

IDENTIDADES COLECTIVAS Y PROCESO DE MODERNIZACIÓN: LOS INDÍGENAS, EL ESTADO Y LOS CAMBIOS CONTEMPORÁNEOS EN EL CASO BOLIVIANO

H. C. F. Mansilla

Resumen

No existe un proyecto de corte indígena (étnico) y es el Estado vinculado a la burguesía chola el que integrará a los pueblos en un proyecto político y social, asimismo, en el artículo se demuestra que los indígenas y su cultura están desapareciendo en Bolivia y no tienen un proyecto político y social propio; la modernidad los ha asimilado.

Los indígenas como tales no existen ya, aunque conserven algunas tradiciones y costumbres particulares.

Abstract

In Bolivia there is no project for the indigenous people; it is the Chola bourgeoisie tied with the State that will integrate these people to a social and political project. Furthermore, this essay shows that native people and their culture are vanishing and they don't own their social and political project: they have assimilated into modernity.

Indigenous people, as such, do not exist anymore although they keep some traditions and specific customs.

1. El fundamentalismo indigenista en la era del pluralismo evolutivo

En el área andina y en el seno de sus comunidades aborígenes ha surgido un indigenismo político-cultural alimentado por un *fundamentalismo*, cuyo rasgo central es el esfuerzo por *renovar* algunas cualidades como la *esencia de las etnias originarias*. Este *renacimiento* de una civilización que fue abruptamente interrumpida por la Conquista y la Colonia españolas abarca también una indagación del pasado, preocupación que podría redundar en un futuro más rico en opciones que la trayectoria presuntamente única hacia el universo eurocéntrico que persiguen los Estados nacionales de la región. La sustancia identificatoria de las etnias aborígenes desde el siglo XVI ha estado amenazada por la civilización ibero-católica y en la actualidad por la modernidad consumista del Norte.

En Bolivia, el fundamentalismo indigenista aún tiene presencia en la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), en los partidos políticos de inspiración socialista radical y en pequeños grupos organizados de la etnia aymara. Tomaron parte en las elecciones presidenciales y parlamentarias de 1997 conformando el llamado Eje Pachakuti; la adhesión obtenida fue extremadamente baja. Esta posición rechaza de manera tajante cualquier tipo de capitalismo (“hasta con posibles reformas”), se proclama socialista y autogestionario y propugna un “nuevo Estado democrático, plurinacional y socialista”, basado en una asamblea de nacionalidades originarias (casi exclusivamente campesinas) y en un socialismo comunitario, que en el fondo postula el renacimiento de las comunidades agrarias (*ayllus*) prehispánicas y premodernas. El programa es vago en cuanto a proposiciones concretas y reformas específicas, pero muy rico en asociaciones emotivas —rechazo del individualismo europeo, la lucha frontal contra el “sistema” y la denigración de la organización estatal actual (“Bolivia es un Estado sin nación”).¹

¹ Juan de la Cruz Villca rechaza el sistema individualista (entrevista al candidato

Otros grupos afines exigen también la “dinamización” de los factores “lengua, historia y organización.”² Se trata en ambos casos de una propuesta que privilegia el mundo rural, los grupos étnicos allí predominantes y sus formas de vida y que, simultáneamente, no considera adecuada la esfera urbana, los amplios sectores de mestizos y estratos medios y los procesos de modernización que caracterizan a Bolivia por lo menos desde 1952, cuando la llamada Revolución Nacional inició un intento sistemático de modernización.

Factores adicionales dificultan la recuperación y revitalización de las identidades aborígenes del Nuevo Mundo. Es muy probable que las identidades colectivas premodernas —como lo son hasta hoy las nacionalidades originarias en Bolivia y en toda el área andina— *hayan tenido un carácter cambiante según las circunstancias y los intereses de los involucrados*. Parece que sus conceptos de identidad, etnia y tribu son reduccionistas, consagrados a clasificar fenómenos variables y muy complejos como si fueran fenómenos estables y delimitables. Sin embargo, muchas veces son factores totalmente externos los que deciden si alguien pertenece o no a una comunidad determinada: la mirada del otro determina a menudo la identidad de uno. En todo tiempo, la auto-percepción y el factor subjetivo son esenciales para determinar la pertenencia a una comunidad. Las fronteras étnico-culturales dependen también de las circunstancias exteriores y de factores enteramente profano-materiales, como el acceso a recursos vitales. Al debilitarse este último, la definición étnica puede entrar en crisis.

vicepresidencial Juan de la Cruz Villca), en *Presencia* (La Paz) del 10 de mayo de 1997, suplemento “Campaña Electoral”, p. 4 sq. Cf. los estudios más importantes sobre esta temática: Silvia Rivera Cusicanqui, *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechua de Bolivia, 1900-1980*, La Paz, HISBOL, 1984; Javier Hurtado, *El katarismo*, La Paz, HISBOL, 1986.

² El testimonio más conocido e importante de ese fundamentalismo indigenista atenuado es la obra colectiva *Por una Bolivia diferente. Aportes para un proyecto histórico popular*, La Paz, CIPCA, 1991, p. 20, 63 *et passim*; cf. la crítica de Javier Medina, “¿Por una Bolivia diferente?”, en Mario Miranda Pacheco (comp.), *Bolivia en la hora de su modernización*, México, UNAM, 1993, pp. 303-308.

No hay duda, por una parte, que existen los llamados *vínculos primarios* (los aspectos “dados”) que constituyen el fundamento de toda identidad socio-cultural: los nexos de la sangre y el parentesco, el lenguaje cotidiano, la religión practicada, la vecindad inmediata, la comunidad de costumbres, usos y cosmovisiones, nexos arrastrados por siglos y por ello convertidos en algo cercano a lo sagrado; pero, por otra parte, hay que considerar que estos vínculos primordiales mantienen su poder identificador y, por ende, su relevancia cultural y política sólo si los involucrados los aceptan como tales. Es decir, las etnias dejan de ser las unidades esenciales de la identificación social si sus miembros dejan de adherirse a ellas. Si el control social de las comunidades primarias se relaja, si el prestigio de su religión y sus hábitos decae y si su cosmovisión queda opacada por cualquier producto ideológico del mundo moderno, entonces las etnias, las tribus y toda comunidad premoderna pierden la capacidad de congregar y guiar a sus individuos.³

Parece, por lo tanto, que la posición más sensata es una intermedia entre la esencialista y la relativista: “nación”, “pueblo” y “etnia” son conceptos que pretenden explicar relaciones sociales, que permanecen en lo fundamental incólumes a través del desenvolvimiento histórico y social, pero que tampoco representan únicamente creaciones intelectuales, imágenes populares y atractivas, o reconstrucciones del pasado, elaboradas *ex professo* por pensadores y políticos con posterioridad a la prosaica realidad. En cuanto construcciones más o menos artificiales, son ciertamente importantes para reavivar sentimientos y movimientos nacionalistas, pero en la mayoría de los casos los fenómenos étnico-culturales poseen un substrato real, conformado por una lengua, un territorio, instituciones y tradiciones comunes.⁴

Otro factor importante es el problema territorial, muy complejo en

³ Cf. los estudios clásicos: Eric Hobsbawm/Terence Ranger, *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge U.P., 1987; Greg Urban/Joel Sherzer (comps.), *Nation-States and Indians in Latin America*, Austin, Texas U.P., 1991; Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973, pp. 259 sqq.

⁴ Esta posición intermedia es la sustentada por Peter Waldmann, “Ethno-regionalismus, eine Herausforderung für den Nationalstaat” (“Etnorregionalismo: un reto para el Estado nacional”), en Wolfgang Reinhard (comp.), *Die fundamentalistische Revo-*

Bolivia.⁵ La constitución y las leyes reconocen individuos y sus derechos, pero no pueblos (naciones, etnias) y menos territorios autónomos o con cierta soberanía. Puesto que desde la reforma constitucional de 1994 el Estado boliviano se autoproclamó como “multicultural” y “plurilingüe”, algunos grupos étnico-políticos tratan de conseguir que estos postulados teóricos sean implementados en la praxis; por ejemplo, mediante el reconocimiento estatal de derechos colectivos: territorios autónomos, leyes propias y específicas para ciertas comunidades y el uso oficial de las lenguas aborígenes en el aparato estatal. Hasta el momento no ha sucedido nada relevante en el campo de la realidad socio-política; en este terreno concreto la reforma constitucional sigue siendo mera retórica.

La situación se complica en el Occidente boliviano —densamente poblado y donde habita la mayoría de la población indígena del país— debido a que las etnias mayores (aymaras y quechuas) viven en los mismos ámbitos que los blancos y mestizos, lo que es particularmente patente en las grandes ciudades bolivianas. (Resulta necesario distinguir entre etnias de un Estado que pueblan un territorio más o menos compacto y continuo, sobre el cual tienen derechos “históricos”, y migraciones étnicas individuales que están dispersas por todo el territorio nacional. Es sintomático que estas etnias no hayan elevado la demanda de un territorio propio en el Occidente boliviano.

Estos indígenas de tierras altas son mayoritariamente campesinos, y como tales, como afirmó Volkmar Blum, se sienten parte de una comunidad sectorial inmersa en una sociedad mayor. “No conocen la relativa autonomía de sociedades tribales”.⁶ Una porción considerable del exce-

lution. Partikularistische Bewegungen der Gegenwart und ihr Umgang mit der Geschichte (La revolución fundamentalista. Movimientos particularistas del presente y su tratamiento de la historia), Friburgo (B), Rombach, 1995, p. 275.

⁵ Cf. Kitula Libermann/Armando Godínez (comps.), *Territorio y dignidad. Pueblos indígenas y medio ambiente en Bolivia*, Caracas, Nueva Sociedad/ILDIS, 1992 (con especial énfasis en las etnias del Oriente amazónico y del Chaco; sobre las demandas generales de los pueblos indígenas en Bolivia cf. p. 61 sqq.

⁶ Cf. el importante ensayo de Volkmar Blum, “Rezente Indianerbewegungen und neue Identitäten in Lateinamerika” (“Movimientos indígenas recientes y nuevas identidades en América Latina”), en Wolfgang Reinhard (comp.), *op. cit.* (nota 4), p. 266.

dente demográfico campesino de las tierras altas se convierten en obreros, artesanos y comerciantes minoristas del medio urbano, mezclándose con blancos y mestizos, factor que contribuye a diluir extensas comunidades étnicas.

Este fenómeno impide una vinculación sólida de los factores etnia y territorio, lo que quita intensidad —y un carácter propio y exclusivo— a las exigencias políticas de los indios de tierras altas. Pese a la considerable magnitud poblacional y al mayor nivel de politización, la conformación de una identidad colectiva estable (y distinta a la de los otros grupos étnico-culturales circundantes) entre los indígenas de tierras altas ha demostrado ser relativamente débil, conflictiva y ardua. Este sentimiento es más fuerte a escala local, algo más flojo a nivel regional y provincial y muy pobre en el marco nacional. La historia de este territorio es desde antes de la colonización española una crónica de fragmentación y disolución de identidades colectivas; la mayoría de los indígenas aymaras no conoce, por ejemplo, datos fundamentales del pasado de su pueblo y tiende a confundirlo con el de la etnia quechua de origen incásico, aunque después de conquistar su territorio por las armas, los Incas oprimieron brutalmente a los aymaras. La actual identidad aymara está asentada en elementos quechua-incásicos, mejor dicho, en una concepción idealizada y embellecida del pasado, de los logros histórico-políticos y de las instituciones incásicas.⁷

La concesión de territorios colectivos a las etnias indígenas parece más factible en las llanuras amazónicas y del Chaco (oriente boliviano), donde la densidad poblacional es relativamente baja; no se sobreponen demandas territoriales de varios grupos poblacionales; las concepciones de identidad étnico-cultural están menos contaminadas por el desarrollo general de la sociedad boliviana y por elaboraciones posteriores de intelectuales, y las etnias habitan en exclusividad territorios más o menos delimitados, pero estas etnias originarias sólo suman el 2,4 por ciento de la población total del país y, por consiguiente, su poder de influir y negociar en el Estado es muy reducido.⁸

⁷ *Ibid.*, p. 262.

⁸ Raúl Arango Ochoa, "Derechos indígenas sobre el territorio", en Libermann/Godínez (comps.), *op. cit.* (nota 5), p. 121.

2. El complejo nexo entre modernización e identidad indígena

Actualmente se puede aseverar que en la región andina y en Bolivia se presentan dos fenómenos al mismo tiempo. Por un lado, el proceso de modernización ha socavado en forma lenta pero segura la autoridad, el prestigio y las funciones que eran inherentes a las colectividades indígenas definidas según criterios étnico-culturales. La mayor auto-conciencia individual, la construcción de la personalidad de acuerdo a parámetros urbanos y las imágenes omnipotentes de la "industria cultural" moderna, contribuyen a debilitar todo nexo identificatorio tradicional.

Por otro lado, la misma acción modernizadora provoca una fuerte reacción auto-defensiva de las comunidades aborígenes, que intentan preservar sus valores y normas y el control sobre sus miembros precisamente con más ahínco cuando se saben amenazadas de muerte. La función divulgadora de los medios contemporáneos de comunicación social y el carácter tolerante y pluralista de los regímenes políticos del presente favorecen también un cierto renacimiento de los mencionados vínculos primarios. Entre esta dialéctica se mueve hoy en día el movimiento indigenista e indianista en Bolivia.

En la actualidad, las tendencias indigenistas e "indianistas"⁹ hacen evidente el fundamentalismo en el anhelo de reconstruir lo *propio* diferenciándose de lo *ajeno*, lo extranjero, moderno y occidental, y en el rechazo del "imperialismo cultural" de Europa y Estados Unidos, rechazo que engloba creaciones civilizatorias de índole universalista como los derechos humanos y ciudadanos, algunas pautas contemporáneas de comportamiento socio-político (como la democracia representativa liberal) y algunos valores actuales de orientación (por ejemplo, el principio de rendimiento, el individualismo y la tolerancia pluralista).

⁹ Sobre la diferencia entre indianismo (tendencia de los propios indios a la autonomía política e independencia cultural) e indigenismo (corriente proveniente de fuera de los indios y favorable a la mejora de los mismos mediante la aculturación y la imitación de modelos foráneos), cf. José Alcina Franch, "El indianismo de Fray Bartolomé de las Casas", en Alcina Franch (comp.), *Indianismo e indigenismo en América*, Madrid, Alianza 1990, p. 38.

La impugnación del universalismo a causa de su presunto carácter eurocéntrico o su talante “avasallador” se conjuga con la búsqueda de una identidad cultural primigenia, que estaría en peligro de desaparecer ante el avance de la moderna cultura occidental de cuño globalizador. Esta búsqueda, a veces dramática y a menudo dolorosa para las comunidades afectadas, intenta desvelar y reconstruir una esencia étnica y cultural que confiera características indelebles y, al mismo tiempo, totalmente originales a los grupos étnicos que se sienten amenazados por la exitosa civilización moderna.

La quintaesencia identificatoria nacional o grupal, estimada como algo primordial, básico e inalterable, sólo puede ser definida y comprendida con respecto a lo complejo, múltiple y cambiante que está encarnado en lo Otro, es decir, en los elementos determinantes de las culturas ajenas y hasta hostiles. Este ejercicio de la búsqueda por lo auténtico y propio pone de relieve que el núcleo cultural que puede ser considerado como la identidad nacional incontaminada constituye un fenómeno de importancia.

La inmensa mayoría de los Estados existentes actualmente no poseían conciencia nacional hace escasamente doscientos años.¹⁰ Este es el caso boliviano. Pero la preocupación por la identidad nacional es al mismo tiempo una ocupación que goza del favor popular *a)* porque los fenómenos étnico-culturales se basan —como ya se mencionó— en un sustrato real, configurado por una lengua, instituciones y tradiciones comunes, ahora en peligro de desaparecer por la acción avasalladora y nivelizadora de la modernización, y *b)* porque en las capas más profundas de la conciencia colectiva se halla el propósito perseverante de aprehender y consolidar algo estable que dé sentido a las otras actividades humanas y que pueda ser percibido como el alma inmutable y positiva de la comunidad donde se vive y se sufre.¹¹

¹⁰ Sobre las ficciones que fundan y sustentan los nacionalismos *cf.* el interesante ensayo de Holm-Detlev Köhler, “El nacionalismo: un pasado ambiguo y un futuro sangriento”, en *Revista de Estudios Políticos*, núm. 98, Madrid, octubre/diciembre de 1997, pp. 172-175.

¹¹ Sobre los muchos aspectos del indigenismo, su intento de revitalizar el pasado

En Bolivia, la búsqueda de lo propio y auténtico puede revelarse como fuera de lugar a causa de los intensos y prolongados procesos de mestizaje y aculturación que han sucedido desde el siglo XVI: el ámbito de la cultura india constituye uno entre varios espacios civilizatorios en territorio boliviano, y no hay criterios unánimemente aceptados para privilegiar esta cultura al punto de discriminar a las otras, máxime si los propios indígenas no apoyan mayoritariamente corrientes indianistas ni modelos de pureza étnico-cultural y propugnan más bien, en el marco de soluciones eclécticas, la adopción de importantes fragmentos de civilizaciones foráneas.

Ni siquiera una enorme simpatía ética por la causa indígena, nutrida de las desventuras y la explotación inhumana que esta última ha sufrido a lo largo de los siglos, unida a una posición política radical y a una ideología fundamentalista, puede pasar por alto la realidad boliviana, signada en el presente por el pluralismo étnico-cultural, político y económico, por la coexistencia relativamente pacífica de razas y nacionalidades y por un impetuoso proceso de modernización y urbanización. Es altamente probable, por ejemplo, que los indígenas bolivianos se sientan cada día menos motivados a identificarse con su “indianidad”, pues ser indio significa, ante todo, ser campesino pobre y casi siervo, y que tiendan, por ende, a percibirse vagamente como miembros de una nación mestiza, como parece ser el caso en el Perú.¹²

Encuestas de opinión pública de cobertura nacional realizadas en 1996 indican que entre el 60.6 % y el 66.8 % de la población se percibe a sí misma como mestiza y sólo entre el 15.4 % y el 16 % como indígena,

(una utopía arcaizante), sus frutos literarios y sus magras perspectivas actuales, cf. el hermoso libro de Mario Vargas Llosa, *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*, México, FCE, 1996.

¹²Para el caso peruano cf. el brillante estudio de Carlos Iván Degregori, “Identidad étnica, movimientos sociales y participación política en el Perú”, en Alberto Adrianzén *et al.*, *Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos*, Lima, IFEA/IEP, 1993, p. 120; Fernando Fuenzalida *et al.*, *El indio y el poder en el Perú*, Lima, IEP, 1970, *passim*.

cuando en realidad más de la mitad de la población total boliviana es de origen indígena relativamente puro.¹³

3. Evolución como mestizaje y aculturación

La historia del área andina puede ser vista como una serie de fenómenos de mestizaje y aculturación; además de las innumerables mezclas étnicas, se ha dado igual cantidad de procesos mediante los cuales la sociedad ha recibido la influencia de la cultura metropolitana occidental, que ha sido percibida como militar, técnica y organizativamente superior a la aborígen, siendo la consecuencia una simbiosis entre los elementos tradicionales y los tomados de la civilización triunfante. Cultura significa también cambio, contacto con lo foráneo, comprensión de lo extraño. El mestizaje puede ser obviamente traumático,¹⁴ pero también enriquecedor. El tratar de volver a una identidad previa a toda transculturación es, por lo tanto, un esfuerzo vano, anacrónico y hasta irracional: se puede pasar rápidamente de las reivindicaciones anti-imperialistas a las obsesiones nacionalistas y a las limpiezas étnicas.

¹³ Las cifras más bajas corresponden a la encuesta realizada por la Secretaría Nacional de Participación Popular (SNPP): Gonzalo Rojas Ortuste/Luis Verdesoto Custode, *La Participación Popular como reforma de la política. Evidencias de una cultura democrática boliviana*, La Paz, Ministerio de Desarrollo Humano/SNPP, 1997, pp. 67-69. Las cifras más altas corresponden a la encuesta realizada por la Vicepresidencia de la República con la colaboración de instituciones especializadas: Fernando Calderón/Carlos F. Toranzo Roca, *La seguridad humana en Bolivia. Percepciones políticas, sociales y económicas de los bolivianos de hoy*, La Paz, PRONAGOB/PNUD/ILDIS, 1996, pp. 2, 164.

¹⁴ Sobre el proceso de mestizaje cf. la obra fundamental de Arturo Uslar Pietri, *La invención de América mestiza*, Madrid, FCE, 1997. Cf. también: Roger Bastide, *El prójimo y el extraño. El encuentro de las civilizaciones*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973; Julio Cotler, *Clase, Estado y nación en el Perú*, Lima, IEP, 1992; Alberto Flores Galindo, *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes*, Lima, Instituto de Apoyo Agrario 1987; Tzvetan Todorov, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, París, Seuil 1982; Nathan Wachtel, *Los indios del Perú frente a la conquista española*, Madrid, Alianza, 1976.

En el área andina estos decursos evolutivos han exhibido una enorme complejidad.¹⁵ Desde un comienzo se han dado diversas opciones para enfrentar el fenómeno de la presencia del conquistador exitoso aunado al inevitable proceso de aculturación. Entre ellas se encuentran las siguientes estrategias:

- a) Permanecer dentro de lo predeterminado por los agentes externos y el propio destino de frustración;
- b) Rebelarse inútilmente, asediado por las obsesiones de un retorno a la identidad primigenia, y
- c) Intentar un camino que combine el legado de los mayores con los avances civilizatorios de las sociedades exitosas del momento.

Esta última posibilidad es la habitual en suelo boliviano: el resultado puede ser descrito como una senda de desarrollo sincretista que preserva algunos fragmentos del legado nacional-particularista y adopta algunos elementos de la civilización moderna de índole universalista. Se vislumbra en Bolivia una interesante amalgama entre una defensa parcial de la propia tradición cultural y una apropiación de los elementos técnico-económicos de la civilización industrial de Occidente. No se trata de una síntesis inferior y de bajo rango: después de todo, las sociedades que han sufrido variados procesos de aculturación son aquellas que han adquirido una notable flexibilidad y que, por lo tanto, pueden soportar mejor las presiones de naciones materialmente exitosas que las comunidades aisladas, rígidas y demasiado signadas por la propia tradición.

En el ámbito andino y especialmente en Bolivia —país donde el

¹⁵ Cf. Ricardo Calla Ortega, “*Hallu hayllisa huri*. Identificación étnica y procesos políticos en Bolivia (1973-1991)”, en Alberto Adrianzén *et al.*, *op. cit.* (nota 12), pp. 57-81; Tristan Platt, “Entre *ch’axwa* y *musa*: para una historia del pensamiento político aymara”, en Thérèse Bouysse-Cassagne *et al.*, *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, La Paz, HISBOL, 1987, p. 125; Xavier Albó/Josép M. Barnadas, *La cara india y campesina de nuestra historia*, La Paz, CIPCA/UNITAS, 1990; Xavier Albó *et al.*, *Para comprender las culturas rurales en Bolivia*, La Paz, CIPCA/UNICEF, 1990; Xavier Albó (comp.), *Raíces de América: mundo aymara*, Madrid, Alianza, 1988.

proceso de urbanización, aunque muy avanzado, no ha tomado aun las dimensiones gigantescas de otras regiones— existe la búsqueda de una identidad colectiva propia, apoyada en la cultura indígena y, por ende, rural. Las migraciones internas y los cambios sociales —vinculados hoy en día a la peculiar modernización imitativa y apresurada del Tercer Mundo—, aún no han socavado la articulación del sector campesino y tampoco la estructuración de las matrices culturales premodernas. Es allí donde se da una amplia gama de corrientes indigenistas e indianistas,¹⁶ y donde la cuestión de una identidad social propia, diferente y opuesta a la encarnada por la modernidad occidental e individualista, tiene una cierta raigambre en dilatados segmentos campesinos y en grupos políticos populistas (aunque es probable que se trate mayoritariamente de una inquietud típica de intelectuales ciudadanos).

Esta preocupación por identidades cerradas y pretendidamente autóctonas exhibe en el campo institucional una inclinación por modelos de una democracia directa y participativa y un rechazo de la democracia representativa y pluralista. Los propagandistas del fundamentalismo indianista en Bolivia (el katarismo: con variantes importantes) han sostenido que las formas organizativas de las comunidades indígenas agrarias podrían convertirse en un “código hegemónico de lo nacional-popular reemplazando así a la clase obrera y a sus ‘partidos-vanguardia’”.¹⁷ Pero al mismo tiempo es imprescindible señalar que las corrientes mayoritarias del katarismo boliviano no se adhieren a posturas racistas y están abiertas a pactos con otras tendencias ideológicas y otros grupos ético-

¹⁶ Sobre las diferencias y los matices de ambas corrientes cf. Oscar Arze Quintanilla, “Del indigenismo a la indianidad: cincuenta años de indigenismo continental”, en José Alcina Franch (comp.), *op. cit.* (nota 9), pp. 18-33; Fernando Cámara Barbachano, “Identidad y etnicidad indígena histórica”, en *ibid.*, pp. 69-101; Claudio Esteva-Fabregat, “Indígenas, memorias étnicas y sociedades abiertas. Perspectivas comparadas”, en *ibid.*, pp. 102-131; cf. también Sergio Ricco, “Lo étnico/nacional boliviano. Breves reflexiones”, en Mario Miranda Pacheco (comp.), *op. cit.* (nota 2), pp. 179-191; Mario Arrieta Abdalla, “Del Estado-nación al Estado multinacional. Diagnóstico y estrategias”, en *ibid.* (Miranda Pacheco), pp. 193-199.

¹⁷ René Antonio Mayorga, *Antipolítica y neopopulismo*, La Paz, CEBEM 1995, p. 133.

culturales,¹⁸ como lo demuestra su alianza y estrecha colaboración con el gobierno neoliberal del periodo 1993-1997.

Además, como en muchos otros ámbitos geográficos y socio-culturales con características similares, las tendencias indianistas e indigenistas se han transformado paulatina pero seguramente en movimientos neopopulistas, cuyo imaginario¹⁹ se nutre de difusas normativas provenientes de los medios masivos de comunicación y cuyas directrices para las políticas públicas no se alejan del neoliberalismo al uso del día.

4. Aspectos problemáticos de la identidad indígena y nuevas soluciones

La búsqueda de arquetipos del pasado conduce a una “visión mítica, restauradora y defensiva”²⁰ de la problemática boliviana actual, pero no a respuestas practicables para los dilemas del presente. Por una parte, estos ejercicios de retórica fundamentalista no han podido establecer fehacientemente en qué consiste la sustancia imborrable, única e inconfundible de las identidades indígenas en territorio boliviano:²¹ todas las características que se les pueden atribuir son comunes a sociedades de otras épocas y latitudes, incluyendo el idioma. Por otra parte, el fundamentalismo katarista deja de lado premeditadamente la profunda trans-

¹⁸ Cf. entre otros: Xavier Albó, “El sinuoso camino de la historia y de la conciencia hacia la identidad nacional aymara”, en Segundo Moreno/Frank Salomón (comps.), *Reproducción y transformación de las sociedades andinas*, Quito, Abya Yala, 1991, pp. 137-171.

¹⁹ Isabel Bastos, “El indigenismo en la transición hacia el imaginario populista”, en *Estudios Bolivianos*, núm. 2, La Paz, 1996, pp. 19-47.

²⁰ Mayorga, *ibid.* (nota 17), p. 133.

²¹ Hasta los pensadores más lúcidos del katarismo no pueden explicar en qué consistiría el “comunalismo étnico” que ellos propugnan como alternativa real al “individualismo posesivo” del modelo neoliberal encarnado presuntamente en las capas blanco-mestizas de Bolivia; el comunalismo es descrito en términos esencialistas y metafísicos y, sobre todo, en cuanto anhelo y esperanza de grupos intelectuales, pero no como realidad cotidiana del país. Cf. Ricardo Calla Ortega, *op. cit.* (nota 15), p. 81.

formación que ha sufrido la población agraria e indígena del país, especialmente en la esfera de los valores de orientación: estos sectores, cada vez más urbanizados y sometidos a la influencia de la escuela, el mercado y los medios masivos de comunicación, quieren tener un acceso pronto e irrestricto a la modernidad occidental y mantener sus antiguas normativas sólo en terrenos secundarios, como la cultura y la familia.

Por otra parte, hay que señalar que en productos intelectuales de la tendencia katarista no queda clara la postulada diferencia entre indianismo e indigenismo, y la definición de la esencia de la indianidad permanece en oscuridad. En el indianismo, “lo regresivo puede ser progresivo” y lo progresivo puede ser “retroprogresivo”; las condiciones de la “liberación india” son vistas como el “desorden en el orden y orden en el desorden”.²² Hasta se puede comprender que dentro de la lógica aymara haya que mirar “el futuro de manera retrospectiva”, y que “la construcción de la nueva sociedad es posible a partir de una visión hacia atrás”, pero la reinstauración de formas político-institucionales prehispánicas en la actualidad (la “retroprogresión del doble modelo de representación previo a 1492”²³) como si fuesen la genuina “democracia campesina” es ciertamente un proyecto fantasioso que no considera ni la compleja evolución socio-económica de las etnias aborígenes en la actualidad ni sus objetivos modernizantes.

En el ámbito andino se puede constatar una cierta tendencia —en el estamento intelectual y entre las etnias indígenas— a rechazar lo Otro (en este caso: la influencia occidental) y a localizar el factor identificador central, normativo e indeleble en el campesinado del país respectivo, es decir, en aquel segmento social que no ha sido contaminado por los decursos evolutivos de la modernización y la urbanización. Para los grupos de blancos y mestizos y para la población urbana, lo Otro es, en cambio, la cultura aborígen, especialmente la andina de proveniencia aymara y quechua. En todo caso, teorías que subrayan el valor propio, el

²² Diego Pacheco, *El indianismo y los indios contemporáneos en Bolivia*, La Paz, HISBOL/MUSEF, 1992, p. 17.

²³ *Ibid.*, p. 331.

derecho histórico y los aspectos positivos de la alteridad pueden contribuir a comprender mejor las “otras” comunidades étnico-culturales y a convivir con ellas.

El proceso boliviano de democratización a partir de 1982, el cosmopolitismo que permea ahora los medios masivos de comunicación, los resultados lentos pero seguros de una mejor educación básica y también la creciente auto-conciencia de los pueblos aborígenes —que se manifiesta, por lo general, en una forma pacífica y conciliante— han “popularizado” en la Bolivia contemporánea una actitud más tolerante hacia otras comunidades étnico-culturales y han reducido las actitudes de racismo abierto, que durante siglos determinaron las relaciones inter-grupales en Bolivia. Aunque aun incipiente, hay una mayor apertura hacia la coexistencia más o menos civilizada de etnias que hasta hace poco se observaban con desconfianza y temor, como si cada una fuera para la otra la encarnación del adversario irreductible y amenazador: el Otro por excelencia.

A este desarrollo ha coadvuyado eficazmente la obra perseverante de la Iglesia Católica, que en Bolivia desde la década de 1960 denota una clara inclinación progresista, que alcanza, asimismo, al ámbito político. No sólo la influencia de las teorías sociales contemporáneas de la Iglesia posconciliar, sino una tradición más antigua de ayuda efectiva y silenciosa a las capas pobres de la población (compuestas mayormente por indígenas), han motivado un acercamiento remarcado entre la Iglesia católica y la población india boliviana y han engendrado una cosmovisión sin tantas discriminaciones socio-étnicas, a lo cual ha contribuido el ascendiente aún poderoso de la Iglesia católica sobre los medios de comunicación, las escuelas y universidades. En este ambiente espiritual y social se inscribe y expande la concepción de que el Otro es el prójimo: “El indio, siendo diferente, ya no es sólo un indio: es un hermano”.²⁴ Esta idea, de vieja raigambre filosófica y religiosa, presupone que la liberación del oprimido libera también al opresor.

²⁴ Fernando Mires, *El discurso de la indianidad. La cuestión indígena en América Latina*, San José, DEI, 1991, p. 74. La idea fue formulada ya en el siglo XVI por Fray Bartolomé de Las Casas.

Precisamente las peculiaridades de la evolución boliviana parecen alejarse de la opción estrictamente indigenista y acercarse a un modelo que, como ya se mencionó, combina lo propio con una razonable adopción de lo ajeno. En Bolivia, los grupos étnicos discriminados *prima facie* por la modernización universalista occidental comienzan a darse cuenta de las ventajas que —en el fondo— conlleva esta corriente para defender sus intereses y acrecentar su participación en los usualmente magros frutos del crecimiento económico-técnico. Es por eso que los movimientos indigenistas han tomado paulatinamente un giro pragmático y conciliador. El relativo éxito del régimen democrático-representativo, restaurado en Bolivia en 1982, ha significado una seria declinación de la concepción indigenista de una democracia directa, participativa y comunitaria, basada aparentemente en viejas tradiciones sociopolíticas de las etnias originarias.

La tendencia katarista modernizante²⁵ lucha por integrar el mundo rural y urbano aymara dentro del proceso de modernización y democratización iniciado en 1985: mediante la educación pluricultural, el ensanchamiento de posibilidades reales de participación de los estamentos campesinos y una política pragmática de alianzas con otros sectores de la población y otros partidos políticos no dedicados a la problemática étnico-cultural. Este katarismo moderado quiere evitar el aislamiento socio-cultural de las etnias indígenas y su segmentación político-institucional. Ha dejado a un lado la reivindicación de la democracia participativa inmediata y ha aceptado la democracia liberal y representativa dentro de la unidad estatal boliviana; asimismo, insiste ante todo en reforzar el carácter multicultural y plurilingüista del país.

No hay un único paradigma de desenvolvimiento histórico que sirva para medir y juzgar a los demás; lo Otro —en sentido de las diferencias culturales, sociales y étnicas— dispone así de mayores posibilidades de un florecimiento exento de trabas y reglas. De similar contenido resulta ser una historiografía que no descubra ni prescriba leyes inexorables del desenvolvimiento histórico: existirían culturas, etnias y sociedades dis-

²⁵ Representada por Víctor Hugo Cárdenas, quien fue vicepresidente de la República de 1993 a 1997.

tintas, pero no superiores ni inferiores. Esto se aviene adecuadamente con un concepto procesual y no sustancialista de etnia: en lugar de definir a las comunidades aborígenes buscando una esencia identificatoria indeleble e impermeable al paso del tiempo, se debería comprenderlas en cuanto fenómenos históricos y, por lo tanto, pasajeros, como lo sugirió Guillermo Bonfil Batalla.²⁶ “Tolerarse y respetarse, aun sin entenderse”,²⁷ es decir, reconociendo la diversidad de identidades y abandonando todo proyecto unificador y homogeneizador —tanto en la variante indigenista como en la modernizante de estilo occidental—, parecería ser el modo de alcanzar mejores nexos humanos en un país con pluralidad de culturas.

Estas concepciones, opuestas a la historiografía convencional eurocéntrica del desarrollo lineal-ascendente, permiten percibir lo positivo y rescatable que está inmerso en modos de vida y proyectos civilizatorios practicados por algunas comunidades indias en América Latina y Bolivia, que ahora, bajo la influencia normativa de la modernidad metropolitana, gozan de la reputación de pertenecer a la esfera del atraso socioeconómico y la regresión civilizatoria. El estricto respeto a los ecosistemas naturales, la organización social de acuerdo a principios mitológico-religiosos y la economía informal y la de subsistencia conforman modos de vida que no admiten cuantificaciones convencionales y que no tienen como objetivo esencial el crecimiento económico, el progreso material y el dominio de la naturaleza. Pero parecen encarnar, aunque de forma reducida y difícilmente imitable, algunos valores de orientación, cuya bondad ha sido resaltada precisamente por los espíritus lúcidos y críticos de las naciones altamente industrializadas.

Por último, el proceso de modernización conlleva la multiplicación de roles y funciones; esta diversidad diluye la fuerza de las identidades

²⁶ Guillermo Bonfil Batalla, *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, México, 1981, p. 24.

²⁷ Jorge Vergara Estévez/Jorge I. Vergara del Solar, “La identidad cultural latinoamericana. Un análisis crítico de las principales tesis y sus interpretaciones”, en *Persona y Sociedad*, vol. X, núm. 1, Santiago de Chile, 1996, p. 93; cf. también Daniel Mato (comp.), *Teoría y política de la construcción de identidades y diferencias en América Latina y el Caribe*, Caracas, Nueva Sociedad/UNESCO, 1994.

simples —como la étnica— y hace aparecer como obsoleta la adscripción identificatoria de los ciudadanos a comunidades basadas exclusivamente en la tierra, la sangre y la lengua. La variedad de roles e identidades, que aunque en forma incipiente puede ser observada en la Bolivia contemporánea, y precisamente en el seno de las colectividades rurales e indígenas conduce a amortiguar la fuerza de las pasiones derivadas de las identidades elementales y, por ende, a ver con ojos más pragmáticos, instituciones como el Estado y la administración pública, que fueron creadas por la colonización española y perfeccionadas por blancos y mestizos, pero que, a la larga, pueden también servir a los intereses de las etnias originarias.

Hay que mencionar la probabilidad de que gran parte del discurso indigenista e indianista sea una *ideología*, es decir, un intento de justificar y legitimar intereses materiales y mundanos mediante argumentos históricos, sociológicos y hasta humanistas que pretenden hacer pasar estos intereses particulares de grupos (que empiezan a organizarse exitosamente) como si fuesen intereses generales de la nación india. Las “reivindicaciones históricas” de los pueblos indios son, por lo menos parcialmente, ensayos normales y corrientes para dar verosimilitud al designio de controlar recursos naturales y financieros —como es el caso de la tierra— de parte de sectores poblacionales que han advertido las ventajas de la organización colectiva. Nociones claves como *auto-determinación de los pueblos*, *devolución de territorios* y *autonomía cultural y social* resultan ser, en muchos casos, instrumentos políticos habituales en la lucha por recursos cada vez más escasos.²⁸

²⁸ Cf. el importante estudio de Gerardo Zúñiga Navarro, “Los procesos de constitución de territorios indígenas en América Latina”, en *Nueva Sociedad*, núm. 153, enero/febrero de 1998, p. 142 sq., 153, estudio que analiza la instrumentalización de las reivindicaciones indígenas y el carácter demasiado generalizante y englobante del discurso indigenista.

5. La identidad boliviana y la formación del Estado-nación

A comienzos del siglo XXI se puede percibir una ocupación poblacional y político-administrativa del espacio físico boliviano de parte de una sociedad y un Estado que poseen una vida económica dinámica, unas estructuras sociales bastante complejas y una composición étnica heterogénea. Muy pronto esta ocupación no dejará ningún resquicio geográfico libre de la actividad humana. Esta situación no es percibida como negativa por la inmensa mayoría de la población boliviana, incluida en primer lugar la población indígena, puesto que la nueva identidad colectiva está determinada por una concepción meramente instrumentalista de ciencia y tecnología, por la imitación grosera de las metas normativas de la civilización metropolitana occidental y por la preservación de aquellos elementos de la propia tradición que no son favorables a una visión crítica y desapasionada de la temática. La catástrofe ecológica que la apertura y la ocupación de todo el territorio traen consigo no afecta por ahora la construcción de esta identidad social de cuño sincretista, centrada en torno al progreso material, al crecimiento y la modernización, cuya solidez está asegurada precisamente por la diseminación casi universal de estos principios rectores de la modernidad.

No hay duda de que el intenso debate en torno al Estado-nación y a las nacionalidades en cuanto etnias oprimidas o, por lo menos, desatendidas, ha contribuido a poner en cuestionamiento por primera vez las bondades del Estado unitario y centralizado y fomentar una discusión acerca de la necesidad de reavivar movimientos regionalistas o reivindicacionistas (con tintes históricos) basados en aspectos étnico-culturales. La discusión en Bolivia, que ha tenido más carácter político que académico, reproduce algunos de los rasgos principales del debate universal en torno al origen y la evolución del Estado-nación, por lo que no es superfluo mencionar algunos elementos del mismo que tienen una relación directa con la situación del área andina. Parece pertinente, sobre todo, recordar los principales modelos histórico-formativos del Estado-nación para situar teóricamente el debate boliviano actual.

a) *La nación engendra al Estado*

Algunas de las naciones contemporáneas más importantes han surgido por el paulatino crecimiento orgánico-histórico de una colectividad con raíces y tradiciones comunes, con una lengua y una cosmovisión que la diferencian de manera presuntamente clara de las otras naciones y, obviamente, de las más cercanas. En su manifestación más patente se trata de las naciones de Europa Occidental, moldeadas a lo largo de siglos y estructuradas por múltiples factores, entre los que se hallan actualmente la modernización, la secularización y la educación masiva. La alfabetización, la movilidad social y la igualdad formal constituyen igualmente importantes elementos que promueven la idea de una sociedad culturalmente homogénea, uno de cuyos bienes más preciados es la lengua común, que se aprende en la escuela (modernizada) y que puede ser empleada útilmente en el trabajo y la participación política. No es obviamente un patrón que pueda ser utilizado para explicar el surgimiento de todos los Estados del planeta, pero representa el teorema más conocido para comprender el fenómeno de la nación-Estado y el modelo más anhelado para la conformación efectiva de naciones-Estados en todo el mundo. Estas sociedades requieren también de una buena dosis de amnesia. El proceso de homogeneización ha significado, en casi todos los casos, la destrucción de variadas subculturas y la nivelización forzosa de costumbres e instituciones muy divergentes entre sí.

b) *El Estado engendra a la nación*

Otro camino es el habitual en las dilatadas zonas de coloniaje en Asia, Africa y América Latina: una estructura administrativa estatal, existente, aunque sea de modo embrionario, en el momento de la independencia, actúa como núcleo organizador de la nación y, al cabo de algunas generaciones, logra irradiar la concepción de una identidad colectiva propia y de la pertenencia a una comunidad firmemente establecida. Con el paso del tiempo los grupos humanos involucrados en ese territorio

creen poseer una nación auténtica e inconfundiblemente propia, avalada por una larga historia.

c) *La libre voluntad colectiva*

La libre voluntad colectiva de dotarse de una propia estatalidad y de una identidad grupal distinta de aquella de las comunidades contiguas, constituye el tercer camino de la constitución del Estado-nación: la decisión de los ciudadanos, expresada mediante un consenso más o menos explícito, configura el “plebiscito cotidiano” de una “sociedad solidaria”²⁹ que garantiza la fundación y la legitimidad del Estado-nación. Esta concepción considera que la nación es una “conciencia moral”, que como tal no está vinculada a principios adscriptivos (“El Hombre no es el esclavo de su raza, su lengua, su religión o del curso de los ríos o de la dirección de las cordilleras”). Todas las acciones contribuyen a la obra común de la civilización, al gran concierto de la humanidad.³⁰ Esta doctrina de una nacionalidad electiva —basada en principios liberal-democráticos y en una sociedad civil muy desarrollada— tiene la desventaja de abstraerse del contexto histórico e internacional y de estar fundada, por ende, en una bella utopía: presupone, por ejemplo, la validez más o menos asegurada del derecho de autodeterminación (incluido el de secesión), lo que a su vez requeriría del predominio continuado de los derechos humanos y del Estado de Derecho en un grado realmente muy avanzado.

Esta concepción de la nación en cuanto plebiscito cotidiano, presupone —en la versión de Ernest Renan—

la posesión común de una rica herencia de recuerdos [...] y la voluntad de

²⁹ Estas expresiones y la formulación más conocida de esta concepción pertenecen a Ernest Renan, “Was ist eine Nation?” (“¿Qué es una nación?”) [1882], en Michael Jeismann/Henning Ritter (comps.), *Grenzfälle. Über neuen und alten Nationalismus (Casos límite. Sobre el viejo y el nuevo nacionalismo)*, Leipzig, Reclam, 1993, p. 309.

³⁰ *Ibid.*, p. 310.

mantener este legado [...]. El Hombre no se improvisa. Al igual que el individuo, la nación es el punto final de un largo pasado de esfuerzos, sacrificios y entrega.³¹

Por lo general, esta doctrina ignora el hecho empírico de que la voluntad popular cotidiana de conformar una nación puede surgir sólo en el seno de una comunidad nacional o protonacional ya constituida, aunque sea rudimentariamente; la nacionalidad ya existente es, entonces, la precondition para que brote esa "voluntad cotidiana", que en el mejor de los casos puede ser estimada como una confirmación ocasional de un hecho histórico y de una consciencia colectiva preexistentes.

Lo más probable es, sin embargo, que la nación boliviana se haya constituido de acuerdo a una combinación aleatoria y contingente de estos tres procedimientos. El resultado bien pudo haber sido otro. Se puede mostrar, por ejemplo, que la cantidad y composición interna de los grupos étnicos que conforman la actual nación boliviana, la extensión física del territorio, los usos y las costumbres, la religión practicada y la cosmovisión predominante y hasta los factores lingüísticos han cambiado bastante a lo largo de los siglos: la estructura del presente tiene poco que ver con la de la era colonial y hasta con aquella prevaeciente en 1825, cuando se fundó la República.

Siguiendo una dinámica autónoma evolutiva común a este tipo de estructuras, la administración boliviana logró —pese a los enormes problemas con los cuales se vio confrontada— consolidar un aparato estatal y un sentimiento de pertenencia colectiva que hoy puede ser calificado como una identidad nacional relativamente estable y sólida. A pesar de su frágil contextura inicial, de su ineficiencia y corrupción, de las alteraciones sufridas en las últimas décadas y de su mala imagen en la opinión pública esclarecida, el Estado boliviano ha desplegado paulatinamente una cierta fortaleza y coherencia y, lo que es más importante en este contexto, ha engendrado un sentimiento generalizado de pertenencia a una nación

³¹ *Ibid.*, p. 308: "El culto de los ancestros es el más legítimo de todos; los antepasados nos han hecho lo que somos. Un pasado heroico [...] es el capital social, sobre el que se basa una idea nacional".

específica y a una identidad colectiva más o menos aceptada por la población del país.

El comienzo casual de un Estado-nación y el nacimiento fortuito de una identidad no son, manifiestamente, obstáculos para que bajo ciertas circunstancias ese Estado y esa identidad desplieguen fortaleza y longevidad similares a las de las naciones más antiguas. La propia duración de estas instituciones es el factor más relevante de su consolidación: desarrollan una evolución que por ese mismo hecho genera sentido de continuidad, lealtad de la población y finalmente identificación positiva. Por otra parte, este mismo decurso evolutivo se mezcla, paradójicamente, con una especie de libre voluntad colectiva de acogerse a la estatalidad ya existente (tal vez en la figura del mal menor).

Mediante un consenso más o menos implícito, las étnias llamadas originarias y los movimientos de reivindicación indianista (como el katarismo moderado), han expresado en la actualidad el deseo de permanecer en el seno del Estado boliviano, mejorando su posición, cambiando leyes y obteniendo una tajada mayor de los fondos públicos, es cierto, pero aceptando, a veces muy explícitamente, la soberanía del Estado boliviano, la ciudadanía derivada del mismo, la pertenencia a la actual sociedad boliviana multicultural y plurilingüe y, por consiguiente, la identidad que irradia el Estado-nación del presente.

6. La complejidad del caso boliviano actual

En la constelación boliviana contemporánea se puede constatar una variada gama de conflictos étnico-culturales y de reivindicaciones históricas de larga *data* contra el Estado central y contra los blancos y mestizos del país, pero estas controversias no han pasado aún por la secuencia de politización, radicalización y militarización, secuencia en cuyo final se halla la etapa de fanatismo, intransigencia y cinismo que hace imposible todo entendimiento pacífico con los otros sectores étnicos y sociales del país.

La democracia representativa y pluralista, junto con la modernidad incipiente, la existencia de normas legales para resolver disidencias de

todo tipo y algunos elementos cosmopolitas, fomentan el individualismo y amortiguan el colectivismo, lo que también debilita las enemistades inter-étnicas clásicas que están fuertemente arraigadas en modos de vida premodernos.

Otro aspecto adicional contribuye en Bolivia a mitigar los conflictos étnico-culturales. Estos últimos adquieren un grado notable de virulencia si se da una simultaneidad de etnia, territorio propio y organización para-estatal específica y separada; en Bolivia existe la convivencia —ciertamente trabajosa— de diferentes etnias en el mismo territorio y bajo la misma estructura estatal. Esto es válido ante todo para las grandes etnias de los quechuas y los aymaras, que, en lo esencial, comparten el territorio y el gobierno con blancos y mestizos, sobre todo en las áreas urbanas y periféricas. Son las pequeñas comunidades tribales de la región amazónica y del Chaco en el sudeste del país las que poseen zonas habitadas únicamente por ellas y gobernadas por estructuras propias para-estatales; pero aun en estos casos es muy fuerte la tendencia a incorporarse al Estado central —símbolo del progreso material y educativo— y muy limitado el anhelo de una autodeterminación de carácter secesionista, entre otras cosas, porque estas comunidades no poseyeron nunca una tradición de estatalidad propia.

Debemos tomar en serio la constatación de que las etnias indígenas de este país han sido ampliamente influidas por los procesos de urbanización y modernización que han tenido lugar en el área andina en la segunda mitad del siglo XX, por más incompletos que estos procesos hayan sido. La acción de los medios masivos de comunicación, el efecto uniformador del consumismo de masas, las intensas migraciones internas, el mestizaje a varios niveles, el mejor acceso a la escolaridad y los niveles educacionales más elevados en comparación con generaciones pasadas, han diluido la fuerza de corrientes adscritas al fundamentalismo indianista y, simultáneamente, a todas las variantes del marxismo revolucionario.

Uno de los elementos que más eficazmente contribuye a configurar una identidad moderna es la forma específica cómo la niñez y la juventud son socializadas. En el caso boliviano tenemos también una muestra de

una evolución casi universal: comparada con generaciones anteriores, la juventud actual, y precisamente aquella de origen indígena, ha gozado de una instrucción primaria más extendida y de mejor calidad, denota un porcentaje substancialmente más alto de absolventes universitarios, habla castellano —a menudo como único idioma— en una proporción significativamente más amplia que sus progenitores, vive mayoritariamente en áreas urbanas y se adhiere a los valores normativos modernos del individualismo y el consumismo y está sometida al bombardeo de la “industria de la cultura”, es decir, a los contenidos uniformizadores y universalistas de los medios modernos de comunicación, con una intensidad mucho más elevada que cualquier generación previa. Es por ello que las generaciones jóvenes de todas las etnias aborígenes en territorio boliviano tienden paulatina pero seguramente a usar el castellano (español) como idioma primario, tanto en el ámbito familiar como en las áreas de estudio, el trabajo, el esparcimiento y hasta la comunicación con *peer groups* de origen indígena en detrimento de las lenguas nativas. Todos los estudios correspondientes denotan un retroceso de las lenguas vernáculas y un aumento concomitante de la utilización del castellano, un retroceso que no conlleva un debilitamiento *inmediato* del sentimiento de pertenencia a una de las grandes etnias aborígenes. Sin embargo, a largo plazo, esta tendencia terminará por socavar la noción de diferencias étnico-culturales insalvables, pues el idioma constituye uno de sus pilares irrenunciables.³²

Al mismo tiempo, la juventud boliviana ha experimentado a partir de 1982 un clima social proclive a la convivencia pacífica de varias culturas, ideologías y lenguajes, lo cual ha significado una reducción de los fenómenos de discriminación racial abierta que eran tan habituales en décadas pasadas y de los cuales los niños y los adolescentes indios eran las principales víctimas. La instauración de un régimen estable de democracia representativa y pluralista, la economía de libre mercado y el discurso multiculturalista, propagado por el gobierno conjuntamente con

³² Walter Navia, “Los otros en filosofía. Consecuencias para la investigación sobre las otredades en Bolivia”, en *Estudios Bolivianos*, núm. 1, La Paz, 1995, pp. 379-411.

otros mecanismos para revitalizar a las etnias aborígenes, han favorecido una identidad colectiva que incluye de manera paradójica dos tendencias aparentemente dispares: una homogeneización social de acuerdo a parámetros modernos y un florecimiento más o menos libre de algunos aspectos culturales de las comunidades indígenas.

En el caso boliviano se tiende a abandonar también el “modelo mestizo homogéneo”³³ que era uno de los rasgos centrales —y aparentemente modernizantes— de la llamada Revolución Nacional de 1952. Este ensayo de un nacionalismo anti-oligárquico y abiertamente desarrollista pretendía crear ciudadanos jurídicamente iguales, pero culturalmente uniformes: bolivianos por antonomasia, preocupados sólo por la construcción de una nación socialmente justa y económicamente adelantada. Este intento fue concebido como la alternativa razonable a dos fuertes purismos étnico-culturales que prevalecieron en Bolivia hasta la Revolución Nacional: por un lado, la tendencia a construir una nación racialmente blanca, mediante la inmigración masiva de europeos y la aniquilación de los indios (como se creía que había ocurrido en varios países del Cono Sur), y por otro, la homogeneización forzada con base en la mayoría india, lo que incluía la expulsión de todas las etnias no originarias del territorio, ignorando premeditadamente lo ocurrido en quinientos años de conquista y coloniaje. Ambas “soluciones” hubieran significado la aniquilación total del Otro y la afirmación de lo propio por los medios más inhumanos.

Si bien el modelo mestizo homogéneo no pudo ser implementado en la praxis, no hay duda de que en los últimos tiempos se han dado activamente procesos de mestizaje de todo tipo. Se puede aseverar, con muchas reservas, que estos procesos —en conjunto con la modernización— han diluido, por lo menos parcialmente, la fuerza explosiva de la

³³ Carlos F. Toranzo Roca, “Lo pluri-multi”, en *Presencia*, 6 de agosto de 1993 (suplemento especial: “Bolivia: país pluri-multi”), p. 6; sobre este “modelo mestizo” basado en la ideología del nacionalismo revolucionario del partido gobernante (Movimiento Nacionalista Revolucionario = MNR) entre 1952-1964 (en los periodos 1985-1989 y 1993-1997 el MNR implementó políticas neoliberales), cf. Fernando Mayorga, *Discurso y política en Bolivia*, La Paz, ILDIS/CERES, 1993, pp. 106-144.

cuestión racial. Lo propio y lo ajeno no es ya algo que pueda ser definido, explicado y creído exclusivamente en términos étnico-culturales. La realidad de las últimas décadas ha desmentido también los designios, nunca abandonados, de *iluminados* en función gubernamental, marxistas revolucionarios y liberales autoritarios, designio que propugnaba igualar a la fuerza a todos los ciudadanos de acuerdo con criterios culturales y educativos dictados desde arriba y desde el centro; la realidad ha exhibido, en cambio, una notable persistencia de tradiciones socio-culturales plurales muy diversas entre sí. Así como la izquierda marxista (muy fuerte en el movimiento sindical y obrero) procuraba convertir a todos los bolivianos en proletarios emancipados del yugo capitalista, la derecha oligárquica anhelaba transformar a todos los habitantes del país en europeos o norteamericanos de tez morena.

7. La senda del desarrollo probable

La evolución histórica ha mostrado la supervivencia de las tradiciones étnico-culturales paralelamente al desenvolvimiento de la moderna racionalidad técnico-económica; también se han dado nuevos fenómenos en el marco de varias “culturas mestizas” de inusitado vigor, sobre todo en los terrenos de las artes plásticas, la música, el cine y las artesanías. Las reformas político-institucionales de 1994 —que otorgan una importancia creciente a los municipios y a las comunidades indígenas rurales— han contribuido a revitalizar elementos de un modo de vida distinto del occidental-moderno-urbano, pero sin renegar de este último.

El camino más promisorio parece ser, por lo tanto, el aceptar la diversidad étnico-cultural, con amplia autonomía político-administrativa para las comunidades involucradas, en el marco de la unidad del actual Estado boliviano. Pese a las ya mencionadas reformas en pro de la descentralización, efectuadas en Bolivia a partir de 1994, la legislación estatal boliviana no reconoce (todavía) a los indios en cuanto nacionalidades propias o comunidades autónomas. Pero de todas maneras Bolivia ha dado los primeros pasos para el reconocimiento jurídico-constitucional de

los pueblos y territorios indígenas, lo que tiene probablemente dos efectos relevantes:

1. Las comunidades originarias se van a sentir menos discriminadas social, política y culturalmente; se van a integrar paulatinamente con menos roces en la sociedad boliviana; van a dejar de percibir lo Otro (todo lo relacionado con el mundo moderno occidental encarnado en el Estado boliviano) como si fuese lo ajeno, lo enemigo y lo peligroso.

2. Los blancos y mestizos bolivianos van a aceptar lentamente a las comunidades indígenas con cierta autonomía propia como parte integrante y hasta valiosa de la sociedad en cuanto conjunto nacional plural y van a dejar de percibir las como la encarnación de lo Otro, es decir, lo ajeno representativo del exotismo y el atraso.

Aún falta mucho por hacer en este sentido: lo necesario ahora sería “el reconocimiento democrático del reino de la diversidad”,³⁴ ya que en Bolivia las estructuras del poder político, de la organización económica y hasta el prestigio socio-cultural, siguen firmemente en manos de los blancos y mestizos, lo que trae consigo enormes desventajas para las etnias aborígenes. En este contexto, son comprensibles las dinámicas centrales que denota la evolución contemporánea de la población india boliviana y de las cuales se derivan ciertas demandas del movimiento indianista:³⁵

• *Una creciente territorialidad de la presencia aborígen:* también en el seno de las comunidades indias se disuelven los llamados nexos primarios (como el parentesco) y ganan en importancia valores de

³⁴ Carlos F. Toranzo Roca, “Prólogo”, en José Luis Exeni/Carlos F. Toranzo Roca (comp.), *Lo pluri-multi o el reino de la diversidad*, La Paz, ILDIS, 1993, p. 17.

³⁵ Cf. Steve Stern (comp.), *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes, siglos XVIII al XX*, Lima, IEP, 1990; Víctor Hugo Cárdenas, “La lucha de un pueblo”, en Xavier Albó (comp.), *Raíces de América: el mundo aymara*, Madrid, Alianza, 1988, pp. 495-532; William Carter/Xavier Albó, “La comunidad aymara: un mini-Estado en conflicto”, en *ibid.*, pp. 451-492.

orientación más “modernos”; el viejo encapsulamiento local es reemplazado por desarrollos más afines a la evolución en todo el mundo. Las nuevas reivindicaciones se refieren, por ejemplo, a la ampliación y mejora de los servicios públicos, la educación gratuita y la construcción de sistemas de transporte y comunicaciones. Para todo ello es útil contar con un territorio propio, bien delimitado y reconocido por los “otros”, que además tiene la ventaja de dar peso a las demandas dirigidas al Estado central. De todas maneras queda pendiente, como núcleo de esta exigencia, la defensa y recuperación de la tierra: esto abarca la reivindicación de territorios ancestralmente ocupados por los indios (con mucha frecuencia reconocidos como tales por la administración colonial), la defensa de terrenos, bosques y aguas comunales, la delimitación de resguardos para grupos tribales selváticos, el control y usufructo de recursos naturales de la superficie y del subsuelo y la defensa contra el avance de empresarios agrarios y ganaderos.

•*El fortalecimiento de la organización socio-política de los grupos étnicos*: las antiguas redes de solidaridad inmediata se transforman paulatina pero seguramente en estructuras complejas, que además de las clásicas funciones de ayuda mutua, abarcan ahora el mundo de los negocios y la política. La demanda más importante en este rubro es el reconocimiento de estas organizaciones en pie de igualdad con las equivalentes de los blancos y mestizos: el derecho a la diferencia. Se pide el reconocimiento de la especificidad étnica y cultural, lo que conlleva, por ejemplo, el reconocimiento legal de las lenguas aborígenes como lenguas oficiales de uso “normal” en la escuela, los tribunales y las dependencias de la administración pública.

•*El despliegue de una plataforma política común a todas las etnias del país*: la canalización, agregación y articulación de demandas adquieren un carácter más efectivo si existe un organismo que puede cumplir esta función a nivel nacional; la fuerza y resonancia de las reivindicaciones alcanzarían entonces tal nivel que el gobierno central no las podría pasar por alto. De los reclamos de tierras se pasaría a exigencias más elevadas: territorio soberano propio, gestión autónoma de

fondos fiscales, administración exclusiva de los recursos naturales propios, establecimiento de un orden político-jurídico especial y hasta fueros y privilegios para las llamadas autoridades tradicionales de las etnias.

•*La modificación de las relaciones con el Estado central*: estos nexos adquirirían un carácter cada vez más político y menos administrativo, pues desaparecerían las autoridades provinciales subalternas que hacen ahora de intermediarios; la concesión de amplias autonomías a las etnias haría aparecer inevitablemente en el horizonte la posibilidad de secesión y la demanda de soberanía estatal absoluta. Se sobreentiende

a) Que los indígenas deben gozar de total igualdad frente al Estado y sus agencias en comparación con blancos y mestizos, y

b) Que deben cesar todos los actos de represión y violencia de la administración pública contra las etnias originarias.

La mayoría de las exigencias contenidas aquí son enteramente aceptables para el Estado central y para las actuales élites que gobiernan el país, sobre todo aquellas que se refieren a la modernización de las comunidades originarias, la ampliación del mercado interno, la expansión de los servicios públicos, la mejora de la educación, el incremento de su producción agraria y artesanal y, también, el fortalecimiento de sus organismos representativos. Pero otra cosa son aquellas demandas que pueden cercenar las facultades soberanas del Estado central: son inaceptables las exigencias de territorio soberano propio, administración exclusiva de los recursos naturales, establecimiento de un orden político-jurídico especial y la proclamación de fueros y privilegios para las autoridades indígenas. También son problemáticas, aunque no imposibles reivindicaciones como la gestión autónoma de fondos fiscales —sobre todo en el municipal—, cosa sujeta a negociaciones de resultados imprevisibles, pero que a partir de 1994 ha tomado el cariz de lo plausible.

En resumen, se puede aseverar que existe todavía un dilatado margen para concesiones a las etnias originarias en Bolivia; las demandas de estas últimas tienden a convertirse en exigencias “normales” de cual-

quier grupo social —con excepción de la ya mencionada pretensión de soberanía absoluta—, que pueden ser canalizadas y articuladas paulatinamente mediante el actual sistema de partidos políticos y dentro del sistema legal vigente. Los postulados de autonomía para grupos étnicos se asemejan paulatinamente a los anhelos “normales” de autonomía territorial, provincial o municipal y se inscriben dentro de una corriente mundial de federalización de los Estados existentes. Estas exigencias se articulan hoy en día sin grandes traumas dentro del marco de reformas constitucionales, por lo que vienen a ser aceptados actualmente —dentro de ciertos límites y sin grandes conflictos— por los grupos otrora partidarios acérrimos del centralismo, como la alta burocracia estatal, las Fuerzas Armadas, los partidos populistas y los empresarios privados, siempre que tales designios no pongan en peligro la existencia del Estado-nación.³⁶

Es interesante consignar un ejemplo de un sincretismo más o menos logrado en la Bolivia de la actualidad. Las comunidades aborígenes del país han producido su propia capa empresarial, muy exitosa económicamente, que se diferencia de manera clara del empresariado boliviano tradicional, compuesto en su mayoría por representantes de los blancos —siempre estuvo a la sombra generosa de la administración pública—, bien bajo las ramas protectoras del Estado mercantilista cepalino de una época pasada, o bien del Estado neoliberal del presente.

En contraposición a esta clase empresarial “blanca”, que tomó el carácter de una burguesía comercial con ramificaciones en el terreno bancario-financiero, la nueva “burguesía de tez morena” —como la denominó Carlos F. Toranzo Roca—, surgida principalmente de los estratos mestizos del cholaje, se inició en los negocios de intermediación comercial, transportes y servicios y se expandió rápidamente a otras áreas. Se destaca, por ejemplo, por no haber nacido al amparo del Estado y de su frondosa ayuda; no invierte en gran escala en el exterior (ni por razones de seguridad) y dirige sus actividades hacia el interior de la

³⁶ En torno a la compleja temática de las autonomías provinciales y su relación específica con cuestiones étnicas, cf. Claudia Corona de la Peña, “Planteos de autonomía en América Latina”, en *Nueva Sociedad*, núm. 147, enero/febrero de 1997, pp. 146-159.

nación; acumula y diversifica sus actividades (desde la construcción y la pequeña industria hasta los alimentos y los textiles, sin incursionar en la banca ni los seguros ni las telecomunicaciones); no practica el consumo suntuario aristocrático de las antiguas élites, pero tampoco fomenta ninguna actividad cultural.³⁷

Esta "burguesía chola o de tez morena" preserva códigos culturales, éticos y estéticos de las etnias aborígenes, de índole básicamente premoderna y no-occidental y anticosmopolita; no ha desplegado aun actitudes elitistas y no conforma grupos de influencia para incidir sistemáticamente sobre la formulación de políticas públicas. Esta "burguesía" es ciertamente proclive a la propiedad privada y al libre mercado, a los principios de eficacia y racionalidad, pero tiene preferencias políticas por partidos populistas. Conforman, sin duda alguna, uno de los elementos del sincretismo cultural entre lo tradicional y lo moderno que se vienen perfilando en la actualidad boliviana.

Lo que los otros piden ya no constituye más la exigencia incomprensible de un Otro totalmente ajeno a la colectividad boliviana y empieza a ser percibido como los intereses legítimos de grupos diversos, curiosos a primera vista, pero equiparables a los segmentos ya bien establecidos en la sociedad boliviana.

Bibliografía

Albó, Xavier/Josép M. Barnadas, *La cara india y campesina de nuestra historia*, La Paz, CIPCA/UNITAS, 1990.

Albó, Xavier *et al.*, *Para comprender las culturas rurales en Bolivia*, La Paz, CIPCA/UNICEF, 1990.

Albó, Xavier (comp.), *Raíces de América: mundo aymara*, Madrid, Alianza, 1988.

³⁷ Carlos F. Toranzo Roca, "Burguesía chola y señorialismo conflictuado", en Fernando Mayorga, *Max Fernández: la política del silencio*, La Paz, ILDIS/UMSS, 1991, pp. 21-23.

Albó, Xavier, "El sinuoso camino de la historia y de la conciencia hacia la identidad nacional aymara", en Segundo Moreno/Frank Salomón (comps.), *Reproducción y transformación de las sociedades andinas*, Quito, Abya Yala, 1991.

Arango Ochoa, Raúl, "Derechos indígenas sobre el territorio", en Libermann Kitula/Armando Godínez (comps.), *Territorio y dignidad. Pueblos indígenas y medio ambiente en Bolivia*, Caracas, Nueva Sociedad/ILDIS, 1992.

Bastide, Roger, *El prójimo y el extraño. El encuentro de las civilizaciones*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973.

Bastos, Isabel, "El indigenismo en la transición hacia el imaginario populista", en *Estudios Bolivianos*, núm. 2, La Paz, 1996.

Blum, Volkmar, "Rezente Indianerbewegungen und neue Identitäten in Lateinamerika" ("Movimientos indígenas recientes y nuevas identidades en América Latina"), en Wolfgang Reinhard (comp.).

Bonfil Batalla, Guillermo, *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, México, 1981.

Calderón, Fernando/Carlos F. Toranzo Roca, *La seguridad humana en Bolivia. Percepciones políticas, sociales y económicas de los bolivianos de hoy*, La Paz, PRONAGOB/PNUD/ILDIS, 1996.

Cárdenas, Víctor Hugo, "La lucha de un pueblo", en Xavier Albó (comp.), *Raíces de América: el mundo aymara*, Madrid, Alianza, 1988.

Corona de la Peña, Claudia, "Planteos de autonomía en América Latina", en *Nueva Sociedad*, núm 147, enero/febrero de 1997.

Cotler, Julio, *Clase, Estado y nación en el Perú*, Lima, IEP, 1992.

"Juan de la Cruz Villca, rechaza el sistema individualista"[entrevista al candidato vicepresidencial Juan de la Cruz Villca], en *Presencia* (La Paz) del 10 de mayo de 1997, "Suplemento Campaña Electoral".

Degregori, Carlos Iván, "Identidad étnica, movimientos sociales y participación política en el Perú", en Alberto Adrianzén *et al.*, *Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos*, Lima, IFEA/IEP, 1993.

Fernando Mirtes, *El discurso de la indianidad. La cuestión indígena en América Latina*, San José, DEI, 1991.

Flores Galindo, Alberto, *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes*, Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1987.

Franch, Alcina, "El indianismo de Fray Bartolomé de Las Casas", en Alcina Franch (comp.), *Indianismo e indigenismo en América*, Madrid, Alianza, 1990.

Fuenzalida, Fernando *et al.*, *El indio y el poder en el Perú*, Lima, IEP, 1970.

Geertz, Clifford, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973.

Hobsbawm, Eric/Terence Ranger, *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge U.P., 1987.

Hurtado, Javier, *El katarismo*, La Paz, HISBOL, 1986.

Köhler, Holm-Detlev, "El nacionalismo: un pasado ambiguo y un futuro sangriento", en *Revista de Estudios Políticos*, núm. 98, Madrid, octubre/diciembre de 1997.

Libermann, Kitula/Armando Godínez (comps.), *Territorio y dignidad. Pueblos indígenas y medio ambiente en Bolivia*, Caracas, Nueva Sociedad/ILDIS, 1992.

Mato, Daniel (comp.), *Teoría y política de la construcción de identidades y diferencias en América Latina y el Caribe*, Caracas, Nueva Sociedad/UNESCO, 1994.

Mayorga, Fernando, *Discurso y política en Bolivia*, La Paz, ILDIS/CERES, 1993.

Mayorga, René Antonio, *Antipolítica y neopopulismo*, La Paz, CEBEM, 1995.

Medina, Javier, "¿Por una Bolivia diferente?", en Mario Miranda Pacheco (comp.), *Bolivia en la hora de su modernización*, México, UNAM, 1993.

Navia, Walter, "Los otros en filosofía. Consecuencias para la investigación sobre las otredades en Bolivia", en *Estudios Bolivianos*, núm. 1, La Paz, 1995.

Pacheco, Diego, *El indianismo y los indios contemporáneos en Bolivia*, La Paz, HISBOL/MUSEF, 1992.

Por una Bolivia diferente. Aportes para un proyecto histórico popular, La Paz, CIPCA, 1991.

Renan, Ernest, "Was ist eine Nation?" ("¿Qué es una nación?") [1882], en Michael Jeismann/Henning Ritter (comps.), *Grenzfälle. Über neuen und alten Nationalismus (Casos límite. Sobre el viejo y el nuevo nacionalismo)*, Leipzig, Reclam, 1993.

Rivera Cusicanqui, Silvia, *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechua de Bolivia 1900-1980*, La Paz, HISBOL, 1984.

Rojas Ortuste, Gonzalo/Luis Verdesoto Custode, *La participación popular como reforma de la política. Evidencias de una cultura democrática boliviana*, La Paz, Ministerio de Desarrollo Humano/SNPP, 1997.

Stern, Steve (comp.), *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes, siglos XVIII al XX*, Lima, IEP, 1990.

Todorov, Tzvetan, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, París, Seuil, 1982.

Toranzo Roca, Carlos F., "Burguesía chola y señorialismo conflictuado", en Fernando Mayorga, *Max Fernández: la política del silencio*, La Paz, ILDIS/UMSS, 1991.

Toranzo Roca, Carlos F., "Lo pluri-multi", en *Presencia del 6 de agosto de 1993* (suplemento especial: "Bolivia: país pluri-multi").

Toranzo Roca, Carlos F., "Prólogo", en José Luis Exeni/Carlos F. Toranzo Roca (comps.), *Lo pluri-multi o el reino de la diversidad*, La Paz, ILDIS, 1993, p. 17.

Tristan, Platt, "Entre ch'axwa y musa: para una historia del pensamiento político aymara", en Thérèse Bouysse-Cassagne *et al.*, *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, La Paz, Hisbol, 1987.

Urban, Greg/Joel Sherzer (comps.), *Nation-States and Indians in Latin America*, Austin, Texas U.P., 1991.

Uslar Pietri, Arturo, *La invención de América mestiza*, Madrid, FCE, 1997.

Vargas Llosa, Mario, *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*, México, FCE, 1996.

Vergara Estévez, Jorge/Jorge I. Vergara del Solar, "La identidad cultural latinoamericana. Un análisis crítico de las principales tesis y sus

interpretaciones”, en *Persona y Sociedad*, vol. X, núm 1, Santiago de Chile, 1996.

Wachtel, Nathan, *Los indios del Perú frente a la conquista española*, Madrid, Alianza, 1976.

Waldmann, Peter, “Ethnoregionalismus, eine Herausforderung für den Nationalstaat” (“Etnorregionalismo: un reto para el Estado nacional”), en Wolfgang Reinhard (comp.), *Die fundamentalistische Revolution. Partikularistische Bewegungen der Gegenwart und ihr Umgang mit der Geschichte (La revolución fundamentalista. Movimientos particularistas del presente y su tratamiento de la historia)*, Friburgo (B), Rombach, 1995, p. 275.

Zúñiga Navarro, Gerardo, “Los procesos de constitución de territorios indígenas en América Latina”, en *Nueva Sociedad*, núm. 153, enero/febrero de 1998.