estudios realizados en América Latina y, posteriormente, anotando el aporte específico que hace la teoría pos colonial a esta discusión.

Tanto el principio cultural como el cívico de la conformación de las naciones se desarrollan en las postrimerías del siglo XVIII bajo el influjo de un capitalismo emergente y vigoroso. Uno, el cívico, tiene su cuna en las filosofías de la ilustración y el contractualismo, y se pone en marcha en el marco de la Revolución Francesa. Su postulado es sencillo: la adscripción a la nación se establece por una voluntad de hacerse partícipe de una colectividad a partir de derechos y deberes, esto es, desde luego, una ciudadanía. El principio cultural por su parte se despliega a partir de filosofías románticas y teluristas y vuelca a los pensadores a fijarse en los rasgos íntimos de la gente común, del *volk* que postularan como base de la comunidad (Herder, 2000). La aserción básica de esta postura es que las naciones son comunidades que están cohesionadas por algún tipo de vínculo profundo entre sí, que es independiente de la voluntad.

Ambos principios son, antes que nada, una toma de posición política y un ángulo desde donde se mira la realidad. Es notable que para los fines de los diferentes nacionalismos, el principio cultural sea mucho más requerido por las implicaciones que tiene: al defender una nación partiendo de lo cultural se afirma en que su construcción y realización no obedece a un espíritu puramente voluntarista. Más al contrario, se afirma que la nación que se defiende tiene una existencia independiente de opiniones individuales y eso le otorga una fuerza suficiente para permanecer en el tiempo de modo consistente. El principio cívico, en cambio, ha sido menos empleado por nacionalistas a la vez que es invocado a la hora de establecer las formas de ciudadanía en los estados modernos. Si bien ambos principios han sido empleados de modo alternado por diferentes naciones, dependiendo el contexto político y sus necesidades coyunturales, hay una brecha profunda que separa ambas posturas y que se va a convertir a lo largo del tiempo en el *quid* del debate académico: el principio cívico presupone el establecimiento de un marco de reconocimiento de cierta igualdad entre las personas, algo que sólo se gesta durante la modernidad; en cambio, el principio cultural sugiere que la nación aparece como independiente de la modernidad, pudiendo reconocerse naciones –dada la unidad cultural de diferentes grupos– en regiones del mundo fuera de Europa.

La expresión contemporánea de esa brecha es la que se establece entre los teóricos que defienden la modernidad como hecho central en la constitución de las naciones y quienes rechazan esta idea. Autores como Hobsbawm (2000), Gellner (1994), Wallerstein (2010) y Tilly (1996), entre otros, señalan que el actor central en la constitución de las naciones es el Estado. Identifican que solo un poder centralizado y con amplias capacidades de movilización tanto de la violencia como de lo simbólico puede sentar las bases para que un conjunto importante de individuos se adhiera a una colectividad. En esto la unificación de un mercado, el despliegue de un sistema educativo estandarizado y la invención de tradiciones (Hobsbawm y Ranger, 2002) son las herramientas que producen la homogeneidad que el Estado-nación demanda para constituirse. Otros autores, como Anderson (2000), si bien consideran también la importancia del Estado, ponen el énfasis en procesos que arrancan con la modernidad, en este caso el capitalismo de imprenta, pero que tienden las bases de la producción de una base subjetiva común como un efecto no buscado de la dinámica de la modernidad. Es importante señalar que una de las baterías de batalla de esta postura teórica radica en mostrar cómo hechos en los que se basan las naciones y que pretendidamente son una manifestación de una cultura que se hunde en el tiempo, son, en realidad, composiciones recientes.

Del otro lado se encuentran los autores que defienden la importancia de un sustrato común previo a los procesos propios de la modernidad como el humus de donde emergen las naciones. Esto no significa negar la importancia que el Estado moderno pueda tener (Geertz, 2003), pero cuestionan el hecho de que el Estado no puede construir *ex nihilo* y debe por fuerza empezar a construir unidad y homogeneidad con recursos y elementos preexistentes. Pierre Van Den Bergue (1978) señala el linaje como recurso básico para constituir solidaridades y sobre esa base, naciones. Clifford Geertz (1963, citado en Hutchinson y Smith, 1994: 31) argumenta sobre la importancia de los vínculos primordiales, anotando que son aquellos que se toman como dados en tanto la cultura los presupone: parentesco, religión y lengua. A su vez, Anthony Smith (2000 y 2000a) va a argumentar que los materiales premodernos con los que se construye la nación moderna pueden ser muy diversos, pero su valor proviene de su anclaje en el pasado y su recuperación simbólica en el presente; en ese sentido, el pasado histórico o mítico es elevado a elemento central por el potencial legitimador que tiene y por proveer una localización pretendidamente estable a la nación.

Ahora bien, este debate que se produce en esencia entre autores europeos tiene ribetes propios cuando nos aproximamos al caso de América Latina y que van a hacer diversos aportes originales que se desprenden de la especificidad de los procesos en este lado del mundo. Por un lado, se tiene un conjunto de autores dedicados

a la investigación histórica que van a estudiar las condiciones de emergencia de la nación en el contexto de descomposición del orden colonial. José Carlos Chiaramonte (2004), Tulio Halperin-Donghi (2003), Claudia Wasserman (2003), Escobar Ohmstede (2003) y otros muestran que al no darse las mismas condiciones de desarrollo del capitalismo y una situación política especial donde los estados emergen como artefactos de élites ante el vacío de poder, no se pueden tomar la centralidad estatal como factor explicativo principal. A la vez, estos estudios siguen enmarcándose dentro del modernismo, ya que recurren a factores relativos a la modernidad para la comprender la singularidad de los Estados-nación latinoamericanos.

Por otra parte, deben considerarse numerosos estudios que dan cuenta de la particularidad de la existencia de pueblos indígenas que evitaron ser integrados; lo cual se constituye en un problema de asimilación desde la perspectiva del Estado y uno de reconocimiento desde la perspectiva de los pueblos indígenas. Autores como Enrique Florescano (1996) apuestan por mostrar cómo el reconocimiento y la incorporación de los pueblos indígenas ha sido progresivo, mientras que académicos como Pablo González Casanova (2006), Héctor Díaz Polanco (1996) y Silvia Rivera (2002) han mostrado la imposibilidad de un reconocimiento pleno de los pueblos indígenas en el marco de un Estado que pregona la homogeneidad y a la vez saca réditos de la ciudadanía de segunda que otorga a pueblos indígenas. Estudios más recientes (Mallon, 2003; Rénique, 2004) han problematizado la relación entre el Estado y los pueblos indígenas, mostrando cómo se tiende un espacio de negociación –asimétrico y desbalanceado, pero dinámico– en el que los indígenas ejercen presión desde abajo sobre la fisonomía de la nación. Así, en América Latina se han renovado los enfoques que abordan la nación y su relación con el Estado, aprehendiendo dinámicas específicas propias de la singularidad del continente.

Desde otras latitudes, se desarrolló otro enfoque que es relevante en el estudio contemporáneo de la nación: el pos-colonial. En la India, diversos autores han posicionado preguntas relevantes en un contexto que, como el latinoamericano, diverge del de la modernidad europea, lo que ha llevado a preguntarse cómo es experimentada la nación por actores que no son ajenos a la modernidad, pero que la experimentan desde coordenadas diferentes. Dube (citado por Rufer, 2012: 19) señala que lo pos-colonial no se limita a una temporalidad estructurada después de la colonia, sino a aquellos contextos donde la modernidad lleva una impronta colonial –imperial que singulariza dicha modernidad. Partha Chatterjee (2008) ha señalado que mientras la modernidad clásica supone un tiempo vacío y homogéneo en el que se construyen las instituciones, los contextos poscoloniales se conforman por un entrelazamiento de temporalidades en el que lo mítico se hibrida con lo histórico, dando como resultado

una construcción de nación que se hace desde diferentes lugares de enunciación, rompiendo con el monólogo del Estado-nación. En una vena similar, Bhabha (2002) distingue entre lo pedagógico y lo performativo, siendo el primero una sedimentación operada por el Estado para hablar de la nación, mientras que lo performativo emerge desde abajo invocando la nación, pero desde ángulos que la cultura oficial excluye.

En el enfoque desarrollado por los autores pos coloniales hay un interés por las formas en que la nación es vivida y expresada o performada en una tensión con un Estado igualmente híbrido. En ese sentido la nación no es, como sugirió algún modernismo temprano, un instrumento de dominación al servicio de las clases dominantes. Es más bien una forma contenciosa de composición de comunidad en la que hay múltiples lugares de experiencia y enunciación a considerar. Es entre estos lugares que hay que tomar en cuenta la dinámica histórica por la cual el dominio colonial produce la subalternidad como la experiencia simbolizada del subalterno que emerge como sujeto (Rufer, 2012a: 60) que puede tomar la palabra, pero que no es escuchado como un ciudadano moderno. Desde esta perspectiva los principios de construcción de la nación (cívico y cultural) se revelan demasiado estáticos y dicotómicos. No se trata solo de que sean combinados, como señala Boaventura de Sousa Santos, sino de comprender cómo ambos (si todavía tiene sentido hablar de una dicotomía) existen de un modo complejo en la Bolivia contemporánea y cómo su acepción tradicional puede restringir la comprensión de los fenómenos vigentes.

La práctica académica subordinada y subordinante

En las siguientes páginas, la atención se centrará en mostrar una parte de la respuesta intelectual a los cuestionamientos de los movimientos sociales y al conjunto de demandas que fueron *in crescendo* a partir de 2000 y que fueron determinantes en la crisis estatal boliviana (cf. García Linera, 2003, 2011; Zegada *et al.*, 2012). Como se adelantó, el argumento de esta sección es que la respuesta de cierta intelectualidad a las demandas de movimientos sociales en torno al carácter de la nación estuvo marcada por la afiliación a coordenadas de lectura que reducían la complejidad a marcos modernos, sin atender a la novedad planteada desde abajo. Los autores que se analizan no conforman un grupo único ni son identificables con una sola escuela de pensamiento. Recurrentemente discuten entre sí del mismo modo que entran en relaciones eventuales de colaboración. Lo anterior es importante para mostrar que su reacción y forma de aprehender la relectura de la nación de los movimientos sociales se hace desde un marco tácito, pero común que a la vez se despliega desde cátedras, universidades y medios variados al conjunto de la sociedad.

Cuando Felipe Quispe “el Mallku” fue elegido como Secretario Ejecutivo de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia y comandó la reactivación de la lucha de indígenas y campesinos, sus declaraciones sacaron del aletargamiento a la sociedad urbana boliviana. Quispe declaró repetidamente entre 2000 y 2001 que existían dos Bolivias: una, la oficial, urbana, criolla-mestiza que sobrevivía de la explotación y la subordinación de la otra Bolivia: la negada, la de los indígenas y campesinos, excluidos y vistos simultáneamente como potencial amenaza y lastre de la civilización. Las declaraciones de Quispe, polémicas en sí mismas, estuvieron acompañadas de movilizaciones de masas que permitieron que el discurso calara de modo profundo, hiriendo la sensibilidad multicultural de la década de los noventa y abriendo un boquete en la lógica de la gobernabilidad centrada en los partidos.

Gonzalo Rojas Ortuste, en un texto publicado por PNUD, se apresuró a hacer una lectura del fenómeno de la emergente oleada de protestas en un texto titulado *Por qué el Mallku se yergue como el gran acusador* (2000). En dicho texto sostiene que, efectivamente, el Estado había incumplido la promesa de ciudadanía que había hecho a los sectores más excluidos; después de 15 años de neoliberalismo y a casi 50 años de la revolución nacional, los indígenas eran la abrumante mayoría entre los más pobres, excluidos y menos educados del país. A ello el Estado debía responder produciendo una ciudadanía plena y real, no una de papel. En ese orden de cosas, el discurso de las “dos Bolivias” era catalogado como retórica que al final de cuentas se extingue en demandas muy específicas como la dotación de tractores y otros insumos productivos. Rojas Ortuste sostiene que, más allá de las facetas antidemocráticas de Felipe Quispe, las demandas se corresponden con un marco democrático y con necesidades reales y relevantes. Notablemente, el texto reduce a luces de artificio el cuestionamiento a la nación que había hecho el líder aymara. Rojas Ortuste sugiere, que al final de cuentas, el problema radicaba según el autor, en un déficit estatal y la nación como problemática no merece ser tocada.

La dinámica política del país siguió un rumbo no previsto por Rojas Ortuste, esto es, el ensanchamiento de la fisura del Estado-nación ocasionado por la propagación de la idea de que el país no constituía una nación. Desde el lado de las organizaciones indígenas se hicieron circular documentos que defendían naciones originarias e indígenas que incluso formulaban su política sin dirigirse al Estado, sino a la sociedad; por ejemplo, la Mesa Indígena Pablo Zárate Willka (2004: 2) se preguntaba “¿en qué momento los indios hemos entregado soberanía al Estado y los criollos gobernantes?”. Es evidente que en esta formulación, el Estado es más aludido que interpelado, identificando con él un orden político constituido de modo ilegítimo y que no tiene cabida en la política que se está gestando en las organizaciones sociales. A su vez, el

líder de la Coordinadora del Agua, Oscar Olivera (2001: 135) señalaba en una participación pública que “los componentes básicos de la nación [...] somos todos los que no vivimos del trabajo ajeno” a la vez que señalaba que el Estado, en cambio, está copado por capitalistas, burócratas y angurrientos. Sin duda, hay una gran diferencia entre estas dos posiciones que se enuncian entre los actores que persiguen la subversión del esquema de poder dominante, pero su factor común es el cuestionamiento de la relación con el Estado en términos de poder y legitimidad. La nación/las naciones en cambio son recuperadas como construcciones de colectividad posibles –ya de indígenas, ya de trabajadores–, colectividades imaginadas desde matrices políticas en las que el Estado es desplazado.

En ese escenario, que para los observadores *in situ* era incierto y difícil, Fernando Mayorga escribe un artículo en el que, de modo vanguardista, plantea la idea de lo plurinacional. Para ello hace una revisión de la discusión sobre las modalidades por las cuales el Estado o integra –como en el modelo del mestizaje– o gestiona la diferencia. Mayorga (2002: 63) va a señalar que

El asimilacionismo es la negación de los usos y costumbres particulares, el multiculturalismo es la negación de las formas jurídicas universales y el interculturalismo es la convivencia equilibrada entre “usos y costumbres” particulares y formas jurídicas universales.

El problema con el texto no es de carácter conceptual, sino que está entrelazado con el tipo de respuesta que se da a un problema que ha sido pensado de otro modo. Mientras el cuestionamiento que emerge de las organizaciones sociales es trabajado como un problema de la relación con el Estado, Mayorga induce a pensar el problema en términos de “usos y costumbres”. La cancelación de la política desde abajo es evidente: se reduce al Otro a “usos y costumbres” a la vez que se reivindica de nueva cuenta el lugar del Estado. En ese orden de cosas, “usos y costumbres” vienen a significar manifestaciones de la cultura que se son distintas y ajenas a las “formas jurídicas universales”. Inútil insistir que por “formas jurídicas universales” se comprende una forma de eufemizar la adopción de los paradigmas europeos como ejes transversales de la sociabilidad deseada.

Veena Das (1995: 29 y ss) advirtió sobre las formas que adopta la antropología colonial al aproximarse a sus objetos tomándolos solo como objetos de cognición que tienen un valor intelectual, pero que en definitiva no se constituyen en un referente considerable para contrastar o evaluar los valores “civilizados”. De tal modo los valores de la civilización occidental no se ven interpelados por los valores de los Otros a la vez que estos últimos son exhibidos como curiosidades. Mayorga no replica el mismo gesto para Bolivia, pero es patente el hecho de qué es lo que se toma como núcleo conceptual de la organización

de la sociedad y qué es lo que se le añade como una exigencia contextual y circunscrita. De entrada está cerrada la posibilidad de que las “formas jurídicas universales”, que aparecen para Mayorga como *factum*, puedan tomar algo de los usos y costumbres de los pueblos indígenas. En ese sentido es pertinente la mención de Das: el lugar de enunciación válido, que puede ser más o menos permisivo, es de carácter occidental.

Lo que hay que preguntarse entonces es la relación de escucha que se establece entre la academia, o una parte de ella, y los actores sociales que participan del mundo político desde lugares de acción no estatales. Así como se manifiestan en la arena pública Felipe Quispe y Oscar Olivera, a la vez no son escuchados. En ese sentido la tarea del académico tiene que ver menos con comprender a los actores sociales que con traducirlos –al precio de la traición– a un lenguaje que sea aceptable y supuestamente procesable por las vías institucionales vigentes. Mary Douglas (2002: 163) en sus investigaciones sobre la contaminación simbólica había anotado que existen dos formas de lidiar con aquello que es contaminante: ignorar aquello que sale de la organización “normal” del mundo de la vida o atacarlo a fin de que las cosas vuelvan a su cauce. Mientras que la reacción de las clases media urbanas fue el miedo y la agresividad en contra de las manifestaciones de política popular, la reacción de los intelectuales fue precisamente la deliberada omisión de que algo fuera de lo común estaba ocurriendo: violencia y omisión de lo contaminante. La relación entre la sociedad sintetizada en el Estado como proyecto debía ser la normalidad a conservar para evitar que el Otro contaminante rompa los diques que se le habían impuesto.

¿Hasta dónde se extiende esta obliteración académica de lo político en las demandas indígenas y populares? Mayorga escribe que lo que hay que conciliar son dos perspectivas sobre la nación: una organicista que se expresa en los vínculos que mantiene una comunidad y otra voluntarista que se define por su carácter cívico. El modo en que el régimen institucional y la cultura conformen su articulación producirá lo específico de la nación. Esta dualidad no está solo en el trabajo de Mayorga, sino que se expande como la discusión básica sobre la nación en Bolivia.

Zegada, Tórrez y Salinas (2007) construyen un *continuum* que va de la nación étnica a la nación cívica y apuestan por la necesidad de encontrar los factores comunes que aúnen a los bolivianos dentro una articulación particular. Tórrez y Arce (2014) en un estudio posterior a la redacción de la nueva Constitución Política del Estado van a volver a la dicotomía entre nación cívica y nación étnica, pero ahora limitando esta a un tipo de identificación local y circunscrita, identificable sólo en grupos específicos. Komadina Rimasa (2009) también señala que el proyecto de Estado Plurinacional debe resultar en una hibridación que recupere la tradición liberal del mismo modo que lo comunitario; argumenta que lo republicano

no se cancela, sino que empieza a compartir espacio con las nuevas categorías como lo plurinacional y la descolonización.

Lo anterior permite percibir un eco de la discusión académica europea que enfrenta a quienes defienden el principio cultural frente a quienes hacen lo propio para el principio cívico; del mismo modo, los argumentos son acompañados de citas de autores enfrascados en el debate sobre la conformación de las naciones –Eric Hobsbawm y Benedict Anderson *versus* Anthony Smith, básicamente. Lo primero que resulta interesante es que se recuperan ambas vertientes de un debate para luego igualarlas y rescatar su mismo peso explicativo para dar cuenta de lo singular en Bolivia. Se actúa como si entre los principios y las posturas teóricas no hubiese una polémica que sigue vigente porque existen representantes de ambos lados que están dispuestos a seguir argumentando, para no ceder posiciones a los rivales. La repetición del estado de discusión parece ser una demostración de conocimiento e ilustración que basta para poder hacer aserciones sobre cómo se construye la nación boliviana. En cierto modo, hay un abandono del espíritu crítico que debería llevar a una toma de posición propia. El hecho de mantener un silencio frente a la teoría que se recibe de afuera expresa la situación de subordinación asumida frente a los centros académicos mundiales, frente a la teoría con etiqueta de validez.

Es esta repetición del debate en la arena de la construcción de la nación que impide que otras preguntas pertinentes sean hechas. Cabe tomar el Estado como primer hito: Charles Tilly (1975) señala que los estados europeos estuvieron en condiciones de cumplir ciertas tareas centrales por la inercia de los procesos subyacentes: hacer la guerra para acceder a más recursos, cobrar impuestos, exterminar rivales dentro del propio territorio, asegurar seguridad a los pobladores de este territorio. ¿Cuánto de estos rasgos sirve para caracterizar al Estado boliviano de un modo efectivo? Ninguno. Y sin embargo se insiste en partir de una conceptualización del Estado como si habláramos de la entelequia que prescribió Hobbes (Centeno, 2002).

Se puede considerar en el mismo sentido que la dicotomía entre cívico y étnico es asumida como evidencia sin hacer una crítica más amplia que se desprende de la misma historia boliviana: la ciudadanía “occidental” y “moderna” fue detentada en Bolivia a lo largo del siglo XIX y la mitad del XX solamente por aquellos identificados como “blancos” y “criollos-mestizos”, dejando afuera de este ejercicio a los indígenas que conservaron en muchos casos una situación de servidumbre. Entonces, es evidente que aquello que está diseñado con la viñeta de lo “moderno”, en Bolivia en definitiva no alcanza a serlo. Aquello que Benedict Anderson (2002) describe como la diferencia entre series abiertas (de libre adscripción) y series cerradas (que necesitan un marcador de pertenencia) en Bolivia no existen del mismo modo ya que las de

libre adscripción se inscriben en un contexto en el que no se declara que hay que estar en posesión de ciertos rasgos sociales –como ser propietario para ser ciudadano a inicios del XX– y las series cerradas que supuestamente son más excluyentes se modifican y reconforman a lo largo del territorio nacional: alguien que se considera indígena en la ciudad, bien podría no encontrar el mismo reconocimiento al volver al pueblo rural de sus padres porque para estos actores “más” indígenas, el otro ya ha pasado al lado de los mestizos. Así, las series abiertas y cerradas se confunden entre sí de modos en los que cabe plantearse preguntas a fin de comprender su orden y concierto.

Por lo anterior, hay que sostener que la distinción analítica entre lo cívico y lo cultural como principios deben ser puestos en cuestión, porque la naturaleza de la modernidad periférica boliviana lleva a considerar que “cívico” y “étnico” no son nociones que se construyen en un vacío teórico. De hecho, como ya se mencionó, sus raíces europeas son reconocibles y de hecho están asociadas a tradiciones políticas en el viejo continente. En cambio, el modo en que estas categorías cobran sentido y circulan en América Latina ameritan considerar que su engendramiento es recíproco y conflictivo.

Otro rasgo ilustrativo de esta situación se advierte en los estudios sobre la nación que se apartan de la perspectiva del Estado para celebrar cómo las identidades contemporáneas son fluidas, construidas y contextuales (Fernández, Chávez y Zegada 2014; Mancilla, Gamboa y Alarcón, 2014). Presuntamente, estas identidades se hacen más cosmopolitas aprovechando las oportunidades que provee la globalización, de tal modo que la identidad local es un anclaje para estar en un mundo donde el origen y la filiación nacional son progresivamente menos importantes. Alegan que existe un conjunto de valores locales que son rescatados como un referente que dé un sentido relativo al origen y estos se conjugan con principios universales, dando como resultado una forma de sincretismo cada vez más atado con el mundo moderno. Por esa vía, la persistencia de remanentes premodernos se debilita, favoreciendo una inclusión plena en la globalización.

Los fenómenos de actores que se relacionan con las dinámicas de la globalización efectivamente han tenido lugar: empresarios y comerciantes que hacen sus negocios con proveedores y clientes extranjeros, familias que existen de modo transnacional y la generalización de las comunicaciones electrónicas nos hablan, sin duda, de la fuerza que han tenido los acontecimientos posteriores a la caída del Muro de Berlín. No obstante, conviene recordar con Chatterjee (2010: 166-167) que si bien es posible identificar un número importante de organismos y agencias que cada vez son más relevantes como parte de un orden supranacional, también hay que tener en cuenta el *revival* de los nacionalismos en el orden de recomposición en la ex Unión Soviética y en la ex Yugoslavia; o las nuevas texturas internas del nacionalismo de países como

Estados Unidos, donde la población latina, por su número creciente y su mayor relevancia cotidiana, pone en entredicho las bases culturales del país del norte (Cf. Butler y Spivak, 2009). En ese sentido, hay que tener cuidado de precipitarse demasiado pronto en favor de una hipótesis de nuestro tiempo como pos-nacional. El siglo XX estuvo marcado por una hegemonía absoluta del Estado-nación, pero que a inicios del siglo XXI este orden ya no sea total no implica asumir que la nación haya dejado de contar.

Por otra parte, hay que notar que la globalización no se abre a todos del mismo modo. Fernández, Chávez y Zegada (2014) nos hablan de cómo comerciantes del altiplano boliviano arman complejas redes de solidaridad con proveedores en la China mientras los agroindustriales de las tierras bajas sostienen reuniones de alto nivel con empresarios brasileños en Miami. Este roce internacional produce, argumentan, una identidad cosmopolita y no circunscrita a los límites del lugar de nacimiento. Es perfectamente comprensible que ciertos sectores dominantes en la economía proyecten sus empresas por encima de los límites territoriales del Estado-nación, pero también es manifiesto que los actores en posibilidad de participar de estos círculos son una gran minoría. Murillo, Montellano y Bautista (2014), que dedican una parte de su estudio a las migraciones internacionales de los habitantes de una población rural, significativamente encuentran lo opuesto en lo relativo a la construcción de la identidad nacional: para un aymara rural la migración en Argentina –el principal destino de la migración boliviana– significa un reforzamiento de los vínculos con connacionales, quienes son el principal recurso para sobrevivir en una sociedad no siempre hospitalaria. Por supuesto, la experiencia internacional tiene efectos sobre la forma de vivir la nación por parte de un aymara rural, pero las coordenadas no son similares a las de los agroindustriales y los comerciantes. Como dice Chatterjee:

El marco de la modernidad global podrá [...] estructurar el mundo de acuerdo a un patrón que es profundamente colonial [...] las propuestas de ‘moverse más allá de la nación’ son bastante proclives a fortalecer las inequidades y establecer una derrota para la democracia en todo el mundo (2010: 177, tradición propia).

En este sentido, las investigaciones que asumen demasiado pronto y de modo acrítico un enfoque epistemológico que parece novedoso pueden pasar a engrosar parte de la fuerza simbólica de una ideología política que refuerza el colonialismo. Al mismo tiempo, la investigación social que se preocupa, no ya de participar de un debate académico internacional, sino simplemente de emularlo va a acabar repitiendo fórmulas genéricas sin aproximar a la dinámica que en principio pretendía dar cuenta.

En suma, una parte de la literatura que pretende entender la nación boliviana y su devenir en Estado plurinacional está marcado por dos elementos que se han

desarrollado en las páginas previas: Por un lado, la cancelación de la política del otro, la reducción consciente de los elementos disruptores traducidos a un lenguaje institucional que busca esterilizar su potencial crítico; por otro lado, se tiene la adopción (marcada por la recepción de naturaleza colonial) de epistemologías y categorías que son repetidas para dar la impresión de que se está a tono con la moda intelectual, a la vez que se ceja en el análisis crítico de aquello que se adopta. Así, la práctica académica reproduce dos subordinaciones: por un lado, subordina al otro a la imagen folclórica de Otro ajeno a la modernidad y, a la vez, es una práctica de auto-subordinación al aceptar la legitimidad del lugar periférico que la academia reserva para autores de un país como Bolivia.

La constitución de un lugar de enunciación propio

El estudio de las antigüedades requiere ciencia y disciplina, pero algo diferente ocurre cuando los indígenas andinos centran la búsqueda de su identidad en la naturaleza. Lo que ocurre es que hay una profunda unión con la naturaleza que hace que cualquier otro conocimiento formalizado sea innecesario y hasta banal. Esto explica hasta cierto punto la defensa feroz de estos recursos por los pueblos aymara y quechua, porque ello involucra la concepción integral de la tierra y el territorio como un todo (Gutiérrez Chong, 2012).

La cita, que proviene del texto de una observadora externa a la realidad boliviana, lleva a su epítome la aproximación folclorizante. En primer lugar, es notable que se defina el lugar de los pueblos indígenas aymara y quechua como pueblos no del orden de la historia, sino de la naturaleza. Esto no es menor: la historia va a ser el espacio de la transformación, del conflicto, del proceso y el cambio; mientras tanto, la naturaleza es el espacio de lo dado e inmóvil. De modo hiperbólico, se demarca el orden de una modernidad propia que se distingue de lo que, por oposición solo puede ser reconocido como “tradición”. Así, la oposición entre lo moderno y la tradición va a expresar una posición sobre cuál es la historia que efectivamente se cuenta, esa de la “ciencia y disciplina”, válida frente a unos indígenas tan pintorescos que pueden prescindir del conocimiento por banal. A fin de despejar las confusiones hacia las que nos llevan las perspectivas antropológicas coloniales, en las siguientes páginas la atención estará centrada en la relación entre la política y la historia que existe entre los indígenas como un proceso de construcción de un lugar propio de enunciación.

La búsqueda del pasado histórico de los pueblos indígenas bolivianos en sí es un proceso histórico particular que cabe exponer. Acaecida la Revolución Nacional del nueve de abril de 1952, se adoptan políticas estatales que van a cambiar la fisonomía de la sociedad. Por un lado está la abolición de la hacienda y la reforma agraria, que corona parcialmente las luchas en defensa de las tierras de co-

munidad que habían protagonizado los indígenas durante el ciclo rebelde de 1949 (Rivera, 2010). Esta movilización venía gestándose en un nivel coordinado desde el congreso indigenal de 1946, en el que el presidente Gualberto Villarroel jugó un papel relevante al dar un espaldarazo estatal a los representantes indígenas reunidos (Gottkowitz, 2012). La proximidad entre el presidente Villarroel y los dirigentes quedaría destruida con el asesinato del primero y la reconstitución en el poder de las fuerzas más conservadoras del país, lo que dejó a los indígenas con un proyecto político que no encontraba receptor en el Estado y, por lo mismo, se convirtió en energía social disponible que alimentaría la Revolución Nacional.

La reforma agraria y la abolición de la hacienda tienen dos caras. Una de ella es la relativa al cambio de organización en el campo: al no haber haciendas, los indígenas no podían ser sujetos a servidumbre y se liberaban de un estado de sujeción que había sido transmitido por generaciones. En el mismo sentido, la reforma agraria y la repartición de tierras convirtieron a los indios en propietarios de los terrenos que trabajaban. Para quienes antes habían trabajado como pongos,² poseer tierra era un cambio relevante de su estatus jurídico, mientras que para los indígenas que disponían de tierras de comunidad, el título les aseguraba una posesión legítima que no podría revertirse como en el pasado se había intentado, por ejemplo, con la ley de exvinculación. La otra cara de la moneda tiene que ver con la naturaleza de la transformación: si bien había un reconocimiento de derechos de propiedad sin precedentes, la reforma estuvo marcada por un corte liberal que pretendía transformar a los indígenas en campesinos (Rivera, 2002, 2010) y, al mismo tiempo, inducir una forma de desarrollo *farmer* que era ajena a la organización de los ayllus del occidente del país, a la vez que en el oriente se fomentó la vía *junker*, mediante la dotación de extensiones enormes de tierra.

La otra medida central de la gesta de 1952, relativa a este tema es la ciudadanía universal. Con esta medida, el voto se convirtió en un derecho reconocido a todos los habitantes del país y se dejaba atrás el voto calificado que demandaba que el votante tenga un ingreso específico y que no esté en relación de servidumbre. Del mismo modo la educación, que había sido un privilegio detentado por las clases dominantes, adquirió un carácter universal. Al igual que las políticas agrarias, el trasfondo de la educación desarrollada después de 1952 replicó un modelo liberal y además se constituyó en el núcleo de irradiación de la pedagogía del nacionalismo revolucionario que anulaba lo indígena del país, trocándolo por lo campesino a pesar del impulso integrador que corría desde abajo (Salazar de la Torre, 2012). De esa forma se instauró una pedagogía colonial que inducía a la negación de la identidad de los indígenas a través de una ideología de mestizaje y la espagnolización masiva de los contingentes humanos del país.

Bolivia no era el mismo país que antes. La permutación de un orden estamental por uno liberal arrancó

procesos profundos de modificación de la sociedad que, sin embargo, no estuvieron libres de contradicciones. Así, por ejemplo, la ciudadanía universal se combinó con formas de clientelismo político en una red que sojuzgó a los sindicatos agrarios, lo cual toma su forma más acabada con el Pacto Militar-Campesino de 1964 (Hurtado, 1986). Los militares, que a través de un golpe de Estado dieron el relevo a los líderes de la revolución, en un afán de poner un coto a las fuerzas mineras, favorecieron un acuerdo preferencial con los “campesinos” a cambio de dádivas. Puesto que el clientelismo de los sindicatos había sido armado de un modo efectivo durante el primer impulso del nacionalismo revolucionario, los gobiernos militares de los sesenta simplemente tuvieron que refuncionalizarlo para sus propios intereses (Rivera, 2010).

No obstante, de modo paralelo, estudiantes de distintas provincias empezaban a asistir a la educación secundaria de modo masivo en las principales ciudades del país. Se familiarizaban con la historia del país, con una forma de narrar ciertos eventos como la Guerra Federal de 1899 o los levantamientos de Katari en 1781, en la que los indios eran descritos como seres violentos e incivilizados. A la vez, estudiantes de diferentes orígenes se encontraban en los establecimientos educativos y compartían experiencias de vida. Algunos de estos encuentros han tenido especial trascendencia, como es la conformación de centros culturales y de movimientos universitarios que recuperaban elementos indígenas por una razón singular (Hurtado, 1986). Para los estudiantes de origen rural la educación y la ciudadanía se abría como una promesa que, sin embargo, se hacía al precio de negar quiénes eran y de dónde venían. A la par, décadas de sedimentación de una estratificación colonial hacía que las experiencias urbanas de los jóvenes educados difieran de sus expectativas. En las ciudades, en vez de ser reconocidos por propio derecho, eran catalogados todavía como “indios”. El carácter colonial del Estado boliviano era mucho más profundo de lo que las reformas implementadas podían transformar desde el soliloquio liberal y modernista.

Dotados de la experiencia paradójica de ser ciudadanos y a la vez cargar estigmas coloniales, los estudiantes indígenas también empezaron a cuestionar el lugar del clientelismo político exacerbado por el Pacto Militar-Campesino. El diagnóstico no era alentador, ya que por hipérbole se hacía un paralelo entre la condición de pongo de hacienda con la nueva condición de pongo político. La subordinación patente de los sindicatos campesinos llevó a dos acciones simultáneas: la revalorización de los momentos históricos que se había aprendido en la escuela en las que los indígenas protagonizaban hechos funestos y comenzar una puja por reorientar los sindicatos campesinos.

Como señala Javier Hurtado, la agencia de los estudiantes indígenas, y no una abstracta “memoria larga” (cf. Rivera), es la que empieza a reordenar la historia del

país encontrando los hechos fundamentales de autonomía indígena. En ese sentido es que se revitaliza la historia del levantamiento de Katari que, según el mismo Hurtado, dudosamente quedaba como memoria de los ancianos y, en realidad, aparecía como aproximación novedosa hecha por los hijos insumisos de la revolución de 1952 que, encontrando en Katari la figura de inspiración, se conciben a sí mismos como movimiento katarista. Considerando que:

desde la época del MNR, la manipulación de los sindicatos por parte del aparato burocrático del Estado solo alcanzaba a las federaciones y centrales provinciales. Los sindicatos de Comunidad y Sub-central, fueron pues, terreno fértil a la prédica katarista contra el Pacto Militar Campesino y el control burocrático (Hurtado, 1986: 58).

Es desde ese margen que los activistas, que se involucran con los sindicatos agrarios, empiezan a activar una política alternativa.

Ante el desgaste del Pacto Militar-Campesino, los activistas kataristas, entre ellos Jenaro Flores y Raimundo Tambo, comienzan a ganar posiciones y pronto se convierten en tendencia fuerte entre los campesinos. La coyuntura de los gobiernos de Ovando Candía y Juan José Torres, gobiernos militares con ribetes populares son positivos para la expansión de los kataristas que ganan protagonismo entre el conjunto de fuerzas populares. Sin embargo el advenimiento del golpe de Hugo Banzer significa una crisis completa para el movimiento popular, ya que este régimen militar es implacable en la represión de los adversarios políticos. Los kataristas, así como otros líderes de la izquierda, salen al exilio. Es durante el gobierno de Banzer que se produce la masacre del valle, una incursión militar en poblaciones campesinas que llevaban una protesta que termina en la matanza de campesinos. Con ello, el Pacto Militar-Campesino pierde totalmente legitimidad entre los sindicatos agrarios.

En la década de 1970, aparecen varios documentos importantes desde el seno de las organizaciones kataristas. Por un lado, está el famoso Manifiesto de Tiahuanaco, de 1973, en el que hay un planteamiento relevante: “Queremos que se superen trasnochados paternalismos y que se deje de considerarnos como ciudadanos de segunda clase”. El manifiesto del mismo modo denuncia que ha habido una agresión constante contra la cultura indígena, lo que es justo reconocer como un uso del repertorio etnicista para posicionar sus demandas. No obstante, el horizonte que se plantea el Manifiesto no es el de una separación entre culturas, sino el reconocimiento de las mismas y por esa vía la superación de subordinaciones “raciales”. El hecho patente en el texto es que hay diferencias de clase, que exigen un tipo de lucha, pero también diferencias culturales que no se resuelven en las mismas coordenadas que la clase.

En un documento posterior que emerge bajo la dirección de los kataristas en el congreso de la Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia Tupaj Katari se lee:

Dejar de ser pobres sí, pero sin perder nuestra identidad cultural, sin avergonzarnos de lo que somos. No creemos en la lucha de razas. Si el racismo fue el primero paso de nuestra ideología, debemos ahora superarlo porque somos explotados, no porque somos aymaras, quechuas, cambas, etc., sino fundamentalmente porque hay unos cuantos ricos que nos explotan a aymaras y no aymaras, a quechuas y no quechuas, a cambas y no cambas. Tenemos que cambiar esta sociedad de explotación para que nuestros valores aymaras, quechuas, cambas, etc., puedan ejercitarse libremente.

Es preciso notar que en 1978, cuando se reúne el congreso de los campesinos se está en una coyuntura política en la que la transición a la democracia está en ciernes y hay una pugna entre sectores por tornarse en protagonistas de la transición y la conducción del proceso democrático, que potencialmente, se esperaba, podía virar hacia una situación revolucionaria. Hay una visión de conjunto sobre lo nacional y el katarismo se postula como actor central, que si bien puede reconocer liderazgos ajenos –como lo hizo cuando se apoyó la huelga de las mujeres mineras en contra de la dictadura de Banzer, se considera suficientemente maduro para liderar una transformación profunda del país agendando, tanto problemas de clase, como problemas relativos a la identidad cultural. En este entendido, el katarismo no se cierra sobre sí mismo defendiendo una identidad particular, sino que se proyecta como potencial núcleo articulador de un bloque histórico en el que participen mineros, trabajadores y profesionales en pos de un horizonte nacional diferente.

Sin embargo, la historia discurriría de un modo más dramático. La transición democrática fue conflictiva porque el gobierno que asumió –la Unidad Democrática Popular– no tuvo ni claridad programática ni condiciones favorables para llegar a buen puerto. Tuvo que entregar el gobierno de modo anticipado en condiciones que facilitaron la arremetida de políticas neoliberales que significaron una asonada profunda en todo el campo de la política popular. Así como para muchos sectores, el katarismo y los sindicatos campesinos fueron políticamente diezmados por un conjunto de medidas que socavaron su base material de acción. 1985 y la promulgación del decreto supremo 21060 –que liberalizó la economía– marcó una derrota profunda que desactivó por años las posibilidades de armar un bloque histórico con otro sentido de nación.

Dada la emergencia de una hegemonía neoliberal que hizo recular a diversos sectores populares, cabe preguntarse cómo el hiato de 15 años, entre 1985 y el 2000, significó la emergencia de un pensamiento que visibili-

zó lo plurinacional. Más aún si se toma en cuenta que algunos líderes kataristas, como Víctor Hugo Cárdenas, participaron activamente en la legitimación del orden neoliberal, dando la espalda al nicho del que emergieron. Otras tendencias, como el indianismo, más radical y a la vez simbólica y numéricamente muy restringido, siguieron actuando de modo secular, igual que los kataristas, en la recomposición de una narrativa del tiempo que provea legitimidad en su defensa de su propia cultura. Lo anterior encuentra condiciones históricas de proyección con la crisis estatal.

La producción académica de intelectuales indígenas que acompañaron la movilización durante la crisis estatal y el proceso constituyente da pistas de cómo se fue confeccionando la trama política que vislumbra lo plurinacional. Esteban Ticona por ejemplo escribe, refiriéndose a la llamada “Guerra del Gas” de 2003, que hay un “[r]esurgimiento del sentimiento de la nación desde sus sectores indígenas y populares” lo que se expresó en los símbolos que se fueron levantando y empleando en la medida que el conflicto con el gobierno se desarrollaba: La wiphala (bandera indígena del occidente) que ha sido emblema de luchas de resistencia es la primera en flamear entre los actores movilizados. Ello no implica que este símbolo de resistencia se contradiga con la bandera nacional que también es llevada por diferentes sectores en la medida que se generaliza la protesta. La combinación específica resultante no habla de la nación oficial, sino de la nación imaginada desde los márgenes del Estado y como desafío de este.

Dentro de esta dinámica, intelectuales indígenas como Pablo Mamani y Máximo Quisbert escriben que “muchos pueblos indígenas han esencializado sus identidades, a partir de esto entrar en relación más o menor [sic] igual con el ‘otro’, el blanco o gringo, y así posesionarse en las relaciones de poder y la sociedad de forma visible”. Como se advierte, lo que está en juego es la relación con el otro y el diagrama de poder que se establece entre actores diversos. El esencialismo estratégico del que escribió Spivak es puesto en funcionamiento para socavar la estructura de dominación que mantiene ribetes coloniales, pero al mismo tiempo hay un reconocimiento de que las naciones indígenas no emergen de un pasado ancestral y milenar que había sido atesorado inmemorialmente. El mismo Mamani es más explícito en esto en *El rugir de las multitudes*, publicado por primera vez en 2004: Felipe Quispe, según este argumento, viene a cumplir el rol que Hobsbawm señala para los intelectuales agitadores que vierten la idea de una nación en un medio social, y a partir de esta intervención la idea se va a diseminando y gestando hasta alcanzar materialidad. Si este es el caso, Mamani, que es a su vez otro intelectual indígena que también cumple funciones de agitación y propaganda nacionalista, reconoce que no hay una pre-existencia de las naciones indígenas y que su emergencia tiene que ver con un proyecto de la nación (Mamani, 2010).

Otro intelectual, en este caso alguien reconocido como criollo-mestizo, pero que ha jugado un rol relevante en la consecución del Estado Plurinacional, Álvaro García Linera escribe:

Las naciones son, por lo tanto, artefactos políticos, construcciones políticas que crean un sentido de pertenencia a un tipo de entidad histórica capaz de otorgar sentido de colectividad trascendente [...] las naciones son comunidades políticas en las que sus componentes se reconocen por adelantado en una institucionalidad que reconocen como propia y dentro de la cual integran sus luchas sociales.

A la vez, García Linera señala que las naciones indígenas son el resultado de acumulaciones políticas que en Bolivia remiten a una rememoración de data larga, pero que como proceso de conformación de naciones indígenas tal cuales son en definitiva recientes.

Mamani y García Linera se refieren especialmente al caso de los aymaras, pero la situación no es completamente diferente para otros pueblos menos numerosos y con menor trayectoria de relacionamiento con el Estado. Elías Caurey, intelectual guaraní, refiriéndose a la situación de su pueblo, ubicado en las tierras bajas de Bolivia escribe:

Nunca existió una unión política del Pueblo Guaraní y si tal unión existe hoy [...] debe ser considerada en todo caso como una novedad [...] con la APG la “nación guaraní” nace como nación, sobre la base de un discurso histórico y étnico (2012: 30).

Tal nacimiento tiene lugar en 1987. Uno de los rasgos centrales de la plataforma de acción de la APG es el de servir como instancia de negociación con el Estado boliviano; no su negación, aunque sí su cuestionamiento. Los eventos dramáticos del pueblo guaraní, como la masacre de Kuruyuki de 1892, son rescatados como parte de los antecedentes de una resistencia, pero no implican la transposición de la nación guaraní hasta ese momento. La resistencia como rasgo del pueblo es recuperado como una fuente que alimenta la conformación de la nación contemporánea, a la vez que se retiene el hecho de que los guaraníes, si bien compartían lengua y en cierto modo un territorio, no eran una unidad colectiva, sino grupos que podían circunstancialmente tener intereses similares. Uno de estos intereses, manifestado a lo largo de la historia de la república, es la resistencia al Estado.

Los diferentes momentos históricos que se han ido mencionando tienen justamente el rasgo de hilar momentos de resistencia con el presente de lucha contra el Estado. El levantamiento de Katari de fines del siglo XVIII, que en la historiografía republicana había sido el ejemplo de la violencia indígena, es convertido por estos movimientos en el origen de una lucha por derechos y autogobierno. Este cambio de signo en la narración resignifica el acontecimiento, a la vez que levanta una pugna por

definir la verdad histórica; por ejemplo, sobre el hecho de que Katari era un bebedor consuetudinario –típico tropo de barbarización– o si este rasgo es irrelevante para la profundidad política del movimiento. Algo similar cabe considerarse para pensar los acontecimientos de la Guerra Federal en la que el ejército indio, comandado por Pablo Zárate, protagoniza los acontecimientos violentos de Ayo Ayo y Mohoza, en donde choca primero contra unidades del Ejército Unitario y luego con efectivos de los Federales, alzándose con una victoria militar en ambos casos. Los rasgos de ambos eventos han sido descritos en la historia oficial como circunstancias lamentables en la que los indios revelan que en lo profundo son incivilizados y sanguinarios –en el orden de la naturaleza. En cambio, la lectura indígena de estos eventos muestra cómo la demanda de autogobierno y respeto de las tierras de comunidad es traicionada por el líder de los federales, José Manuel Pando.

Lo que hay que retener como efecto común es que la historia de la república, que narra sus desventuras lidiando con los indígenas es desafiada por un ángulo de narración en el que los indígenas son los protagonistas de la resistencia frente a un Estado que una y otra vez agrede. El pasado de la nación de ese modo queda imbricado de tensiones; es decir, el pasado de Bolivia no yace como repositorio del que se sacan los hitos de la nación, sino es un espectro tumultuoso de desencuentros. A la vez, existe una constante referencia de la narrativa indígena a la búsqueda de autogobierno que se desprende de concebir la colonia como un momento en el que se despoja de soberanía a los indígenas. Esta proyección hacia el pasado asienta la demanda de que la nación posible pasa por reconocimiento de la soberanía indígena en lo plurinacional en el proceso de construcción de la nación boliviana.

Conclusiones

La Bolivia contemporánea es el resultado de un tumultuoso proceso que ha derivado en un novedoso pero incierto proceso de construcción de lo plurinacional. Esto se ha logrado hasta cierto punto excediendo las válvulas de control académicas que al inicio de la crisis estatal procuraron canalizar el conflicto a través de un modelo de gestión estatal de la diferencia. Dentro de ese orden de cosas, se redujeron las demandas de los pueblos indígenas a la categoría de étnico o cultural como una forma de neutralizar su potencial político de redefinir los mismos contornos de lo que se entiende por político. La reducción de las demandas nacionalistas de indígenas a lo étnico tiene un perfil colonial que convierte en pintoresco aquello que desborda sus marcos de interpretación. Esta negación se hace a tono con la aceptación del lugar subordinado de la academia boliviana que, por su lugar periférico, debe contentarse con la repetición de debates europeos sin convertirse en

un actor de esos debates. Por supuesto, no se trata de negar que existen diagramas de poder establecidos en lo que Bolivia decididamente es marginal, pero acatar ese orden cejando en la actitud crítica no sólo tiene la implicación política de avalar esa subordinación. En términos de academia, implica la resignación a no aportar a la construcción del conocimiento local o a ningún otro.

El supuesto de que las categorías de análisis europeas tienen validez irrestricta ha llevado a pensar la conformación de lo político bajo la genealogía del poder de Europa occidental. Los pueblos indígenas de Bolivia han llevado a cabo una acción que, por falta de herramientas teóricas, los académicos han catalogado como “étnica”, cuando en realidad lo que estaba en juego era un desafío de las categorías de la política y el poder. Los activistas kataristas identifican un problema social que difiere del orden de la clase y que se corresponde con la estructura colonial heredada, que es lo que incide en el reconocimiento inconcluso de su identidad cultural. Es fundamental diferenciar esto: el discurso nacionalista que nace en ese contexto de lucha no es el de un romanticismo milenarista, sino el de la modificación de lo que podemos entender por “cívico”, dada la herencia colonial. Al final de cuentas, la chatura de la dicotomía es expresa, lo que llevará a desplegar creatividad social para articular la situación en un nuevo lenguaje.

La resistencia como rasgo central se relaciona con que la experiencia de la nación que se favoreció desde el Estado no cobró fuerza material para gran parte de la población ni con el esquema conservador previo a 1952, ni con el planteamiento modernizador posterior a la revolución. Lo anterior acabó por hacer emerger una forma diferente de experimentar y pensar la nación boliviana. La pugna política debe tomar forma nacional porque el tipo de demanda que se hace –el reconocimiento del otro como tal– no puede hacerse dentro del marco liberal republicano que perseguían el Estado y las elites criollas. El nacionalismo indígena pudo romper el vínculo Estado-nación sin perder el foco en la misma nación boliviana y debiendo enfrentar un incierto proceso en el que las fuerzas centrífugas pudieron imponerse por encima de las centrípetas. Este resultado no tuvo nada de necesario o inexorable: la posibilidad de que fuerzas disgregadoras de la nación boliviana pudieran imponerse bajo el influjo de intereses imperiales era patente y, de hecho, es una de las variables a tener en cuenta para hacer un recuento más detallado del proceso. Si bien no se alcanzó un punto crítico de rompimiento entre la nación boliviana y la pluralidad de naciones indígenas, algo de la dinámica terminó por conformarse de ese modo en la medida que las naciones indígenas pueden prescindir del horizonte boliviano si hay un interés particular en juego.

Los rasgos de la lucha indígena se enmarcan en una arena estratégica que también es necesario tener presente, dado que su modificación puede suscitar nuevos desplazamientos. En primer lugar, toda la batería crítica se

asocia con la búsqueda de autonomía política, especialmente necesaria cuando se evidenciaba la falta de un lugar propio de enunciación y acción bajo la tutela política emergida de 1952 o el desmantelamiento de lo popular en 1985. Antes de que el discurso que reivindica las naciones indígenas se constituya como fuerza disgregadora y particularista –como la doxa neoliberal induce a creer–, bajo la influencia del katarismo se buscaba la consolidación de un bloque histórico que se pensaba podía legítimamente ser comandado por esta tendencia. Los problemas de cada uno de los grupos indígenas así como de los trabajadores de distintos gremios podían proyectarse en un plan maestro. Después de la crisis estatal y la reconfiguración de lo político, mucho de esta postura tendió a prevalecer, ya que las demandas de nacionalización de hidrocarburos se hicieron en tenor de la nación boliviana sin que ello implique negar la búsqueda de autonomía indígena en algunos territorios.

Las tareas de investigación que se abren a futuro son enormes. Si bien el discurso nacionalista indígena tiene su forma específica como componente de un bloque histórico, las transformaciones que pueden lograrse en el Estado son de resultado incierto. Lo anterior se deriva en parte por el mismo lenguaje estatal que en esencia sigue obedeciendo a una descripción moderna, lo que induce a que su manejo replique las lógicas coloniales por inercia. Algo de esto es lo que ocurre con el problema del TIPNIS, cuyo procesamiento como demanda de respeto a los territorios indígenas quedó estrangulado repetidamente por los conflictos que acaecen entre derechos de minorías y derechos de mayorías.

Por otra parte, está el hecho de que lidiar con lo plurinacional significa plantearse algunas cosas completamente nuevas. Uno de estos desafíos se encuentra en la forma en la que se narra la historia de lo plurinacional, que prácticamente por definición no puede confeccionarse bajo un solo hilo, ya que subrepticamente se vuelve al modelo Estado-nación con una historia oficial. A la vez, como señalan Nicolas y Quisbert, hay un problema mayor en la reconversión de la contrahistoria indígena en historia oficial, porque se la despoja de su potencial subversivo y cuestionador del Estado. Todo esto demanda enfoques novedosos y esfuerzos renovados.

Referencias

- Anderson, B., (2000). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- , (2002). Londres, Verso.
- Butler, J. y G. Spivak, (2009). *¿Quién le canta al Estado-nación?* Buenos Aires, Paidós.
- Caurey, E., (2012). *Nación Guarani*, Territorio Guarani, S/E.
- Centeno, M.A., (2002). *Blood and debt. War and the nation state in Latin America*, Pennsylvania, Penn State Press.
- Chatterjee, P., (2008). *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Buenos Aires, Siglo XXI/CLACSO.
- Chiaromonte, J.C., (2004). *Nación y estado en Iberoamérica*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana.
- Díaz-Polanco, H., (1996). *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*. México, Siglo XXI.
- Douglas, M. (2002). *Purity and danger*, Londres, Routledge.
- Escobar, A., (2010). “Del dualismo étnico colonial a los intentos de homogeneidad en los primeros años del siglo XIX latinoamericano” en Escobar, A.; Romana Falcón Vega y Raymond Buve (eds.) *La arquitectura histórica del poder. Naciones, nacionalismo y estados en América Latina. Siglos XVIII, XIX y XX*. México, El Colegio de México.
- Fernández, G., Gonzalo Chávez Álvarez y María Teresa Zegada, (2014). *La Bolivia del siglo XXI, nación y globalización. Enfoque internacional y estudios de caso*, La Paz, PIEB.
- Florescano, E., (1996). *Etnia, Estado y nación*, México, Aguilar.
- García, A., (2003). “Crisis estatal” en *Tinkazos*, Núm. 14, La Paz, PIEB.
- , (2005). *Estado multinacional. Una propuesta democrática y pluralista para la extinción de la exclusión de las naciones indias*. La Paz, Malatesta.
- , (2011). *Las tensiones creativas de la revolución*, La Paz, Vicepresidencia del Estado Plurinacional.
- Geertz, C. (1963). “The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States” en Geertz, Clifford (Ed.) *Old Societies and New States: the Quest For Modernity in Asia and Africa*, Nueva York, Free Press.
- , (2003). *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.
- , (1994). *Naciones y nacionalismo*, Buenos Aires, Alianza.
- González Casanova, P., (2006). *Sociología de la explotación*, Buenos Aires, CLACSO.
- Gotkowitz, L., (2012). *La revolución antes de la Revolución*, La Paz, Plural-PIEB.
- Gutiérrez Chong, N., (2012). “El uso del pasado y del origen étnico en la constitución de la identidad política del pueblo indígena y la nación dominante” en Baeza Espejel, José Gabriel y María Gabriela Gómez Guerrero (coord.) *Pueblos indígenas: debates y perspectivas*, México, UNAM.
- Halperín Donghi, T., (2003). “Argentine counterpoint: rise of the nation, rise of the state” en Sara Castro-Klaren y John Charles Chasteen, *Beyond Imagined Communities*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- Herder, J. G., (2000). “Genio nacional y medio ambiente” en Álvaro Fernández Bravo (comp.) *La invención de la nación*, Buenos Aires, Manantial.
- Hobsbawm, E., (2000). *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Madrid, Crítica.

- Hobsbawm, E. y Terence Ranger (eds.), (2002). *La invención de la tradición*, Barcelona, Crítica.
- Hurtado, J., (1986). *El katarismo*, La Paz, Hisbol.
- Hutchinson, J. y Anthony D. Smith (ed.), (1994). *Nationalism*, Oxford, Oxford University Press.
- Komadina Rimasa, J., (2009). "Identidad democrática y proceso de cambio" en Gonzalo Rojas, (coord.) *¿Nación o naciones bolivianas? institucionalidad para nosotros*. La Paz, CIDES-UMSA.
- Mallon, F., (2003). *Campesino y nación. La construcción de México y Perú poscoloniales*, México, CIESAS/El Colegio de San Luis.
- Mamani Ramírez, P., (2010). *El rugir de las multitudes*. La Paz, La mirada salvaje/Willka
- Mamani Ramírez, P. y Máximo Quisbert Quispe, (2008). "Entornos blancoideos' defendido por un argentino, Pablo Stefanoni. Una réplica amable", Willka, año 2, núm. 2. El Alto.
- Mayorga, F., (2002). "Estado plurinacional y nación multicultural" en *Bolivia: visiones de futuro*, La Paz, FES-ILDIS.
- Mesa Indígena Pablo Zárate Willka (2004). *Nacionalidades indígenas y asamblea constituyente, Documento de discusión de la Primera Asamblea Preparatoria*, La Paz, S/E.
- Murillo Aliaga, M., Ruth Bautista Durán y Violeta Montellano Loredo, (2014). *Paisaje, memoria y nación encarnada*, La Paz, PIEB.
- Nicolas, V. y Pablo Quisbert, (2014). *Pachakuti: el retorno de la nación. Estudio comparativo del imaginario de la Revolución Nacional y del Estado Plurinacional*, La Paz, PIEB.
- Olivera Foronda, O. (2001). "La reconquista del patrimonio colectivo por la nación" en *Temas Sociales* 22, La Paz, IDIS-UMSA.
- Rénique, J.L., (2004). *La batalla por Puno. Conflicto agrario y nación en los Andes Peruanos*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- Rivera Cusicanqui, S., (2003). "El mito de la pertenencia de Bolivia al 'mundo occidental'. Réquiem para un nacionalismo" en *Temas Sociales* 24. La Paz: IDIS-UMSA.
- Rivera Cusicanqui, S., (2006). "Chhixinakax utxiiva. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizados" en Yapu, M. (comp.) *Modernidad y pensamiento descolonizador. Memoria Seminario Internacional*. La Paz, Fundación PIEB/Instituto Francés de Estudios Andinos IFEA.
- , (2010). *Oprimidos pero no vencidos*, La Paz, La Mirada Salvaje.
- , (2012). *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*, Santander, Otramérica.
- Rufer, M. (2012). "Introducción" en Rufer, M. (coord.) *Nación y diferencia*, México: Itaca.
- , (2012a) "El habla, la escucha y la escritura. Subalternidad y horizontalidad desde la crítica poscolonial" en Corona Berkin, S. y Olaf Kaltmeier. (Coords.) *En diálogo. Metodologías horizontales en ciencias sociales y culturales*. Barcelona, Gedisa.
- Rojas Ortuste, G., (2001). *Por qué el Mallku se yergue como el gran acusador. El movimiento étnico-campesino en el 2000 boliviano*, La Paz, PNUD.
- Salazar de la Torre, C., (2012). *Intelectuales aymaras*, La Paz, PIEB.
- Smith, A., (2000). *Nacionalismo y modernidad*. Madrid, Istmo.
- , (2000a). "¿Gastronomía o geología? El rol del nacionalismo en la reconstrucción de las naciones" en Fernández Bravo, Álvaro (comp.) *La invención de la nación*, Buenos Aires, Manantial.
- Souza Santos, B., (2012). *De las dualidades a las ecologías*, La Paz, CIDES.
- Ticona Alejo, E., (2005). "La rebelión aymara y popular de 2003" en *Temas Sociales* 26, La Paz, IDIS-UMSA.
- Tilly, C., (1975). *The formation of national states in western Europe*, Princeton, Princeton University Press.
- Torréz, Y. y Claudia Arce (2014). *Construcción simbólica del Estado plurinacional de Bolivia. Imaginarios políticos, discursos rituales y celebraciones*, La Paz, PIEB.
- Van Den Bergue, P., (1978). "Race and Ethnicity: A Sociobiological perspective" *Ethnic and racial studies*, 1-4.
- Wallerstein, I. (2010)., "Redefiniciones históricas de nación, etnia y clase en el contexto del sistema-mundo capitalista" en *Pensando el Mundo desde Bolivia. I ciclo de conferencias internacionales*, La Paz, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Wasserman, C., (2010). "Intelectuales y la cuestión nacional: cinco tesis respecto a la constitución de la nación en América Latina" en Escobar Ohmstede, A.; Romana Falcón Vega y Raymond Buve, *La arquitectura histórica del poder. Naciones, nacionalismo y estados en América Latina. Siglo XVIII, XIX y XX*, México, El Colegio de México.
- Zegada, M. Yuri Tórrez y Patricia Salinas, (2007). *En nombre de las autonomías: crisis estatal y procesos discursivos en Bolivia*, La Paz, PIEB.
- Zegada, M. y otros, (2011). *La democracia desde los márgenes. Transformaciones en el campo político boliviano*, La Paz, CLACSO-Muela del Diablo.

Notas

¹ Para una discusión sobre la diferencia entre el concepto de "colonialismo interno" de Rivera Cusicanqui y Pablo González Casanova, ver Rivera Cusicanqui (2006).

² Habitantes rurales en relación de servidumbre.

Recibido: 15/10/2015

Aceptado: 31/03/2016

Cómo citar este artículo:

Paz González, Eduardo. "Enunciación indígena versus 'nacionalismo étnico' en la construcción del Estado plurinacional boliviano", *Versión. Estudios de Comunicación y Política*, núm. 37, octubre-abril, pp. 113-127, en <<http://version.xoc.uam.mx/>>.