1 | 2012

Konrad Adenauer Stiftung

50 AÑOS DE COOPERACIÓN EN TODO EL MUNDO

Oficina Bolivia

KAS

INVESTIGACIONES

Análisis y reflexión política

Reflexiones sobre la temática indígena en la Bolivia de hoy

1 | 2012

KAS - INVESTIGACIONES

Análisis y reflexión política

Agosto 2012

KONRAD ADENAUER STIFTUNG (KAS)

Reflexiones sobre la temática indígena en la Bolivia de hoy

La Paz, 2012

Konrad Adenauer Stiftung

50 AÑOS DE COOPERACIÓN EN TODO EL MUNDO

© 2012 Konrad Adenauer Stiftung e.V.

Presentación

Susanne Käss
Representante en Bolivia de la Fundación Konrad Adenauer

Autores

Hugo Celso Felipe Mansilla Ferret
Rafael Loayza Bueno
Fernando Untoja Choque
Iván Velásquez Castellanos

Editores Responsables

Susanne Käss
Iván Velásquez Castellanos

Fundación Konrad Adenauer (KAS), Oficina Bolivia

Av. Walter Guevara No 8037, Calacoto
(Ex Av. Arequipa casi esquina Plaza Humboldt)
Teléfonos: (+591-2) 2786910 2786478 2784085 2125577
Fax: (+591-2) 2786831
Casilla No 9284
La Paz - Bolivia
E-mail: info.bolivia@kas.de
Página Web: www.kas.de/bolivien

D.L.

4 - 1 - 2475 - 12

Impresión

Editora Presencia

Impreso en Bolivia – Printed in Bolivia

Esta publicación se distribuye sin fines de lucro, en el marco de la cooperación internacional de la Fundación Konrad Adenauer.

Los textos que se publican a continuación son de exclusiva responsabilidad del autor y no expresan necesariamente el pensamiento de los editores y/o de la Konrad Adenauer Stiftung (KAS). Se autoriza la reproducción total o parcial del contenido con la inclusión de la fuente.

Índice

Presentación..... 5

El discurso de la descolonización,
El indigenismo socialista y el nacionalismo tradicional en Bolivia

1. Aspectos preliminares de la cuestión..... 9
2. Aspectos diversos de la vida cotidiana y el anhelo
   de descolonización: el mundo de las incongruencias..... 11
3. Descolonización como retórica..... 16
4. Las transformaciones de la identidad en el ámbito indígena..... 20
5. La identidad como ideología compensatoria..... 23
6. La identidad de las corrientes de izquierda..... 28
7. El caso de la justicia comunitaria..... 32
8. Consecuencias teóricas generales..... 35
9. Bibliografía..... 28

El Estado Plurinacional
¿El camino hacia la convivencia imposible?

1. Introducción..... 45
2. ¿Es Bolivia una sociedad plurinacional?..... 49
   a. La discursividad plurinacionalista..... 50
   b. Pluralidad civilizatoria..... 55
   c. Pluralidad nacional..... 59
3. ¿Es viable el plurinacionalismo?..... 64
4. Bibliografía..... 67

El Katarismo, Indianismo e Indigenismo
Movimiento Ayra

1. Introducción..... 72
2. El Estado desde la visión katarista..... 77
   2.1. Un recorrido necesario para la interpretación..... 78
   2.2. Formación del "Estado importado"..... 81
3. Indigenismo e indianismo..... 85

3.1. El indigenismo e indianismo..... 85
3.2. Indigenismo: máscara colonial..... 89
3.3. El "proceso de cambio" e indigenismo..... 91
4. El pensamiento katarista..... 95
4.1. El Multiculturalismo y Katarismo..... 96
4.2. El katarismo en la mentalidad indigenista..... 103
4.3. Necesidad de otro enfoque..... 105
4.4. Entonces ¿qué es el katarismo?..... 108
5. Conclusión..... 111
6. Bibliografia..... 113

Indígenas, pobreza extrema y desigualdad
En bolivia identificando sus causas y rasgos característicos

1. Introducción..... 121
2. Referencias conceptuales para el análisis..... 122
3. Primera Parte. La pobreza y la desigualdad a nivel país..... 126
3.1 Nivel de la pobreza en Bolivia: muchos esfuerzos, pocos resultados, ningún cambio..... 126
3.2. La extrema desigualdad de ingreso en Bolivia..... 131
4. Segunda Parte..... 133
4.1. La situación de los aymaras, quechuas y chipayas. Análisis microeconómico..... 133
4.2. Descripción del área geográfica de análisis..... 134
4.3. Banco de datos de los hogares indígenas seleccionados..... 134
a. Diseño de la muestra..... 135
b. El Cuestionario..... 136
4.4. Hallazgos y resultados estadísticos y econométricos encontrados..... 136
4.5. La pobreza extrema de los indígenas..... 137
4.6. Pobreza entre aymaras, quechuas y chipayas..... 139
4.7. Midiendo pobreza crónica entre indígenas..... 140
4.8. Nivel de Desigualdad..... 142
4.9. Análisis de regresión..... 144
4.10. Los shocks que afectan el nivel de ingreso de los hogares..... 151
5. Conclusiones..... 155
6. Bibliografía..... 157

Presentación

Durante siglos, la población indígena en América Latina ha sido marginada de los procesos económicos, sociales y políticos, a pesar de que los indígenas representan en muchos países de la región una importante proporción de la población. Las consecuencias de esta marginalización se expresan, entre otros aspectos, en la situación socioeconómica precaria de los indígenas. Lamentablemente, ser indígena en América Latina significa ser pobre porque la población indígena del subcontinente está afectada sobreproporcionalmente por la pobreza tanto moderada como extrema.

Hace pocas décadas, casi no existía representación política de los pueblos indígenas en los sistemas políticos formales. Esta realidad ha empezado a cambiar lentamente. En varios países de la región, se han formado movimientos indígenas que reivindican sus derechos y exigen mayor participación en la toma de decisiones políticas. Además, ha habido avances importantes en la aprobación de normas internacionales y nacionales de protección de sus derechos por parte de los diferentes Estados.

Entre estos países, Bolivia se destaca en muchos aspectos. Según el censo del 2001, el 62% de la población boliviana se auto-identifica como indígena, con eso, el país andino tiene el mayor porcentaje de población indígena de la región. Bolivia fue el segundo país en América Latina, después de México, en aprobar el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales en 1991. En el año 1993, el aymara Victor Húgo Cárdenas fue electo Vicepresidente de la República. Con la reforma de la Constitución en el 1994, se reconocieron amplios derechos a los pueblos indígenas. Además, se implementó la Ley de Participación Popular que abrió las puertas para la participación política de la población rural. Con la Ley de la Reforma Educativa se introdujo la educación intercultural bilingüe. También se lograron avances en el reconocimiento de los derechos territoriales de los pueblos indígenas bajo la figura de Tierra Comunitaria de Origen por medio de la ley del Servicio Nacional de Reforma Agraria en el 1996.

Ciertamente, estos avances prepararon el camino para que un candidato de origen aymara saliera electo presidente de Bolivia en el año 2005. La elección de Evo Morales Ayma despertó mucho interés en Bolivia y el mundo sobre la pregunta qué políticas implementaría un presidente que se auto-identifica como indígena. En la Nueva Constitución Política del Estado, aprobada en febrero de 2009, se amplían considerablemente los derechos de los pueblos indígenas y Bolivia se declara Estado Plurinacional.

La Fundación Konrad Adenauer (KAS) creó en el año 2006 el Programa Regional para la Participación Política en América Latina e implementa, desde entonces, en varios países de la región proyectos con el objetivo del fomento de un diálogo intercultural.

La presente publicación se encaja en este objetivo de trabajo y analiza la discusión de lo indígena casi siete años después de la elección de Evo Morales en la Bolivia de hoy. La temática se aborda desde los enfoques filosófico, político, sociológico y económico.

Quiero agradecer a los cuatro autores sus importantes insumos a este debate.

La Paz, agosto de 2012

Susanne Käss
Representante de la Fundación Konrad Adenauer en Bolivia

EL DISCURSO DE LA DESCOLONIZACIÓN, EL INDIGENISMO SOCIALISTA Y EL NACIONALISMO TRADICIONAL EN BOLIVIA

H. C. F. Mansilla

EL DISCURSO DE LA DESCOLONIZACIÓN, EL INDIGENISMO SOCIALISTA Y EL NACIONALISMO TRADICIONAL EN BOLIVIA

Por: *H. C. F. Mansilla*[1]

Resumen

Bolivia - como casi todas las naciones en el Tercer Mundo - está cada vez más inmersa en el universo globalizado contemporáneo, cuyos productos, valores y hasta tonterías va adoptando de modo inexorable. En este contexto no resulta fácil distinguir un paradigma propio y genuino de desarrollo de un modelo externo, imitado a partir de los países occidentales más importantes, y menos aún en el terreno de las modas juveniles. El discurso de la descolonización sirve a menudo para encubrir prácticas autoritarias en el campo político y en la vida cotidiana.

Palabras clave: Autoritarismo, colectivismo, colonialismo, globalización, identidad, sincretismo.

1. Aspectos preliminares de la cuestión

El concepto de *descolonización* tiene sentido cuando se refiere a un proceso histórico concreto, con respecto al cual se establece una nueva realidad social, cultural y política que se habría distanciado o eximido de los

1 Hugo Celso Felipe Mansilla Ferret, posee una maestría en ciencias políticas y doctorado en filosofía por la Universidad Libre de Berlin. Concesión de la venia legendi por la misma universidad. Miembro de número de la Academia Boliviana de la Lengua y de la Academia de Ciencias de Bolivia. Fue profesor visitante en la Universidad de Zurich (Suiza), en la de Queensland University (Brisbane / Australia), en la Universidad Complutense de Madrid y en UNISINOS (Brasil). Autor de varios libros sobre teorías del desarrollo, ecología política y tradiciones político-culturales latinoamericanas.
Últimas publicaciones: El desencanto con el desarrollo actual. Las ilusiones y las trampas de la modernización, Santa Cruz de la Sierra: El País 2006; Evitando los extremos sin claudicar en la intención crítica. La filosofía de la historia y el sentido común, La Paz: FUNDEMOS 2008; Problemas de la democracia y avances del populismo, Santa Cruz: El País 2011; Las flores del mal en la política: autoritarismo, populismo y totalitarismo, Santa Cruz: El País 2012.

valores de orientación del periodo presuntamente colonizador. En el caso boliviano este último puede ser entendido como la época colonial española, pero también como el tiempo republicano que se arrastra hasta la actualidad, en el cual las élites privilegiadas habrían impuesto a la totalidad de la nación las normativas del desarrollo originadas en el ámbito occidental, es decir en Europa y Estados Unidos. Ambos procesos, el colonial y el republicano, son vistos por corrientes indigenistas e indianistas como partes complementarias de un mismo impulso imperialista de índole destructiva, que hoy culmina en el llamado colonialismo interno.

Ahora bien: las naciones andinas - como casi todas en el Tercer Mundo - están cada vez más inmersas en el universo globalizado contemporáneo, cuyos productos, valores y hasta necedades van adoptando de modo inexorable, de modo que no resulta fácil separar un paradigma propio y genuino de desarrollo de un modelo externo, imitado a partir de los países occidentales más importantes, y menos aun en el terreno de la vida cotidiana. Los propios habitantes de los países andinos (y, en realidad, en América Latina, Asia y África) incesantemente comparan y miden su realidad con aquella del mundo occidental, y ellos mismos compilan inventarios de sus carencias, los que son elaborados mediante la confrontación de lo propio, percibido como la dimensión del *sub*desarrollo, con las ventajas ajenas. Es superfluo añadir cuál es el paradigma evolutivo, considerado obviamente como tal, para la mayor parte de la población involucrada, opinión que no es compartida por las élites intelectuales de la región andina.

Los grandes imaginarios colectivos se han entremezclados de tal manera, que ya no existen como factores incontaminados el uno del otro. Por ello la contraposición tajante entre ambas culturas puede ser considerada como una operación intelectual, es decir como una *interpretación* histórica relativamente arbitraria con una intencionalidad política, que en cuanto tal no es compartida por el grueso de la población. Y hay que señalar que los puntos de coincidencia entre los dos imaginarios colectivos son mucho más importantes que los elementos de discordia e incomprensión. Es indispensable señalar, sin embargo, que todo proceso sincretista y toda corriente modernizadora requiere de elementos de *compensación* para hacer digerible estos tránsitos socialmente dolorosos. Y allí se encuentra la necesidad de revitalizar los mitos profundos (Francovich 1980) de un país, de

reinventar y consolidar sus tradiciones. Como dijo *Hugo Neira,* siguiendo a Cornelius Castoriadis: cada sociedad ama sus mentiras fundadoras (Neira 2008).

2. Aspectos diversos de la vida cotidiana y el anhelo de descolonización: el mundo de las incongruencias

Desde su introducción por los conquistadores españoles en la década de 1530, el modelo cultural occidental-católico se ha difundido ampliamente por todo el territorio que hoy es Bolivia, determinando la vida urbana, influyendo poderosamente en los campos de la educación formal, la esfera universitaria e intelectual y el universo religioso y brindando importantes pautas de comportamiento para la vida cotidiana. Su divulgación permanente durante siglos hace literalmente imposible separarlo de la primigenia identidad indígena, ya que, sin hacerlo premeditadamente, millones de bolivianos de casi cualquier origen étnico-cultural y geográfico se sirven de instrumentos creados por la tradición cultural "occidental" y persiguen metas de desarrollo individual y colectivo que han surgido de la misma. El resultado final constituye un modelo *sincretista* que determina sobre todo la vida urbana (fenómeno claramente visible a partir de 1952), influyendo en las esferas de la educación, el terreno universitario y académico y el universo del ocio juvenil. Este modelo sincretista ha brindado importantes pautas de comportamiento para la vida cotidiana. Factores de proveniencia occidental, como el uso de la energía eléctrica y los hidrocarburos, los sistemas contemporáneos de transporte y comunicaciones, los parámetros de urbanización y educación, los flujos del comercio exterior, el mundo electrónico de nuestros días y hasta las modas juveniles, representan elementos considerados como "naturales", es decir como pertenecientes a toda la humanidad por derecho propio, y como tales son probablemente irrenunciables.

Debido a estos factores y a su dilatada expansión, la tradición occidental en Bolivia no es considerada por una gran parte de la población como un cuerpo extraño, como una imposición negativa que deba ser combatida o expulsada. Los aspectos centrales de la misma - las pautas del consumo masivo de la actualidad, la estructuración del aparato administrativo-estatal en sus rasgos generales, los productos de la ciencia y la

tecnología contemporáneas, las metas normativas de desarrollo en última instancia y la cultura contemporánea del ocio - son compartidos también por casi todos los sectores indígenas del país. Hay que señalar con especial cuidado que las generaciones juveniles, independientemente de su adscripción étnico-idiomática, se preocupan muy poco por la naturaleza y la pureza de los modelos civilizatorios y se pliegan sin problemas a las formas actuales de la cultura del ocio.

Desde hace algunos años, esta tendencia evolutiva está sometida a una fuerte crítica. Una corriente socio-cultural de alcance mundial, que cuenta con la colaboración de partidos políticos populistas, organizaciones no gubernamentales e instituciones de cooperación internacional, postula el renacimiento de los saberes populares, la ideología y las formas organizativas de las sociedades indígenas premodernas, enfatizando, por su parte, las deficiencias humanas y los peligros históricos asociados al mundo occidental, capitalista y globalizador. Por medio de estas operaciones intelectuales se ha reafirmado inesperadamente la contraposición elemental de los modelos civilizatorios en territorio boliviano. La revitalización de valores y objetivos de las ricas tradiciones indígenas debe ser considerada, empero, dentro de un contexto sumamente complejo donde estas normativas tienden a diluirse o, por lo menos, a mezclarse inextricablemente con orientaciones universalistas provenientes de la exitosa civilización industrial del Norte[2]. Es remarcable que el renacimiento de las tradiciones *propias* no ponga en duda para nada los logros técnico-económicos de la modernidad, aunque estos pueden ser vistos como algo *ajeno* y externo a ese legado. Esta herencia premoderna indígena puede, después de todo, ser rejuvenecida mediante los medios contemporáneos de comunicación y la acción planificada de gobiernos, partidos e instituciones. El renacimiento de la tradición se limita en el caso boliviano a la esfera de la cultura y a la configuración de la vida íntima, familiar y cotidiana, y posee una marcada influencia sobre la cultura política.

La revalorización de corrientes indigenistas, indianistas y populistas tiene que ver con la creciente complejidad de la estructura social boliviana

2 Cf. el brillante ensayo de Carlos Hugo Laruta, *Interculturalidad y democracia,* en: LAZOS (La Paz), vol. 1 (2006), Nº 2, pp. 25-30, donde el autor señala los peligros de un "culturalismo exacerbado".

y con la existencia de sectores sociales que pueden ser percibidos como los perdedores del proceso de modernización. Para muchos pueblos indígenas bolivianos y los grupos de urbanización *reciente,* por ejemplo, lo positivo está todavía encarnado en la homogeneidad social y la unanimidad política, y lo negativo en la diversidad de intereses, la división de poderes, la competencia abierta de todo tipo y el pluralismo ideológico. Por estos motivos a estos sectores no les preocupa el fenómeno del burocratismo[3], el embrollo de los trámites (muchos innecesarios, todos mal diseñados y llenos de pasos superfluos), la mala voluntad de los funcionarios en atender al público o el deplorable funcionamiento del Poder Judicial. Soportan estos fenómenos más o menos estoicamente, es decir, los consideran como algo natural, como una tormenta que pasará, pero que no puede ser esquivada por designio humano. Hasta hoy (a comienzos del siglo XXI) ningún partido izquierdista o pensador socialista, ningún sindicato de obreros o empleados, ninguna asociación de maestros, colegio de abogados o grupo campesino, ninguna corriente indigenista o indianista había protestado contra ello. Lo paradójico del caso estriba en que los pobres y humildes de la nación conforman la inmensa mayoría de las víctimas del burocratismo, la corrupción y del mal funcionamiento de todos los poderes del Estado; los partidos de izquierda, los populistas e indigenistas y los pensadores revolucionarios, que dicen ser los voceros de los intereses populares, jamás se han apiadado de la pérdida de tiempo, dinero y dignidad que significa el más mínimo roce con la burocracia y el aparato judicial para la gente sufrida y modesta del país.

Este carácter *colectivista* de la mentalidad boliviana se manifiesta, por ejemplo, en el poco valor atribuido a la vida de personas concretas en el contexto de sujetos ávidos de perjudicar al prójimo. En las calles y carreteras ocurren a menudo terribles accidentes, pero los responsables no son castigados y las causas y las circunstancias de estos percances no son investigadas. Se tomarán medidas serias recién cuando una de estas contingencias signifique una hecatombe con miles de muertos. La tecnofilia de los bolivianos conduce a que los conductores suponen que el manejo técnico de un vehículo es todo lo que tienen que saber sobre el tráfico de automo-

3 Cf. un libro que ha pasado totalmente desapercibido: Mariano Baptista Gumucio (comp.), *El país tranca. La burocratización de Bolivia,* La Paz: Amigos del Libro 1976.

tores, ignorando el derecho de terceros (por ejemplo: de peatones) y desconociendo las normas mínimas de seguridad. La sociedad boliviana premia no sólo un machismo temerario con respecto a la manera de conducir, sino también el acomodo fácil y la integración al modo de vida prevaleciente, y rechaza al disidente, al que piensa y obra de modo autónomo, al que se desvía del grupo y al que exhibe espíritu crítico.

Los intelectuales y los dirigentes populistas han mostrado su carácter conservador-convencional al menospreciar la democracia moderna y al propugnar la restauración de modelos arcaicos de convivencia humana bajo el manto de una opción revolucionaria. Por ello es conveniente mostrar un ejemplo de funcionamiento interno que vale para la mayoría de las organizaciones políticas izquierdistas, populistas e indigenistas en Bolivia. Refiriéndose a la *Central Obrera Boliviana (COB),* Jorge Lazarte sostiene que la democracia propugnada por ésta que no estuvo orientada por el "derecho al disenso", sino por la "obligación al consenso" (Lazarte 2000). Esta noción de democracia y su praxis no han estado, empero, limitadas a los tiempos gloriosos de la COB (1952-1985) ni exclusivamente al ámbito sindical, puesto que configuran modos de organización política existentes hasta hoy en dilatados sectores adscritos al populismo descolonizador. La izquierda populista boliviana ha celebrado largamente esta concepción de democracia y sus prácticas y las ha estimado como una alternativa válida frente a la democracia representativa y pluralista de procedencia europea. Este modelo organizativo exhibe, sin embargo, unos vestigios muy serios de la tradición autoritaria: convenciones y rutinas que pertenecen indudablemente al acervo más prístino de la nación, pero que han demostrado ser obstáculos para la convivencia razonable en una sociedad pluralista y altamente diferenciada. La tan alabada democracia directa del movimiento sindical y de las comunidades campesinas tuvo y tiene una forma asambleística, donde existe plena libertad de palabra, pero que finalmente resulta ser, como afirma Lazarte, "un ejercicio deliberativo entre y para 'iguales'. En la asamblea sólo participaban los que se parecen y formaban parte de una misma colectividad. Es la democracia para los que son homogéneos socialmente. Pero, además, fue el escenario para los iguales 'ideológicamente', es decir para los que pensaban igual o, mejor, tenían una idéntica representación de las cosas, y, por tanto, manejaban los mismos códigos. La asamblea 'expulsaba' de sí todo lo que le era extraño,

declarándolo 'enemigo'." (Lazarte 2000) Lazarte señaló que este asambleísmo solía convertirse en un torneo verbal en torno a quién era más radical e intolerante; en este modelo los activistas (aunque representasen grupos muy reducidos) podían obtener fácilmente el control sobre las asambleas e instaurar la dictadura de los más alborotadores[4]. Es sintomático que este tipo de democracia, reputado en ambientes populistas como alternativa genuinamente directa y participativa, termina habitualmente en manos de una élite muy pequeña y privilegiada, negando todo derecho a las minorías y a los disidentes y favoreciendo las formas más groseras del consenso compulsivo.

Aquí parece útil intercalar un ejemplo histórico. Al asumir el gobierno en 1952 el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) dio paso a una constelación muy común en América Latina y Bolivia, sobre todo en regímenes signados por un populismo con tendencias reformistas, originando fenómenos que se repetirían a partir de 2006. Lo que puede denominarse la opinión pública prefigurada por concepciones nacionalistas, populistas y anti-imperialistas - es decir: la opinión probablemente mayoritaria durante largo tiempo y favorable a procesos de "cambio" - asoció la democracia liberal y el Estado de Derecho con el régimen *presuntamente* "oligárquico, antinacional y antipopular" que fue derribado en abril de 1952. En el plano cultural y político esta corriente desarrollista-nacionalista (como el primer peronismo en la Argentina) promovió un renacimiento de prácticas autoritarias y el fortalecimiento de un Estado omnipresente y centralizado. En nombre del desarrollo acelerado se reavivaron las tradiciones del autoritarismo y centralismo, las formas dictatoriales de manejar "recursos humanos" y las viejas prácticas del prebendalismo y el clientelismo en sus formas más crudas. Todo esto fue percibido por una parte considerable de la opinión pública como un sano retorno a la propia herencia nacional, a los saberes populares de cómo hacer política y a los modelos ancestrales de reclutamiento de personal y también como un necesario rechazo a los sistemas "foráneos" y "cosmopolitas" del imperialismo capitalista.

4 Lazarte 2000, pp. 245-246.- Como señala Lazarte, las asambleas universitarias constituyen probablemente "los ejemplos más extremos de una lógica que en nombre de una democracia termina en acciones francamente antidemocráticas"

Los partidos populistas en función gubernamental, como el MNR a partir de 1952, se han destacado por multiplicar, complicar y encarecer los trámites destinados al público, fenómeno que ha pervivido más de medio siglo. En todo caso llama la atención la continuidad de rutinas y convenciones que sobrevivieron muy robustas todas las reformas modernizadoras. Los populistas han combatido sañudamente a las antiguas "roscas" (grupos sociales y empresariales muy reducidos, privilegiados y excluyentes), pero una vez en el gobierno han sobresalido por la creación de roscas de iguales o peores características. La lucha contra la "oligarquía minero-feudal" hace medio siglo encubrió eficazmente el hecho de que estas corrientes radicalizadas detestaban la democracia en todas sus formas y, en el fondo, representaban la tradición autoritaria, centralista y colectivista de la Bolivia profunda, tradición muy arraigada en las clases medias y bajas, en el ámbito rural y las ciudades pequeñas y en todos los grupos sociales que habían permanecido secularmente aislados del mundo exterior.

Los partidos políticos bolivianos, y en primera línea los populistas, jamás fueron acosados por el aguijón de la duda acerca de su actuación gubernamental. Siempre tenían y tienen razón en el momento de emitir un juicio o realizar una actuación. No cambiarán sus hábitos porque desconocen totalmente el moderno principio de la crítica y el auto-análisis. La historia del mundo andino ha conocido muchas alteraciones, pero no ha generado de forma endógena una doctrina de libertades políticas y derechos individuales. Hasta hoy es muy difundida la concepción de que una democracia genuina significa una gran cohesión social y una elevada capacidad de movilización política en pro de objetivos que las élites determinan sin consultar a las masas. La democracia popular del ámbito andino ha significa *la realización de un consenso compulsivo y no el respeto a un disenso creador.* Partidos y movimientos izquierdistas no han modificado (y no han querido modificar) esta constelación básica. En última instancia, la democracia popular y directa es sólo una cortina exitosa que encubre los saberes y las prácticas tradicionales de estratos privilegiados muy reducidos.

3. Descolonización como retórica

Los estudios que analizan los procesos sociales de cambio son, por supuesto, indispensables para entender el desarrollo histórico de una comu-

nidad. Igualmente importantes son los enfoques que tratan de esclarecer la continuidad de modelos y pautas de comportamiento a través de los intentos de acelerados y premeditados de reforma social. Grandes pensadores, como Alexis de Tocqueville, Max Weber y Octavio Paz, han consagrado sus esfuerzos a explicar aquellas tendencias culturales de larga data que permanecen vigentes pese al surgimiento de fenómenos políticos dramáticos, pero de consecuencias ambivalentes. Hay que señalar que la esfera cultural es mucho más reacia al cambio que el terreno de lo técnico: en las ciencias sociales se conoce ampliamente este fenómeno de la *inercia* histórica de los hábitos culturales. Por ello en el campo de las prácticas cotidianas y algo menos en el área institucional es donde la mentalidad tradicional - la que sobrevive, por ejemplo, a la globalización y la importación de la tecnología - se percibe más agudamente, y donde sus efectos son más perniciosos.

La cultura del autoritarismo, el paternalismo y el centralismo representa hasta hoy uno de los pilares más sólidos e inalterables de la mentalidad colectiva boliviana, y esta cultura no ha cambiado gran cosa desde el último periodo de la era colonial. A esto hay que agregar que estos factores estaban inmersos también en las civilizaciones indígenas prehispánicas, sobre todo en el Imperio Incaico. En cuanto fenómeno histórico de larga duración, la colonia española aprovechó y revigorizó elementos importantes de la cultura política incaica. Los que protestan ahora de manera vehemente contra el colonialismo español reproducen a menudo sus valores de orientación y sus pautas de comportamiento. Por motivos comprensibles, que tienen que ver con la identidad nacional en sentido enfático, esta temática todavía no ha sido estudiada y analizada como se merece por las ciencias sociales bolivianas, lo que constituye una de las carencias más notables en la investigación histórico-cultural.

Lo que llama la atención a partir de enero de 2006 es la intensificación del carácter conservador de las prácticas políticas del gobierno y de los grupos que lo apoyan. *Conservador* en sentido de rutinario y convencional, provinciano y pueblerino y, ante todo, autoritario, paternalista y prebendalista. Es obvio que esta constelación no fue creada por el régimen actual, pero sí legitimada y exacerbada. Para ello no se necesita mucho esfuerzo creativo intelectual, sino la utilización adecuada y metódica de la astucia cotidiana. El accionar del gobierno ha sido facilitado por una mentalidad

colectiva que, en líneas generales, tiende a la reproducción de comportamientos anteriores, muchos de ellos de carácter verticalista[5]. Por ello se explica la facilidad con que se imponen el voto consigna, el caudillismo personal del Gran Hermano y la intolerancia hacia los que piensan de manera diferente. Todas las encuestas representativas en torno a la mentalidad prevaleciente han dado como resultado un grado muy bajo de tolerancia con respecto a las opiniones que divergen de la mayoría ocasional[6]. Hay que señalar que esta atmósfera general de autoritarismo práctico es fomentada también por la carencia de una consciencia crítica de peso social, por el nivel educativo e intelectual muy modesto de la población y por la existencia de un sistema universitario consagrado a un saber memorístico y convencional, muy lejano de la investigación científica. Aquí se puede cambiar el nombre del país mediante un decreto supremo sin que se presente ninguna oposición seria y sin que los sectores intelectuales articulen ninguna protesta de relevancia social.

El desarrollo de los últimos años ha sido calificado por Moira Zuazo como la *ruralización de la política* en el país (Zuazo 2009). Habría que añadir que este proceso no conlleva una democratización profunda e institucionalizada de la formación de voluntades políticas en el área rural boliviana, sino una consolidación de prácticas autoritarias habituales de índole inquisitorial. Las tradiciones genuinas no tienen porqué ser las más razonables y las más adecuadas al progreso de una nación. Bajo la instrumentalización gubernamental este legado cultural se transforma en una mentalidad antidemocrática, antipluralista y anticosmopolita y en una visión acrítica, autocomplaciente y edulcorada de la propia realidad. Además: retornan las versiones arrogantes de una sola verdad admitida, que es

5 Sobre la cultura política predominante cf. los estudios basados en encuestas de la Corte Nacional Electoral: Jorge Lazarte, *Entre dos mundos. La cultura política y democrática en Bolivia,* La Paz: Plural 2000; [sin compilador], *Cultura política y democracia en Bolivia. Segundo estudio nacional,* La Paz: Corte Nacional Electoral 2004.

6 Sobre el grado de tolerancia con respecto al Otro (el más bajo de América Latina), cf. las publicaciones del grupo "Auditoría de la democracia": Mitchell A. Seligson, *La cultura política de la democracia en Bolivia: 2000,* La Paz: Universidad Católica Boliviana / USAID / Encuestas y Estudios 2001; Daniel E. Moreno Morales (comp.), *Cultura política de la democracia en Bolivia 2008. El impacto de la gobernabilidad,* Cochabamba: Ciudadanía / LAPOP / Vanderbilt University 2008.

la irradiada por el aparato estatal. Y esta última se manifiesta bajo la forma del maniqueísmo, que admite únicamente la polarización del juego político en torno al binomio amigo / enemigo. Se combate al enemigo como el mejor modo y el más barato de promover lo propio.

Estos fenómenos habían sido mitigados durante la era de la democracia liberal (1985-2005), pero ahora se nota que el pluralismo y el Estado de derecho eran sólo un barniz delgado y efímero. La ruralización de la vida significa también la pérdida de la urbanidad en el trato social, el descuido de los derechos de terceros, la declinación de la proporcionalidad de los medios y del principio de plausibilidad, la simplificación forzada de procesos complejos, la expansión de un abierto cinismo desde esferas oficiales y la reaparición de formas elementales y hasta primitivas de hacer trabajo político, todo ello bajo el engañoso renacimiento de lo autóctono. Para decirlo claramente: se experimenta una caída civilizatoria, un descenso del nivel cultural que se había conseguido laboriosamente en las últimas décadas. Y todo esto tiene lugar con la ayuda de numerosas organizaciones no gubernamentales (que viven del financiamiento externo) y bajo el aplauso de una buena parte de la opinión pública internacional.

En el fondo es una tendencia a la *desinstitucionalización* de todas las actividades estatales y administrativas. No es casualidad que de modo paralelo se promueva la economía informal, aunque sectores importantes de la misma se encuentran cerca de lo ilegal-delictivo y no fomentan una modernización racional de la economía boliviana. La desinstitucionalización afianza paradójicamente el poder y el uso discrecional del aparato estatal por parte de la jefatura populista. Este acrecentamiento del poder de los arriba (con su correlato inexorable: la irresponsabilidad) sólo ha sido históricamente posible a causa de la ignorancia, la credulidad y la ingenuidad de los de abajo. Este populismo práctico-pragmático brinda considerables réditos políticos, como ya lo demostró la Revolución Nacional de 1952.

Los últimos años en Bolivia han visto la intensificación de fenómenos de vieja data, fenómenos que ahora adquieren el barniz de lo progresista y adecuado al tiempo. Como corolario se puede afirmar que este proceso significa en realidad la supremacía de las habilidades tácticas sobre la reflexión intelectual creadora, la victoria de la maniobra tradicional por encima de

las concepciones de largo aliento y el triunfo de la astucia sobre la inteligencia.

4. Las transformaciones de la identidad en el ámbito indígena

En Bolivia el renacimiento de la etnicidad indígena en nuestros días puede ser visto como el designio de construir un dique protector contra la invasión de normas foráneas desestructurantes y contra la opresión (aunque sea parcialmente imaginada) de parte del "Estado colonial"[7], ya que, en general, los portavoces indígenas afirman que sus comunidades no han experimentado una modernización que merezca ese nombre, sino un modelo perverso donde un desarrollo parcial ha intensificado los fenómenos de descomposición social, explotación y empobrecimiento. Un proceso nuevo y genuino de desarrollo integral conllevaría una consolidación de la identidad colectiva indígena, preservando sus rasgos ancestrales, pero alcanzando un nivel aceptable de crecimiento técnico-económico. Proyectos de este tipo han sido muy discutidos en toda el área andina en las últimas décadas. En este sentido, y como escribe *Franco Gamboa Rocabado,* la Asamblea Constituyente boliviana, inaugurada en agosto de 2006, "significaba una respuesta inicial del nuevo gobierno de Evo Morales a las demandas indígenas que parecían haber encontrado una expresión política y representatividad sobre la base de un discurso radical que declaraba el fin del colonialismo interno, así como el comienzo de visiones multiculturales del Estado boliviano"[8].

---

7 Cf. uno de los testimonios más conocidos de esta tendencia: Silvia Rivera Cusicanqui, *Democracia liberal y democracia de ayllu,* en: Carlos F. Toranzo Roca (comp.), *El difícil camino hacia la democracia,* La Paz: ILDIS 1990, pp. 9-51.- Cf. una crítica de esta teoría del colonialismo interno: Marcelo Varnoux Garay, *Identidades culturales y democracia en Bolivia. Apuntes para una reflexión crítica,* en: ANALISIS POLITICO (La Paz), año I, Nº 1, enero-junio de 1997, pp. 28-35.

8 Franco Gamboa Rocabado, *Dilemas y laberintos en la Asamblea Constituyente. Cinco tesis políticas para explicar porqué no hubo Constitución el 6 de agosto de 2007,* separata de LA RAZON del 4 de agosto de 2007, p. 3. Sobre esta temática cf. la obra fundamental: Franco Gamboa Rocabado, *Dilemas y conflictos sobre la Constitución en Bolivia. Historia política de la Asamblea Constituyente,* La Paz: Fundación Konrad Adenauer 2009.

La etnicidad militante surgió como un cierto triunfo sobre el fracaso general del "Estado colonial", sobre todo en la visión de las organizaciones y corrientes próximas al ámbito rural indígena. Es probable que esta etnicidad militante configure una ideología identificatoria de los *líderes* y de las *élites* políticas de las etnias indígenas, y que sea mucho más débil en las masas de los campesinos y de los habitantes urbanos de origen quechua y aymara. La mayor parte de la población indígena boliviana tiene otras preocupaciones cotidianas, centradas en la esfera laboral, y probablemente otros valores de orientación a largo plazo, que se los puede designar sumariamente como la demanda de un mejor nivel de vida, imitando parcialmente los modelos del Norte, sobre todo en los aspectos técnico-económicos. En cambio entre los políticos, los ideólogos y los intelectuales indigenistas e indianistas se puede detectar un etnocentrismo acendrado y hasta un racismo excluyente, alimentados por el designio de revitalizar las antiguas religiones, lenguas y costumbres. No hay duda, por otra parte, de que la Asamblea Constituyente boliviana (2006-2008) fue también el campo de pugnas convencionales por espacios de poder político, con un debate específico sobre temas constitucionales cercano a cero y una abierta manipulación de los representantes indígenas de parte de un gobierno con intenciones autoritarias[9].

Después de largos siglos de amarga humillación y explotación despiadada, es comprensible que surjan corrientes de estas características, que se consagran a una apología ingenua del estado de cosas antes de la llegada de los conquistadores españoles. La realidad histórica, empero, siempre ha sido más compleja y diferenciada, llena de sorpresas, compromisos y retrocesos. No hay duda de que la larga era colonial española y luego la republicana, que continuó algunos elementos centrales de la explotación y subordinación de los indígenas, han generado en las etnias aborígenes una consciencia muy dilatada de nación oprimida, de una injusticia secular no resuelta y de agravios materiales y simbólicos aun vivos en la memoria popular. Se ha producido así un imaginario colectivo altamente emocional, que pese a su indudable razón de ser, a menudo se cierra al análisis racional

9 Diego Ayo Saucedo / Gustavo Bonifaz Moreno, *Asamblea Constituyente: hegemonía indígena o interculturalidad?,* La Paz: Fundación Friedrich Ebert 2008; Carlos D. Mesa Gisbert, *La tentación autoritaria,* en: LA RAZON del 9 de noviembre de 2008, p. A7.

y al debate realista de su condición actual. La exacerbación de elementos particularistas de parte de los movimientos indígenas, como la demanda de reestablecer y expander la llamada justicia comunitaria[10], debilita su posición frente al resto de la nación y combate innecesariamente los aspectos razonables de la modernidad occidental, como la democracia pluralista, el Estado de Derecho, la institucionalidad de los órganos estatales y el reclutamiento meritocrático dentro de la administración pública. No hay duda de que este imaginario alimentado por factores emotivos refuerza la versión más radical de la identidad colectiva indígena, pero no es favorable a acuerdos práctico-pragmáticos con el ámbito urbano-mestizo y con otros grupos étnicos y tiende más bien a polarizar la vida política y social del país.

Todo esto no quiere menoscabar los logros de las culturas aborígenes ni negar la existencia de derechos comunitarios, y menos aun contraponerlos a los individuales, sino señalar el carácter aun preponderante del colectivismo del mundo indígena boliviano y enfatizar los problemas que experimentan los sectores poblacionales aborígenes en el seno del mundo moderno, donde el individualismo en las más variadas formas (desde positivas como los derechos universales hasta negativas como el consumismo) parece ser la corriente prevaleciente y dominadora.

El renacimiento de la identidad indigenista tiene un porvenir ambiguo. Las comunidades rurales campesinas, por ejemplo, están cada vez más inmersas en el universo globalizado contemporáneo, cuyos productos, valores y hasta necedades van adoptando de modo inexorable. Y, además, sus propios habitantes comparan y miden su realidad con aquella del mundo occidental, y ellos mismos compilan inventarios de sus carencias, los que son elaborados mediante la confrontación de lo propio con las ventajas ajenas. Todas las comunidades campesinas y rurales en la región andina se hallan desde hace ya mucho tiempo sometidas a procesos de aculturación, mestizaje y modernización, lo que ha conllevado la descomposición de su cosmovisión original y de sus valores ancestrales de orientación.

10 Cf. el ensayo apologético en torno a la justicia comunitaria: Edwin Cocarico Lucas, *El etnocentrismo político-jurídico y el Estado multinacional: nuevos desafíos para la democracia en Bolivia,* en: AMERICA LATINA HOY. REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES (Salamanca), Nº 43, agosto de 2006, pp. 131-152, especialmente pp. 140-142.

La cuestión de la identidad colectiva debe ser, sin embargo, relativizada dentro del proceso muy marcado de diferenciación social que atraviesa Bolivia en los últimos tiempos. La pobreza compacta y la uniformidad dentro de las comunidades indígenas, que eran ciertamente las características predominantes de estos grupos hasta la primera mitad del siglo XX, han sido desplazadas por una estructura social que abarca diferentes estratos sociales en sentido financiero-económico, educativo, político y domiciliario. Las élites indígenas, que entre tanto han surgido con extraordinario vigor, configuran los vehículos más rápidos y eficaces para la diseminación de los *standards* de la modernidad y de los valores universalistas que se originaron en el seno de la civilización occidental. Estas élites, partidarias en general de la empresa privada y del modelo capitalista, son las primeras en abrazar las pautas de comportamiento y las ideas prevalecientes en las sociedades metropolitanas del Norte, que poco a poco llegan a ser vistas como normativas más o menos propias de la toda la comunidad indígena correspondiente. La preservación de la tradicionalidad queda restringida a los estratos sociales de ingresos inferiores y menor acceso a la educación formal contemporánea.

5. La identidad como ideología compensatoria

Como en muchos ámbitos culturales a lo ancho del planeta y por vía de compensación (ante los males del presente) se supone que las culturas que florecieron antes de la dominación europea eran un dechado de virtudes desde la perspectiva de la vida colectiva: las ideologías nativistas y reivindicacionistas celebran sobre todo la solidaridad social, la igualdad fundamental entre los habitantes y la armonía entre aquellas civilizaciones y los procesos naturales. Pero esa armonía social, un notable nivel de vida y la igualdad de todos los integrantes de las culturas prehispánicas representan probablemente *imágenes actuales* que los ideólogos del renacimiento indígena atribuyen a los antiguos regímenes anteriores a la conquista. Se trata de tradiciones inventadas o, por lo menos, altamente modificadas para satisfacer las necesidades del presente. Esta visión embellecida y edulcorada del pasado tiene un enorme peso para la configuración de la identidad de las etnias indígenas: esta cosmovisión brinda una explicación relativamente simple de su pasado y una base creíble de sus demandas políticas actuales. Hasta en el campo de la ecología, esta concepción genera ventajas nada

desdeñables, como la pretensión de ejercer una especie de gestión ambiental sobre amplios territorios, gestión que no está exenta de intereses comerciales muy prosaicos. En este contexto no es de asombrarse que pensadores y sociólogos de tendencias marxistas e indigenistas no pierdan una palabra sobre los resabios autoritarios y muchas otras prácticas irracionales en las comunidades campesinas indígenas.

Una gran parte del discurso indigenista es probablemente una *ideología* en sentido clásico, es decir: un intento de justificar y legitimar intereses materiales y prosaicos mediante argumentos históricos que pretenden hacer pasar estos intereses particulares de grupos (que empiezan a organizarse exitosamente) como si fuesen intereses generales de las naciones indias. 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, los bosques y los hidrocarburos - de parte de sectores políticos que han advertido las ventajas de la organización colectiva. Nociones claves como autodeterminación de los pueblos, devolución de territorios y autonomía administrativa resultan ser, en muchos casos, instrumentos políticos habituales en la lucha por recursos cada vez más escasos[11]. Los que hablan en nombre de los pueblos indígenas y de los movimientos sociales[12] persiguen en el fondo objetivos muy convencionales: poder y dinero.

En lo referente a la vida cotidiana el discurso indigenista brinda asimismo una visión unilateral, embellecida y apologética de las normativas practicadas: "La solidaridad, el respeto, la honradez, la sobriedad y el amor" constituirían los "valores centrales, piedras fundadoras de la civilización india", mientras que las normativas de la civilización occidental son descritas como "egoísmo, engaño, desengaño, apetito insaciable de

11 Cf. el estudio de Gerardo Zúñiga Navarro, *Los procesos de constitución de territorios indígenas en América Latina*, en: NUEVA SOCIEDAD (Caracas), Nº 153, enero-febrero de 1998, p. 142 sq., 153, estudio que analizó tempranamente la instrumentalización de las reivindicaciones indígenas en pro de intereses materiales.

12 Concepto por demás impreciso y gelatinoso - y por ello muy usado -, que encubre una realidad prosaica y habitual: los llamados movimientos sociales representan a sectores relativamente pequeños de la población, pero que poseen una notable capacidad de movilización y de hacerse visibles ante los medios de comunicación. No representan a las grandes mayorías silenciosas de la nación.

bienes materiales, odio; todo lo cual prueba la historia y lo comprueba la observación diaria de la vida urbana - reducto y fortaleza de la invasión occidental"[13]. Se trata de un discurso en claroscuro radical que privilegia el mundo rural y que refuerza una identidad debilitada y amenazada, pero que no toma en cuenta la complejidad de la esfera urbana parcialmente modernizada donde hoy habitan amplios sectores de indígenas. Esta ideología, demasiado transparente en su intención de reivindicar un pasado sin mácula, no considera los procesos de mestizaje y de diferenciación de la estructura social que caracterizan a toda América Latina desde hace mucho tiempo.

Para el debate sobre la identidad contemporánea de las comunidades llamadas originarias en Bolivia es importante llamar la atención sobre el deterioro de los valores normativos de origen vernáculo y su sustitución por normativas occidentales. En el presente los indígenas anhelan un orden social modernizado muy similar al que pretenden todos los otros grupos sociales del país: servicios públicos eficientes, sistema escolar gratuito, acceso al mercado en buenas condiciones, mejoramiento de carreteras y comunicaciones y entretenimiento por televisión. Hasta es plausible que los indígenas vayan abandonando paulatinamente los dos pilares de su identidad colectiva: la tierra y el idioma. Para sus descendientes una buena parte de los campesinos desea profesiones liberales citadinas y el uso prevaleciente del castellano (y el inglés). Los habitantes originarios no se preocupan mucho por lo que puede llamarse el núcleo identificatorio de la propia cultura, sino que actúan de modo pragmático en dos esferas: en la adopción de los rasgos más sobresalientes del llamado progreso material y en el tratamiento ambivalente de sus jerarquías ancestrales, que van perdiendo precisamente su ascendiente político y moral ante el avance de la civilización moderna.

13 Guillermo Bonfil Batalla, *Aculturación e indigenismo: la respuesta india*, en: José Alcina Franch (comp.), *Indianismo e indigenismo en América*, Madrid: Alianza 1990, pp. 189-209, aquí p. 197.- "La miseria, el hambre, la enfermedad y las conductas antisociales no son herencia de la civilización india, sino productos directos de la dominación. Forman parte de una circunstancia temporal (la invasión), pero no cuentan como rasgos constitutivos de la civilización india" (ibid., p. 199).

La legitimidad de muchas de las reivindicaciones étnico-culturales está fuera de toda duda. De este hecho se aprovecha la izquierda con notable virtuosismo. Por ello hay que considerar algunos de los aspectos concomitantes de este problema. Me refiero en primer lugar a la cultura del autoritarismo en las comunidades indígenas, a los vínculos entre el resurgimiento étnico y los recursos naturales, el asunto de la productividad laboral y la dimensión de las metas últimas de desarrollo. Las civilizaciones precolombinas no conocieron ningún sistema para diluir el centralismo político, para atenuar gobiernos despóticos o para representar en forma permanente e institucionalizada los intereses de los diversos grupos sociales y de las minorías étnicas. La homogeneidad era su principio rector, como puede detectarse parcialmente aun hoy en el seno de las comunidades campesino-indígenas. Esta constelación histórico-cultural no ha fomentado en estas latitudes el surgimiento autónomo de pautas normativas de comportamiento y de instituciones gubernamentales que resultasen a la larga favorables al individuo y a los derechos humanos como los concebimos hoy. También entre los militantes progresistas hay tabúes, aun después del colapso del socialismo. Así como antes entre marxistas era una blasfemia impronunciable achacar al proletariado algún rasgo negativo, hoy sigue siendo un hecho difícil de aceptar que sean precisamente los pueblos originarios y los estratos sociales explotados a lo largo de siglos - y por esto presuntos depositarios de una ética superior y encargados de hacer avanzar la historia - los que encarnan algunas cualidades poco propicias con respecto a la cultura cívica moderna y a la vigencia de los derechos humanos. En este campo las corrientes de izquierda sólo se preocupan por consolidar los aspectos autoritarios en el mundo indígena.

En Bolivia los conflictos étnicos han adquirido en los últimos años una notable intensidad porque la llamada etnicidad sirve como vehículo e instrumento de justificación para pugnas por recursos naturales cada vez más escasos, como tierra, agua y energía. Y el más preciado a largo plazo es el menos elástico: la tierra. Aunque estos procesos evolutivos no pueden ser anticipados con precisión, parece que nos estamos acercando lentamente a un estadio histórico donde estas frustraciones acumuladas van a ser cada vez más agudas y, por lo tanto, el peligro de una agresión violenta va a ser mayor. Frente a este conjunto tan complejo de problemas (repetimos: autoritarismo cotidiano de las culturas originarias, etnicidad como vehículo para

pugnas redistributivas, representación política de los indígenas en manos de mestizos astutos, pobreza de metas normativas de largo plazo en los modelos de desarrollo), la izquierda boliviana no propone ninguna solución de fondo, sino paliativos, como ser una representación indígena mayoritaria para la probable Asamblea Constituyente y la elección de los diputados según un arcaico sistema colectivista de usos y costumbres en las comunidades rurales que no han sido tocadas por el soplo de la modernidad.

Empero el problema de la etnicidad es más complejo aun. Las etnias aborígenes (y sus portavoces izquierdistas) que dicen pretender un modelo propio sin las detestables influencias occidentales, quieren modernizarse según el modelo occidental, manteniendo sus tradiciones sólo en ámbitos residuales (como el folklore y la familia). Lo que realmente parecen anhelar es el acceso al mercado, la educación moderna y un mejor nivel de vida. Según todas las encuestas realizadas, las etnias indígenas desean adoptar las últimas metas normativas de proveniencia occidental (modernización, urbanización, educación formal, nivel de vida). Las comunidades indígenas adoptan esas normativas occidentales como si fuesen propias, recubriéndolas de un barniz de etnicidad original. Estas comunidades están ya fuertemente influidas por procesos acelerados de cambio y modernización. Se percibe una tendencia creciente a adoptar los rasgos individualistas y consumistas de la moderna cultura occidental. Sobre y contra esta corriente los militantes izquierdistas no tienen nada que decir.

En este contexto no es de asombrarse que pensadores y militantes revolucionarios no pierdan una palabra sobre los resabios autoritarios y muchas otras prácticas irracionales en las comunidades campesinas. La convivencia con los otros sectores poblacionales empeora hoy en día cuando, por ejemplo, los recursos se convierten en escasos y cuando hay que justificar la lucha por ellos mediante agravios de vieja data, pero que son rejuvenecidos, intensificados y deformados por hábiles manipuladores y en favor de intereses particulares y hasta egoístas. En río revuelto ganancia de pescadores: esta es la estrategia general de la izquierda en el contexto boliviano actual.

No hay duda de que la larga era colonial española y luego la republicana, que continuó algunos elementos centrales de la explotación y sub-

ordinación de los indígenas, han generado en las etnias aborígenes una consciencia muy dilatada de nación oprimida, de una injusticia secular no resuelta y de agravios materiales y simbólicos aun vivos en la memoria popular. Esto es aprovechado por la izquierda boliviana para ganar méritos propios a costa de problemas ajenos. Estas tendencias progresistas no presentan soluciones practicables, pero sí han fomentado un imaginario colectivo altamente emocional, que simultáneamente se cierra al análisis racional y al debate realista de su condición actual. La exacerbación de elementos comunitaristas y particularistas debilita los aspectos razonables de la modernidad, como la democracia pluralista, el Estado de Derecho, la concepción de los derechos humanos y la moral universalista (aspectos todos ellos que, como indiqué más arriba, jamás preocuparon a los militantes progresistas). Este imaginario alimentado por factores emotivos no es favorable a acuerdos y arreglos práctico-pragmáticos con culturas diferentes y con otros grupos étnicos. No hay duda de la injusticia que representan enormes sectores poblacionales de excluidos, discriminados y marginales, pero el retorno al irracionalismo histórico-social y el fomento de posiciones comunitaristas extremas sólo conducirán al debilitamiento de las etnias aborígenes y a su permanencia en situaciones de desventaja. Especialmente grave es el rechazo de lo "occidental" que engloba algunos valores normativos irrenunciables, como ser el principio de rendimiento, la protección del individuo y la tolerancia ideológica.

6. La identidad de las corrientes de izquierda

A partir de 1952 y hasta la introducción del modelo neoliberal en 1985, la identidad mayoritaria de las corrientes de izquierda boliviana estaba constituida por una mixtura de nacionalismo y socialismo, como fue lo usual en numerosos países latinoamericanos. Pese a todas sus diferencias internas, era un movimiento social de amplio espectro y considerable arrastre de masas, favorable a un acelerado desarrollo técnico-económico, a la estatización de los principales medios de producción y a la acción planificadora del Estado. Las tendencias socialistas y comunistas, representadas por varios partidos políticos, junto a innumerables grupos menores, menospreciaban el legado liberal-individualista y la democracia liberal-representativa, y tenían como objetivo una modernización acelerada dirigida por un Estado centralizado y poderoso, pero restringida a sus aspectos

técnico-económicos. Sectores nacionalistas de considerable peso estaban adscritos a valores de orientación muy similares.

En el campo de la cultura política se puede afirmar que las corrientes izquierdistas y las nacionalistas perpetuaron elementos del legado histórico con marcado carácter autoritario. Los pensadores izquierdas asociaron la democracia liberal y el Estado de Derecho con el régimen presuntamente "oligárquico, antinacional y antipopular" que habría sido establecido desde la fundación de la República en 1825. Entre 1952 y 1985 y en el plano político-cultural estas corrientes socialistas y nacionalistas promovieron un renacimiento de prácticas autoritarias y el fortalecimiento de un Estado omnipresente y centralizado. A partir de 1952 y en nombre del desarrollo acelerado, el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) y los partidos que le sucedieron en el gobierno reavivaron las tradiciones del autoritarismo y el centralismo, las formas dictatoriales de manejar "recursos humanos" y las viejas prácticas del prebendalismo y el clientelismo en sus formas más elementales y evidentes. Estos elementos configuraban la parte central de la mentalidad de estas corrientes y, por consiguiente, de su identidad central.

Los izquierdistas en Bolivia – como en gran parte de América Latina – se imaginaron una aceleración del tiempo histórico y creyeron que la revolución y el socialismo eran metas al alcance de la mano, y no se preocuparon, en consecuencia, por los avatares de la democracia en el ámbito institucional, práctico y cotidiano. Este mismo programa era el propugnado por la izquierda pro-cubana y por innumerables individuos imbuidos de un romanticismo revolucionario afín al misticismo guevarista. Se puede constatar una disociación entre (a) el ideario y los hábitos nacionalistas y socialistas, por un lado, y (b) las prácticas institucionales de la democracia moderna y del Estado de Derecho, por otro. Lo preocupante es que es esta separación entre la ideología revolucionaria y la democracia pluralista se transformó paulatinamente en un factor esencial de la identidad nacionalista-socialista en Bolivia y en buena parte del Tercer Mundo, factor que hasta hoy juega un rol preponderante en la formación de la mentalidad de los grupos y las corrientes socialistas, y, por ende, de su identidad colectiva. Lo mismo puede afirmarse, con ciertas reservas, del nacionalismo revolucionario. Paulatinamente, en los últimos veinte años, este modelo de

pensamiento ha adoptado elementos centrales del indigenismo tradicional y, como resultado global, comparte ahora la concepción del colonialismo interno.

Como se sabe, numerosos intelectuales y militantes izquierdistas ingresaron – sin escrúpulos éticos o intelectuales – a la función pública bajo los regímenes neoliberales, sobre todo a partir de 1993. Algo similar se repitió después de enero de 2006. Muchos de ellos entraron al servicio del gobierno populista, igualmente sin escrúpulos éticos o intelectuales, pero tampoco contribuyen a cerrar la brecha entre los hábitos convencionales de la izquierda y los valores de la democracia pluralista y del Estado de Derecho. Se puede constatar una actitud esquizofrénica de los militantes progresistas cuando actúan como funcionarios estatales: por un lado fomentan activamente la implementación de reformas modernizadoras y, por otro, preservan viejas rutinas tradicionales. Esta temática es relevante para la cuestión de la identidad grupal por la razón siguiente: el comportamiento y los valores de orientación de los dirigentes de los nuevos movimientos sociales y de los líderes de los partidos izquierdistas y populistas son muy similares a los señalados y criticados aquí, pues en el fondo todos los individuos involucrados provienen de una tradición cultural muy parecida. La característica distintiva de los militantes de corrientes izquierdistas es la falta de una tradición crítica, moderna, abierta a la ciencia, al análisis y al cuestionamiento de las propias premisas. No hay duda de que los izquierdistas y los nacionalistas podrían haber realizado una labor más efectiva para implantar una actitud básicamente crítica en territorio boliviano. Como dijo Octavio Paz (1979) en El ogro filantrópico, los intelectuales han estado obsesionados por el poder, "naturalmente" antes que por la expansión del saber.

La declinación de las ideas socialistas clásicas y el estancamiento de los partidos izquierdistas convencionales, como el comunista, ha conducido a la evolución siguiente, que, por otra parte, es indispensable para comprender la "nueva" identidad de las izquierdas bolivianas. Las diferentes fracciones de nuestra izquierda han descubierto la relevancia de las cuestiones étnico-culturales con algún atraso, pero ahora se han consagrado a esta temática con una intensidad curiosa y hasta agresiva. Casi toda la actividad de la izquierda boliviana a comienzos del siglo XXI tiene

que ver con asuntos y motivos asociados a las etnias llamadas originarias, un apelativo reciente, inexacto y premeditadamente ambiguo. Comprender la izquierda hoy significa entender sus vínculos con el movimiento étnico-cultural, ya que todo el antiguo culto de lo proletario y obrero ha sido echado por la borda. En otras palabras: el marxismo revolucionario latinoamericano y también el marxismo clásico, de cuño libertario, humanista e individualista, han sido reemplazados por oscuras invocaciones a la etnia, la tierra y el colectivismo, y la inspiración crítica y analítica del llamado socialismo científico ha sido sustituida por confusas teorías étnico-colectivistas, cuyos rasgos más llamativos son la oscuridad conceptual, la carencia de una estructura lógica y el estilo enrevesado. Sus representantes más leídos en Bolivia son Enrique Dussel y sus discípulos de la Filosofía de la Liberación[14].

En este contexto no es superfluo señalar la función nefasta que han cumplido algunos antropólogos y cientistas sociales "progresistas", exacerbando el rol de las identidades grupales y enfatizando (o a veces creando) las diferencias - y las animosidades - entre grupos étnicos. Se debe a ellos la doctrina, ahora oficial, de que en Bolivia habrían 36 naciones[15], número mágico de dudosa consistencia[16]. No se trataría de tribus, etnias o nacionalidades, sino de naciones plenas, aunque varias de ellas no lleguen a contar ni cien habitantes en su totalidad. En el fondo se halla la vieja rutina de los intelectuales politizados de hablar en nombre de los "oprimidos", canalizar los recursos financieros que brinde la administración de los recursos naturales que se convertirían en la propiedad de esas "naciones" y monopolizar la gestión de los fondos provenientes de la cooperación internacional.

---

14 Cf. Rafael Bautista S., *Octubre: el lado oscuro de la luna. Elementos para diagnosticar una situación histórico-existencial: una nación al borde de otro alumbramiento.* La Paz: Tercera Piel 2006; Enrique Dussel, *Veinte proposiciones de política de la liberación,* La Paz: Tercera Piel 2006.

15 *36 etnias de Bolivia,* separata de LA PRENSA del 6 de agosto de 2007, pp. 4-38.

16 Se podría haber elegido un número místico, como 33, o uno redondo, como 30 ó 40, sin cambiar la arbitrariedad fundamental de esa "constatación científica". Sobre esta temática cf. el instructivo ensayo de Jean-Pierre Lavaud, *El arma de la estadística étnica,* en: PULSO (La Paz) del 10 de agosto de 2007, vol. 8, Nº 410, pp. 6-7.

7. El caso de la justicia comunitaria

Un ejemplo de autoritarismo práctico disfrazado de diferencia cultural se da en Bolivia. Desde fines del siglo XX se expande la concepción de una justicia indígena, comunitaria, expedita y no burocrática, que estaría más "cercana al pueblo" y que sería más equitativa y legítima que la enrevesada "justicia occidental" (Orias 2006). Para las teorías del relativismo axiológico y del multiculturalismo convencional - como afirma el jurista boliviano Edwin Cocarico - no existe un "metacriterio" por encima de todos los sistemas judiciales que permitiese establecer una gradación o jerarquía de los mismos y menos aun emitir un dictamen valorativo sobre ellos. Todos los modelos de jurisprudencia serían equivalentes entre sí y deberían ser calificados y, si es necesario, criticados sólo por sus usuarios y víctimas. La justicia occidental sería superflua en la región andina, pues carecería de "legitimidad para la cosmovisión indígena"(Corarico 2006). De este modo los habitantes de los Andes, por ejemplo, tendrían todo el derecho para suponer que su justicia indígena comunitaria es superior a las prácticas judiciales tomadas de la tradición occidental y que debería ser utilizada preferentemente a los sistemas actuales de jurisprudencia[17].

Esta doctrina merece ser analizada más detalladamente a la vista de los problemas surgidos en la realidad cotidiana donde funcionan aun estos modelos, como en las zonas rurales andinas y allí donde su revitalización ha sido designada como prioridad de nuevas políticas (por ejemplo en Ecuador y Bolivia a partir de 2006). Mediante las explicaciones de sus propugnadores (Ticona 2007) y en base a la experiencia cotidiana se puede afirmar lo siguiente. Los sistemas comunitarios de justicia corresponden a órdenes sociales relativamente simples, típicos de un ámbito pre-urbano e históricamente estático, para los cuales es extraña la división y separación de poderes del mundo occidental. No conocen diferencias entre derecho civil, penal, mercantil, contencioso-administrativo, etc., y consideran que estas distinciones son negativas en cuanto fuentes de iniquidad, enmarañamiento y trampas legales. No contemplan ninguna posibilidad de apelar a instancias superiores y presuponen, por consiguiente, la absoluta correc-

17 Sobre esta temática cf. Lorena Ossio / Silvina Ramírez, Justicia comunitaria: propuesta normativa para el reconocimiento de la justicia comunitaria, La Paz: Ministerio de Justicia y Derechos Humanos 1998.

ción y verdad de la primera y única sentencia judicial. Las autoridades comunitarias (rurales) pre-existentes son simultáneamente policías, fiscales, defensores y jueces.

Estos sistemas de justicia no conocen organismos especializados ni personal formado profesionalmente para administrar justicia. Generalmente es la autoridad preconstituida o la asamblea de la localidad campesina la que oficia de tribunal. No existe una estructura normativa mínima (un protocolo) para el inicio, el despliegue y la conclusión de un "juicio". Los acusados no disponen de una defensa (abogado) que conozca los códigos informales que, por más rudimentarios que sean, determinan el comportamiento de los habitantes - y por lo tanto de los jueces - de esas comunidades; esta protección es indispensable para el acusado, pues hasta en la sociedad más transparente y justa se cometen abusos e irregularidades. La praxis diaria de la justicia comunitaria en el ámbito andino sugiere que los "procesos" están librados a los ánimos del momento y a la efervescencia popular de la asamblea local que actúa como tribunal, a los raptos de emoción que en general son manipulados hábilmente por los caciques y caudillos locales de turno. Es evidente que todas estas carencias "formales" afectan los derechos de los acusados.

Esta doctrina favorable a la justicia comunitaria hace pasar un desarrollo incipiente (y deficiente, si se lo mide en comparación a sociedades más complejas y desarrolladas), como si fuera la última palabra de la evolución de los modelos de administrar justicia y la manifestación de un concepto de justicia y equidad que no sólo es considerado como distinto de la visión occidental, sino como una versión más veraz y adelantada de una justicia espontánea, no burocratizada y no corrompida por las detestables prácticas legales de la cultura europea. Según un destacado jurista, los latigazos, los trabajos comunales obligatorios, "la expulsión de la comunidad o excepcionalmente la pena de muerte" tienen una finalidad "esencialmente resocializadora" (Cocarico 2006, pág. 145).

El principio doctrinario que subyace a este modelo de jurisprudencia es estrictamente colectivista y anti-individualista. No existen culpables individuales, pues "todos somos culpables", como señala la propaganda oficial del Ministerio de Justicia en Bolivia. Se diluye así toda responsabilidad

individual en la comisión de delitos, y de ahí se deriva la poca utilidad de un sistema racional de jurisprudencia. Esta justicia constituye, en realidad, un procedimiento para disciplinar a los habitantes de la comunidad e igualar sus comportamientos según un molde no escrito, nunca explicitado claramente, pero que induce a pautas normativas colectivistas que no son puestas en cuestionamiento (lo que ya representaría un acto individual de rebelión). En las sentencias prácticas se privilegia el castigo colectivo, por ejemplo contra la familia o el clan del culpable, que tiene que tomar a su cargo una parte importante de la culpa y del resarcimiento de daños.

El resultado práctico es un retorno a formas prerracionales de justicia. La expulsión de la comunidad es vista como el castigo más duro, porque esta separación, temporal o definitiva, significa la muerte moral para el culpable. No se contempla un sistema de detención o de prisión. Las penas dictadas son generalmente castigos físicos inmediatos (latigazos, picota, cepo) y el resarcimiento material del daño. Los castigos corporales consuetudinarios son percibidos como una modalidad más humana y más progresista que las penas de prisión. Se asevera que el encierro "occidental" representa también un castigo tanto físico como psicológico, más grave que los latigazos, pues bloquea "el horizonte de visibilidad del condenado". La lesividad con respecto a los castigados sería mucho mayor en la justicia occidental. Las labores comunales obligatorias (una de las formas usuales de castigo) podrían ser percibidas desde la óptica occidental como trabajos forzados, pero, como el condenado no es privado de su libertad, constituirían un modelo muy avanzado de resarcimiento de daños. No se contempla una investigación objetiva y pericial de los delitos imputados ni se investigan las pruebas. En lugar de la investigación pericial de los antecedentes, la justicia comunitaria recurre a menudo a los oráculos y a rituales religiosos y mágicos para averiguar la "verdad" de cada caso. Estos procedimientos se parecen a las pruebas de valor y a las ordalías de la Edad Media. La palabra del acusador está contra la palabra del acusado. Se presume que los miembros de las comunidades rurales y campesinas no mienten y que, por ello, la búsqueda de la verdad es algo muy simple y rápido[18].

18 Un distinguido académico afirmó: "Si el acusado miente, según las costumbres, sufrirá la ira de los símbolos de su religiosidad y espiritualidad. Si el infractor miente, sufrirá una descarga eléctrica o la sal le quemará los pies" (Cocarico 2006, ibid., [nota 14], p. 145).

Todas las comunidades campesinas y rurales en la región andina se hallan desde hace ya mucho tiempo sometidas a procesos de aculturación, mestizaje y modernización, lo que ha conllevado la descomposición de su cosmovisión original y de sus valores ancestrales de orientación; la justicia comunitaria no está al margen de esta evolución. Cada vez es mayor el número de indígenas que acuden directamente a la "justicia occidental" (la regular del Estado respectivo) o que mediante esta última tratan de modificar fallos adversos de la justicia comunitaria. Este parece ser el desarrollo histórico "normal" cuando una sociedad gana en complejidad.

En numerosos casos, cuando no en la mayoría, la "sentencia" se limita a reconocer una posición intermedia entre la versión del acusado y la del acusador, como si esto fuera el descubrimiento de la verdad factual, lo que favorece claramente la actuación de los astutos, ya que estos, sólo con formular la acusación, tienen ganada la mitad de la partida. En caso de violación, por ejemplo, existe el notable consuelo de que el violador es obligado a casarse con la víctima. Simultáneamente se evita algo "inhumano" como la prisión, así que el asesino confeso y convicto es obligado únicamente a resarcir el daño a la familia del asesinado (y sólo en el modesto marco de sus posibilidades financieras).

Todo esto no puede ser considerado como un paradigma de justicia diferente y valioso en sí mismo, una alternativa válida a la corrupta y retorcida justicia occidental. Se trata, en el fondo, de modelos subcomplejos de administrar una justicia elemental. En sentido estricto la justicia comunitaria resulta ser un mecanismo convencional y rutinario de disciplinamiento social.

8. Consecuencias teóricas generales

No debemos aceptar, por todo esto, los teoremas doctrinales tan expandidos hoy en el Tercer Mundo y legitimados por el relativismo axiológico, que partiendo de la diversidad de culturas y de la presunta incomparabilidad de las mismas, declaran como posible y deseable la instauración

de una cultura "descolonizada"[19]. Este relativismo parece consolidado por las versiones más audaces del pensamiento postmodernista. Por ello hay que examinar la curiosa, pero enorme popularidad de que goza, sobre todo en ambientes intelectuales bolivianos, la mixtura de Marx, Heidegger, la Teología de la Liberación y el antiliberalismo, porque esta combinación satisface necesidades psíquicas de primer orden y corresponde a dilatados prejuicios político-culturales. Amparándose en concepciones similares, algunos autores, cada vez más influyentes en el área andina, ponen en duda la necesidad de introducir y consolidar la moderna democracia pluralista y representativa, pues sería un fenómeno "foráneo", propio de la civilización occidental. Las culturas andinas autóctonas habrían creado sus propias formas de democracia directa y participativa, sin necesidad de un proceso de institucionalización. De ahí hay un paso a rechazar toda mención del autoritarismo inmerso en las tradiciones políticas del mundo andino y a postular la tesis de que elementos centrales de la vida democrática contemporánea (el sentido de responsabilidad, el concepto de libertad, los derechos básicos, la tolerancia entre grupos plurales) deben ser vistos y comprendidos desde otra óptica, que supera el marco institucional y que presuntamente se "abre" a otras vivencias más profundas y directamente corporales, como la discriminación, la desigualdad y la pobreza (Samanamud 2006). La popular alusión a la discriminación, la desigualdad y la pobreza, cuya existencia está por encima de toda duda, sirve hábilmente para exculpar y expurgar a la cultura andina de factores antidemocráticos y para dejar de lado hábilmente la problemática del autoritarismo cotidiano.

En Bolivia el ámbito de la cultura occidental es pintado como una civilización decadente, superficial, materialista, sin raíces y sin sueños, que habría destruido, por ejemplo, el vigor y la unidad espirituales de las civilizaciones prehispánicas. Esta corriente reconoce los avances científico-técnicos de los países occidentales, pero censura la falta de una gran visión histórica y religiosa, que vaya más allá de los afanes cotidianos. Este desdén por la democracia contiene elementos premodernos y hasta pre-urbanos. La democracia en cuanto sistema competitivo, en el cual los partidos luchan abiertamente por el poder y donde la resolución de conflictos se pro-

19 Cf. El brillante ensayo (referido a Bolivia) de Carmen Soliz, El otro rostro de América Latina, en: NUEVA SPOCIEDAD, Nº 238, marzo-abril de 2012, pp. 126-137.

duce mediante negociaciones y compromisos, es percibida por sus detractores como un orden social débil y sin sustancia, antiheroico, mediocre y corrupto. En la conformación de una consciencia *anti-occidentalista* la democracia moderna es vista como el ámbito de los comerciantes y los mercaderes, donde faltan los grandes designios y los propósitos sublimes[20].

Finalmente hay que subrayar lo siguiente. La crítica de la modernidad se da sólo después de un encuentro traumático con el ámbito de la civilización occidental[21]. En el fondo se trata de una posición ambivalente con respecto al mundo europeo: la ambigüedad es, como se sabe, una de las causas más poderosas para sentirse mal consigo mismo y para elaborar ideologías compensatorias respecto de una carencia. Las mismas personas que admiran los logros de Occidente en lo económico, técnico y militar, desprecian sus instituciones políticas, sus prácticas democráticas y su filosofía racionalista. La supremacía que precisamente estos factores han otorgado a la civilización occidental han vulnerado el orgullo colectivo de muchos pueblos del Tercer Mundo y, ante todo, de sus intelectuales: una porción importante de ellos supone que las maquinaciones occidentales han socavado su antigua gloria y que aquellas son responsables por el rol marginal que la civilización andina ha jugado en el mundo globalizado. Es un sentimiento de inseguridad y humillación, unido a un desmembramiento psíquico (admiración y repulsión simultáneamente) y a una ausencia de normativas claras en un mundo de todas maneras sometido a un proceso acelerado de cambio y modernización. El resultado final puede ser descrito como un conflicto de identidad difícil de resolver por la vía pacífica, lo que puede favorecer en el futuro la predisposición a actitudes violentas.

20 Cf. El importante ensayo de Martín Bergel, El anti-antinorteamericanismo en América Latina (1898-1930). Apuntes para una historia intelectual, en: NUEVA SOCIEDAD, Nº 236, noviembre-diciembre de 2011, pp. 152-167.

21 Tesis de Samuel Kodjo, *Probleme der Akkulturation in Afrika* (Problemas de aculturación en África), Meisenheim: Hain 1973: Un entendimiento posterior es difícil porque no fue un *encuentro* de culturas más o menos equivalentes, sino un *choque* asimétrico de modelos civilizatorios divergentes.

9. Bibliografía

Ayo Saucedo, Diego, Gustavo Bonifaz Moreno, (2008). *Asamblea Constituyente: hegemonía indígena o interculturalidad?*, La Paz, Ed. Fundación Friedrich Ebert.

Baptista Gumucio, Mariano, (1976) (comp.). *El país tranca. La burocratización de Bolivia*, La Paz, Ed. Amigos del Libro.

Bautista, Rafael, (2006). *Octubre: el lado oscuro de la luna. Elementos para diagnosticar una situación histórico-existencial: una nación al borde de otro alumbramiento*. La Paz, Ed. Tercera Piel.

Bergel, Martín, (2011). "*El anti-antinorteamericanismo en América Latina (1898-1930). Apuntes para una historia intelectual"*, en: Nueva Sociedad (Buenos Aires), 236, noviembre-diciembre, 152-167.

Bonfil Batalla, Guillermo, (1990). *"Aculturación e indigenismo: la respuesta india"*, en: José Alcina Franch (comp.), Indianismo e indigenismo en América, Madrid, Ed. Alianza, 189-209.

Carnovale, Vera, (2012). *"¿Por un mundo mejor?"*, en: Nueva Sociedad (Buenos Aires), 238, marzo-abril, 88-101.

Cocarico Lucas, Edwin, (2006). *"El etnocentrismo político-jurídico y el Estado multinacional: nuevos desafíos para la democracia en Bolivia"*, en: América Latina Hoy. Revista de Ciencias Sociales (Salamanca), 43, agosto, 131-152.

Dussel, Enrique, (2006). *Veinte proposiciones de política de la liberación*, La Paz, Ed. Tercera Piel.

Francovich, Guillermo, (1980). *Los mitos profundos de Bolivia*, La Paz, Ed. Amigos del Libro.

Gamboa Rocabado, Franco, (2007). *"Dilemas y laberintos en la Asamblea Constituyente. Cinco tesis políticas para explicar porqué no hubo Constitución el 6 de agosto de 2007"*, separata de La Razón, 4 agosto.

Gamboa Rocabado, Franco, (2009). *Dilemas y conflictos sobre la Constitución en Bolivia. Historia política de la Asamblea Constituyente*, La Paz, Ed. Fundación Konrad Adenauer.

Gamboa Rocabado, Franco, (2011). *"Teorías de la democracia en pugna: una evaluación crítica del sistema político en Bolivia"*, en: Kas-Contribuciones (La Paz), 1, 9-168.

Kodjo, Samuel, (1973), *Probleme der Akkulturation in Afrika (Problemas de aculturación en África)*, Meisenheim, Hain.

Laruta, Carlos Hugo, (2006). *"Interculturalidad y democracia"*, en: Lazos (La Paz), 1, 2, 25-30.

Lavaud, Jean-Pierre, (2007), *"El arma de la estadística étnica"*, en: Pulso (La Paz), 10 de agosto, 8, 410, 6-7.

LA PRENSA, *36 etnias de Bolivia,* separata del 6 de agosto de 2007, pp. 4-38.

Lazarte, Jorge, (1991). *"El desafío de la democracia. Introducción al tema"*, en: Carlos F. Toranzo Roca (comp.), *Desafíos para la izquierda*, La Paz, Ed. ILDIS, 65-72.

Lazarte, Jorge, (2000a). *"Los mitos del sindicalismo boliviano"*, en: HISTORIAS (La Paz), 4, 240-259.

Lazarte, Jorge, (2000b). *Entre dos mundos. La cultura política y democrática en Bolivia*, La Paz, Ed. Plural.

Lessmann, Robert, (2010). *"Bolivien: der steinige Weg zum plurinationalen Staat" (Bolivia: el camino pedregoso hacia el Estado plurinacional)* en: Gabriel, Leo / Berger, Herbert (comps.), *Lateinamerikas Demokratien im Umbruch (Las democracias de América Latina en cambio radical)*, Viena: Mandelbaum, 145-163.

Mesa Gisbert, Carlos D., (2008). *"La tentación autoritaria"*, en: LA RAZON, 9 noviembre, A7.

Moreno Morales, Daniel E., (2008) (comp.). *Cultura política de la democracia en Bolivia 2008. El impacto de la gobernabilidad*, Cochabamba: Ciudadanía / LAPOP / Vanderbilt University.

Neira, Hugo, (2008). *Teoría y práctica del ensayo*, Lima, Ed. Siklos p.31.

Orías Arredondo, Ramiro, (2006). *"Agenda de justicia para la reforma constitucional: algunos elementos de discusión"*, en: Opiniones y Análisis (La Paz), 81, noviembre, 11-51.

Ossio, Juan M., (1990). *"¿Existen las poblaciones indígenas andinas en el Perú?"*, en: Alcina Franch, José (comp.), *Indianismo e indigenismo en América*, Madrid: Alianza, 162-188.

Ossio, Lorena, Ramírez, Silvina, (1998). *Justicia comunitaria: propuesta normativa para el reconocimiento de la justicia comunitaria*, La Paz, Ed. Ministerio de Justicia y Derechos Humanos.

Rivera Cusicanqui, Silvia, (1990). *"Democracia liberal y democracia de ayllu"*, en: Carlos F. Toranzo Roca (comp.), *El difícil camino hacia la democracia*, La Paz, Ed. ILDIS, 9-51.

Samanamud Ávila, Jiovanny E., (2006). "*La subjetividad política de los jóvenes en la ciudad de El Alto"*, en: T'inkazos. Revista Boliviana de Ciencias Sociales (La Paz), 9, 21, diciembre, 95-109.

Seligson, Mitchell A., (2001). *La cultura política de la democracia en Bolivia*: 2000, La Paz: Universidad Católica Boliviana / USAID / Encuestas y Estudios.

Soliz, Carmen, (2012). *"El otro rostro de América Latina"*, en: Nueva Sociedad, 238, marzo-abril, 126-137.

Ticona, Valentín, (2007). "*El delito se resuelve y se castiga en una asamblea indígena"*, en: La Prensa (La Paz), 5 enero, 6a.

Varnoux Garay, Marcelo, (1997). *"Identidades culturales y democracia en Bolivia. Apuntes para una reflexión crítica"*, en: Análisis Político (La Paz), I, 1, enero-junio, 28-35.

Vezzetti, Hugo, (2009). *Sobre la violencia revolucionaria. Memorias y olvidos*, Buenos Aires: Siglo XXI.

Zúñiga Navarro, Gerardo, (1998). *"Los procesos de constitución de territorios indígenas en América Latina",* en: Nueva Sociedad (Caracas), 153, enero-febrero, 142-153.

Zuazo, Moira, (2009). *¿Cómo nació el MAS? La ruralización de la política en Bolivia*, La Paz, Ed. Fundación Friedrich Ebert.

"36 etnias de Bolivia", (2007). Separata de La Prensa, 6 agosto, 4-38
[sin compilador] (2004), *Cultura política y democracia en Bolivia*. Segundo estudio nacional, La Paz: Corte Nacional Electoral.

El Estado Plurinacional

¿El camino hacia la convivencia imposible?

Rafael Loayza Bueno

EL ESTADO PLURINACIONAL ¿EL CAMINO HACIA LA CONVIVENCIA IMPOSIBLE?

Por: *Rafael Loayza Bueno*[1]

Resumen

Este ensayo analiza la presunción respecto a la condición plurinacional de la sociedad boliviana, testeando dos poposiciones sobre las que se sustenta esta condición: (1) la calidad multi-civilizatoria del su sociedad y (2) la existencia de nacionalidades basadas en las la pluralidad étnica que están, o estuvieron, en tensión con la estatalidad republicana. Para ello se utilizan teorías del giro post-moderno respecto a las nociones de nación, etnicidad y civilización y datos demográficos respecto a la etnicidad, lengua materna, urbanización y resultados electorales.

Palabras clave: Nación, etnicidad y civilización.

1. Introducción

Luego de la promulgación de la nueva Constitución Política del Estado en 2009, la nueva denominación del Estado boliviano –antes República; ahora Estado Plurinacional- ha sido uno de los cambios más significativos de la reforma constitucional. Contrariamente a quienes consideran que semejante apelativo tiene implicancias meramente discursivas, y que en realidad el texto constitucional fomenta una retórica indigenista antes que plantea soluciones prácticas al problema del orden social y la convivencia, la nueva condición del Estado ha empezado a hacer sentir sus efectos en Bolivia. Estos frutos no han sido, sin embargo, condescendientes con los propósitos de la formulación Plurinacional, sino más bien han provocado efectos inesperados y fortuitos que están poniendo en aprietos a Evo Morales y a su gobierno "indígena originario".

1 Research fellow del programa Hansard Society en la London School of Economics and Political Science, Msc. en teoría social de la Universidad de Bristol, Inglaterra, Lic en Comunicación Social de la Universidad Católica Boliviana (UCB) "San Pablo". Profesor de Sociología de la UCB y la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA). Actual Director del Departamento de Ciencias de la Comunicación Social de la UCB.

El alegato para denominar a la República, Estado Plurinacional, ha encontrado razón en el cotejo -vagamente verificado- de que el régimen legal boliviano estaba divorciado del orden político, cultural y social de la población de ascendencia indígena; que se sabe constituye la mayoría en Bolivia. Fue así como la legalidad republicana fue presentada desde 2000 como si estuviera interpelada por las luchas "étnicas por autodeterminación y derechos de los pueblos originarios" ante su "histórica segregación cultural y política". Así, en el contexto de alta conflictividad social entre 2000 y 2005, lo plurinacional fue ostentado como la alternativa "estatal capaz de integrar (…) a la diversidad étnica cultural y a la pluralidad civilizatoria" de Bolivia (García 2007, pág. 21). Ciertamente, lo plurinacional presupone entonces la existencia de nacionalidades dentro de la geografía nacional –otras que la boliviana- con sistemas de gobierno propios, cultura, normas, valores diferenciados y demandas concretas de soberanía territorial.

Con estos argumentos, cimentados esencialmente en la lucha cocalera y en la "Guerra del Gas de 2003" -eventos exhibidos como levantamientos "indígena-originarios" en contra de la estatalidad reinante- la nueva constitución diseñó prerrogativas a favor de las "naciones originarias", reveladas como la restitución de libertades conculcadas por los periodos colonial y republicano y pensadas para reparar la segregación institucional, política y cultural que la mentalidad colonial les habría inflingido. Al respecto, la nueva Constitución Política del Estado (CPE) generó derechos relativos a la autonomía, al autogobierno, a la cultura, al reconocimiento de las instituciones y a la consolidación de las entidades territoriales de nuevo sujeto social: "las naciones indígena-originarias". En este sentido, la incorporación de las Autonomías Indígenas a la división política del Estado (CPE, Cap. 7mo.; 2009) y el derecho a la "consulta previa", vienen a ser los beneficios que atienden a los derechos referidos (CPE, Art. 11, Inciso II, Num. 2; 2009).

Sin embargo, aún cuando las demandas de orden étnico parecieron ser atendidas estructuralmente (con la "estatalidad plurinacional") la conflictividad social se ha acrecentado en lugar de disminuir desde 2009 (UNIR 2011). Según la Unidad de Análisis de Conflictos de la Fundación UNIR, la convulsión social no solo ha crecido en número, sino que ade-

más se ha mantenido en el ámbito de la colectividad categorizada como indígena en contra del Estado. De acuerdo a este informe, sólo en el año 2011 se han registrado 1300 conflictos sociales: (1) 46% de ellos producto de las migraciones internas (de larga data) de las comunidades indígenas de los Andes Centrales a las tierras bajas del Oriente o del campo a la ciudad, pues atienden problemas relativos a la situación económica y el salario, a la tierra y a la gestación del espacio urbano; (2) 39% son conflictos institucionales relativos en su mayoría a la delimitación de territorios municipales, cuestionamiento de autoridad y de legislación e incumplimiento de convenios; y (3) 15% de naturaleza político-cultural, generalmente referidos a temas tales como la ocupación de áreas de explotación de recursos naturales y derechos humanos. Como era de esperarse, el sector demandado en el 90% de los casos es el Estado (UNIR 2011). Asimismo, desde 2005 han perdido la vida cerca de un centenar de bolivianos (en su mayoría indígenas) producto del choque entre los movimientos sociales y las comunidades indígenas y urbanas entre sí o contra las fuerzas del orden.

Lo más notorio del incremento de la conflictividad (de la cantidad de conflictos) es que estos se han desarrollado hasta 540% en 2012 respecto al período comprendido entre 2006 y 2009, cuando el promedio de eventos conflictivos en marzo era de 22,75. Sólo un año después (2010) la cantidad de incidentes registrados en el mismo mes se duplicaron a 46 y en 2011 a 113, es decir un 500% respecto a 2009, En marzo de 2012 la cantidad de conflictos llegó a la cifra record de 123. (UNIR 2012, pág. 4).

Por otro lado, el conflicto paradigmático, precisamente por que su existencia es paradójica a la de lo Plurinacional, es el de los pueblos del Territorio Indígena del Parque Nacional Isiboro Sécure, (yuracaré, moxeño y tsimán) que iniciaron una serie de protestas desde 2011 ante la decisión gubernamental de construir una carretera que pasa por el corazón de su Tierra Comunitaria de Origen (TCO). Curiosamente, los indígenas del TIPNIS reclaman al "gobierno indígena" que los derechos referidos a su condición de naciones originarias (autonomía, autogobierno, reconocimiento de sus instituciones y consolidación de su territorio) se cumplan.

El gobierno de Evo Morales, entre tanto, ha diseñado y contratado la mentada vía caminera de manera inconsulta (o por lo menos ha querido consultar a los indígenas con carácter posterior a su decisión), ha censado a más de la mitad de los habitantes del territorio en cuestión (en su mayoría colonizadores de los Andes Centrales) como tenientes de la tierra y ha desconocido la soberanía de los tres pueblos sobre su territorio al diseñar la carretera sin la complacencia de sus autoridades originarias; ignorando, así, la calidad de naciones de los tres pueblos aludidos en los términos redactados por la constitución escrita por su mano.

Este sumario de asuntos -el incremento espectacular del conflicto social en Bolivia a partir de 2009 y las paradojas del asunto TIPNIS- nos hacen preguntar si ¿este incremento inesperado de la conflictividad está relacionado a la promulgación de la nueva Constitución Política del Estado en 2009? o si más bien ¿es la nueva institucionalidad estatal la que ha disparado la conflictividad en Bolivia? En el caso particular del TIPNIS asalta la duda de porqué habría el Gobierno de la reforma plurinacional promovido la inobservancia del nuevo orden social en desmedro de sus electores recurrentes, los indígenas. Finalmente, queda la duda de que si el gobierno no quiere cumplir con las prerrogativas de la autonomía indígena o, simplemente, no puede.

El entendimiento preciso del problema, del que el caso del TIPNIS es apenas un ejemplo, no pretende mostrar la impostura gubernamental (o la falta del cumplimiento de la promesa electoral, típica de los partidos) sino más bien que aspira a discutir abiertamente sobre si la condición de la plurinacionalidad del Estado actual es coherente con la realidad social.

Por lo tanto, este ensayo testeará la presunción de que Bolivia es una sociedad plurinacional poniendo a prueba dos supuestos sobre el que se sustenta esta su condición: (1) la calidad multi-civilizatoria de su sociedad y (2) la existencia de nacionalidades basadas en la pluralidad étnica que están, o estuvieron, en tensión con la estatalidad republicana. Para ello utilizaré las teorías del giro post-moderno respecto a las nociones de nación, etnicidad y civilización y datos demográficos respecto a la pertenencia étnica, lengua materna, urbanización y resultados electorales.

2. ¿Es Bolivia una sociedad plurinacional?

A primera vista, la condición de la plurinacionalidad de Bolivia es verosímil, pues su diversidad cultural, étnica y racial alimentan esa ilusión. Este país tiene tres culturas diferenciadas que crean normas y valores sociales, que alimentan asimismo usos y costumbres igualmente particulares según la co-residencialidad regional. Sumariamente, estas manifestaciones culturales son (1) la oriental de las tierras bajas, (2) la andina de las tierras altas y (3) la sureña -chaqueña y chapaca- de las tierras áridas del sur del país. Asimismo, la racialidad es igualmente diversa pues aquí existe población indígena originaria, mestiza, blanca castellanohablante y afrodescendiente resultado de la condición postcolonial de Bolivia. En lo referido a la etnicidad, nuestra sociedad tiene la población indígena más vasta del continente, pues según el Censo de 2001, 62% de los bolivianos se auto identifican con una de las 36 etnicidades que habitan el territorio. Al respecto, las distinciones de la etnicidad en Bolivia son básicas: por un lado, los indígenas están concentrados mayoritariamente en las zonas rurales y periurbanas de las ciudades del eje central y los no-indígenas están casi por completo urbanizados, y constituyen el grueso de las filas de la clase media integrada.

Los Andes Centrales (situados entre La Paz y Oruro), los valles cochabambinos, el norte de Potosí y los valles chuquisaqueños, albergan a las dos etnicidades más importantes: la Aymara y la Quechua (incluidas las culturas uru chipaya y kallawaya, Laime y Qaqachaca; que son variaciones étnicas aymaras y quechuas respectivamente). Por otro lado, las llanuras de las tierras bajas generan el hábitat de básicamente el resto de las etnicidades, salvo por la Tapiete y la Weenahayek del chaco boreal tarijeño. Es decir que 30 de las culturas étnicas de Bolivia, habitan en el oriente del país (Norte de La Paz, norte de Cochabamba, Santa Cruz, Beni y Pando). Del 62% de quienes que afirman ser de una de las etnicidades (38% dice no tener pertenencia étnica) 56% (del total nacional) se destacan ya sea como aymaras (25%) o quechuas (31%), lo que significa que el 90% de los auto identificados étnicamente en Bolivia son indígenas de los Andes Centrales. Apenas el 6% de los consultados afirma pertenecer a las culturas de las tierras bajas (aproximadamente 600 mil bolivianos en total).

Sin embargo, el aspecto más político de la exclusión en Bolivia establece correlaciones entre etnicidad y pobreza, pues si 58.6% de la población no tiene satisfechas las necesidades básicas, el 90% de ellos pertenecen a las comunidades étnicas. Las correlaciones inversas afectan a la población criolla de la misma manera, pues de acuerdo al Banco Mundial bolivianos no-indígenas que se cuentan por 38% controlan el 70% del ingreso. Es fácil colegir que la distribución diferenciada del ingreso llevó a un tensionamiento social entre los segregados (indígenas) y las clases dominantes (blancas), que ha dado conciencia a la ideologización de la base de identidad étnica, argumento del plurinacionalismo para la alteración de la doctrina estatal.

a. La discursividad plurinacionalista

Ante los conflictos sociales calificados de civilizatorios por Álvaro García Linera (2000-2005)[2] la propuesta Plurinacional fue presentada como "la estructura estatal capaz de integrar, en todo el armazón institucional, en la distribución de poderes y en su normatividad, a la diversidad étnico-cultural y la pluralidad civilizatoria de los regímenes simbólicos y técnicos procesales de la organización del mundo colectivo" (García 2007, pág. 25). Implícitos en esta definición, se plantean dos supuestos sobre la estructura social de Bolivia que vale la pena discutir: (1) la existencia de una diversidad étnica y cultural en "contradicción dialéctica" con el Estado Nación republicano; y (2) la existencia de una pluralidad civilizatoria.

(1) Para sustentar la existencia de una tensión entre la diversidad étnica y cultural con el Estado Nación -entre las "naciones indígena-originarias" con la República de Bolivia- García Linera entiende, en primer lugar, a la estatalidad como utilitaria a los intereses del "modo de producción capitalista". Así, desde una postura marxista clásica, García Linera presenta al Estado como "funcional" a los cambios en la base económica social; es decir como una "superestructura". En este sentido, hace suya la visión de que el aparato estatal, el gobierno y sus

2 García Linera sostiene que la caída de Sánchez de Lozada se desencadenó cuando la carretera La Paz-Oruro fue bloqueada para demandar la liberación del dirigente Huampu, que había sido preso por aplicar la "justicia comunitaria" en 2003, mostrando en el proceso a dos lógicas de administración de justicia incompatibles.

formas legales, operan de tal manera que reproducen las condiciones para la acumulación de capital, en éste caso a favor de las "élites blancas dominantes". Con este instrumento, el poder político es irrelevante y la estatalidad es apenas un epifenómeno de la lógica económica; del capitalismo -del colonialismo interno- que se reproduce a si mismo (Dunleavy y O'Lear 1987, pág. 38). García Linera evidencia la funcionalidad del Estado amparado en la distribución étnicamente diferenciada del ingreso y del poder político en Bolivia hasta antes de Evo Morales, y en la existencia de una mentalidad colonial en las élites castellanohablantes que ha provocado "discriminación y racismo".

De acuerdo a García Linera, la tensión étnica entre la civilización europea e indígena originaria producto de la ocupación española (1553 – 1825) ha dejado una mentalidad colonial interna que reproduce la segregación de la mayoría éticamente diferenciada. Entonces, el colonialismo no es simplemente la "apropiación de los medios de producción y el aprovechamiento de la fuerza de trabajo indígena", sino una mentalidad en el sentido acuñado por Georg Simmel (1990); es decir, una práctica producto de una estable conciencia colonialista, que al ser tal cosa (conciencia) es un conocimiento y, por lo tanto, una perspectiva de la realidad. A la mentalidad colonial se la entiende como la herencia que ha dejado estructuras mentales en la dirección del Estado. Consecuentemente, la sociedad criolla ha heredado viejas prácticas coloniales de segregación y aprovechamiento de la fuerza de trabajo, "bajo prácticas liberales". Para García Linera, a pesar de que al indígena se lo dotó de ciudadanía a partir de 1952, no se lo despojó de su condición subordinada en términos económicos, políticos y culturales.

(2) Sin embargo, la proposición más controversial de García Linera es sin duda aquella referida a la pluralidad civilizatoria de la sociedad nacional. En este asunto, el Vicepresidente del Estado asume la tesis de Zavaleta Mercado (aquella de la sociedad abigarrada) arguyendo que la República equivocó el camino de la integración indígena desde que la economía rural (campesina) no tenía equivalencia con la producción industrial a la que las élites apostaban como modelo de desarrollo. Hace así una distinción entre modos de producción dis-

tintos (ordenes civilizatorios) "anudados por la economía colonial" que diferencian a las prácticas conservadas de las 36 etnicidades con las de la sociedad castellanohablante. Estas diferencias se remiten a la dialéctica entre la institucionalidad política y cultural de las "naciones originarias" (tales como a su deliberación conjunta, a la medicina tradicional y a los rituales religiosos, entre otros) con la institucionalidad "occidental de los no-indígenas".

Sobre la base de estos supuestos, García Linera propone desintegrar al capitalismo (a la economía industrial sustitutiva) de los procesos económicos campesinos y comunitarios, para acabar con el colonialismo interno, pues éste está emparejado con un desarrollo económico industrial ligado al "mercado de producción colonial". Para el Vicepresidente el dominio capitalista se manifiesta en la producción del colonialismo interno notorio en "el racismo, el desplazamiento de etnias y su discriminación en lo político, económico y cultural". Consecuentemente, la estatalidad plurinacional aspira a "institucionalizar las lógicas económicas, culturales y políticas (civlizatorias) de los indígena-campesinos" (García 2007, pág. 26).

En aras de institucionalizar estos regímenes económicos, culturales y políticos, García Linera diferencia cuatro civilizaciones "abigarradas" en el sistema social boliviano: (1) el régimen "moderno mercantil industrial", que es producto del modelo civilizatorio de las élites "eurocentristas"; (2) el de "economía y cultura organizadas en torno a la actividad mercantil simple, de tipo doméstico artesanal o campesino", que es el vinculado a la economía de subsistencia agraria o gremial de los indígena-originarios en las áreas rural y urbanas; (3) el régimen basado en "procedimientos tecnológicos fundados en la fuerza de masa", que -aparentemente- es el resultado de la acción colectiva de los movimientos reivindicatorios campesinos; y finalmente (4) el régimen civilizatorio amazónico, que es la lógica de desarrollo y orden social de los indígenas de las tierras bajas.

En la tarea de institucionalizar los regímenes indígenas, el estado plurinacional propone "subsumir formalmente" a las civilizaciones "originarias" en la estatalidad del país; incorporando al pacto social a aquellos regímenes desplazados por la mentalidad colonial. Esto significa, básicamente, concederles prerrogativas relativas a la soberanía del territorio de origen y

a sus sistemas políticos y económicos. Al respecto, García Linera plantea la constitución de un rango institucional de descentralización profunda (de alto rango); es decir el establecimiento de gobiernos locales sobre la base de los distintos regímenes civilizatorios (Garcia 2007, pág. 22). Este proceso es distinto al de la Participación Popular (1994), pues no está en la lógica de las categorías políticas co-residenciales como el municipio, la provincia o el departamento, sino sobre la soberanía territorial de las etnicidades. En otras palabras, al constituir autonomías calibradas por la diferencia civilizatoria de Bolivia, los regímenes son elevados a la condición de nacionalidades con capacidades de auto gestión o gobierno.

Ahora bien, no todas las nacionalidades tienen el mismo rango o "altura institucional"; es decir la misma capacidad de "autogobierno" respecto a lo económico, cultural o político. Por lo tanto, la "altura institucional" es pues el criterio utilizado por la constitución plurinacional para determinar el autogobierno de las nacionalidades, es decir su capacidad de "autonomía, elección de sus autoridades bajo un criterio plural, preservación de proporcionalidad entre etnias, integración de no-indígenas a territorios autonómicos, competencia administrativa, acceso a fondos del Estado y curules en la Asamblea Plurinacional Legislativa" (Garcia 2007, pág. 22). Invariablemente, cuando una etnicidad tiene menor altura institucional, goza de menores atributos de autodeterminación y gobierno.

Por otro lado, a una etnicidad más compleja, de mayor altura institucional como la aymara, debe dársele mayor capacidad de autogobierno, pues a criterio de García Linera es una etnia con mayor organización merced a su "formación política de largo aliento, su irradiación discursiva, su expansión de repertorios culturales y su peso demográfico" (García 2007, pág. 22). Consecuentemente a los aymaras se les debería reconocer prerrogativas constitucionales de "autonomía regional por comunidad lingüística, de un propio régimen normativo constitucional, de un órgano ejecutivo y legislativo, de competencias administrativas mayores, de financiamiento estable y previsible" (García 2007, pág. 36). Dicho de manera distinta, la nación aymara debería constituir "un segundo gobierno autónomo a gran escala (...) una igualación política mediante una justa etnización positiva de sus estructuras estatales" (García 2007, pág.28).

La subsunción propuesta por García Linera (la institucionalización de los regímenes indígenas) se ve reflejada en la reforma constitucional de 2009 a través de siete prerrogativas:

1. El reconocimiento constitucional de las existencia de las "naciones y pueblos indígena originarios" y sus "comunidades lingüísticas" (CPE, 2009; Art. 3 y Art. 5).

2. El reconocimiento de un sistema de gobierno diferenciado en la "elección, designación y nominación de autoridades y representantes por normas y procedimientos propios de las naciones y pueblos indígena-originarios" (CPE, 2009; Art. 11, Parf. 2. Inc. 2 y Art. 26, Parf. 2. Inc. 4).

3. El reconocimiento de derechos diferenciados por etnicidad y cultura (CPE, 2009; Art. 21, Inc. 1).

4. El derecho al autogobierno, la libre determinación, a la soberanía territorial, al ejercicio de sistemas políticos y jurídicos, a la consulta previa y a la gestión territorial (CPE, 2009; Cap. 4to).

5. El reconocimiento de la diferencia cultural (CPE, 2009; Cap. 6to, Sec. 3).

6. Derecho a la representación especial por etnicidad (CPE, 2009; Art. 146, Parf. VII).

7. Derecho a la administración y justicia indígena originaria-campesina (CPE, 2009; Cap. 4to).

El afán plurinacional es generalizar, en términos étnicos, el ejercicio del poder, fomentando que tanto los órganos ejecutivo, legislativo y judicial generen "una real igualación política de la sociedad". Para García Linera, la vieja República boliviana "ha reconocido e instituido como únicas instituciones legítimas de ejercicio político de derechos (ciudadanía y democracia liberal) a las instituciones de la civilización dominante (mercantil industrial) y a sus minorías" (García 2007, pág. 28). En síntesis, el Estado

Plurinacional es el ejercicio constitucional de entregar carácter de nación a las comunidades étnicamente diferenciadas de Bolivia.

b. Pluralidad civilizatoria

Por lo expuesto en los párrafos precedentes, parecería que la constitución de 2009, antes que reconocer la existencia de las nacionalidades o los regímenes civilizatorios, estaría más bien avivado la constitución de las etnicidades en calidad de naciones; es decir, somatizando la presencia de tales regímenes culturales, políticos y económicos, a través de lo que García Linera llama la "subsunción formal" e "institucionalización". Ciertamente, sobre el argumento de que la carencia de institucionalidad a favor de los grupos étnicos les ha privado del ejercicio de su autogobierno, queda implícita la duda de que si tal cosa les ha privado asimismo de su calidad de naciones, sino ¿cual el afán de "subsumir", de encuadrar los regímenes en la institucionalidad, si las civilizaciones ya están en las estructuras sociales? Por otro lado, si las etnicidades no lograron institucionalizarse como naciones, a través de la práctica de sus sistemas políticos, económicos y del ejercicio de la soberanía territorial ¿es posible entonces que las naciones indígena-originarias no sean tal cosa? Institucionalizar es el proceso en el que las actividades sociales se regulan y sistematizan como estables en las estructuras sociales; consecuentemente, una institución es un orden establecido de reglas y patrones estandarizados de comportamiento que guían a las comunidades sociales hacia el orden social (Jary 2000, pág. 302-303). ¿No presume acaso García Linera que los sistemas políticos, económicos y culturales de las naciones originarias guían el comportamiento de los pueblos éticamente diferenciados? Si es así, no sería necesario institucionalizar, pues las instituciones referidas ya existen (Huges 2008. pág .170-172).

Pero, tanto "subsumir" como "institucionalizar" -en el lenguaje vicepresidencial- tienen un significado más jurídico que sociológico. Para su entendimiento, "subsumir" es la condición de encuadrar los hechos (a las civilizaciones) a los supuestos de la norma jurídica (a la ley). Entonces "institucionalizar" es legislar la existencia y el funcionamiento de tales naciones en el régimen legal. Por un lado, queda claro que García Linera presupone la existencia de las naciones originarias con carácter previo a la República y asume que el orden legal y social, merced a la mentalidad post-colonial,

ha des-institucionalizado a los regímenes civilizatorios; no de las estructuras sociales (cómo cualquier sociólogo entendería) sino de la estatalidad (cómo cualquier abogado pensaría).

Está claro entonces que las naciones indígenas, en los supuestos de García, están estructuradas como tales en la sociedad. Sin embargo, sus análisis no validan tamaña proposición desde ninguna perspectiva. García Linera simplemente cree en la existencia de las naciones indígenas basado asimismo, en el credo de la presencia de los regímenes civilizatorios. Claramente, lo que está en controversia entonces es qué entiende el Vicepresidente por civilización y, consecuentemente, por nación. Corresponde entonces discutir, justamente, si las etnicidades en Bolivia tienen la calidad de naciones o simplemente de colectividades culturales.

El término "civilización" ha sido abordado poco por la sociología en el pasado (esos han sido temas del derecho y la historia) y en el presente ha sido prácticamente desatendido desde la célebre impugnación de Samuel Huntington sobre el "Choque" civilizatorio (en el que se ha puesto al Oriente Medio en guerra civilizatoria contra el Occidente). Cuando se trata de designar las diferencias entre las sociedades, hablar de civilizaciones es considerado evaluativo y arbitrario, pues quienes usan ese apelativo tienden a contrastar los períodos previos como salvajes o bárbaros (a ordenar las culturas en función a su superioridad o inferioridad) tal como hicieran los colonizadores españoles con las culturas originarias en el siglo XVI. Las civilizaciones han sido siempre concebidas como formas culturales avanzadas (con gobiernos centrales, desarrollo de las artes, articulación de los valores morales y el comportamiento); es decir como sociedades particulares que procesan las características descritas a través de la constitución de un Estado (Jary 2000, pág. 70).

García Linera entiende a las civilizaciones, sólo y exclusivamente desde su condición económica, casi en calidad de modos de producción, y deja de lado la articulación de las normas y valores sociales, así como la constitución de la estatalidad como contexto de su formación. En primer lugar, cree erróneamente que la élite no-indígena (urbano-asentada castellanohablante) tiene un régimen civilizatorio "mercantil industrial". Al respecto, hay que aclarar que la sociedad industrial no constituye una

civilización por si misma, pues si así fuera la China, el Japón y Europa (sociedades industriales) pertenecerían al mismo régimen cultural, político y económico. Claramente, las costumbres sociales y los sistemas de gobierno crean la diferencia. En segundo lugar, la sociedad "mercantil industrial" es aquella que ha sido formada por la industrialización y la modernización. Demás está decir Bolivia sigue produciendo materias primas, que los procesos industriales están lejos de ser la categoría dominante y que los sistemas expertos y los cupones simbólicos están incluso alejados de nuestras clases sociales más modernas y globalizadas. Si no fuera así ¿porqué el Alcalde de La Paz quiere justamente "modernizar" el sistema de transporte masivo en la ciudad sede de gobierno y relocalizar a las cooperativas del autotransporte?

Posteriormente, García Linera afirma que el segundo régimen civilizatorio nacional es el de la "sociedad agraria" pre-industrial (indígena-originaria), en la que las actividades económicas están primordialmente basadas en la agricultura tradicional. La separación entre ambos (industrial y agrario) como regímenes civilizatorios diferenciados, presupondría que las comunidades indígenas y criollas están recíprocamente aisladas del mercado y del intercambio económicos; sin embargo, está claro que son dependientes la una de la otra, pues la primera constituye la fuerza del trabajo y la segunda la del capital. No obstante que García Linera afirma que están "abigarrados" (en el sentido de Zavaleta Mercado), sólo podrían ser tildados de regímenes distintos siempre y cuando gocen de independencia mutua; no es el caso. Finalmente, no deja de ser curioso que, aunque García Linera calificaría a la actividad cocalera como régimen "civilizatorio -y que sea la "misión ética del Estado desintegrar a la economía industrial sustitutiva"- el Gobierno de Evo Morales hable constantemente de la industrialización de la hoja de coca (y de otros recursos). ¿El interés del Estado Plurinacional estaría entonces abocado a convertir la civilización de tipo doméstica campesina en industrial? Si es así, estaría aceptando que el campesino es un régimen civilizatorio inferior.

La tercera civilización de García Linera es mucho más oscura y ambigua en su definición, pues se fundamenta en la fuerza del trabajo hincada en las características de clase de las etnicidades (asunto que implicaría necesariamente a la civilización "artesanal campesina"). Este tercer régimen es

la "fuerza de la masa", pero desde su potencialidad de clase social. Con esa concepción, cualquier movimiento social con capacidad de acción colectiva -fundamentado en la identidad- podría ser calificado como civilización (los movimientos feminista o gay lésbico, por ejemplo) pues los movimientos sociales apelan, precisamente, a la fuerza de la masa.

Finalmente, la última civilización de García Linera es más concreta en su denominación, pues hace referencia directa a la co-residencialidad de las comunidades sociales. El "régimen amazónico" es considerado diferenciado por García Linera y es el único que no tiene componentes en el determinismo económico, pues no es estimado a partir de su modo de producción o de su condición de clase social, sino, simplemente, de su co-residencialidad. Si el 90% de las nacionalidades -según la nueva constitución- pertenecen a las tierras bajas (amazónicas) ¿cómo se las puede agrupar en un sólo régimen civlizatorio si todas tienen -según supone la CPE- sistemas económicos, políticos y culturales distintos?

Para Norbert Elias, el desarrollo civilizatorio es el proceso a través del cual las personas adquieren capacidad para controlar sus emociones. Elias muestra cómo en las sociedades occidentales los patrones de vida -"las estructuras de afectos"- vienen a ser referidas como "civilizadas" y envuelven profundas redefiniciones del comportamiento previamente establecido como normal. Plantea, asimismo, que el proceso de formación de la civilización es el desarrollo socio-genético de las costumbres de estratificación social y formación del Estado (Elias 2002, pág. 419-418). Invariablemente, una civilización debe definirse entonces por la existencia de un orden social estatal con sistema de gobierno. García Linera apuesta a la existencia de cuatro regímenes civilizatorios distintos que (1) no produjeron Estado, pues han sido segregados por el régimen legal merced a la mentalidad colonial o (2) terminaron produciendo todos el mismo Estado (la República de Bolivia). Si es de la primera forma, los regímenes civilizatorios debieron haberse producido en términos de proyectos etno-nacionales y deberían haberse tensionado con la sociedad Boliviana; no ha sido el caso. Si es de la segunda forma, entonces las civilizaciones no son disímiles, pues han producido un mismo régimen social, por lo que no deberían ser distinguidas de ninguna forma; ¿será este el caso?

c. Pluralidad nacional

Ahora bien, si más de una civilización no puede ser diferenciada ¿cómo se le podría dar consistencia a la idea de la existencia de 36 nacionalidades en Bolivia? Concierne entonces, discutir la consistencia de la definición de nación en el espíritu del proyecto plurinacional y en el espíritu de los hechos, pues "subsumir" es, como hemos visto en los párrafos precedentes, "encuadrar la realidad a los supuestos de la norma jurídica". Evidentemente, ahora nos toca discutir si lo Plurinacional subsume a la realidad boliviana como está estructurada o si está simplemente somatizando la diferencia.

Inicialmente, García Linera entiende por nación a aquellos "artefactos y construcciones (sistema) que crean un sentido de pertenencia (…) trascendente, de seguridad histórica, que no se tienen en común con las personas que conforman la otredad" (García 2007, pág. 58). Para García Linera las "naciones son fronteras sociales, territoriales y culturales con la fuerza de objetivarse en estructuras materiales e institucionales". Es decir, "comunidades políticas en las que sus componentes, se reconocen en una institucionalidad y dentro de la cual, integran sus luchas sociales como competencias y mentalidades." (García 2007, pág. 59). Por otro lado, su entendimiento de etnicidad (García Linera prefiere usar el concepto de la antropología clásica de "etnia") no se logra diferenciar del de nación, tal como hace la Constitución Plurinacional. Para el Vicepresidente, la etnicidad posee las mismas propiedades que la nación en la medida que es "una colectividad que construye un conjunto de atributos culturales compartidos, así como la creencia de una historia arraigada en una ascendencia común (…) cuya importancia radica en su composición connotada (…) en su forma de articulación y entendimiento, que logra formar una memoria colectiva." (García 2007, pág. 59).

Ciertamente, la etnicidad comparte mucho con la nación, pero carece de un sentido de autogobierno y determinación fundamental para componer la institucionalidad (Fenton 2010, pág. 52). Asimismo, la nación es una comunidad de sentimiento (Weber 2010, pág. 17) o una comunidad imaginada (Anderson 2010, pág. 56) basada en uno o más de los siguientes elementos: raza, etnicidad, lenguaje, religión, costumbres, memoria políti-

ca y una experiencia compartida del otro. Una nación existe ahí donde la gente ha tenido éxito en reclamar unidad asegurando el reconocimiento de los otros. Sin embargo, la etnicidad ha probado no ser necesaria, ni suficiente condición para la nacionalidad. Al respecto Max Weber advierte que las naciones modernas necesitan de un estado para proteger su integridad e intereses y los estados necesitan de una nación para comandar una alianza con los individuos (Weber 2010, pág. 20). Si bien ninguna nación posee una base étnica naturalmente, ya que las formaciones sociales están nacionalizadas, las poblaciones incluidas en ellas o dominadas por ellas están "de alguna forma etnificadas".

En realidad, los indígenas de los Andes Centrales y de las tierras bajas amazónicas comportan una identidad que ni es pura, ni idéntica con la idea de una nación, aunque pueden ciertamente hacer posible la expresión de una identidad comunitaria de sentimientos (Balibar 1991, pág. 73). Sin embargo, existen naciones sin estados como Escocia y existieron muchos estados multinacionales como Prusia o la Unión Soviética. Pero aquello apenas muestra que el Estado y la nación no siempre son equivalentes. Por otro lado, las diferencias entre las naciones étnicas (comunidades de descendencia) y las naciones cívicas (asociaciones dentro de un territorio) tienen enormes implicaciones para el pluralismo y el acomodo de la diferencia, el carácter de la sociedad civil y la definición de la ciudadanía (Jary 2000, pág. 403). Las naciones indígenas, ya que han sido creadas en función a la membresía étnicamente diferenciada -lo que en general produce tensiones raciales con las otras comunidades co-residenciales- tienden a la homogeneidad cultural o al conflicto con sus pares de denominaciones semejantes. En Bolivia, el ideario nacional parece haber sido compartido en torno al proyecto republicano de libertad por todos los estamentos étnicos, raciales y culturales que conforman su complejidad social.

Hay tres aspectos en relación a la nación y a la etnicidad que deben ser aclarados:

(1) El concepto de nación levanta la misma pregunta que el concepto de grupo étnico: ¿cuánto relacionamos a las naciones como realidades sociales enraizadas y cuánto como construcciones o inventos del imaginario político de los grupos al que sirven? Esta es una pregunta

empírica, antes que puramente teorética o conceptual, pues algunas naciones están más inventadas que otras. Tanto la homogeneidad, como la pluralidad son asuntos que pueden ser creados en los imaginarios sociales. En este sentido, la existencia de las "naciones indígenas" como "realidades sociales enraizadas" es poco menos que dudosa. Veamos porqué. Dos de las condiciones para la constitución de las naciones indígenas, según la constitución de 2009, son (a) una autonomía regional (territorialidad) por comunidad lingüística y (b) un régimen particular de constitución de la representación y autogobierno; las otras son cualidades de los grupos étnicos exclusivamente. Pues bien, (a) aunque el 62% de los bolivianos dicen tener un origen étnico según el Censo de 2001, apenas el 37% tiene como lengua materna a un idioma indígena (63% al español). Esto significa que el 40% de los étnicamente diferenciados no constituyen una comunidad lingüística. Por otro lado, en lo que a la autonomía regional se refiere (la soberanía territorial) Bolivia está urbanizada al 75% de su población según las proyecciones del INE, lo que significa que los indígenas ruralizados constituyen el 25% de la población nacional; es decir que del total de la población identificada étnicamente, menos de la mitad (38%) vive en el área rural. Por otro lado, dos tercios de esta población (rural) vive en calidad de colonizadora en tierras ajenas a su ascendiente étnico (11% del total de la población nacional), es decir fuera de los que la CPE presume son sus Tierras Comunitarias de Origen (TCO). Esto significa que la condición de soberanía territorial de la autonomía indígena es aplicable apenas al 7,3% de los bolivianos. Paradójicamente, el 90% de los habitantes aludidos pertenecen a las etnicidades de las tierras bajas, que en relación a los indígenas de los Andes Centrales (quechuas y aymaras) son de lejos la minoría (6%). Sumariamente podemos afirmar que del 62% de la población nacional étnicamente diferenciada, el 81% vive en tierras ajenas a su ascendiente étnico, es decir en calidad de colonizadores, forasteros o interculturales, por lo que pierden -aún a pesar de ser auto identificados étnicamente- sus prerrogativas y derechos indígenas. (b) Sin embargo, podría alegarse que las correlaciones entre etnicidad, lengua materna y co-residencialidad son arbitrarias y no disminuyen de manera alguna el carácter de la soberanía territorial de las etnicidades (de lo que la CPE entiende por naciones). Entonces,

observemos si las construcciones o inventos del imaginario político alimentan la existencia del autogobierno indígena; es decir veamos si existe una conciencia autonomista (de soberanía territorial) en los grupos étnicos respecto al gobierno local. Bolivia cuenta con 337 municipios, de los que el 90% están en las áreas rurales. Esto significa que aproximadamente 300 están bajo lo que se podría presumir son los condicionamientos de la soberanía territorial indígena, el espacio jurisdiccional de la "gestión administrativa tradicional" y la constitución de los "sistemas políticos indígena-originarios". La norma de autonomías indígenas (CPE 2009, Cap. 4to) alienta a los municipios a la conversión municipal indígena, es decir que estimula a las comunidades étnicas a generar autogobierno en el espíritu de "subsumir" sus sistemas políticos tradicionales (originarios) a la institucionalidad estatal. En las elecciones municipales de diciembre de 2009, apenas 18 municipios (del potencial de 300) solicitaron un referéndum para la elección de "autonomías indígenas por conversión municipal". (OPE 2009) De estos, apenas 11 (3.2%) votaron a favor del cambio hacia la administración del gobierno local según usos y costumbres. Las razones expuestas por algunos electores en el municipio de Llallagua (sobre el que está establecida la TCO del ayllu quechua Chullpay) es que la democracia del ayllu "discrimina a las mujeres y a los jóvenes en la constitución del poder comunal".

(2) El Estado Plurinacional presume que la formación de los Estados Nación implica, o ha implicado, la definición de una mayoría étnica, la indígena; que además ha sido sometida por la mentalidad colonial de una minoría que se ha apropiado del poder y la economía. Si así fuera, las etnicidades (o nacionalidades) estarían en tensión con el Estado mismo; asunto que sostiene fervorosamente García Linera. Sin embargo, si alguna vez hubieron aspiraciones nacionalistas en las etnicidades de Bolivia, el sentido de la "autodeterminación" indígena (al margen del ideario boliviano) fue interrumpido cuando las culturas aymara y quechua entraron en sincretismo con la religión católica. La contundencia de estas lesiones, en la formación de los proyectos etno-nacionales, sesgó la capacidad de los grupos étnicos de mirarse en la perspectiva de nación. Por otro lado, las políticas centralistas coloniales golpearon al elemento más sensible de la socialización

precolombina: el *Ayllu*. Consecuentemente el mito del origen y la continuidad nacional de las comunidades étnicas, si bien pudo haberse intensificado cuando el colonialismo entró en cuestión por el movimiento libertario, terminó adherido a las aspiraciones "criollas" de emancipación. En las palabras de Ernest Balibar la génesis mítica se transformó en un instrumento ideológico a partir del cual "la singularidad imaginaria" se construyó a favor del proyecto republicano, en anticipación a la libertad (Balibar 1991, pág. 100). Los indígenas entonces acompañaron el proyecto independentista adheridos por su necesidad de superar la servidumbre. En Bolivia los orígenes de la formación nacional se remontan a la multiplicidad de instituciones tales como los lenguajes estatales (republicanos), la religión católica, el sistema legal e igualmente, la pacificación interna (las guerras de la Independencia, del Pacífico y del Chaco). Todas estas instituciones aparecen retrospectivamente para nosotros como pre-nacionales. La idea de la nación boliviana aparece en el imaginario social como la ejecución del proyecto libertario anhelado por siglos durante la ocupación española, aspiración en la que se distinguen diferentes niveles para llegar al convencimiento de la necesidad de autodeterminación. (a) La manifestación de la personalidad nacional implicaba "autonomía" por el lado de los "criollos" y "libertad" por el de los indígenas. (Balibar 1991, pág. 78). (b) Las comunidades descendientes de los ibéricos, aún cuando no tenían derecho a la representación y participación políticas, tenían bienestar (salud, educación, acceso a los servicios básicos, etc.). (c) Los indígenas estaban impedidos del ejercicio de sus derechos civiles. Estas evidencias constituyen una ilusión retrospectiva, pero también expresan la contracción de las realidades institucionales cuando éstas no logran consolidar la ilusión de "autonomía" o "libertad".

(3) Finalmente, el plurinacionalismo parte, asimismo, del supuesto de que la construcción del Estado Nación boliviano pretendía ser puramente homogéneo; monocultural en las palabras de García Linera. Esta es ciertamente una utopía, pues la pluralidad cultural hace imposible la constitución de una discursividad dominante (Fenton 1999, pág. 172-173). Tal como García, Tristan Platt sostiene que un proyecto específico de nacionalismo fue perseguido por una pequeña

élite euro-céntrica en la cara de las mayorías étnicas con ideas propias sobre "su significado e independencia"(Platt 1993, pág. 161). Sin embargo, en el siglo XIX el proyecto nacional del Alto Perú soñó y peleó por distintos sectores sociales y distintas motivaciones, por lo que la esperanza de la independencia nunca fue un anhelo solamente criollo o castellanohablante. Las comunidades indígenas y los grupos étnicos se ajustaron a la legislación republicana para asegurarse la eliminación de los abusos coloniales y proveer garantías de un orden social justo. Para muchos autores el compromiso de los indígenas con el proyecto de la independencia se inclina a la integración al Estado republicano emergente, en aras de conseguir bienestar y terminar con la servidumbre, pero que ha producido un orden cultural nacional que ha generado vasos comunicantes entre las culturas diferenciadas étnica y racialmente. Ciertamente, la pluralidad cultural ha sido una característica del proyecto nacional, y está diversidad se refleja en la existencia de una cultura variada (andina, amazónica y sureña) transversal a las clases sociales, pero también a la etnicidad y a la racialidad. Prueba de aquello son el sincretismo cultural del carnaval de Oruro, Santa Cruz y el Oriente y del Sur Chaqueño y Chapaco.

3. ¿Es viable el plurinacionalismo?

El informe de "Seguimiento y análisis de la conflictividad" de UNIR publicado en 2011, muestra un incremento de 424% en la conflictividad de 2010 en relación al periodo de 2009. Como hemos visto al inicio de este escrito, en marzo de 2011, el conflicto social se radicalizó en más de un 500% en relación a 2009. Sin duda, la naturaleza de los conflictos muestra que la nueva institucionalidad ha generado semejante desproporción. A decir del estudio, podemos ver con claridad, que el 39% de los conflictos son relativos a la nueva institucionalidad (gestión administrativa 13%, nuevos cuerpos legales 11%, cuestionamiento a la autoridad 6%, límites político administrativos 5% e incumplimiento de convenios 4%) y que el 15% se deben a los aprietos relativos a las nuevas prerrogativas de las naciones indígena originarias (áreas protegidas 6%, etnicidad política 5% y derechos humanos 4%) Concluyentemente, el estudio muestra que el 54% de los conflictos de 2011 se han gestado en torno a la nueva estatalidad.

Asimismo, el destape de la conflictividad muestra que la "subsunción formal" (la institucionalización de los regímenes civilizatorios del plurinacionalismo) ha generando conflictos asociativos entre las realidades sociales enraizadas (las etnicidades como son) y el imaginario político de la nueva estatalidad (las nacionalidades como aparentan). Al respecto, recientemente, ha estallado un conflicto por soberanía territorial en el norte de Potosí luego que la South American Silver certificó yacimientos importantes de plata en el cerro Mallku Khota. Ya hubieron enfrentamientos con decenas de heridos entre cooperativistas de Siglo XX y Catavi e indígenas, pues los ayllus Ch'iru K'asa, Sullka Jilatikani,Tacawani, SullKa Urinsaya y Palli Palli, han reclamado la propiedad del yacimiento enumerando los artículos constitucionales referidos a las autonomías indígenas. Sin embargo, el conflicto por el TIPNIS es, precisamente, la expresión de la paradoja entre la realidad tal cual es y la somatización del imaginario. Me explico: Según el Servicio Nacional de Áreas protegidas (SERNAP) en el parque Isiboro Sécure, se estima viven alrededor de diez mil indígenas. Cuatro mil (aproximadamente insisto) pertenecen aparentemente a los tres pueblos con la prerrogativa constitucional de la soberanía territorial (yuracaré, moxeño y tsimán) pues son los titulares de las TCOs. Por otro lado, primordialmente en el polígono siete, existen alrededor de seis mil "colonizadores" migrantes de las provincias cochabambinas colindantes al parque (Chapare y Carrasco). En su mayoría estas comunidades son quechuas y aymaras. Irónicamente, los pueblos a los que se les debe el derecho a la consulta previa –que por el ascendiente tienen la categoría de originarios- rechazan la consulta propuesta por el gobierno (más allá de que si fuera posterior al proyecto carretero) aún cuando este elemento subrayaría su calidad auto-determinativa, simplemente porque temen que la mayoría colonizadora –extranjera- vaya a las urnas y tuerza su voluntad de preservar el hábitat. El temor de perder la consulta está fundado en la disyuntiva de determinar fehacientemente quienes son realmente los originarios y quienes no; asunto que las migraciones, el sincretismo y la indeterminación de los valores propios ha hecho imposible. Por un lado, sólo 28% de los indígenas del área hablan lenguas aborígenes (yuracaré, moxeño y tsimán) aunque tengan en realidad un ascendiente genealógico étnico y por el otro los usos y costumbres están ejercidos por todos (indígenas y colonizadores) pues la co-residecialidad obliga a las mismas dietas y actividades agrarias, por lo que es imposible identificar las diferencias entre las poblaciones originarias y las migrantes.

Contrariamente, el propósito de la subsunción era precisamente evitar el conflicto al estatalizar los regímenes civilizatorios que se supone fueron sometidos por la mentalidad colonial. Pero al parecer, la realidad social de Bolivia está mas homogeneizada de lo que las proposiciones plurinacionales suponían, pues la migraciones internas –la constitución de la interculturalidad- han creado una diferencia que no tiene un carácter étnico, sino que está racializando la identidad en función a una herencia cultural post-colonial y a un sistema legal que enfatiza categorías diferenciadas.

Ciertamente, la realidad social no está en el lugar de la estatalidad plurinacional, sino que más bien –al somatizar la diferencia y al producir realidades institucionales al margen de las estructuras sociales- está tensionando a los grupos sociales que se han empezado a diferenciar racialmente. Las culturas de los Andes Centrales (de las tierras altas) parecen estar tensionadas con las culturas de las tierras bajas (así como la urbe lo está con el campo), pues su territorialidad no les permite tener acceso a la tierra y por ende a la soberanía y al autogobierno. Paradójicamente, siendo que los aymaras y quechuas son la mayoría, no tienen atendidos sus derechos de soberanía territorial, porque simplemente no hay tierra suficiente para ellos. Cuando migran a las tierras bajas se encuentran que enormes territorios que están en manos de una minoría étnica, y descubren, además, que su calidad de indígenas originarios –producto del desplazamiento- ha desaparecido con su condición de interculturalidad.

He partido claramente del supuesto de que la realidad social, las circunstancias sociales del Estado Plurinacional, no están de acuerdo con el nuevo régimen legal del estado. El efecto inmediato de esta contrariedad es que las expectativas se inestabilicen, pues el Estado es incapaz de proveer a todos los nuevos derechos –porque los sujetos beneficiaros de ellos son indeterminados en la practica- y la sociedad pierda su capacidad razonable de coordinar y cooperar, haciendo que la convivencia sea imposible.

4. Bibliografía

Anderson, Benedict, (2010). *"The Nation and The Origins of the National Consciousness"*; en Rex, John & Guibernau, Monserrat; The Ethnicity Reader, Nationalism, Multiculturalism and Migration; Ed. Polity Press.

Balibar, E., (1991). *"The Nation Form: history and ideology"*. En E Balibar, & I Wallestrein (eds), Race, Nation and Class: Ambiguous Identities.

Dunleavy, P.; O'Leary B., (1987). *Theories of the State, The Politics of Liberal Democracy*; Ed. Macmillan; London.

Elias, Norbert, (2002). *The Sociological Constrain Towards self-Constrain*; en Calhoun, Graig, Contemporary Sociological Theory; Ed. Blackwell.

Fenton, Smith, (2010). Ethinicity. 2nd. Revised and Updated Ed. Mc Graw Hill.

García Linera, A.; Gutiérrez, R.; Prada, R.; Quispe, F y Tapia, L., (2001). *Tiempos de rebelión*, Ed. Muela del Diablo, La Paz.

García Linera, A., (2007). *La potencia plebeya*, Ed. Muela del Diablo, La Paz.

García Linera, A.; Prada, R.; Tapia, L., (2007). *La transformación pluralista del Estado*, Ed. Muela del Diablo, La Paz.

García Linera, A., (2007). *Forma valor forma comunidad*, Ed. Muela del Diablo, La Paz.

Huges, Jason, (2008). *"Norbert Elias"* en Stones Robert, Key Sociological Thinkers; Stones; Ed. Palgrave Macmillan.

Jary, David & Jary, Julia, (1991). Sociology, dictionary; Ed. Harper Collins Publishers, Oxford.

Loayza, R., (2010). *Halajtayata, Etnicidad y racismo en Bolivia*, Konrad Adenauer Stiftung, La Paz.

Loayza, R., (2011). *Eje del MAS, Ideología, repesentación social y mediación en Evo Morales Ayma*, Konrad Adenauer Stiftung, La Paz.

Simmel, Georg., (1990). *The Philosophy of Money, (revised edition translated by Bottomore T)*, Ed. Routladge, London.

Platt, Tristan; "Simon Bolivar, the Sun of Justice and the Amerindian Virgin: Andean Conceptions of the Patria in the Nineteenth Century Potosi", in Journal of Latin American Studies, Vol. 25; No. 1 (Feb 1993); P. 159-185.

UNIR, (2011). *Informe de seguimiento y análisis de la conflictividad en Bolivia*, Diciembre. La Paz

UNIR, (2012). *Informe de seguimiento y análisis de la conflictividad en Bolivia*, Marzo. La Paz

Weber, Max., (2010). *"What is an Ethnic Group?"*; en Rex, John & guibernau, Monserrat; The Ethnicity Reader, Nationalism, Multiculturalism and Migration; Ed. Polity Press.

El Katarismo, Indianismo e Indigenismo

Fernando Untoja Choque

EL KATARISMO, INDIANISMO E INDIGENISMO

MOVIMIENTO AYRA

Por: *Fernando Untoja Choque* [1]

Resumen

No confundamos el katarismo con Túpac Katari, si analizamos el acto y el discurso de Túpac Katari, podemos inferir que Julián Apaza se puso ese sobrenombre para que ningún aymara, ningún quechua olvide los elementos fundacionales de nuestra civilización, entonces el sobrenombre es mensaje del retorno. Ahora, ¿cuántos hemos entendido ese mensaje?, ha costado descifrar, todavía hay que descifrar, por ejemplo, "volveré y seré millones"[2], no es problema de volver en millones de habitantes, sino es el volver de la fuerza del Katari, los millones es la vitalidad de la cultura, es la riqueza y también es ese ejercicio de la plenitud del poder.

Entonces, los millones no son solo humanos, millones, son hechos, actitudes, son millones de propuestas, millones de utopías, millones de posibilidades de construir la sociedad, o sea el "volveré y seré millones" nos deja abierto un mundo, nos deja abierto y múltiple. Nuestra tarea es seguir trabajando al interior de esa frase y otras; siempre necesitan ser descifrados, pero por ahora esas dos frases nos interesan. El Katari vuelve en millones, el Katari nunca muere, no conoce la muerte, sólo conoce el retorno.

> *"En cuanto a los musulmanes ellos eran llamados indígenas, este término que significa originario, que está de moda en todos los partidos, en todos los líderes, originario de un país ocupado por el colonizador, es una de las expresiones del racismo de la época, yo agrego ahí y continua esa extensión, ese racismo hasta ahora, así indígena designaba a los habitantes clasificados en la escala más baja de la sociedad" (Jelloun 2006).*

1 Doctorado en Ciencias Económicas Paris-X; Nanterre; Francia. Docente actual en Ciencias Económicas en la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA) desde 1986. Fundador del KND. Diputado Nacional entre 1997-2002. Fundador del Movimiento Ayra.

2 Analisis y reconstrucción propia (Julian Apaza) por Fernando Untoja, 2008.

1. Introducción

En tiempos de la moda multi o pluri-cultural, la pregunta es ¿Cual es la figura que distingue a Bolivia en el mundo? Lo que está en juego es la cuestión de la identidad nacional. Esto nos obliga a exponer las evidencias y dar los elementos fácticos de la reproducción y el envolvimiento cultural.

Ya estamos buen tiempo juntos los bolivianos, el comercio de los prejuicios está llegando a su fin, el territorio está ocupado por gente que avanza desde los andes y llega al ultimo rincón de Bolivia; vemos un país y una sociedad construyendo su identidad.

El elemento distintivo que se impone es la reproducción cultural kolla; algunos podrían reaccionar furiosos contra esta proposición; y desesperados dirían "no sólo es eso". Ningún desplazamiento, es de hombres y mujeres sin identidad, ninguna reproducción social, cultural y económica se realiza sólo con agentes sueltos; cada uno lleva su historia, y el despliegue de su capacidad en crear zonas de contacto económico y cultural, responden a esa estrategia.

Las prácticas culturales de sociedades abiertas se imponen; son su fuerza e incorporan en su juego las pequeñas comunidades por su paso y aún más rápido si estas funcionan como sociedades cerradas. Mientras esto ocurre, muchos continúan arrastrando imágenes e imaginando sociedades "indígenas" estancadas en el tiempo, acantonadas en el espacio y envueltos con el manto de lo pluri-cultural.

El mundo kolla en su desplazamiento es: mercader, artesano, obrero, agricultor, etc. En su recorrido establece, posiciones; adquiere cuerpo, crea, traslada su cultura, su música; teje relaciones de parentesco, relaciones culturales, se adapta e impone su habitus. A este proceso llamamos la dominancia kolla; quien ignore esta dominancia no hace más que negar la identidad boliviana. Lo kolla es arte, es literatura, lenguaje, proyectos, aspiraciones, rebelión; el comercio es el medio que le permite estar en Yacuiba, en el Beni, en Pando, el 80% de la población cruceña es kolla, también están los kolla en Arica y Argentina.

La dominancia kolla se presenta como ese mundo de mercaderes, comerciantes, agricultores; lo que caracteriza es la acumulación en bienes inmobiliarios, son "q'amiris" que todavía no invierten en el proceso productivo. La identidad boliviana es la reproducción y construcción cultural, producto del desplazamiento de la población kolla; teje la unidad del país y al mismo tiempo estructura nuevas relaciones sociales, comerciales y políticas. Esta expansión económica y reproducción cultural, subvierte lo plurinacional y desnuda el discurso indigenista.

Es a partir de los aymara-quechua, que se construye la identidad nacional boliviana; la capacidad de ocupar el territorio, crear cultura, crear zonas de contacto económico, imponer relaciones y transcender las fronteras es la marca de esta reproducción cultural. Es con el avance de los aymara-quechua que se produce la identidad kolla que envuelve el mestizaje en Bolivia.

Las percepciones y concepciones que cierran los ojos a los avances y los problemas de la definición y producción de identidad nacional, son miradas llenas de prejuicios. El indigenismo al cerrar los ojos a los problemas más cruciales de una sociedad, es una ideología fijada en el pasado, por eso se reduce en un mundo "indígena, originario, campesino" inexistente.

La mitificación de una sociedad y "principios" arcaicos, es la apología de una sociedad moribunda. Una civilización, no es un algo dado histórico-estático, sino un proceso de mutación permanente; se enriquece de sus experiencias, de sus contactos. En esto los kolla aportan al mejoramiento de la suerte de una sociedad, y a la consolidación del Estado; no sólo hacen comercio, sino enseñan a apreciar lo que tiene y produce el boliviano. ¿Lo que ha sido en el pasado vale muy poco para la dinámica actual?

El comercio ha hecho del kolla el individuo libre de sus decisiones, expansivo e innovador. Entonces todas las formas culturales no se valen. Las sociedades cerradas no son capaces de dar respuestas a estos tiempos, muchas están condenadas a la desaparición, el mundo kolla desde la dominancia es una sociedad abierta, expansiva y esa es su fuerza hegemónica en el siglo XXI.

Este avance del mundo kolla cuestiona no solo el discurso y el imaginario de tipo colonial y feudal de muchos que creen en la existencia de indios, indígenas y últimamente en originarios; sino también pone a muchos alienados por el elaborado por ellos mismo cuando se re-plantea el problema de la identidad nacional.

Entonces existe una preocupación existencial muy inteligente en algunos "pensadores" y reconocidos "intelectuales", que en los tiempos del indigenismo, reclaman su lugar para el "ser mestizo", pues están convencidos, mejor, están ya alienados por el discurso de que los "indígenas están en el poder", de que existe una "cultura e identidad indígena" o que Bolivia es "pluri-indigena". ¿Cómo entender el reclamo de un espacio o una casilla para que el "ser mestizo" figure al menos en el censo indigenista que busca remendar con otros colores la camisa de arlequín?

Esta actitud expresa una lectura no adecuada de la realidad social y las transformaciones económicas, el desplazamiento demográfico y cultural de los kolla en estos cincuenta años en todo el país. El prejuicio feudal o colonial inmoviliza la mente de muchos en una concepción estática de sociedad. Recordemos rápidamente, que desde cinco décadas, asistimos a un fenómeno demográfico y cultural impresionante que engloba, produce y reproduce una identidad nacional.

Nadie puede negar, que son los aymara-quechua que se constituyen en los tejedores de la identidad nacional, no reclaman espacios, ni pretenden dar línea ideológica cultural sino simplemente ocupan los espacios económicos, comerciales y producen la identidad nacional, no reclaman el carácter étnico ni andino. Tenemos que ser claros y francos, es necesario despejar las cosas antes de reclamar algún espacio, para esto no se debe caer en el discurso y la propaganda indigenista, pues la apología de la hibridación puede resultar una actitud desesperada, y peligrosa para la identidad nacional.

El discurso de los defensores del mestizaje, no es nuevo, sino es el retorno a las viejas dicotomías racistas de: "nosotros" los blancos y "los otros" los indios; ahora reformulado resulta: "nosotros" (los mestizos) y "los otros" (los indígenas). ¿Cuál es el interés de reclamar un lugar para

el mestizaje? ¿La sociedad boliviana vive separada en guetos? ¿Y cuál es el interés de construir una camisa de arlequín que a diario genera violencia entre los bolivianos?

Entonces seguir reclamando un espacio para el "ser mestizo", que nadie sabe quien es, ronda en el desconocimiento de la realidad social; la sociedad boliviana es, ya un tejido social y económico que tiene la fuerza de producir una identidad cultural y nacional (sin resabios feudales). Nadie puede decir que soy aymara, quechua puro, ni tampoco se puede decir yo soy un híbrido puro. Ni los indigenistas que no saben lo que es lo indígena no pueden decir que son puros.

Nuestros amigos que reclaman un espacio para el "ser mestizo" están haciendo juego al indigenismo, pues quieren un "espacio" en la camisa de arlequín indigenista. ¿Qué trae implícito este discurso aparentemente reivindicador, de un espacio para los "mestizos" en el mundo totalitario del indigenismo? No es acaso prestarse al juego, y reforzar al discurso colonialista de esa vieja izquierda que ahora hace alquimia entre Marx y Pachamamismo?

La realidad es que en base a las comunidades más importantes de los Andes, Bolivia en estos doscientos años ha forjado una identidad nacional, nadie puede negar que los bolivianos y en cualquier rincón del país, se mueven a un ritmo y a una misma complicidad cultural. Miremos de Yacuiba a Pando, de Puerto Suarez a Sabaya, ¿quiénes trabajan en la agricultura, en el comercio, en la industria, transporte, etc.?

Basta ver la cultura que practican esas mujeres y hombres, ¿qué bailan y que cantan? Son miles de aymaras, quechuas, que viven permanentemente tejiendo sus relaciones comerciales, viajando del oriente al occidente; están en todos los rincones del país, no se dicen ni indígenas, ni mestizos, no reclaman un gueto. No reclaman ni lloran por un espacio, sólo construyen, producen y reproducen las relaciones culturales y estas son cada vez más solidas; la identidad nacional es kolla, sin tinte racista ni étnico; entonces base y cimiento de la identidad Boliviana.

Lo cierto es que lo kolla ha englobado, ha envuelto las regiones, las ciudades; ¿quién podría negar este fenómeno? Gracias al mundo kolla Bolivia adquiere fuerza en su identidad nacional. Recordemos que el indigenismo es invención por comodidad comercial de las ONG, los "americanistas" hicieron lo propio en el pasado. Es una actitud colonialista cuando juegan papel de "defensor de los pobres colonizados", buscan dar espacio a los indígenas: "su territorio", "su parque", inventarle "su alfabeto", reconocer "su cultura" etc.

Asustados por este discurso indigenista "hegemónico" de coyuntura, algunos reclaman y hacen la apología del mestizaje o de la hibridación. Es desde el pensamiento de la hibridación: abogados, analistas, y hasta algún ex-presidente, reclaman un lugar para conservar la jerarquía étnica y social. Con el multiculturalismo, entró de moda reclamar espacios propios para ser reconocidos, algunos, colonos colonizados y otros apologistas de la hibridación reclaman un "lugar para los indígenas" y un otro "para los mestizos".

El peligro del discurso de la hibridación hace problema en el pensamiento, pues quita la identidad, distorsiona el análisis para comprender el desarrollo y la formación de la identidad nacional. Encubre, confunde en nombre de lo "mestizo" relaciones peligrosas de tipo racista como "nosotros somos mestizos" y "los otros son indígenas". Finalmente, lo cierto es que, la soledad en las ideas, crea mutaciones existenciales para muchos, genera rupturas en su seguridad, y reactiva el prejuicio colonial: del "nosotros" y "los otros"; dicotomía peligrosa para la identidad nacional. Necesitamos separar los contextos, desmontar las ideas conglomeradas, desconstruir las amalgamas, despejar los senderos, para analizar nuestra realidad.

Existen estudios muy documentados sobre el papel de los "indios", "indígenas"; se dijo Bolivia es indígena como país, hay una mayoría indígena, se debe incorporar a los indígenas, incluirlos y salvarlos. Otros sólo ven campesinos, apenas alguien llega de su comunidad y pisa alguna ciudad ya es mestizo. Los pensadores, o los que escriben sobre temas de identidad, tratan lo "indígena" como algo curioso, estudian, como posiciones marginales. Nuestra pregunta es: ¿cómo muchos estudiosos han caído en ese discurso colonial y feudal? Han terminado por creer que en Bolivia

existen indígenas; es posible para un europeo pensar así pero para gente que vive en Bolivia y hace parte de esta sociedad es preocupante. Otra vez está en juego el quien soy y cual es mi pertenencia.

2. El Estado desde la visión katarista

La interpretación del proceso de formación del Estado, permite comprender el carácter de este; y seguir el movimiento de ideas desvela los imaginarios y el escamoteo de la presencia real de las naciones aymara-quechua. Entonces estamos ante una realidad histórica y una realidad de la ideología. En ese juego nuestra obligación es hacer surgir otra interpretación y otra mirada desde el escenario de los aymara-quechua, que de ahora en adelante llamaremos la identidad kolla.

El proceso de la formación social y política sólo puede ser comprendido si se analiza el carácter del Estado en Bolivia; no haremos todo el recorrido y revisión de la historia, sino sólo daremos algunas pautas para apoyar nuestra afirmación y nuestro argumento. Es necesario algunas consideraciones sobre la manera como se presenta la presencia del Estado en Bolivia, hasta ahora las interpretaciones vienen desde la óptica institucional y feudal-colonial.

Desde la constitución misma del Estado, los kolla nos encontramos frente a una aplastante producción de discurso e imaginarios que provienen de los pensadores del poder. Quiero remarcar que este texto lleva explícitamente, la lectura y la interpretación de alguien que hace parte y dice algo desde su posición.

Nuestra tesis principal es: existe un "Estado importado", exógeno a una realidad, marcado por el carácter colonial, sus instituciones funcionan con una lógica feudal y arrastra problemas no resueltos desde 1825. Desde los años 90 algunos al constatar el no funcionamiento de la economía y del Estado, recién y tibiamente señalan que existen problemas irresueltos, pero nadie explica que problemas y por qué este desfase permanente en el funcionamiento. Ahora bien: ¿cuál es el problema en cuestión?

2.1. Un recorrido necesario para la interpretación

Bolivia como sociedad y país, no encuentra soluciones de largo alcance, no es novedad para muchos la repetitividad de los actos políticos, leyes, reformas, nuevos decoros, e imaginar que avanzamos con grandes transformaciones, es como si no mirásemos la topología circundante.

Queremos marcar algunos puntos de referencia para este pequeño trabajo, pues consideramos que son puntos a ser tomadas como hitos o faros en la historia, desde donde podamos apreciar todo el proceso sociopolítico del país. Cierto en 1825 se funda un Estado, pero sin Nación, los problemas no resueltos quedan suspendidos (colgados) desde ese momento, es decir no resueltos. El 1952 es el primer intento para relacionar o encontrar una correspondencia entre el Estado y la Nación; pero el proceso del 52, en lugar de articular busca construir la Nación desde el Estado; un proceso que continua hasta nuestros días.

Otro elemento importante en ese funcionamiento de la sociedad y el Estado es la formación de un escenario subterráneo de contestación (años 70), con el indianismo y katarismo, pero para las viejas ideologías y las prácticas políticas patrimonialistas no interesa, la tradición política e ideológica gira en torno a la lucha entre derecha e izquierda; la propaganda que realiza el indianismo y katarismo está entre una ideología nacionalista del MNR y el nacionalismo militar.

Sin embargo, para fines demagógicos cada grupo sea de izquierda o derecha formula poses colonialistas e indigenistas: "incluir a los campesinos al Estado", bajo la concepción feudal de la política consideran a los, indianistas y kataristas como grupos políticos de campesinos, o ideologías arcaicas y cuanto más se hace fuerte la contestación tanto derecha como izquierda descargan los prejuicios coloniales indicando que son grupos racistas que quieren hacer el racismo a la inversa.

En el fondo lo que buscan es escamotear la identidad política kolla, desfigurar con un discurso progresista o marxista, para minimizar y ridiculizar las contestaciones de los kolla. Muchos que escribían en ese sentido, desde los años 2005 se convierten en indigenistas.

Sin hacer recuento de los puntos más críticos del proceso político republicano, es necesario sin embargo señalar los puntos de transformación y reactivación de los vectores y la metamorfosis de las fuerzas en el recorrido de casi 200 años. Sólo este detour histórico puede ayudarnos a comprender el significado de la democracia, el indigenismo, indianismo, katarismo y lo pluricultural.

Quien no entiende la relación Nación-Estado y el funcionamiento de la lógica estatal en Bolivia, no entenderá el carácter de la democracia, la Asamblea Constituyente ni los objetivos de éstas y menos el Estado Plurinacional.

El 1995 con la Ley de Participación Popular se plantea otro intento de acoplamiento entre el Estado y la Nación, se disemina la figura institucional en los últimos rincones del país, proceso que da inicio al poder local estatal. Entre 2002-2003 el Estado importado, enfrenta nuevos problemas; desde 2006 la sociedad boliviana se encuentra en la incertidumbre a pesar de la "Nueva Constitución Política del Estado Plurinacional".

La crisis actual que vive la sociedad boliviana es la prolongación del entrecruzamiento de una serie de factores históricos adversos y perversos. Para poder comprender la democracia en estos últimos treinta años, es necesario tomar en cuenta varios campos: político, económico, cultural-étnico; cada campo está marcado por un juego de fuerzas con contradicciones irreductibles.

El gran problema para las ciencias sociales es saber el estatus de "unidad" de la sociedad. Se arrastró una serie de problemas no resueltos, contradicciones y sobre todo una institucionalidad mutilada de elementos más esenciales que necesita un Estado.

Esta debilidad institucional, a falta de un referente, no pudo producir una visión estratégica de país, de Estado y de Sociedad. El Estado boliviano, en lugar de consolidarse entró en un proceso de desmoronamiento, abriendo un proceso social y político de conflicto latente.

A lo largo de la historia de Bolivia se asiste a una acumulación de fuerzas internas en los campos económico, político y cultural y al mismo tiempo una fuerza externa envolvente conocido como globalización. Entre las fuerzas internas podemos identificar, la formación de grupos económicos en el mundo kolla, sobre todo mercaderes que apuntan a la acumulación mercantil, inmobiliaria en todo el país. Por otro lado, está el sector empresarial que "stagna" ante el proceso de la mundialización del Capital y no logra un posicionamiento competitivo por falta de elementos como: innovación, creatividad y competitividad.

Mientras que en el campo político vemos fuerzas tradicionales que buscan un reacomodo en las esferas del Estado (partidos, agrupaciones), la función de poder la consideran como algo dado y la posición que ocupan como hereditaria; esta forma de practicar la política es la regla en la sociedad boliviana; esta misma fijación de las cosas es cuestionada desde el campo ideológico fundamentalmente por indianistas y kataristas, critica que desnuda las relaciones feudales en el ejercicio del poder. Esto provoca un remolino en las fuerzas de izquierda y derecha para recomponer el posicionamiento político e ideológico.

La recomposición del poder recurre al indigenismo, una ideología colonial, que sirve para frenar y confundir las posiciones del indianismo y katarismo. No son las ideas dominantes, que van a ser las ideas de los dominantes, sino las ideas de la rebelión, de los dominados que van a ser instrumentos de manipulación. La recomposición del poder, cualquiera sea el nombre que se lo dé, sigue siendo la reproducción de las formas de poder con mentalidad feudal.

La recomposición de las fuerzas se opera rápidamente, frente a contestaciones que se forman en los diferentes ámbitos. Las posiciones ideológicas indianistas y kataristas, facilitan el brote de nuevas fuerzas encapsuladas hasta entonces. La acumulación económica y la reinterpretación de valores nacionales hace que estas fuerzas pasen del mimetismo a un cuestionamiento y afrenta al orden social y político: desafía el orden establecido con simbolismos, fiestas, cantos y ritos.

En la medida en que toma fuerza lo simbólico de las "fuerzas pasivas" ésta debilita la reproducción ideológica dominante, entonces provoca la pérdida de referente y el cuestionamiento del principio de autoridad se hace la norma.

Este tipo de procesos es propio de sociedades colonizadas, que por diferentes razones no logran constituir un Estado propio. Por eso es importante, dejar establecido que en la historia existen "Naciones sin Estado" (palestinos, kurdos, aymaras, quechuas, guaraníes, etc.), que si bien, esas naciones ocupan un territorio, tienen una lengua, cultura, espiritualidad y sentimiento de pertenencia a un conjunto, ellas no tienen Estado.

También en la historia existen "Estados sin Nación", como es el caso de algunos Estados del llamado "tercer mundo", creados artificialmente a partir de antiguas fronteras coloniales. De este caso releva la situación del Estado Boliviano, un Estado sin Nación, formado sobre poderes y territorios coloniales.

Este Estado sin Nación durante casi cerca de dos siglos busca construir una Nación pero fracasa en cada intento. Este carácter artificial del Estado Boliviano y su enfrentamiento con las Naciones ha llevado a la decadencia ideológica y la recomposición del poder y sus instituciones desde los años 2000.

El "Estado Boliviano sin Nación" mantiene el proceso colonial, interioriza una serie de relaciones de dominación como ser: económicas, religiosas, políticas y escamotea toda forma de afirmación de identidad nacional. Ante el fracaso y la descomposición ideológica en el "Estado sin Nación", se plantea para el siglo 21, la re-fundación del Estado, esta vez, dicen a partir de las naciones. Se alcanzó este reto? pensamos que no. La construcción de un Estado para el siglo XXI a nuestro juicio será protagonizada por la hegemonía o la dominancia kolla en el país.

2.2. Formación del "Estado importado"

1. Partamos indicando que el régimen político es la expresión del Estado, es decir que este ultimo aparece por lo que no es. Es el movimiento conjugado que asegura una coherencia y la correspondencia entre

los dos. ¿Puede un Estado funcionar sin concordancia con el régimen político? ¿Cuál es el limite en el tiempo de un Estado sin Nación?

2. En los países donde la estructura social es homogénea o no está marcada por la colonización, entiéndase homogénea como la generalización de la lógica del capital y la circulación mercantil; el Estado es resultado de la dinámica y las contradicciones internas, entonces el Estado es determinado por la lógica del Capital.

   El campos social y económico es homogéneo, el sistema de intercambio asegura las relaciones mercantiles, estas son la base de la reproducción social. El Estado expresado en el régimen político, siendo el invariante institucional garantiza la reproducción social.

3. La constitución del Estado en los espacios colonizados, está marcada por dos fenómenos des-estructurantes: por una parte la des-territorialización, y re-territorialización; por otra la des-totalización y el modelaje del cuerpo social e individual. El espacio des-totalizado y des-territorializado por la colonia es un espacio heterogéneo, donde cohabitan y coexisten formas sociales de producción y de reproducción: latifundio, actividad mercantil (informalidad), formas capitalistas de producción y formas de producción del ayllu.

   Este proceso social es a su vez sostenido por dispositivos de poder no siempre democráticos, difunde las relaciones de producción como: ideales democráticos y revolucionarios, religiosas, económicas y hasta racistas, pero no el ideal de la libertad económica. En este espacio des-totalizado y des-territorializado las ideas democráticas no siempre se concretan en instituciones y reglas de juego claras.

4. El Estado en los países o espacios coloniales, como proceso des-estructurante, resulta y se impone desde la mundialización de la economía, es esta que imprime un conjunto de reglas y formas de producción y reproducción de valores en la sociedad.

   Es por esta razón que nosotros llamamos “Estado importado”, pues el carácter es esencialmente exógeno con respecto a la Nación (Bolivia

la Nación kolla). Estos elementos, deben ser tomados como base para explicar la constitución del Estado boliviano en el siglo XIX.

5. En base a los puntos del 1 al 4, pensamos haber demostrado el carácter exógeno de la formación del Estado para los países desestructurados; podemos entonces afirmar que el Estado boliviano es un Estado sin Nación. Ahora es necesario ir más allá; el Estado boliviano, a lo largo de más 187 años busca producir Nación, asistimos a una reterritorialización (diferente de la colonial) del espacio social.

6. La "producción de nación", se realiza, desde la educación, ésta imprime discriminación a lo largo de la historia; en una primera instancia la discriminación es: "privación de educación a los indios", y luego "educación para indios y para civilizados". La educación se convierte en una de las instituciones estatales más coloniales de la difusión de prejuicios raciales y es la institución reproductora del discurso estatal.

   Se deforma la mente con ídolos, héroes, se falsifica la historia, se deforma también el cuerpo social e individual. El Estado importado busca asimilar al mundo "indio", a una nación que no existe, es este el punto crucial para poder comprender el proceso político y democrático en el cual se busca la producción de nación. Pero sabemos, que esta obra colonial fracasa. Como todo fracaso tiene su "culpable"; los ideólogos e intelectuales defensores del Estado importado, identifican al "indio" como causante del fracaso y del mal estar social y político; discurso que aún se repite actualmente.

   El Estado "hacedor" de nación, después del último intento serio en 1952, termina debilitado en su propia lógica, se convierte en un Estado, que funciona con una "lógica del achicamiento", deja la geopolítica, la expansión comercial y política para funcionar simplemente como régimen político. Se asiste entre los años 80 y 90 a la descomposición del "Estado mercader"; la manifestación visible de esta descomposición es la crisis económica de los años 80; en términos políticos es la apertura democrática, un escenario de cuestionamiento al Estado.

7. Esta descomposición y el desfase entre el Estado y el mundo kolla es acelerada por la economía mundial, la debilidad institucional y la inadecuación a los cambios lo convierte en un "Estado instrumento". Entre el "Estado importado" y la nación kolla, no se produjo una interpenetración económica ni cultural durante muchas décadas, el poder forma una imagen destinada para el exterior, pero descuida la construcción del "Nosotros". En términos económicos, no se puede dar el paso de la lógica de mercader a la capitalista, la libertad económica es reducida simplemente a la oposición de informal y formal.

8. Por otra parte, en el contexto internacional asistimos a una mundialización de la economía, en la que operan grandes transformaciones rápidas y en un periodo de tiempo muy corto, con características hegemónicas marcadas por Estados Unidos, la Unión Europea y Japón. Esta mundialización desvela la debilidad del Estado y el carácter patrimonial de sus instituciones.

   En esas condiciones la democracia desde hace 30 años es un arma de destrucción de las viejas estructuras estatales. Entonces el dilema está si la democracia es compatible con la lógica del Estado importado. Estamos en un proceso de la construcción del "Nosotros", este va en contra del Estado.

9. La instauración de la democracia en 1985 adquiere rápidamente un carácter autónomo con respecto a algunas instituciones, la Participación Popular, crea en todo el país puntos de estructuración y focos de contestación contra el Estado. Prácticamente la Ley de Participación Popular liquida la relación de dependencia y de sumisión de la Nación al Estado. En ese sentido la Participación Popular es una de las medidas más revolucionarias del siglo 20, es la guillotina para el Estado importado. Sin hacer descripción de los eventos, podemos afirmar que los resultados de la des-estructuración del Estado se expresan en febrero de 2002 y octubre de 2003, se abre un nuevo escenario donde los poderes locales, se mueven contra el Estado. Sin embargo, con la Asamblea Constituyente el Estado importado se recompone y continua reproduciendo las mismas practicas y el habitus con la única diferencia de que se llama plurinacional.

3. Indigenismo e indianismo

Seguramente desenmascarar prácticas discursivas y políticas del indigenismo puede ser chocante para muchos que están en pleno proceso de maximización de lo indígena como el instrumento de seducción que permite camuflar una realidad y desplazar los problemas no resueltos en la sociedad boliviana.

Tenemos que ser siempre honestos, reconocer a los que han reflexionado la contradicción estatal, esta permite comprender el protagonismo izquierdista y el populismo indigenista; la pregunta sencilla es ¿Qué hace posible que los izquierdistas aparezcan en pocos meses como los baluartes de la lucha indígena?

Para comprender, es necesario recurrir a las luchas ideológicas de contestación y rebelión katarista e indianista en diferentes épocas; mientras la izquierda se aferra a la ideología marxista y de sub-alternidad, el katarismo parte de la rebelión para denunciar las estrategias indigenistas, cuyo destino es conservar el poder establecido y el orden colonial.

Para comprender las formas de manipulación, estamos obligados a referirnos a una relación que siempre ha funcionado en términos de violencia, esta es la relación Nación-Estado. Por eso quien no entiende la relación Nación-Estado, y el funcionamiento de la lógica estatal en Bolivia, no entenderá nunca lo que es el actual proceso indigenista, algunos grupos en busca de la conservación del monopolio de poder, se han convertido en guías de los "originarios" e "indígenas".

3.1. El indigenismo e indianismo

Existen maneras para reproducir las condiciones coloniales y feudales en la sociedad boliviana, la gente escribe y piensa habituada a repetir viejos términos y temas; las viejas ideas coloniales se repiten y cambian un poco de forma, pero el contenido sigue el mismo. Existe un lenguaje común para hablar de "indios" e "indígenas". Y esta manera de percibir lleva a muchos a realizar encuestas, los porcentajes logrados pintan a Bolivia como una camisa de arlequín. La posición indigenista estudia al "indio e

"indígena", y el indigenismo neocolonial pregona ser indígena, y busca su liberación a partir de ese encasillamiento. Desde la visión katarista, no existen ni indígenas ni indios; sólo existen los aymara-quechua en dominancia.

El hecho de repetir, dar nuevos giros a términos como indianismo, indigenismo para caracterizar las reivindicaciones sociales y nacionales, no permite comprender la fuerza de las contestaciones; Bolivia en una yuxtaposición entre un Estado importado y el mundo kolla, ésta se mantiene en movimientos subterráneos y en el comercio; para los sociólogos en Bolivia[3], y para los que hacen política partidaria como García Linera y sus amigos; los "indígenas", los "indios" organizados son los aliados naturales de la izquierda y la fuerza anti-imperialista; por esta razón deben ser incorporados al Estado. Las posiciones indigenistas reducen la nación kolla a un mundo de "indígenas o indios". Una vez definido, la proyección de carga positiva o negativa, los indigenistas retornan al habitus feudal y colonial.

Otros por comodidad política y hasta oportunista se sirven de los términos indigenismo e indianismo para justificar las formas del neocolonialismo. Estas tres nociones necesitan ser ubicados en el contexto intelectual y político, muchos lo manejan con una superficialidad sin tomar en cuenta ni la etimología del termino, ni la carga prejuicioza que llevan las nociones de indigenismo, indianismo. En esas condiciones esas nociones ¿permiten conocer las mutaciones económicas y sociales?

Lo importante es situar la posición del discurso cuando este busca explicar y justificar la formación del Estado y el carácter pluri-etnico. Podemos adelantar que al lado de los imaginarios discriminatorios, surgen otros imaginarios construidos desde las esferas de producción de verdad. Sentido común y progreso. Esta pareja de nociones acompaña todo el recorrido del movimiento de ideas: imaginarios sobre el otro, laberinto, batalla de imaginarios, laberinto de tensiones irresueltas, plurinación, Bolivia abigarrado etc. A partir de estas nociones se justifica un optimismo, un compromiso con la democracia Es en el mismo sentido que va el proyecto de la Asamblea Constituyente y el Estado Plurinacional. Estas nociones rápidamente

3 (Albo, J. 1978. Gamboa, F. 2011.)

giran y toman figuras políticas: "integración del indio", del "indígena," terminando en la reivindicación de las identidades múltiples.

Del mundo de los imaginarios se pasa a las realidades y se postulan proyectos de sociedad: "igualdad", "economía comunitaria", "socialismo andino" y para que suene más moderno se dice que con lo "inter-cultural" con las "autonomías" se logrará la "inserción internacional".

Todo ese encadenamiento discursivo termina para concluir que la salida del laberinto es lo "pluri-nacional", donde los actores son los indígenas. Vuelve la idea y el imaginario del sentido común, dando valor positivo a uno de los imaginarios y condenando los imaginarios que polarizan y dividen. Nuestra pregunta es, ¿Cuál es el imaginario que une y cuál el que polariza y divide?

En muchos discursos que interpretan la realidad, si bien están descritos en detalles, se pierde de vista el carácter del poder y en los imaginarios que acompañan, se oculta a los productores de esos imaginarios. No se aborda para nada el estatus del régimen político, por tanto se convierte inaprehensible el carácter del Estado, sólo se termina indicando que el régimen político es monopolizado por algunas élites excluyentes, en ese sentido el enfoque sobre el Estado queda cojo, pero recordemos que el gobierno es la expresión del Estado. Entonces el imaginario de lo pluricultural, construido por algunos investigadores tiene por función ocultar el carácter colonialista del Estado Plurinacional.

En esto, tanto investigadores de temas indígenas como actores políticos comparten la tarea de escamotear identidad nacional kolla.

Ahora bien ¿Qué es indigenismo?, si realmente existiese, habría alguien con cultura, con lengua, y hasta costumbres indígenas; podríamos decir que al menos hay un pensamiento, una filosofía, o una ideología; incluso se podría pensar en la existencia de proyectos de sociedad definidas a partir de ese ente social o cultural.

Pero, la realidad nos dice con brutalidad que esa "cosa llamada indígena" no existe. ¿Entonces de qué y sobre que se discute? Lo indígena

como el indigenismo son construcciones discursivas coloniales, puestas al servicio del neocolonialismo. El indigenismo comienza con Bartolomé de las Casas; en Bolivia hay muchos seguidores, que escriben y gozan del poder. El indigenismo es ocuparse del colonizado, ya sea para destruir o conservarlo. Es alienar hasta el embrutecimiento y quitar los valores de su identidad y hacer que jueguen el papel que asigna el colonizador. Es el discurso para implementar políticas paternalistas: educar, asimilar, incorporar e incluir. Al mismo tiempo es el objeto de estudio desviado, que debe responder como el investigador quiere que se mueva este indígena.

Otra actitud del "indigenismo", es el discurso del colonizador, que se propone salvar al indígena identificado con la pobreza, por eso se dice "la pobreza tiene cara de indígena", es también la moneda de cambio para hacer grandes negocios en proyectos políticos, entre ellos tenemos a varios: Javier Albo, Javier Medina, Miguel Urioste, García Linera, hasta don Filemón Escobar, todos ellos defienden al "indio", al "indígena", hablan de este, pero jamás de los aymara-quechua. ¿Entonces qué sentido tienen las treinta y seis nacionalidades?

Y ahora ¿qué de los indianistas?, en que medida es una ideología colonialista y de resentimiento? Los investigadores en su mayoría (salvo alguna excepción), confunden indios e indígenas. Pero en la actividad política existen hombres y mujeres que hablan del "indio" como la respuesta para una transformación liderada por el colonizado. A primera vista, por radicalismo, el indianismo presenta una cierta coherencia y resumido resuena así: "nos han dicho indios y como indios nos liberaremos"; por ejemplo don Constantino Lima, siguiendo las lecciones de Fausto Reynaga representa el mundo como la oposición entre occidente y la civilización india, en el que la "india" es la perfecta y la más humana etc.

Desde la visión katarista, el indio no existe, por tanto el indianismo es la construcción ideológica del colonizado, es una reacción visceral, es la actitud reactiva y es la impotencia frente a las prácticas coloniales. La posición política indianista responde a la manera como el colonizado ha sido definido por el colonizador. De ahí resultan dos actitudes:

Primero proclama la guerra contra occidente, la califica como la civilización de la muerte, casi nada de lo occidental es valorado, sin embargo se nutre de las ideas de algunos etnólogos occidentales o imaginaciones proyectadas a la sociedad "india", donde todo parece funcionar en armonía.

Segundo, los indianistas mitifican el pasado de esta sociedad imaginada, pero esta mitificación los inmoviliza y la impotencia los lleva al grito de desesperación; esta situación existencial sólo es calmada por la imagen de una sociedad armoniosa, justa, ideal, donde reina la cultura de la vida; el proyecto político de los indianistas termina en un pasado desconocido pero perfecto. El indianismo en muchos casos, por su carácter reactivo es auto negación, en la medida en que se acciona o reacciona gracias a un estimulo: el bautizo colonial; por eso el indianismo no tiene ninguna base social, étnica ni cultural.

3.2. Indigenismo: máscara colonial

A la hora en que "desaparecen" en el país los últimos vestigios del antiguo régimen y su modo de reproducción, los habituados a la vida señorial, aunque conozcan muy poco de la vida señorial y aristocrática, muchos aprenden a sobrevivir políticamente; en ese escenario aparecen las primeras imágenes de presentación electoral: hace treinta años los candidatos hacían campaña y paseaban vestidos de campesino, (según ellos de indígena), signo de identificación con el colonizado, el amor al "indígena".

Esta hipocresía ha llevado al actor político a manipular a los aymaraquechua, desde la derecha e izquierda con un discurso nacionalista. Este discurso en el recorrido ha sido siempre marcado por la dependencia ideológica hacia los países del este o de las posiciones americanas. Esta costumbre continua: dependencia del régimen de Cuba o Venezuela. Curioso nacionalismo de aquellos que siempre han vivido de rodillas hacia ideologías importadas.

Otros, para mantenerse vigentes en política asumen una posición antichavista, único pretexto para oponerse al indigenismo. Pero habría que recordarles a esos anti-chavistas que el fundador de Bolivia fue venezolano, entonces, ¿no debería haber razón para oponerse al "nieto" de Bolívar y Su-

cre, más bien debían estar conformes con la ideología de la "Patria Grande" que considera a Bolivia como una provincia más de Venezuela.

Ahora bien, ¿qué pasa con los que gozan del poder encandilados por Chávez? Sin duda siguen "defendiendo" a ultranza la soberanía de los pueblos. La novedad es que con los aparentes vientos de cambio que soplan en el país, todos aquellos que hacían referencia al pensamiento socialista o marxista y que consideraban las posiciones "indianistas" como arcaicas, hoy se presentan como "indígenas" corren detrás de los movimientos sociales y de los "indígenas originarios".

¿Qué podemos decir del futuro del indigenismo? Fausto Reynaga decía: "No hay peor enemigo de los aymara-quechua que el marxista boliviano disfrazado de indígena". ¿Hasta cuando podrán seguir siendo izquierdistas o indigenistas? ¿Cuál será el futuro del marxismo en Bolivia? Muchos tienen, la tendencia de ubicarse hacia la izquierda; para justificar esta posición recurren al marxismo, repiten que es el único método para la aprehensión del proceso social, es el método de pensamiento que libera al hombre etc., un conjunto de representaciones e hipótesis de base encontrados en los escritos de Marx, se constituyen en el sistema-modelo para la acción transformadora de la sociedad. Pero esto implica previamente una exploración de lo real en sus diferentes feno-tipos (incluso los geno-tipos), ¿existió alguna vez en Bolivia el ejercicio de exploración para aproximarse a lo real por aquellos que se auto-califican de marxistas? En estos últimos años, se puede observar un comportamiento "inédito" en la "izquierda marxista".

Primero, después de haber mantenido los prejuicios teóricos para caracterizar la sociedad, de trotskistas, comunistas terminaron al servicio de la oligarquía disfrazados de indígenas, ahora así vestidos se sienten cómodos; después de haber hecho la experiencia de "revolucionario" en las universidades o en el movimiento obrero de los años setenta ahora en su comportamiento son pachamamicos y marxistas. Segundo, los mismos que no comprendían y no quieren todavía comprender el carácter colonial del Estado y la sociedad, dan un giro para aprovechar la coyuntura y se ocultan detrás de la mascara del indigenismo político.

Como grupos "progresistas" en movimiento, pretenden apoyarse sobre los "análisis teóricos", científicos, buscando transformar lo real en militantismo y el combate político de conveniencia. Por eso se observan en este proceso numerosos grupos de "militantes e intelectuales" salidos del mundo oligárquico, que poco o nada conocen del mundo aymara-quechua hoy convertidos en indígenas y militantes de indigenismo. Y así se reproduce el viejo esquema de las prácticas políticas.

Como piensan haber impuesto una dominación simbólica a los movimientos sociales: "indígena", "originario", campesino"; los oportunistas de inspiración marxista: trotskistas, comunistas, socialistas guevaristas y otros, se encuentran en el "combate indigenista", pero no por el "proceso de cambio" ni por el "socialismo" sino por el reacomodo clasista.

Otra razón de este reacomodo, es asumir el papel de mercenarios. Por ahora para sus relaciones con los campesinos configuran "espacios con aires de familia" con aquellos a quienes siempre han tratado en una relación de dominación colonial; ahora reina la familiaridad con el "hermano y hermana indígena". Este "aire familiar" que se pone de moda con la máscara indígena, provoca revoluciones en los directores de instituciones estatales y ONG's; estos instruyen a sus empleados a tratar a cualquiera de «hermanos», «hermano originario» etc., simbolismo, que en el fondo no es más que hipocresía, convierte al "indígena" en el "buen salvaje".

3.3. El "proceso de cambio" e indigenismo

A pesar de lo apologista del sistema político y de la democracia, podríamos afirmar que ésta se encuentra degenerada, ya no existe la posibilidad de gestión de la violencia. Ambos sistemas parecen funcionar con una lógica de simultaneidad, pero en la realidad es la violencia la que impone la indiferenciación. La muerte de los ciudadanos, se ha convertido en el rito político repetitivo en cada régimen.

Mientras la violencia configura luchas tribales en toda la sociedad boliviana, la democracia solo es maquinaria discursiva, lo que merece algunas reflexiones sobre estos fenómenos que la sociedad arrastra desde al menos una década. Para muchos esa es la democracia, para nosotros es un

proceso incontrolable que enfrenta poderes locales, sindicatos, alimenta rivalidades étnicas, "justicia comunitaria" para cada "tribu" etc. Muchos siguen pensando que el "proceso de cambio" es la inclusión de "indígenas" en el poder.

Existen fenómenos sociales y políticos que no siempre van acordes a un proceso democrático, estamos en tiempos de simulación, todo pasa por lo que no es, estamos en una sociedad de inversiones groseras de valores: el corrupto es honesto, el izquierdista es indígena, los violentos aman la tierra y sacrifican al humano.

¿Pero qué es democracia? Es una especie de igualación hipócrita que oculta todos los defectos de una sociedad colonial. Cierto, todos pueden expresar sus ideas; los actos "libremente" ejecutados no molestan a nadie a condición de que no se hable del régimen.

Por estas características la democracia, tal como está en la actualidad, es un proceso de decadencia social y desintegración nacional; no es la participación del ciudadano al Estado sino la violencia de la turba y del poder. Es un proceso en el que se piensa menos, en el que, él que no piensa, es el actor central y mandatado por la historia para hacer cambios revolucionarios. Lo que la política en Bolivia no puede resolver es la rivalidad de modos de vida (civilizaciones dirían algunos) y la falta de posibilidades de comunicación entre los rivales.

Cuando se busca la construcción de un proyecto político y social la mayoría de los que "piensan" lo hacen desde posiciones de adhesión a un pensamiento o a filtros de carácter colonial. Por eso unos se hacen liberales, otros se reclaman ser marxistas y con esta autoproclamación toman aires de "intelectuales".

En el recorrido de la historia boliviana, los que hablan de multi o pluri, en lugar de organizar y señalar las fronteras culturales han ido suprimiendo estas, generando un mundo indiferenciado. Cuanto más se suprimen las barreras, mas las rivalidades se afirman, cuanto más el poder político busca homogeneizar con el indigenismo, la sociedad se encuentra al borde de una violencia generalizada.

Entonces el universo democrático se convierte en un mundo donde reina la ira y el descontento. Las barreras culturales pierden la fuerza, ya no existen códigos o símbolos para impedir conflictos. Las barreras son espacios para ejercitar la simultaneidad y la comunicación.

Pero en el actual proceso, en lugar de las barreras culturales que son faros de identidad y de dialogo se impone la espacialización mecánica; como ejemplo tenemos el proyecto de la "justicia comunitaria" destinada para gente considerada como "especiales", espacios sociales rurales llamados por oportunismo político "originarios"; es una nueva manera de excluir incluyendo.

Además recordemos que inclusión es exclusión y viceversa, entonces si no se deja ese pensamiento dicotómico y dualista no se podrá lograr un "nosotros" para la sociedad. Así en el orden del discurso oficial de masificación, están las "ideas" de: "mestizaje", "indigenismo", "originario" que por su carácter paternalista, pregona la "igualdad de oportunidades", la armonía natural entre los hombres y de estos y la naturaleza. Pero este discurso oculta una de las violencias mas horribles, aquella de la in-diferenciación totalitaria. Cuando las diferencias se borran, es la crisis que invade y el deseo mimético explosiona por toda la sociedad. Los conflictos que vive el país desde hace una década es la rivalidad engendrada por la democracia importada, su implantación no logró tomar en cuenta la estructura política, en lugar de establecer relaciones de conveniencia y adecuación, se constituyó en el instrumento de destrucción de la identidad nacional.

La invasión de la monotonía es el síntoma de una crisis larvada, un proceso donde todo equivale y nada pasa. Es en ese caos que hace falta la religión, pero en estos tiempos de violencia ¿quien podrá todavía creer? Basta dos o tres consignas para que la masa se mueva; las "elites" no piensan, ni enseñan a pensar; sólo movilizan y ejercitan prácticas y de obediencia al espíritu mercenario. Una sociedad, un proceso político amenazado por la homogeneización avanza inevitablemente al caos: esta situación lleva en si dos posibilidades: primero, refunda y configura un "nuevo orden social", entonces se supera la indiferenciación, y se alarga el proceso caótico y pone en juego todas las formas del mimetismo, en el que todos seamos victimados por la violencia.

Entonces ¿Cómo organizar una "sociedad de iguales" donde no se peleen sus miembros o sus componentes? ¿Cómo satisfacer la aspiración de tener una sociedad democrática evitando la rivalidad? Para responder a estas preguntas es necesario al menos determinar las formas o los factores que llevan a la violencia social y política.

Para comprender la violencia social en su sentido tradicional basta ver los elementos que originan la homogeneización: miseria, pobreza, falta de empleo, bloqueos regulares o irregulares. De esta violencia se habla todos los días y en todos los medios. Para nadie es novedad que la gente clame ayuda para su familia, medicamentos para sobrevivir, hombres y mujeres rechazados y abandonados en la indigencia; que a pesar de un Estado de Derecho y de una democracia, el dolor está en las calles y en las puertas de los hospitales.

El dolor y el peligro de caer en la indigencia lleva a cientos de hombres y mujeres a la radio, la TV para gritar por los micrófonos su desesperación, mientras ese gemido de dolor resuena por todo lado, el discurso de la violencia y homogeneización resuena junto a la turba: el "país cambia", el "agua es un derecho humano", la "salud y la vida son prioridad del gobierno", "nunca más discriminación".

Esta situación se ha vuelto tan normal que hace parte de las "tele novelas" en vivo para ganar audiencia en muchas emisoras y canales. Acaso no es el Estado que debía dar respuestas y solucionar los problemas del ciudadano victima de la violencia social? ¿Por qué dejar que el individuo grite su desesperación? El Estado, por naturaleza, está obligado a racionalizar la violencia social y política, pero en la sociedad boliviana el Estado hace todo lo contrario, multiplica la violencia de la miseria individual-material, potencia la violencia de la turba, generaliza la mendicidad.

Junto a esta violencia cotidiana, existe violencia del orden geno y feno-estructural; violencia constitutiva relacionada a la formación social: la cultura, la historia, que se actualizan en el proceso histórico como los "caldos de cultivo cultural" para cuestionar las formas de homogeneización. Esto se debe a una sedimentación social, política y mental, cada individuo y cada grupo social percibe las cosas dentro de la indiferenciación negando por definición la existencia de los otros.

Por eso la violencia en la estructura mental es la que no permite la comunicación y la relación entre los que habitan este país, se dice habitan, pues todavía no se ha logrado construir un "nosotros", donde la gente conviva. Si algunos se esfuerzan en ver y sólo logran ver a todos como mestizos lo único que hacen es alimentar la homogenización y los otros que pretenden ver correctamente la realidad terminan proyectando el fantasma de lo "indígena" con las treinta y seis nacionalidades. Dos formas de ver las cosas, por cierto muy peligrosas, pues alimentan ambos rivalidad y odio.

4. El pensamiento katarista

Frente a todo lo que ocurre en el mundo y en nuestro país, el pensamiento katarista no puede no fijar una posición política e ideológica en tiempos de grandes mutaciones en el mundo. Por eso no está demás una reflexión sobre temas como: rebelión, utopía, lucha.

¿Cómo comprender hoy los sueños, la acción y la explosión del cuerpo y de la memoria? Si reflexionar es acción, la acción es lucha contra y para. Entonces la rebelión debe ser la tarea para aniquilar una etapa. Para empezar debemos afirmar que hasta el presente las utopías en nuestro país no han hecho más que imitar la historia del mundo, por escisión o desplazamiento de fronteras.

Esta imitación ha descerebrado las naciones, los individuos y pueblos; lo cierto que se imitó las revoluciones de los otros, las autonomías, la auto-organización y la política de los otros. Podemos avanzar indicando que la historia herética es una intención vacía, saca su última fuerza en lo humano, bien que ella utilice movimientos mundanos transformados, pero, justamente en tanto que utopía de transformación y no de imitación, es eso que podemos llamar el "Pachakuty" es decir un retorno de si mismo.

Los primeros en plantear el "Pachakuty" como devenir de la hegemonía kolla somos los kataristas. Entonces pensar y comprender la rebelión que no sea más que reflejo o reflexión filosófica sino más bien, como la identidad radical de una lucha como desdoblamiento contra el mundo y para el mundo.

"Pachakuty" es retornar a uno mismo como individuo y colectividad, retornar al mundo, es también cuando el mundo vuelve a nosotros; es en esta simultaneidad o "Ayra" que se opera el "Pachakuty", la comprensión y la acción en este proceso exige ciertas condiciones, que todo katarista debe emprender.

La primera condición es hacer una lucha contra la filosofía y para ella; ya que el mundo es aquel que tiene forma de filosofía. La segunda es subordinar la cuestión de la rebelión a la lucha; puesto que la primera está muy dirigida contra el mundo; mientras que la segunda, en su indeterminación está "en contra" más que "para".

Dos operaciones distintas son necesarias para que la sublevación no se agote en el mundo (y no solamente en la historia). Para empezar sin duda, es tomar la sublevación, como una forma a priori de nuestra relación al mundo (historia comprendida); luego la sublevación debe ser tal que esté suficientemente separada del mundo, para no deber nada de su realidad y no obedecer al principio de la rebelión suficiente. Es la única manera de proceder y protegernos (sin que sea una autodefensa) de los fantasmas de una rebelión absoluta y puramente religiosa o ideológica.

4.1. El Multiculturalismo y Katarismo

A pesar de todo ese drama, el mundo aymara-quechua se resiste a morir, el individuo que se dice "he sido hecho para vivir, pero muero sin haber vivido" se rebela contra él y la sociedad, es ante rebelión individual y colectiva cada vez más difícil de controlar, que aparecen "nuevas" formas discursivas que apuntan a mantener y justificar la exclusión. El recurso ahora a nociones aparentemente andinas como el multiculturalismo, el pluriculturalismo, términos que no tienen nada de nuevo. Recordemos que fue imaginada en 1782: es a partir de una formula latina tomada a Virgilio, "E Pluribus unum" (de varios uno), que este se convirtió como la divisa de un país, por eso ha sido inscrita mas tarde sobre la moneda de un dólar.

Esta idea no tiene nada que ver con lo múltiple, pues éste tiene carácter de instancia apriórica, la última en la constitución de la fuerza de

pensamiento, como distancia auto-posicional. La exterioridad de su identidad de última instancia en uno es el elemento de un múltiple radical o sin multiplicidad (sin unidad para recubrirlo o juntarlo), múltiple que no es ni cualitativo ni cuantitativo, pero puramente fenomenal y primero.

En el sueño de sus fundadores el país del norte, desde su origen es una "nación pluricultural", la realización de esta idea muestra que las peripecias de la pluralidad han sufrido grandes mutaciones en el transcurso de la historia.

Actualmente, por ejemplo, hay grupos cada vez más numerosos que se benefician de este tratamiento "preferencial". En ese mosaico de grupos y de intereses, las dinámicas particulares constituyen una mezcla explosiva y mal definida que los gringos llaman el multiculturalismo.

Pero, ¿por qué ir al país de los gringos para hablar de multiculturalismo si aquí estamos mejor dotados?, podría alguien reprocharnos, además con razón podría reclamarnos, ya que el Art.1 de la CPE dice que somos una nación pluricultural multiétnica etc.

Entonces ¿cómo se puso de moda tan rápidamente en Bolivia?, puesto que durante más de 179 años, ni se habló ni se escribió algo parecido sobre esa camisa de Arlequín; entonces la multiculturalidad es algo importado. Pero ¿qué busca convencer? No es un simple término, no es inocente, que términos como "pluri", "multi" hayan sido primero aceptados por la oligarquía e incrustados con tanta fuerza en los años 90. ¿Cómo se presenta? Se presenta como sinónimos de respeto, significando la "unidad en la diversidad". Sí en el siglo XVIII es la moneda en los Estados Unidos ¿por qué tardó tanto en llegar a Bolivia? Simplemente porque las minorías étnicas veían todo homogéneo a través de los filtros del Estado y solo ellos se pensaban y se consideraban el país, la "nación", como ahora los llamados cambas se pintan como el "crisol de la bolivianidad".

Es la mundialización que rompe esta hegemonía política y económica en sus valores a las elites criollas. En los años 90 comienza a desmoronarse toda esa gama de valores como "nación", "Estado soberano", "patria"; es decir que los valores de dominación simbólica se hacen pedazos, hace

falta pretextos para contener la subversión de los aymara-quechua. Por eso aquí tomamos nuestra distancia con aquellos que analizan los movimientos sociales en términos de indígena-popular o de multitudes.

Para los espíritus más reaccionarios tanto de derecha como de izquierda, todavía les parece sorprendente hasta chocante que en la lógica republicana se hable de "pluri" y "multi" y sobre todo de reconocimiento y de respeto. Pero esta reacción no es más que un simulacro de oposición cuando el discurso oficial es multi-culturalista.

Entonces tendremos que sospechar que algo pasa, primero ¿quiénes hablan, y ¿por qué hablan así?, Y ¿quiénes creen y exigen respeto? ¿No será más bien una forma de hacer barrera a una contestación hegemónica de la nación aymara-quechua, cuando el Estado boliviano ya en los hechos no existe?

En círculos intelectuales e institucionales incluido las FFAA, estas ideas de "pluri" y "multi" han llenado sus foros, seminarios, debates; el currículo de medios académicos suscita entre los educadores tomas de posición diametralmente opuestas entre los "pro-multi" y los defensores de los cánones occidentales.

Por eso, entre los defensores de los cánones occidentales y detractores que quieren a veces cambiar radicalmente el currículum, lo común es que ambos buscan introducir una fuerte dosis de multiculturalismo. Así, mientras unos atacan violentamente el euro-centrismo de la enseñanza boliviana acusándola de terror "k'ara", otros atacan a los fines anti-hegemónicos occidentales, interpretando el discurso subversivo, como elucubraciones de un resentimiento. Esta idea de currículum queda a pesar de todo muy controvertido ya que para los militantes más comprometidos, no se trata de modificar los programas de estudios, sino de voltear los poderes que (en primer lugar) han establecido esos programas, a saber los "blancos" que ahora aparecen disfrazados de mestizos.

De la misma manera cuando llegó el pensamiento marxista a Bolivia en los años 30, a pesar de ser una ideología de vanguardia, ignoró la identidad de la nación aymara-quechua y redujo ésta a un mundo de campesinos.

Actualmente, los temas como reconocimiento y respeto inspiran a aquellos que sufren el desencanto marxista, recurren a Michel Foucault, Jacques Derrida para proclamar a quemarropa que todos los juicios de valor están impuestos en ultima instancia por las estructuras de poder. Como nadie puede ver esta auténtica forma de respeto, ser el objeto de un acto de respeto condescendiente, desvaloriza a uno. Los que se reclaman de la teoría neo-nietzscheana esperan escapar a ese mundo hipócrita, transformando la totalidad del problema en una cuestión de poder contra poder.

El problema no es una cuestión de respeto, sino ser parte, ser solidario; pero este propósito no alcanza a concretar lo que estaba planteado en ese ser parte o comprometido con; justamente falla en lo esencial: el reconocimiento y el respeto. Así el problema que surge es entre reconocer el valor de una cultura, (no importa su desarrollo actual) y proclamar que su valor es grande y que es igual a todos los otros. El respeto de una cultura incluso primitiva y el reconocimiento explícito de su contribución al conocimiento humano, no le alcanza de hecho, el nivel de otras culturas que a su manera desvelan otras formas de ser y alcanzan otros niveles de conciencia.

No solo esta idea niega la especificidad de cada una de ellas, y su propio modelo de desvelar, sino las nivela. Todas en una especie de amalgama pierden por así decir su aroma particular. Es necesario remarcar, que las culturas, así, respetables sean, no se identifican únicamente a la dimensión ética, pero revelan los diferentes niveles de conciencia humana. Esto quiere decir que las cosas más arcaicas subsisten lado a lado con los más recientes, lo que era imposible en el ámbito espacial se convierte posible en el nivel de la conciencia. De otra parte, la simultaneidad de los estados de conciencia, muestra que incluso espacialmente, esos diferentes estados han terminado por adquirir un espacio apropiado, un territorio existencial y son justamente esos territorios que en nuestros días se identifican con grupos humanos, planteando el problema del multiculturalismo.

Pero el multiculturalismo así planteado parece ignorar los verdaderos problemas de dialogo, parece resbalar en el terreno pantanoso de la escuela del resentimiento. Los debates actuales como se verá exacerban las contradicciones en lugar de resolver. Los ejes sobre los cuales se guía

el multiculturalismo son los de siempre: eurocentrismo, etnocentrismo, e identidades.

Para ver como los "multiculturalistas" son eurocentristas, conviene exponer brevemente las formas que toma este eurocentrismo en Bolivia: tenemos los que están a favor de la asimilación, los críticos y los tibios.

Los primeros reconocen las lagunas y las deficiencias de la amalgama de razas, admiten el fracaso de la asimilación de los pueblos "indígenas", buscan remediar proponiendo soluciones para salvar este hándicap, facilitan la asimilación reforzando la disciplina cívica, instaurando cursos de recuperación o reforzamiento con seminarios sobre todo y sobre nada, pero no ponen en tela de juicio la idea de nación boliviana.

Los multiculturalistas críticos rechazan todo compromiso, toda idea de sometimiento a los modelos de los "blancos", en este caso lo gringo. Así en lo educativo las materias deben ser modificadas en función del pluralismo cultural. No se trata para ellos de desconstruir los cánones sino de transformar la sociedad en una perspectiva pedagógica al estilo Paulo Freire, con la lógica de la pedagogía del oprimido o bajo la concepción de la escuela de Frankfurt, Lefebre, Foucault y Derrida.

El resultado es buscar establecer un popurrí multicultural, marcado esencialmente por lo occidental en sus fuentes de inspiración a pesar del rechazo de valores occidentales. Se trata entonces de establecer una estrategia ofensiva de "cuestionamiento", de poner en obra discursos antihegemónicos sin tocar los mitos, ni la idea de nación a pesar de que todo apunta a terminar con los mitos.

En cuanto a los multi-culturalistas tibios, estos buscan una tercera vía, entre la tibieza de los primeros y el radicalismo de los segundos, postulan multicultural y unitario a la vez, sostienen que se respeten los valores morales y políticos de instituciones bolivianas, es el consenso de una nación, que forja espíritus que le corresponden.

Pero a pesar de esas tres versiones la idea de lo multicultural no puede ser más que insultante, reductora para los aymara-quechua y de-

cepcionante para los moderados. Esta idea no ofrece mas que leyendas doradas (unidad en la diversidad, participación popular, ley de agrupaciones ciudadanas, pueblos indígenas y autonomías), colección de historias étnicas (somos más de treinta y seis etnias) y una gama de celebraciones identitarias desprovistos de todo espíritu crítico (incentivo a fiestas paganas, para santos y vírgenes, fiestas originarias, en las ciudades y el campo, consumo de alcohol, folcklorización de hilacatas y mallku), entonces lo "pluri" y "multi" es la historia de agua dulce y rozada (somos hermanos, ya terminó el racismo, todos somos mestizos, todos cholos etc.).

La radicalización del problema multicultural data de los años 1995, se dice que hay dos Bolivia: indios (y no integrados) por un lado y blancos civilizados (y privilegiados) por otro; estos en el proceso colonial no se habrían dado cuenta del "encontrón" (Albo 1978) durante mas de 500 años. Esa "Bolivia de indios" es ya visto como un popurrí de indios, las naciones aymara y quechua quedan encasillados en los "pueblos indígenas", como dos grupos minoritarios (Rivero 2002).

Sobre esto viene el discurso que dice: "Somos una nación mestiza y somos pluricultural, somos multiétnico, entonces es necesario la unidad en la diversidad". Ahora nos dicen: "debemos aprender a respetar, a valorizar la riqueza y la belleza de nuestra herencia cultural, racial y étnica". Cierto es una gran mitificación y marcado de leyendas, pues no dice quien debe respetar a quien o a quienes, tampoco dice como estaremos. Todo esto no es más que copia importada y proposición hipócrita del eurocentrismo boliviano, nos presenta una ensalada que se llama multicultural, que en el fondo no es más que otra forma de negar a la nación kolla.

Entonces el enemigo que debe ser liquidado, es el eurocentrismo boliviano, ahora disfrazado de "multi", solo una hegemonía aymara-quechua puede derrotar esas intenciones reductoras propias a las minorías étnicas. El eurocentrismo boliviano opera por oposiciones como blanco/negro, bien/ mal, normal/normal, donde el primer término es para los blancos-mestizo y el segundo para los "indios". Por eso se habla de nación versus pueblos indígenas. Esta oposición debe ser modificada radicalmente y no sólo formalmente; las diferencias deben ser definidas como diferencias po-

líticas y no solamente formales, lingüísticas y culturales ya que esas diferencias son ante todo diferencias en las relaciones de poder.

¿De dónde la praxis revolucionaria apunta a cambiar las condiciones materiales que dan a las relaciones de dominación y hegemonía sobre los otros? El multiculturalismo crítico no busca invertir las relaciones sino transformar los valores que fundan esta jerarquía. Busca atenuar la sobre-determinación que justifica una tal dominación. A este propósito, Fanón (1975) decía que el colonizador impone la (su) imagen negativa al colonizado, que este reflejaba la imagen despreciativa que le proyectaba el otro. Así, los humillados, los sometidos deben deshacerse ante todo de esas imágenes tan negativas y despreciativas para liberarse. Para esta liberación Fanón (1975) recomienda la violencia como medio de liberación en contra de la dominación extranjera. El eurocentrismo está presente de manera perniciosa y grosera en la enseñanza de la educación boliviana, es la realidad con respecto al resto. Impone las nociones dicotómicas como: la nación / pueblos indígenas, nuestra religión/ las creencias, nuestra cultura/ el folclore.

Es común encontrar en la educación y en los intelectuales los mismos estereotipos binarios que desprecian al otro, esa autovalorización de sí-mismo se expresa así: "En el referéndum, ganó el SI", "fueron derrotados los janiwas, los mana", "Ganó la nación". El euro-centrismo boliviano, proyecta toda una geografía histórica lineal que va desde la república hasta nuestros días, en ésta aparecen cada día propósitos muy groseros: "la zampoña es boliviana", "el folclore es boliviano", "nos están robando los chilenos nuestra música" etc.

En esta historia, los "actores" son inventados, la historia de Bolivia es puro heroísmo, nunca se dice que la oligarquía destrozó el país. Se fabrica el mito de abarca, para cubrir la incapacidad diplomática y bélica. La ideología victimaria no es mas que la inversión de la mano invisible: detrás del caos de los hechos y de eventos un destino mal-agüero trabaja para nuestra desgracia, se esfuerza de herir y humillar a cada uno de nosotros. Más el individuo boliviano se quiere o se ve libre, cuanto más busque sacar cosas de sí mismo, sus valores, su razón de ser, más estará inclinado para descargar su duda, su angustia, invocar un cruel hecho, un desorden premeditado que le destruye de manera oculta.

Entonces es una victoria del individuo sobre la sociedad pero ambigua, pues las libertades acordadas al primero (de opinión, de conciencia, de acción y de elección) son un regalo envenenado y la contraparte de un terrible mandamiento. Corresponde a cada uno construirse y encontrar un sentido a su existencia.

Si ayer había creencias, prejuicios no eran más que odiosos tutelajes; protegían contra el azar y los aleas, garantizaban a cambio de una obediencia a las leyes del grupo y de la comunidad una cierta tranquilidad. Mientras que el individuo moderno, liberado de toda obligación que no se había dado, ahora puede, bajo la carga de una responsabilidad ilimitada desplazar el centro de gravedad de la sociedad sobre el individuo, al particular sobre quien descansa de ahora para adelante todas las virtudes de la libertad; entonces el individuo es indeterminado e inacabado.

4.2. El katarismo en la mentalidad indigenista

La ironía de la historia es que los detractores del katarismo, enemigos de la lucha de las naciones aymara y quechua de los años 70, aparezcan ahora de revolucionarios y hasta "originarios". En las rebeliones de los años 70 el movimiento aymara-quechua ya había desnudado el carácter colonial del Estado boliviano; pero, los detractores como Miguel Urioste, en ese momento habían reducido a un simple slogan en Bolivia existe "Estado Anti-campesino"; para desvirtuar la lucha de liberación nacional; la izquierda anti aymara-quechua, propuso en ese momento humanizar el Estado, implementar políticas de "inclusión", para que los "campesinos" se civilicen y hagan parte del Estado.

Nuestra crítica fue contundente a la hipocresía izquierdista; la denunciamos y la criticamos no sólo por su inconsistencia sino por su intencionalidad racista y colonialista. Esta idea paternalista prosiguió hasta la caída del muro de Berlín, desprovista y abandonada por los amos pensadores, muchos se refugiaron en las ONG, convirtiendo a los campesinos en instrumentos de realización de proyectos.

En esta relación de tipo feudal con los campesinos surge la impostura, la hipocresía, llega un momento en que los hombres de izquierda

se disfrazaron de originarios e indígenas, se ponen a mascar coca, se ponen la mascara del indigenismo. Entonces los enemigos del katarismo (el PCB, PCML, MIR-Masas, MBL, guevaristas, y otros tanto grupos) que veían con desprecio la reivindicación de la nación aymara-quechua, abruptamente aparecieron de "originarios" y de "indígenas", ahora mascan coca y toman alcohol como verdaderos decadentes para manipular a los campesinos.

Por eso vale la pena precisar la posición ideológica y política; para esto es necesario empezar, despejando algunos prejuicios urdidos por la oligarquía y la izquierda contra el katarismo. Primero, mucha gente de la clase media que se considera mestiza y en el propio mundo aymara-quechua, mantiene una ignorancia sobre el verdadero sentido político y filosófico del katarismo; todos han sido habituados al prejuicio dominante de repetir y no pensar; los calificativos, definiciones, son destinados para reducir a la nación aymara-quechua a un mundo de campesinos.

Ante la impostura y la impotencia del indigenismo es urgente el despeje, para comprender, el porqué de esta ignorancia sobre el katarismo. Pensamos que es el producto de un estancamiento intelectual de los que "repiensan" el país, es también una dejadez, de muchos aymara-quechua que atrapados en el indianismo e indigenismo reproducen los prejuicios feudales y coloniales.

Pero, hay algo más: el comportamiento prejuicioso y la actitud servil de los "intelectuales" para enfocar, percibir y concebir las cosas. Del mismo modo mucha gente aymara o quechua ha quedado estancado en el simple Túpac katarismo identificado con las luchas de izquierda y populares. Esto se debe a que los aymara-quechua del campo y de los centros urbanos hayan sido asimilados a la visión dominante y colonial.

Veamos, que dicen o como entienden el katarismo. Para la mayoría de la gente katarismo es igual a Túpac Katari; a partir de esta asociación el movimiento katarista es vista y encasillada como un simple movimiento "campesino", o "indio", o de "indígenas"; movimiento político cargado de resentimiento, de racismo, de arcaísmo.

Es ésta la proyección prejuiciosa de muchos investigadores comprometidos con "movimientos sociales", historiadores "celebres" por narrar hechos políticos y sociales; en esta concepción falsa, también están aquellos que se han reclamado de kataristas, una pose propia del colon colonizado y del que se mueve en el mundo del resentimiento. Todo esto no hace más que desvirtuar el sentido fundacional del Katarismo. El movimiento campesino solo hace referencia al katarismo cuando recuerda el aniversario del cerco[4], o la muerte de Túpac Katari, esta actitud política es una posición de marginado, marginal y pierde toda la posibilidad de hegemonía en la lucha económica y política.

4.3. Necesidad de otro enfoque

No existe una nación sin visión del mundo. Siempre está en la memoria colectiva la construcción del orden de las cosas. Este orden de las cosas, se constituye a partir de una violencia indiferenciada. Una nación sin filosofía no existe. Es sobre la base de esta visión que debemos reconstituir el pensamiento nacional y construir el "nosotros".

Lo que significa partir de nosotros, de lo que es nuestro, es esta matriz que nos ha permitido producir y reproducir; es en ella que aprendemos a concebir un mundo individual y social diferente. Consolidar la identidad es posible con un Estado coherente, esto se logra en un trabajo de simultaneidad donde todos los actores aporten con el saber y la experiencia cultural. Necesitamos generar un espíritu emprendedor en el comercio para ubicarnos mejor en un mundo que cambia muy rápidamente.

Muy pocos talvez han escuchado la palabra "Ayra"; pocos imaginan el sentido que tiene. "Ayra" es una es una visión del mundo, nos enseña que el cosmos y el individuo viven en una simultaneidad espiritual y de comportamiento, siempre en busca de una innovación y creación. "Ayra" nos pide la permanente búsqueda de soluciones y la construcción de ideas y nuevos deseos humanos.

4 La rebelión de Julián Apaza (conocido como Túpac Katari), indígena de Sica Sica, logró levantar en armas a más de 12.000 indígenas que sitiaron la ciudad de La Paz por tres meses, en uno de los episodios más dramáticos de las rebeliones indígenas en la época de la colonia.

El "Ayra" nos enseña que el proceso natural y humano es el conjunto de transformaciones y de accionar, donde las formas de pensar y hacer cambian en el tiempo y en el espacio, además no hay muerte, sino retorno al si mismo y retorno desde las profundidades.

El "Ayra" es el accionar de hombres y mujeres que construyen modelos y respuestas en el tiempo y espacio, es la respuesta económica, política y social tanto para el individuo como para la comunidad real.

El "Ayra" es la capacidad de producir modelos de sociedad, este modelo de sociedad es alimentado por la fuerza del pensamiento. En el pensamiento "Ayra", los hombres y mujeres forjan nuevas utopías y nuevos sueños para cada época.

El pensamiento "Ayra" es una concepción capaz de constituirse en una propuesta política, no necesita, "grandes filosofías" para reivindicar los derechos de las naciones y los derechos humanos. Es un pensamiento que surge desde las profundidades de nuestra propia civilización, por eso, sobre la base de los principios del "Ayra", se debe construir: una solidaridad entre los individuos, la aceptación del otro como base de la libertad, la reciprocidad como respuesta a los problemas materiales en la sociedad; la soberanía de los pueblos es el derecho que tiene cada cultura, cada nación para definir su destino en el orden mundial.

La libertad individual es el bienestar en la comunidad, vivir bien y mejor dentro de los marcos de un Estado que asegure justicia, pues ésta es la base de la existencia de un Estado. Donde no hay justicia, no hay Estado. El katarismo resulta de esta concepción, como la respuesta a los problemas materiales, sociales, y políticas; marca el comportamiento individual y su pertenencia a la comunidad. Muy pocas veces se ha discutido con seriedad, e incluso lo que presento aquí, será todavía tomado como algo que relva de lo exótico, existen grandes sistemas de pensamiento que no dejan espacio en la mente de los estudiosos para dedicar un instante a esta visión.

Por eso, la tarea del despeje no ha sido fácil, llamamos despejar, pues cuando las cosas se estigmatizan, la gente siempre tiene tendencia a tomar la parte mas grosera y a partir de ahí ver el mundo. A pesar de todo eso,

nosotros en los círculos kataristas hemos dedicado un tiempo a la meditación y a la reflexión para re-posicionar el katarismo como pensamiento político nacional. Ya no en base a un eslogan histórico o en torno a la figura de una personalidad mitificada por su lucha, o como la expresión política de campesinos del altiplano. Entonces ha sido necesario un viaje al interior de nuestra civilización y buscar allí los elementos fundacionales de una nación.

Entonces, el katarismo no es Túpac Katari, Túpac Katari es un apodo que alguien (Julián Apaza[5]) utiliza en un proceso de rebelión y de guerra. Ahora bien el acercamiento al katarismo exige empezar con la pregunta central: ¿por qué el guerrero se oculta detrás de un sobrenombre?, ¿se oculta realmente o anuncia un mensaje? Esta pregunta no fue formulada por nadie, por tanto tampoco tuvo respuesta.

Empecemos indagando, para esto necesitamos inquirir las cosas, incluso al propio Túpac Katari. Pensamos que este hombre no se puso este apodo de manera gratuita y sin sentido. Entonces, debemos buscar en el mensaje la importancia del sentido de este gesto en un momento en que la nación aymara-quechua estuvo en un quiebre territorial y espiritual; por tanto lo que utilizó Julián Apaza, señala cosas ocultas desde la fundación misma de nuestra civilización. Es una obligación para nosotros los aymara-quechua el descifrar este mensaje milenario.

En ese desciframiento encontramos palabras que nos hacen referencia a aves, reptiles, al vuelo, al círculo, a la tierra; para comprender todas esas figuras, tenemos como instrumento la lengua y los símbolos. Son estos que nos deben llevar al encuentro con la fuente del katarismo. Una primera respuesta que encontramos es que el katarismo es un retorno a Túpac y a Katari. El mensaje nos lleva por tierra y aire a las fundaciones del Katari, donde la víbora, el eterno retorno, el renacer y la multiplicación en/por millones es el pensamiento Katari.

5 Julián Apaza Nina, más conocido como Túpac Catari, Túpaj Katari o, simplemente Katari (Ayo Ayo, provincia de Sica Sica, 1750 – La Paz, 15 de noviembre de 1781) fue un indígena aimara que lideró una de las rebeliones más extensas contra el Imperio Español en el Alto Perú, junto a su esposa Bartolina Sisa; y su hermana menor Gregoria Apaza.

Entonces hay en el Katari la fuerza de la vida y el símbolo del volver; si bien el Katari como término y símbolo es zoomórfico, la víbora, es el símbolo de separación y de unidad en el tiempo y el espacio (pacha); por eso el Katari en el mundo y la cultura andina (incluso amazónico) tiene el significado de fuerza y de renacimiento; es considerado desde miles de años, como el elemento fundador, el símbolo que mejor expresa tiempo y espacio, como ese retorno permanente de la vida, con sus conflictos, sus problemas; es el símbolo del retorno, es el retorno del retorno, un retorno que sólo se percibe en el Katari; esto nos muestra que todo retorno es devenir, es violencia, es creación. Por eso el Katari nunca muere.

Entonces, el Katari en ese sentido, es el elemento fundacional que expresa, configura, es el único animal capaz de devorarse a sí mismo, es el animal que nos permite pensar incluso el círculo, por tanto el retorno del uno en uno. Esto quiere decir de que mientras haya símbolos, mientras la gente haga y pronuncie símbolos, designe símbolos, exprese, grafique y reproduzca de y sobre algo, siempre habrá mensaje, por eso la sociedad kolla no desaparece mientras los registros fundacionales estén en el lenguaje, en el cuerpo o practicados por las personas.

4.4. Entonces ¿qué es el katarismo?

Como habremos visto, esta pequeña vueltita nos dice que el katarismo es otra cosa; es una filosofía, es una concepción del mundo, es el elemento que nos permite pensar en el tiempo y en el espacio y fundamentalmente es el elemento que expresa mejor lo que es la vida en su complejidad. La palabra "Katari" parece una cosita simple, pero no; es más bien un mundo complejo, esa complejidad es la que nos permite comprender y acercarnos de varios lados y esa complejidad también es su riqueza, pues cada aymara y quechua vive del Katari, vive el Katari, vive para el Katari y vive en el Katari. Y es esta fuerza que hace que los aymara sigamos siendo aymara, sigamos en las luchas políticas, de identidad, luchas económicas, pues muchos siguen, sin decirlo, como kataristas forjan riqueza y poder en todo el país.

Pero un día será posible que muchos retomen esta manera de pensar y de vivir, de hacer historia, y estamos seguros que incluso aquellos que no

son aymara se convertirán al katarismo. ¿Por qué? Pues el katarismo, aparte de ser un retorno violento, es a su vez una actitud estoica y sobre todo escéptico ante el mundo; el katarismo es escéptico, no en el sentido de la pura duda, o no creer en nada, escéptico en tanto a la actitud examinadora de las cosas.

Entonces, debemos confesar que el Katari se ha consolidado en la actitud escéptica, como aquel que examina, que toma posición crítica, dispuesto a no conformarse ante la sociedad. El katarismo es la consecuencia de Katari, ¿entonces qué es?, es una actitud individual y colectiva, también es una manera de ver la historia genuina.

Entonces no confundamos el katarismo con Túpac Katari. Si analizamos el acto y el discurso de Túpac Katari, podemos inferir que Julián Apaza se puso ese sobrenombre para que ningún aymara, ningún quechua olvide los elementos fundacionales de nuestra civilización, entonces el sobrenombre es mensaje del retorno. Ahora, ¿cuántos hemos entendido ese mensaje?, ha costado descifrar, todavía hay que descifrar, por ejemplo, "volveré y seré millones[6]", no es problema de volver en millones de habitantes, sino es el volver de la fuerza del Katari, los millones es la vitalidad de la cultura, es la riqueza y también es ese ejercicio de la plenitud del poder.

Entonces, los millones no son solo humanos, millones, son hechos, actitudes, son millones de propuestas, millones de utopías, millones de posibilidades de construir la sociedad, o sea el "volveré y seré millones" nos deja abierto un mundo, nos deja abierto y múltiple. Nuestra tarea es seguir trabajando al interior de esa frase y otras; siempre necesitan ser descifradas,

6 Julián Apaza conocido como Túpac Katari, después de ser apresado fue sometido a tortura y seis días después fue sentenciado, en ejecución similar a la de Túpac Amaru II, a ser atado de sus extremidades para que tirasen cuatro caballos de ellas, siendo finalmente descuartizado. Sus partes fueron repartidas por el Alto Perú, en señal de "escarmiento a los indios rebeldes", su cabeza fue expuesta en el cerro de K'ili K'ili (La Paz), su brazo derecho en Ayo Ayo, el izquierdo en Achacachi, su pierna derecha en Chulumani, y la izquierda en Caquiaviri. La tradición oral le atribuye haber dicho a sus captores antes de morir la frase en lengua aymara: Naya saparukiw jiwayapxitata, nayxarusti waranqa, waranqanakaw kut'anixa, que traducido al español significa: ¡A mi solo me estan matando, sobre mi, miles de millones volveremos!.

pero por ahora esas dos frases nos interesan. El Katari vuelve en millones, el Katari nunca muere, no conoce la muerte, sólo conoce el retorno.

En este "volveré y seré millones" podemos comprender el comportamiento económico, político de los kolla; la gente se multiplica como mercaderes, incluso bajo la lógica del Katari la gente entra en combate simbólico entre aymara y quechua, combate a veces individual, de competencia, combate colectivo de identidad. Por eso es inadmisible decir que en el ayllu no hay competencia, sin la competencia, el Ayllu no hubiera podido generalizarse en el tiempo y en el espacio, sin la lógica del ayllu y del Katari no habría hombres y mujeres atravesando del pacifico al atlántico.

En el Ayllu existe una política de competencia que enfrenta a q'amiris contra q'amiris, digamos es el retorno de millones que asumen el papel de productores y acumuladores de riqueza ¿para qué?, a algunos les preguntamos ¿para qué? cierto el prestigio, pero no solo eso, en el interior de los proyectos de cada kolla está inscrito el retorno de los millones como proceso de acumulación, "volveremos y seremos millonarios", volver como Katari, y "seremos", expresa la fuerza de la identidad. Es también el parapetarse en el territorio, el parapetarse en el mundo, "volveré y seré millones" expresa la identidad, no estar en el anonimato ni estar botado o arrojado en un mundo indiferente.

Esta afirmación celebre se ve por todo lado; surgen contestaciones económicas, políticas, artísticas, siempre de manera escéptica y también estoica, la paciencia del aymara hace de ese retorno su fuerza, realización en la que unos desesperan, otros los más pesimistas piensan en un mundo acabado y sin retorno; pero el retorno sacude las mentalidades, son tiempos de movimiento. Entonces, el katarismo para nosotros es el trabajo del retorno, queremos trabajar ese retorno de los millones en términos numéricos, queremos el retorno del Katari, como el retorno de generación de números. Para eso necesitamos simbolismos, metodologías, pero también necesitamos la ciencia, la matemática actual, necesitamos los nuevos enfoques de la ciencia, de la física, y hasta estamos obligados a trabajar textos árabes y chinos.

Entonces, la gente debe abandonar ese mundo prejuicioso que lleva en su cabeza, tiene que dejar de repetir esas frases pulverizadas como: "katarismo es igual a indios", o "igual a campesinos". Lo que nos toca hacer como tarea es indagar, deambular entre el mundo de los símbolos y la realidad de las cosas. Frente al colonialismo interno, el katarismo es la respuesta política, ante la impostura y la impotencia del socialismo indigenista, el katarismo es el frente de lucha y de afirmación nacional. La impotencia socialista ante el imperio sólo puede ser superada por el katarismo; frente al reformismo socialista, la respuesta es la rebelión katarista. La revolución es la actitud reactiva del colonizado, el katarismo es la rebelión y la fuerza de la nación.

5. Conclusión

Una civilización que elige cerrar los ojos a sus problemas más cruciales es una civilización amenazada. Una civilización que juega con sus principios es una civilización moribunda, digo estas palabras como kolla, pienso que resumen mi compromiso y la mirada sobre lo que esta ocurriendo. Son el fundamento y la línea directriz para interpretar nuestra sociedad. Una civilización no es un dado histórico estático, sino un movimiento de producción constante que se enriquece de sus experiencias, de sus contactos y de los aportes de cada uno de aquellos que buscan vivir y progresar.

Las civilizaciones aportan al mejoramiento de la suerte de la humanidad, así podemos apreciar las cosas que produce una civilización. A estas alturas ¿podemos decir que lo que ha pasado vale menos lo que hemos construido? Es hoy nuestro honor de pertenecer a una civilización que condena la sumisión, que se rebela, que ha abolido el pongueage y la lucha contra por el respeto de las minorías.

Yo estoy orgulloso de los valores de nuestra república marcada con la identidad kolla, en todos los rincones del país, esos valores construidos en el transcurso de nuestra historia son ya el elemento común de nuestra unidad. Estoy en contra de los oscurantismos, los fundamentalismos que llevan al fanatismo y a la violencia, entonces todas las civilizaciones no se valen. Lo que se debe reclamar sin cesar es la divisa de la república: rebelión contra opresión, libertad y democracia.

Sobre estos principios de pluralidad el pensamiento katarista propone transformar la sociedad boliviana en una sociedad de justicia, libertad y solidaridad. Son tiempos de violencia que se anuncian en este siglo y si no somos capaces de conjurar, seguro que terminaremos devorados por el caos y la indiferencia.

Este texto es el resultado de la reflexión de los compañeros kataristas, y no es simplemente una tarea para cumplir un compromiso del momento. Tanto en la lucha política como ideológica hemos compartido debates y sueños y queremos seguir compartiendo sin que nadie esté y se sienta incluido, pues la inclusión es colonial; sólo el encuentro es la tarea de los hombres libres.

Es una visión global del país y de la sociedad que supera los falsos debates de oriente y occidente, como también, depura del discurso político los pretextos "indigenistas" u "originarios"; estamos seguros, que la tarea de nuestras generaciones será siempre la de denunciar y desenmascarar la usurpación del poder con imposturas fundamentalistas e indigenistas.

6. Bibliografia

Abadie, Acardi R.F., (1970). *Formation et consolidation de la Bolivie au XIX siècle*; thèse dactylographiée; Paris.

Albo Javier, (2006). *Para comprender las culturas ruales en Bolivia*; Cipca UNICEF.

Albo Xavier, (1978). *La Paradoja Aymara: solidaridad y faccionalismo*; CIPCA; Cochabamba.

Antezana L. E., (1975). *Las organizaciones campesinas en la Reforma Agraria Boliviana en Seminario Latinoamericano sobre reforma agraria y colonización*; Instituto de Investigaciones Sociales; México.

Periódico Aquí, (1983). La Paz, diciembre.

Arguedas Alcides, (1967). *Pueblo enfermo*; Ed. Puerta del Sol; La Paz.

Ben Jelloun, (2006). *Racisme raconté à ma fille*, ed. Poche Jeunesse

Canelas Demetrio, (1927). *Por los terratenientes*; La Paz 12 de juillet.

Clastres Pierre, (1977). *Recherches d'anthropologie politique*; Ed. Seul; París, 1980. La société contre L'Etat; Ed. Minuit, 1974 Archélogie de la violence, en libre N° 1, 1; Ed. Payot.

Condal Elias; *Paysannerie et révolution en Amérique Latine*; les Temps Modernes,

C.S.U.T.C.B., (1984). *La Ley agraria fundamental*; La Paz.

Demelas M. D., (1982). *Nationalisme sans nation? La Bolivie aux XIX et XX siècles;* Ed. CNRS, París, 1980. Les créoles andins entre l 'Amérique et l'Europe in Etudes sur l'impact de Nouveau Monde, Séminaire universitaire sur l'Amérique Espagnole Coloniale; Ed. L'Harmattan, París.

Fanon Franz, (1975). *Les damés de la terre*; Ed. FM; París, 1975. Peaux noires et masques blancs; Ed. Seuil; París.

Gamboa F., (2011). *Teorias de la democracia en pugna: Una evaluaciión critica del sistema politico en Bolivia*. La Paz, Fundación Konrad Adenauer.

Godelier Maurice, (1977). *Le concept de Formation Economique et sociale l'exemple des incas. De la non correspondance entre formes et contenus de rapports sociaux*. Nouvelle réflexion sur in Horizons trajets marxistes en anthropologie; Ed. FM; París.

Guzman Augusto, (1976). *Historia de Bolivia*, Ed. Los Amigos del Libro; La Paz, Cochabamba.

Jaulin Robert, (1970). *La paix blanche: introduction à l'ethnocide*. Seuil; París.

Lebot Yvon, (1982). *L'idéologie politique latino-américaine et la question indienne*; Ed.Yvry, CNRS, CREDAL; París.

Lora Guillermo, (1972). *Bolivie: de la naissance de POR a l'Assemblée populaire; Etudes et documentation internationales*; París. Historia del movimiento obrero boliviano; Ed. Los Amigos del Libro; La Paz.

Malloy James, (1970). *El MNR boliviano: estudio de un movimiento popular nacionalista en América Latina*; Estudios Andinos.

Murra John, (1975). *El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas Informaciones económicas y políticas del mundo andino*; Ed. Instituto de Estudios Peruanos; Lima.

Romero, Pittari. *Movimientos campesinos y estructuras agrarias.*

Reyros Rafael, (1949). *El pongueaje: La servidumbre personal de los indios bolivianos*; Ed. Universo; La Paz.

Rivero, Vigbenrto (2002). *Afiche del Maipo evaluación entre el 1997 y 2002*. Staff Paper.

Wachtel Nathan, (1978). *La vision des vaincus*; Ed. Gallimard, París, 1971. La réciprocité inca, in Annales ESC N° 5-6; Ed, Annales ESC; París.

Zavala Silvio, (1977). *Amérique Latine: la philosophie de la conquête*. Ed. Mouton; París.

Indígenas, Pobreza Extrema y Desigualdad en Bolivia

Identificando sus causas y rasgos característicos

Iván Velásquez Castellanos

INDÍGENAS, POBREZA EXTREMA Y DESIGUALDAD EN BOLIVIA IDENTIFICANDO SUS CAUSAS Y RASGOS CARACTERÍSTICOS

Por: *Iván Velásquez Castellanos, Ph.D*[1].

Resumen

La pobreza en Bolivia está directamente asociada con la privación de los activos esenciales y es más común entre la población rural en la que residen numerosas poblaciones y comunidades indígenas que cuentan con bajos niveles de educación y bajos nieles de desarrollo humano. La pobreza a principios de los noventa abarcaba al 70% de la población, el 2000 la pobreza representaba el 66.38%, para el 2008 se estima que el porcentaje de la población pobre que vive por debajo de la línea de la pobreza es de 59.30% esto significa que aproximadamente 5.93 millones de bolivianos viven condiciones de pobreza a nivel nacional, el último dato oficial publicado del INE establece que la pobreza alcanza al 48.5% de la población para el 2011 y en general debido a las transferencias monetarias a segmentos de la población vulnerable por parte de la administración central como transferencias de ingreso a los niños, madres embarazadas, discapacitados y ancianos se evidencia una interesante reducción de la pobreza extrema pero lamentablemente la pobreza moderada es persistente y difícil de reducir.

Las áreas rurales son consideradas áreas menos favorecidas, donde los pobres son generalmente campesinos agricultores dueños de pequeñas parcelas, los cuales no tienen acceso al crédito ni a la infraestructura básica. Las cifras de pobreza son dramáticas para el área rural: el 78.01% en 1997 eran pobres mientras que en el 2008 el 74.3% de la población rural vive en condiciones de pobreza registrándose una disminución insuficiente del orden del 3.71%

1 Obtuvo su Doctorado en Economía con especialización en Teoría del Desarrollo en la Georg-August Universität Göttingen en Alemania. Investigador Senior del Zentrum für Entwicklungsforschung (ZEF) dependiente de la Friedrich-Wilhelms Universität Bonn en Alemania. En la actualidad es Coordinador del Programa para Bolivia de la Fundación Konrad Adenauer (KAS). Comentarios a: velasquezomar@msn.com; ivan.velasquez@kas.de

En el área rural existe gente indígena que representa a la mayoría de la población boliviana. Según la Constitución Política del Estado (CPE) del 2009 se reconocen 36 naciones y pueblos indígenas. En el área rural en general la población habla diferentes idiomas nativos, 6 de cada 10 bolivianos son indígenas, y el 90% de la población pobre en Bolivia es indígena. Los dos principales grupos indígenas en Bolivia son los quechuas y aymaras, residen predominantemente en el altiplano y en los valles.

El propósito de este estudio es mostrar y examinar algunos aspectos centrales de la situación de pobreza en que viven los pueblos indígenas más representativos de Bolivia y mostrar como los shocks derivados del cambio climático afectan negativamente a su nivel de ingreso. La evidencia empírica ha demostrado que la pobreza y la desigualdad son expresiones básicas de la exclusión social, en este artículo se intenta a través del análisis estadístico y econométrico interpretar las causas que han determinado que aymaras, quechuas y chipayas, provenientes de diversos orígenes étnicos, vivan en la pobreza, la marginación y la desigualdad como factores esenciales que hacen a su exclusión. Asimismo, a partir de la metodología provista por Stefan Dercon de la Universidad de Oxford identificar los shocks derivados de causas medioambientales categorizados como idiosincraticos y covariantes inciden negativamente en el ingreso de los grupos de estudio.

Por otro lado, la presente investigación estudia las características y los determinantes de la pobreza extrema y la desigualdad que afecta a la población indígena en el área rural de Bolivia, haciendo uso de técnicas econométricas y a partir de un análisis empírico multivariante sobre el ingreso y bienestar de las familias en el área rural. La fuente de datos primarios para este estudio está basado en un panel de datos recolectado el 2004 y 2005 en las áreas rurales de los departamentos de La Paz, Oruro, Potosí y Chuquisaca. La encuesta cubre 822 familias en cada ronda. Comunidades específicas en el área rural en Bolivia fueron identificadas para la elaboración de la encuesta con el objetivo de obtener información y percepciones sobre niveles de pobreza, vulnerabilidad, shocks y mecanismos para hacer frente a los shocks y disminuciones del ingreso. Utilizando datos cuantitativos extraídos de la encuesta elaborada en el 2004 y 2005 se elaboraron índices de pobreza e indicadores de desigualdad y pobreza crónica, a partir

de técnicas econométricas se investigó las relaciones y vínculos entre el bienestar, pobreza crónica, y estrategias para hacer frente a reducciones en el ingreso a nivel de las familias, comunidades en las cuatro regiones rurales identificadas.

Palabras clave: Bolivia, gente indígena, pobreza extrema, pobreza crónica, desigualdad, exclusión, Shocks y Medio Ambiente.

1. Introducción

Localizado en el centro de Sudamérica, Bolivia es el país después del Brasil más desigual en términos de la distribución de su ingreso, alrededor de los dos tercios de su población viven en condiciones de pobreza a pesar de su enorme riqueza en recursos naturales: minerales e hidrocarburos principalmente. En este sentido, la historia del subdesarrollo y/o desarrollo económico boliviano esta indiscutiblemente ligado a la explotación de los recursos naturales. Erráticas políticas públicas, ausencia de institucionalidad y corrupción no permitieron que el país en varios procesos de crecimiento económico pueda desarrollar un sector industrial que genere valor agregado, satisfaga su mercado interno y busque mercados de exportación, pero lo que es más importante genere bienestar entre sus habitantes y reduzca las asimetrías en términos de pobreza, desigualdad y exclusión.

En Bolivia, las variaciones positivas de los precios de los commodities entre ellos minerales y petróleo fundamentalmente, generaron una cultura rentista entre los bolivianos, en desmedro de la inversión en sectores productivos que sea generador de empleo y distribuidor del ingreso. Desde la época de la colonia en el siglo XVII a partir de los yacimientos del cerro de Potosí se explotó plata con destino europeo.

Dos siglos después en el siglo XIX se inicia la era del estaño constituyéndose en los años veinte la explotación de este mineral a gran escala, posteriormente Bolivia sería conocida en el contexto internacional como país mono productor del mineral hasta 1985, año en el que se registra un shock negativo de precio que dio origen a un nuevo modelo económico. Primero la plata en la colonia, luego el estaño, zinc, bismuto, wólfram, posteriormente el petróleo, las maderas, ahora el gas; han generado un

espejismo en la economía boliviana, un crecimiento empobrecedor que como materias primas lejos de ser una bendición han representado una maldición para la economía. Toda vez que no ha mejorado el bienestar de los bolivianos, ni las condiciones de exclusión y desigualdad del ingreso en las que se encuentran.

2. Referencias conceptuales para el análisis

En Bolivia, la segregación y la discriminación son factores que han incidido e inciden en sus problemas económicos, sociales y políticos, ello ha traído secuelas en los ámbitos de pobreza y desigualdad a la vida de un gran número de bolivianos, principalmente indígenas y campesinos del área rural. En este sentido, la reducción de la pobreza, la reversión de la desigualdad y la inclusión social debe ser "política de Estado". Sin embargo, la evidencia empírica ha demostrado que el bienestar de la población urbana pero especialmente el de la población rural en Bolivia no ha mejorado sustancialmente en los últimos treinta años, por ejemplo, se ha incrementado la exclusión social, la pobreza extrema, la desigualdad y la marginalidad de una importante parte de la población; la mayoría de ellos indígenas (Velásquez 2007). Según el Instituto Nacional de Estadística (INE) 2011, y el PNUD (2012) ha habido un ligero avance en reducción de pobreza extrema vinculado a las tranferencias monetarias de la administración central a grupos vulnerables como niños, mujeres embarazadas, discapacitados y personas de la tercera edad, sin embargo la pobreza moderada y la desigualdad han demostrado ser difíciles de revertir.

Si bien no existe consenso en la definición de indígena o pueblos indígenas, para esta investigación la definición de pueblos indígenas toma en consideración la usada en la Convención de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) No. 169: "Los Pueblos Indígenas están distinguidos del resto de otras secciones de la sociedad nacional por sus condiciones sociales, culturales y económicas y de quién su posición está completamente o parte regulado por su propias costumbres o tradiciones o por leyes especiales y regulaciones, como los Pueblos Indígenas que están distinguidos como indígenas por su descendencia de los pueblos que vivían en el tiempo de conquista o colonización".

En este ámbito, usando la anterior definición y para fines de la investigación los pueblos indígenas son los grupos descendientes directos de los pueblos que habitaban el área geográfica que hoy se conoce como Bolivia a la llegada de los europeos en el siglo XV, que poseen una lengua y cultura propias y que comparten formas de vida y cosmovisiones particulares, diferenciadas de las occidentales. En Bolivia, la Nueva Constitución Política del Estado (NCPE) aprobada por un referéndum constitucional el 2009 reconoce 36 naciones o pueblos indígenas. En este estudio se analiza la situación de los 3 mayores e importantes grupos indígenas: aymaras, quechuas y chipayas.

El motivo principal para analizar a estos tres grupos importantes de indígenas se debe a que (desde el punto de vista de la equidad) estos grupos sufren importantes problemas en términos de desigualdad económica, social, cultural y política, principalmente cuando se les compara con otros grupos sociales no indígenas, especialmente los blancos. La evidencia empírica ha demostrado que aparentemente el origen étnico-racial influye de manera importante en la posición que ocupan las personas dentro de la estructura social en Bolivia, siendo la discriminación y la exclusión los mecanismos a través de los cuales un grupo dominante no indígena mantiene y justifica la subordinación social y económica de otros, reproduciendo y perpetuando la inequidad de los indígenas por su condición de pobreza y desigualdad en la que viven.

En lo que corresponde a las definiciones de pobreza si bien el concepto es multidimensional y existen un sin número de definiciones se sigue las referencias del Banco Mundial (2001) que establecen que la pobreza es una pronunciada privación del bienestar. Las personas que carecen de las "capacidades" para funcionar en una sociedad poseen un bajo bienestar, su condición los hace más vulnerables a los shocks a su ingreso (Sen 1987).

Por otro lado, la pobreza existe cuando uno o más personas se encuentran por debajo de un nivel económico de bienestar establecido que constituye el mínimo, ya sea en términos absolutos o mediante estándares de una sociedad en particular (Lipton, Ravallion 1995).

De las definiciones anteriores, "pobreza" para fines de esta investigación es entendida como el insuficiente ingreso, consumo o acceso a recursos necesarios para proveer las necesidades básicas de la vida tales como alimentación, abrigo, saneamiento, agua potable, atención médica y educación. Esa insuficiencia hace metodológicamente que los considerados pobres se encuentren por debajo de un estándar. Ese estándar es la línea de la pobreza. Se considera población pobre en Bolivia a aquella con ingresos per cápita menores a Bs. 289,55[2] por mes y son pobres extremos a aquella población con ingresos per cápita de Bs. 233,39 por mes, según los datos estimados por el Instituto Nacional de Estadística (INE).

En lo que respecta a la desigualdad es un concepto más amplio que el de pobreza, ya que se define sobre la entera distribución, y no se centra sólo en la distribución de individuos o familias que viven por debajo de la línea de pobreza. Cuando se mide la desigualdad, los ingresos en la parte alta y media de la distribución pueden ser tan importantes como aquellos situados en la parte baja; de hecho, algunas medidas de desigualdad se determinan mayormente por ingresos en la parte alta de la misma. Del mismo modo, la desigualdad es un concepto más estricto que el de bienestar. A pesar de que estos dos conceptos incluyen la entera distribución de un indicador, la desigualdad es independiente de su promedio y se halla asociada solamente con la dispersión de la distribución. Sin embargo, estos tres conceptos están muy vinculados y a veces se combinan en medidas compuestas tales como las propuestas por Amartya Sen (1987).

En este estudio se mide la desigualdad del ingreso, como también la desigualdad de los activos utilizando como variable Proxy el tamaño de la tierra y las diferencias en el nivel educativo como Proxy para la desigualdad en el nivel de conocimiento o de desarrollo humano. De esta manera con respecto a los aspectos metodológicos para el análisis:

Primero: se analizará con datos elaborados y proporcionados por el Instituto Nacional de Estadística (INE) de Bolivia los niveles de pobreza moderada y extrema, su incidencia, la desigualdad del ingreso y la evolución

2 Un dolar americano ($us.) es equivalente a 6.96 bolivianos (Bs.), y la línea de la pobreza moderada equivale a $us. 41.59 (Dólares americanos) per cápita por mes, es decir $us. 1,38 dólares americanos por día.

que ha tenido en los últimos años a nivel nacional, cabe aclarar que la información estadística disponible al público es al 2009, sin embargo se tienen estadísticas preliminares de la pobreza hasta el 2011.

Segundo: Se construirán indicadores de pobreza y desigualdad a partir de la base de datos recolectada por el autor a 822 hogares en el área rural de Bolivia entre el 2004 y 2005. La encuesta fue financiada por el Ministerio Económico de Cooperación y Desarrollo Alemán (Bundesministerium für Wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung, BMZ) a través de la Agencia Alemana de Cooperación Técnica (Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit - GTZ[3]).

Para la selección de las regiones, provincias, municipalidades y comunidades indígenas se utilizó el mapa de pobreza de Bolivia. La encuesta fue elaborada a partir del Living Standard Measurement Study survey (LSMSS) elaborado por el Banco Mundial y discutido en el grupo de trabajo de pobreza del cual el autor forma parte en la Universidad de Bonn, Alemania. Las encuestas fueron desarrolladas en dos fases el 2004 y 2005. Eso permitió construir un panel de datos recolectado a 822 familias de 3 grupos seleccionados de indígenas del área rural de Bolivia (aymaras, quechuas y chipayas) para determinar el nivel, la incidencia y profundidad de la pobreza utilizando indicadores convencionales, como también midiendo niveles de desigualdad de su ingreso, educación y tierra. Finalmente a partir de un modelo de regresión se identificará los determinantes de la pobreza de las 822 familias de indígenas encuestadas en el área rural de Bolivia.

3 Desde el 1° de enero de 2011 la GTZ cambia su nombre corporativo a: Deutsche Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit (GIZ) GmbH Cooperación Internacional Alemana. La GIZ es una institución que pertenece al Ministerio Federal de Cooperación Económica y Desarrollo. La GIZ trabaja además para otras carteras federales, especialmente para el Ministerio de Relaciones Exteriores, el Ministerio Federal de Medio Ambiente, el Ministerio Federal para Educación y Investigación, para los Estados Federados y las comunas así como para contratantes públicos y particulares en el interior y exterior. Entre éstos están por ejemplo gobiernos de otros países, la Comisión Europea, las Naciones Unidas y el Banco Mundial. La GIZ focaliza las competencias y experiencias largas del Servicio Alemán de Cooperación Social-Técnica (DED), de la Cooperación Técnica Alemana (GTZ) y de la Institución Alemana de Capacitación y Desarrollo (Internationale Weiterbildung und Entwicklung GmbH, InWent) desde el 1° de enero de 2011 bajo un solo techo.

3. Primera Parte. La pobreza y la desigualdad a nivel país

En Bolivia, la recolección de datos para medir los niveles de pobreza se lo hace utilizando una "Encuesta de Hogares" que mide los estándares de vida, la cual forma parte del proyecto latinoamericano MECOVI (Medición de las Condiciones de Vida) en la cual se recolecta información sobre la salud, educación, características socio demográficas del individuo y sobre sus niveles de consumo como Proxy de su ingreso disponible. Por otro lado, existe muy poca evidencia sobre la dinámica de la pobreza usando paneles de datos a nivel rural y a nivel urbano. El análisis y evaluación se centra solamente en el análisis de corte transversal con énfasis en los centros urbanos. En este sentido, las bases de datos para medir la pobreza en una perspectiva dinámica son escasas, pero información acumulada en los últimos años permite, de alguna manera, realizar el análisis.

3.1 Nivel de la pobreza en Bolivia: muchos esfuerzos, pocos resultados, ningún cambio

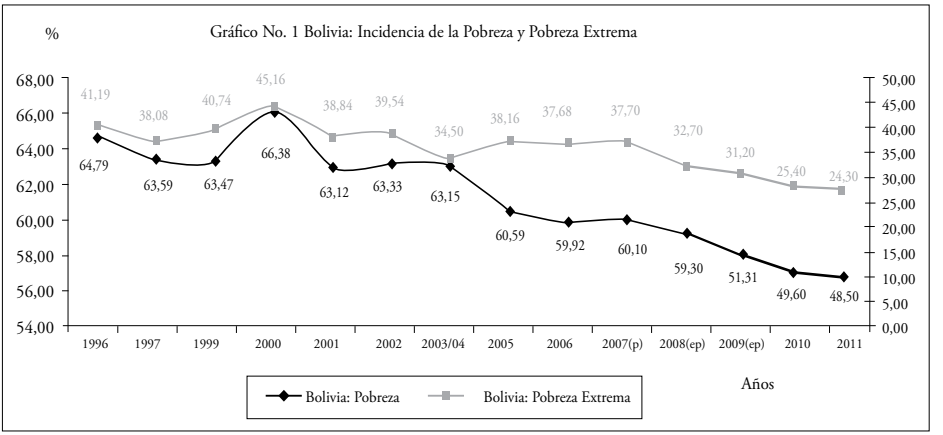
En sentido metodológico, se argumenta que el análisis en Bolivia sobre la pobreza ha tenido una fuerte orientación urbana, debido a que la recolección de datos sobre el bienestar de las familias se concentró en los centros urbanos, especialmente en los años noventa, esta orientación en el análisis deja una gran interrogante sobre la naturaleza, magnitud y características de la pobreza rural que en Bolivia es una constante.

La heterogeneidad en la que el pobre del área rural vive – en educación, ingreso per cápita, accesos a servicios, seguridad y tenencia de la tierra entre otros – hace que la implementación de las políticas públicas de reducción de pobreza para el área rural se las diseñe tomado en consideración la condición real del pobre que vive alejado de las urbes, en la periferia o en centros rurales.

Por tanto, un claro entendimiento del socioeconómico estatus de los pobres rurales es crucial para diseñar e implementar programas efectivos y políticas para promover un desarrollo con equidad que reduzca la exclusión en la que vive una cantidad importante de bolivianos especialmente

indígenas y campesinos. Tal vez, el juicio de valor más acertado sobre la pobreza en nuestro país es el emitido por el Banco Mundial, (2006) que indica que: "la pobreza en Bolivia es extremadamente alta y ha probado ser obstinadamente difícil de reducir". Asi mismo, utilizando datos de panel y a partir de modelos probit y tobit, demuestra que la pobreza esta directamente asociada con la privación de los activos esenciales para vivir, es común entre la gente indígena la cual cuenta con bajos niveles educativos (Banco Mundial 2006).

Las áreas rurales, especialmente de occidente por su condición árida y semiárida, son consideradas menos favorecidas, donde pequeños agricultores con pequeñas parcelas de tierra no tienen acceso al crédito ni a la infraestructura básica. En las áreas urbanas, los pobres están concentrados en el sector informal y en la periferia de las ciudades como El Alto en La Paz y el Plan 3000 en Santa Cruz (Velásquez 2007).



Fuente: Instituto Nacional de Estadística. INE.
Elaboración: Propia. (p): Preliminar. (ep) Estimación Preliminar.

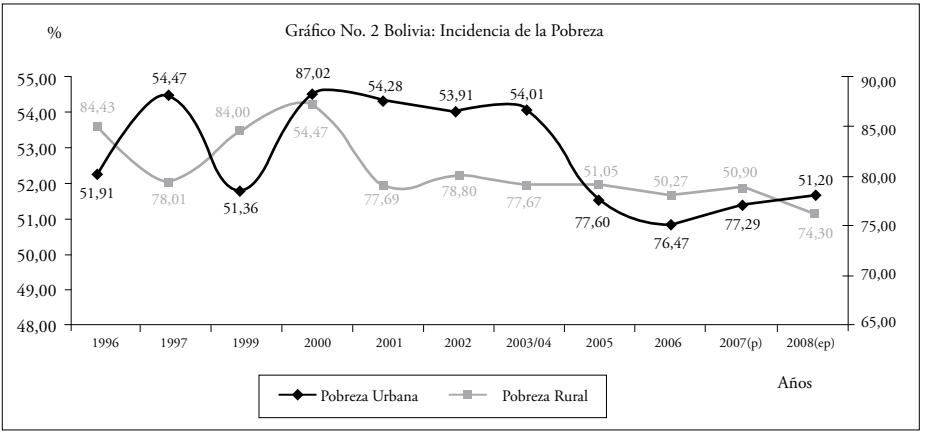
La incidencia de la pobreza (Gráfico No 1) representa la proporción de la población que tiene un ingreso por debajo del estándar representado por la línea de la pobreza, en Bolivia es equivalente a Bs. 289,55 per cápita por mes. La pobreza a principios de los noventa abarcaba al 70% de la población, el 2000 la pobreza representaba el 66.38%, para el 2008

se estima que el porcentaje de la población pobre que vive por debajo de la línea de la pobreza es de 59.30% esto significa que aproximadamente 5.93 millones de bolivianos viven condiciones de pobreza a nivel nacional, el último dato oficial publicado del INE establece que la pobreza alcanza al 48.5% de la población para el 2011 y en general debido a las transferencias monetarias a segmentos de la población vulnerable por parte de la administración central como transferencias de ingreso a los niños, madres embarazadas, discapacitados y ancianos se evidencia una interesante reducción de la pobreza extrema pero lamentablemente la pobreza moderada es persistente y difícil de reducir. La aparente disminución de la incidencia de la pobreza desde 1990 ha sido leve y muy lenta en estos últimos 17 años y de acuerdo a estimaciones realizadas por el Banco Mundial (2006) el crecimiento económico de Bolivia no ha beneficiado a los pobres. Esta afirmación es mucho mas cierta en las áreas rurales donde los pobres están ampliamente concentrados. El PNUD (2008), destacando que Bolivia se encuentra entrampada en un patrón de crecimiento empobrecedor, estableció que pese al crecimiento económico registrado del 5% en el 2007 aumentó en 166.869 el número de personas que viven bajo la línea de la pobreza.

Klasen et al. (2004), usando el indicador Ravallion-Chen para medir el crecimiento pro pobre, encontró que durante los noventas el crecimiento económico en Bolivia fue pro pobre pero en muy baja magnitud y no pobre en centros urbanos. Asimismo, resaltó el hecho que el rápido crecimiento de la población neutralizó la leve reducción de la pobreza en Bolivia en los últimos años. Por otro lado, es necesario resaltar que la categoría de los pobres ha cambiado notablemente debido a que contrariamente a las estimaciones la pobreza extrema es prevaleciente especialmente en el área rural. Su situación ha empeorado y no existen perspectivas para que su situación mejore. En 1996, el 41.19% (Gráfico No 1) de la gente era extremadamente pobre alrededor de 2.9 millones de personas, para el 2009 el 31.9% es considerado como pobres extremos[4].

4 Se considera población pobre en Bolivia a aquella con ingresos per cápita menores a Bs. 289,55 por mes y son pobres extremos a aquella población con ingresos per cápita de Bs. 233,39 por mes, según los datos estimados por el Instituto Nacional de Estadística (INE).

Considerando el aumento de los últimos años de la población aproximadamente ahora representan 3.3 millones de personas. Esto sugiere que el pobre extremo sufre algo más que bajos ingresos, aparentemente existe una fuerte correlación entre la distribución de su ingreso, la incidencia, condición indígena, educación, organización social y cultura, entre otros.



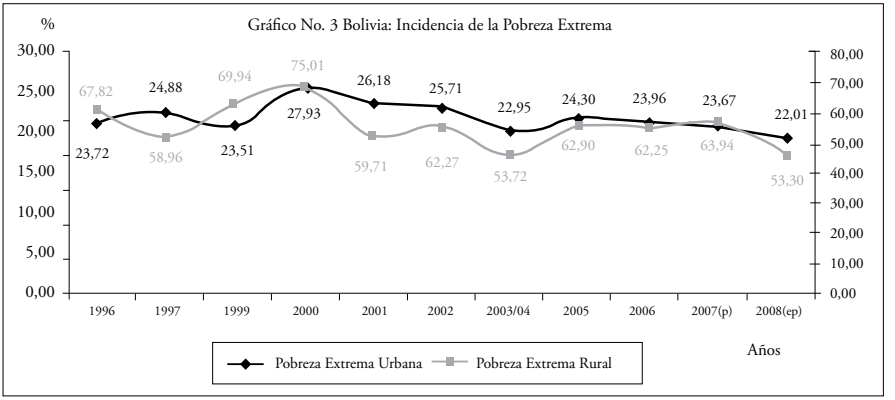
Fuente: Instituto Nacional de Estadística. INE.
Elaboración: Propia. (p): Preliminar (ep) Estimación Preliminar.

Si analizamos el nivel de concentración de la pobreza en Bolivia a nivel urbano y rural se puede mencionar que la pobreza urbana disminuyó de 54.4 a 51.2% entre 1997 y el 2008 (Gráfico No 2) mientras que su intensidad y severidad cayó sólo moderadamente a nivel rural. Las cifras son más dramáticas para el área rural: el 78.01% en 1997 eran pobres mientras que en el 2008 el 74.3% de la población rural vive en condiciones de pobreza registrándose una disminución insuficiente del orden del 3.71%. En otra perspectiva, si observamos las variaciones que ha tenido la incidencia de la pobreza moderada a nivel urbano, vemos que el promedio de la proporción de personas que viven por debajo de la línea de la pobreza es del 52.66%, lo que son aproximadamente 5.05 millones de personas.

Por otro lado, en 10 años, solamente se redujo la pobreza urbana en 4.47%, los cuales considerando la tasa de crecimiento de la población de El Alto en La Paz, el Plan 3000 en Santa Cruz, las villas y periferia de

Cochabamba se observa que el número de pobres se incrementó considerablemente. A nivel rural el promedio de las personas que viven en situación de pobreza es del 79.89% considerando que la población en el área rural aproximadamente es de 3.5 millones de habitantes, lo que significa que 2.79 millones son pobres rurales.

La evidencia empírica y la comunidad académica han sugerido que la pobreza en Bolivia es extendida, amplia y severa, especialmente en áreas rurales donde la extrema pobreza prevalece (ver Gráfico No 3). A nivel nacional el 22.01% de la población urbana vive en el umbral de la pobreza extrema aproximadamente 2.2 millones de personas. A nivel rural, el 53.30% (2008) de la población es considerada como pobres extremos: aproximadamente representan 2.23 millones de personas, mayoritariamente campesinos e indígenas.



Fuente: Instituto Nacional de Estadística. INE.
Elaboración: Propia. (p): Preliminar. (ep) Estimación Preliminar.

Utilizando modelos logit y probit a partir de un panel de datos del periodo 2004 y 2005, Velásquez (2007) demostró que la gente indígena que vive en el área rural sufre severas privaciones por extensos periodos de tiempo y experimentan aguda y extrema pobreza y estimó que el 97% de las 822 familias encuestadas sufren pobreza crónica. Más aún los pobres extremos se encuentran inadecuadamente asegurados frente a shocks y crisis que afectan sus ingresos (sequías, heladas e inundaciones,

entre otros) y experimentan pobreza en términos de severidad y persistencia.

La pobreza se ha acentuado durante la última década y Bolivia no es la excepción, el 48.5% de la población boliviana continúa viviendo por debajo de la línea de la pobreza, hecho que afecta con mayor fuerza a sectores específicos de la población, como a las naciones y pueblos indígenas, considerando que del total de pobres el 90% de ellos son indigenas, lo cual representa un déficit histórico respecto de sus posibilidades de acceso a los beneficios económicos y de reconocimiento de sus identidades y derechos colectivos.

3.2. La extrema desigualdad de ingreso en Bolivia

Persistentes niveles elevados de desigualdad tienen un negativo efecto en las perspectivas del crecimiento económico y están asociados con formas de exclusión económica (Justino, Litchfield y Whitehead, 2003). Larga evidencia ha demostrado que países con niveles altos de desigualdad presentan bajos niveles de crecimiento (Datt y Ravallion 1992 y Kanbur y Lustig 1999).

Asimismo, altos niveles de desigualdad impedirán cohesión social y se incrementará el conflicto social y político. Esto a la larga creará inseguridad y desconfianza entre los agentes económicos, lo cual es un riesgo para el crecimiento económico y el desarrollo social (Litchfield y Whitehead 2003).

El coeficiente Gini es uno de los más comunes indicadores usados para medir la desigualdad del ingreso, la cual se encuentra entre 0 (perfecta igualdad) y 1 (perfecta desigualdad), pero típicamente su rango está entre 0.3 - 0.5 para los gastos o ingresos per cápita.

Tabla No 1. Distribución del Ingreso Per-Capita

INDICADORES	1999	2000	2001	2002	2005	2006
ÍNDICE DE GINI						
Bolivia	0,579	0,626	0,590	0,606	0,602	0,592
Área Urbana	0,487	0,540	0,532	0,539	0,536	0,531
Área Rural	0,647	0,689	0,635	0,614	0,617	0,640
RAZONES EN PERCENTILES DE LA DISTRIBUCIÓN (En porcentaje)						
Percentil 90 / Percentil 10	40,28	55,65	27,12	36,95	33,18	23,63
Percentil 90 / Percentil 50	4,05	4,21	3,84	3,97	4,29	4,12
Percentil 10 / Percentil 50	0,10	0,08	0,14	0,11	0,13	0,17
Percentil 75 / Percentil 25	5,21	5,95	4,36	4,72	4,60	4,44
Percentil 75 / Percentil 50	2,05	2,14	1,96	2,03	2,11	2,07
Percentil 25 / Percentil 50	0,39	0,36	0,45	0,43	0,46	0,47

Fuente y Elaboración: Instituto Nacional de Estadística. INE.

A pesar de los importantes avances sociales alcanzados Bolivia no ha logrado significativo progreso en reducir la desigualdad. Comparado con el resto del mundo, Bolivia cuenta con la más alta desigualdad del ingreso en Latinoamérica luego del Brasil, el coeficiente Gini se encuentra alrededor de 0.56 en el 2007 y el promedio de los últimos años fue de alrededor 0.60, este alto nivel de desigualdad está lejos de revertirse considerando que las políticas públicas de los últimos años y la generación de ingreso agregado en Bolivia junto con el crecimiento económico no ha alcanzado los niveles deseados.

En Bolivia, la desigualdad contribuye no solamente a altos niveles de pobreza, sino que también genera tensión social y política ya que importantes grupos sociales se sienten marginados, discriminados y excluidos. De acuerdo al Banco Mundial (2005), la desigualdad del ingreso se incrementó significativamente durante el período 1997-2002, y Bolivia registró niveles de coeficiente Gini de alrededor 0.61 siendo uno de los países con los más altos niveles de desigualdad del ingreso después de Brasil y Chile. En años recientes, este indicador (ver Tabla No 1) no ha sufrido una modificación significativa. El coeficiente Gini el 2006 se encuentra en

0.592 para Bolivia, y se observa que a nivel rural la desigualdad del ingreso es superior y desproporcionada con los estándares internacionales, la cual se encuentra en 0.64. Según datos publicados por el Instituto Nacional de Estadística (INE) el coeficiente GINI alcanza a 0.50 y en área rural se encuentra alrededor de 0.53.

Finalmente, la población en Bolivia es caracterizada por dos extremos: una gran mayoría recibe bajos ingresos y sólo una pequeña parte de la población se beneficia de ingresos altos. En este sentido, la desigualdad e inequidad aquí analizada hace referencia a situaciones en donde se comparan grupos desde el punto de vista de su estatus socioeconómico y que establecen relaciones desiguales ya que en Bolivia se apropian de manera inequitativa de los recursos, ingresos, beneficios o utilidades. Así, se evidencia que existen significativos niveles de desigualdad entre grupos étnicos, gente del área rural, trabajadores de los centros urbanos, incluso la distribución salarial es altamente desigual. La más alta desigualdad del ingreso en Bolivia refleja importantes disparidades en activos (educación y tierra), tamaño del hogar, ganancias, salarios, expresando las diferencias por género, etnicidad, lugar, y tipo de empleo.

4. Segunda Parte

4.1. La situación de los aymaras, quechuas y chipayas. Análisis microeconómico

La gente indígena en Bolivia representa a la mayoría de la población boliviana, según datos del último censo publicados por el INE 6 de cada 10 bolivianos son indígenas. En el área rural, en general la población habla diferentes idiomas nativos. Los dos principales grupos indígenas en Bolivia son los quechuas y aymaras, ellos residen predominantemente en el altiplano y en los valles.

El motivo principal para llevar a cabo un análisis microeconómico de una muestra representativa de 3 grupos indígenas se debe a que la evidencia empírica ha demostrado que aparentemente el origen étnico-racial influye de manera importante en la posición que ocupan las personas dentro de la estructura social, siendo la discriminación y la exclusión los mecanismos

a través de los cuales un grupo dominante que tiene cierto estatus en la sociedad o en el poder político mantiene y justifica la subordinación social y económica de los más vulnerables, generando la cadena de largo plazo de la inequidad.

4.2. Descripción del área geográfica de análisis

Bolivia es un país con una fuerte diversidad cultural. El clima, la ecología y la altitud varían significativamente entre regiones. En general, Bolivia es considerada un país multiétnico y multicultural (Grootaert, Narayan 2001). Tres son los más importantes grupos indígenas: los Aymaras quienes viven en la región occidental del país, los Quechuas quienes habitan predominantemente los valles y los Guaranies ubicados en el oriente boliviano. Para el estudio se seleccionó utilizando el mapa de pobreza y la distribución y conformación de municipios, específicas comunidades ubicadas en los departamentos de La Paz, Oruro, Potosí y Chuquisaca, los cuales representan las mayores zonas ecológicas y el principal lugar donde los grupos indígenas (aymaras y quechuas y chipayas) se encuentran.

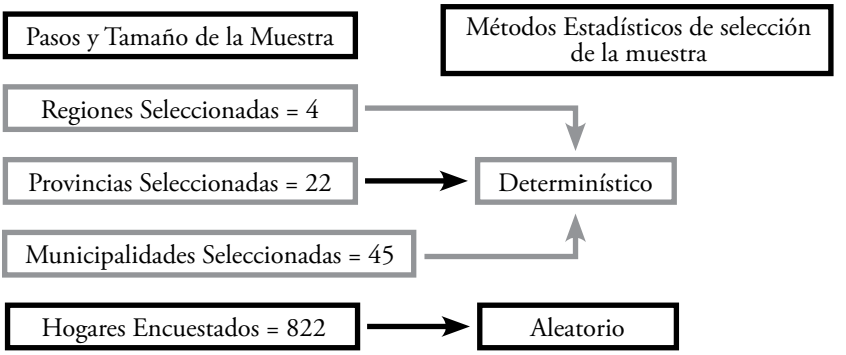
4.3. Banco de datos de los hogares indígenas seleccionados

La unidad de observación es la familia indígena en el área rural e información detallada fue obtenida a partir de una encuesta de condiciones de vida similar a la realizada por el Banco Mundial, elaborada por el autor en la cual se entrevistó a los miembros que componen la unidad familiar. Por lo tanto, información primaria fue obtenida y recolectada de todos los miembros de la unidad familiar basada en un cuestionario estructurado. En este sentido, la fuente primaria de análisis es un panel de datos obtenido en los años 2004 y 2005 en el primer semestre de los años mencionados. La encuesta cubre a 822 unidades familiares en cada ronda con la intención de captar las variaciones de la pobreza dinámica, sus percepciones acerca de la situación en que viven, su vulnerabilidad, los shocks que afectan la generación de su ingreso, entre otros. El panel de datos permitió desde un punto de vista cuantitativo desarrollar índices de pobreza, desigualdad y pobreza crónica utilizando técnicas econométricas para explorar los vínculos del bienestar, pobreza y vulnerabilidad en las cuatro regiones seleccionadas.

a. Diseño de la muestra

Un primer paso del estudio fue dividir el objeto de estudio en 2 zonas ecológicas de Bolivia: primero al Altiplano y luego a los Valles. Por recomendación del grupo de trabajo se utilizó el mapa de pobreza del INE de Bolivia en donde se seleccionaron 22 provincias rurales en los departamentos de La Paz, Oruro, Potosí y Chuquisaca, los cuales fueron identificados por el nivel de severidad y pobreza (Recuadro No 1).

Recuadro No 1 Diseño de la muestra



Provincias Seleccionadas en el Área de Estudio

Provincias			
La Paz	**Potosi**	**Oruro**	**Chuquisaca**
B. Saavedra	R. Bustillo	Atahuallpa	J.A. De Padilla
E. Camacho	D. Campos	Carangas	Tomina
Larecaja	Chayanta	Cercado	Yamparáez
Muñecas	J.M. Linares	L. Cabrera	J. Zudañez
Omasuyos	C. Saavedra	Litoral	
	T. Frías	P. de Mejillones	
		Saucari	

El procedimiento estadístico de medición del tamaño de la muestra dio al final una muestra aleatoria seleccionada de 822 hogares por encuestar seleccionados de 45 municipios en 22 provincias seleccionadas dividida en 217 hogares para La Paz, 196 para Oruro, 192 para Potosí y 193 para Chuquisaca.

b. El Cuestionario

Esta investigación utiliza 2 rondas de un panel de datos construidos a partir de una encuesta Living Standards Measurement Study (LSMS) conducida por el autor entre el 2004 y 2005 en remotas comunidades rurales de Bolivia. Ambas encuestas contienen diferentes tópicos los cuales incluyen:

- Características del Hogar e indicadores demográficos,
- Salud, educación y empleo,
- Tierra, Ganado y activos,
- Ingresos y gastos,
- Consumo diario de alimentos,
- Shocks, activos,
- Vulnerabilidad, exclusión, capital social,
- Crédito y crisis (covariate e idiosyncratic shocks),
- Migración.

4.4. Hallazgos y resultados estadísticos y econométricos encontrados

El estudio enfocado en población indígena boliviana importante establece que la pobreza, la marginalidad y la exclusión se han convertido en una característica estructural para los pueblos indígenas que residen en las áreas rurales de Bolivia y es un problema estructural irresuelto pese a las diferentes políticas y programas sociales implementados en los últimos años. La escasa literatura y los pocos estudios comparativos existentes, muestran que las cifras de pobreza desagregadas por origen étnico-racial muestran diferencias de varios puntos con respecto al resto de la población. En los casos más extremos, como Guatemala, México y Perú, la diferencia entre indígenas y no indígenas puede alcanzar de 20 a 30 puntos porcentuales (Psacharopoulos, Patrinos, 1994).

Hoy en día, la situación actual de los pueblos indígenas no es comparable a la de unas décadas atrás, cuando un porcentaje mayoritario residía en zonas rurales y eran percibidos por el Estado y la mayoría de las personas como campesinos pobres alejados de los centros urbanos. En la década de los 70´s a partir de la migración campo-ciudad, la situación cambió de manera significativa.

Por una parte, subsisten amplias áreas y territorios indígenas, las denominadas tierras ancestrales; por otra, la migración hacia las ciudades ha creado nuevas áreas de residencia en las que habitan grandes conglomerados indígenas de origen rural, así como las descendencias sucesivas de las migraciones más antiguas (Bello, Rangel, 2002).

4.5. La pobreza extrema de los indígenas[5]

Para medir la incidencia, profundidad y severidad de la pobreza, es común usar tres medidas e indicadores FGT (Foster, Greer, Thorbecke 1984[6]). El análisis cuantitativo revela la existencia de pobreza extrema que difiere en grado e intensidad entre diferentes grupos indígenas, áreas rurales, municipalidades y grupos étnicos estudiados (ver Tabla No 2).

Tabla No 2. Índices de Pobreza Globales

	2004	2005	Var.	2004	2005	Var.	2004	2005	Var.
Bolivia Rural	**Incidencia**			**Profundidad**			**Severidad**		
Indígenas	**P=0**		**%**	**P=1**		**%**	**P=2**		**%**
Pobres Extremos	97.62%	97.74%	0.13%	71.66%	72.27%	0.85%	55.44%	56.23%	1.43%
Pobres	99.62%	99.62%	0.00%	83.47%	83.83%	0.43%	71.42%	71.98%	0.79%

Fuente: Estimaciones del autor en base a la encuesta elaborada.
Notas: FGT (P=0): Incidencia de la Pobreza
FGT (P=1): Brecha o profundidad de la Pobreza
FGT (P=2): Intensidad o severidad de la pobreza.

5 Se utilizó para el análisis la línea de la pobreza extrema medida por el INE.
6 Como resultado cada medida es calculada con líneas de pobreza extrema y moderada. Cuando FGT (P = 0), se obtiene el índice Headcount (H), el cual mide la incidencia de la pobreza y es la fracción de la población que se encuentra por debajo de la línea de la pobreza. Es decir es el porcentaje de la población que vive con ingreso per cápita por debajo del estándar. Cuando FGT (P = 1), se obtiene el Poverty Gap Index (PG), el cual determina la profundidad de la pobreza. El cuál es la distancia que separa al hogar considerado como pobre de la línea de la pobreza. Cuando FGT (P = 2), se obtiene el Poverty Gap Squared (PGS), el cual mide la severidad de la pobreza es decir el nivel o intensidad en el que se encuentra el hogar pobre con respecto a la línea de la pobreza y al estándar.

Asimismo, se encontró que etnicidad y orígenes indígenas están cercanamente asociados con la pobreza y desigualdad en las comunidades rurales de La Paz, Oruro, Potosí y Chuquisaca. Más aún, de acuerdo a la encuesta, pobreza extrema y crónica es prevaleciente en las áreas rurales de Bolivia entre comunidades aymaras, quechuas y chipayas (ver Tabla No 3).

Tabla No 3. Índices de pobreza extrema por departamento

Áreas Rurales	**2004**	**2005**	**Var.**	**2004**	**2005**	**Var.**	**2004**	**2005**	**Var.**
Indígenas Extremadamente Pobres	**Incidencia**			**Profundidad**			**Severidad**		
	P=0		**%**	**P=1**		**%**	**P=2**		**%**
Rural La Paz	95.39%	96.31%	0.97%	63.92%	64.56%	1.02%	46.26%	47.05%	1.70%
Rural Oruro	98.47%	98.47%	0.00%	73.30%	73.94%	0.87%	57.13%	57.99%	1.50%
Rural Potosi	98.44%	97.92%	-0.53%	75.32%	75.85%	0.70%	60.20%	60.91%	1.17%
Rural Chuquisaca	98.45%	98.45%	0.00%	75.07%	75.68%	0.82%	59.29%	60.11%	1.38%

Fuente: Estimaciones del autor en base a la encuesta elaborada.

Por tanto, la mayor parte de los indígenas encuestados vive en extrema pobreza, 97.62% se encuentran por debajo de la línea de extrema pobreza. Además de ello la introducción de la noción de propiedad privada de las tierras a partir de 1952, año en el que inició la reforma agraria en Bolivia, generaron una pérdida progresiva de tierras y un quiebre de las economías comunitarias.

Sumado a ello, la división hereditaria de las mismas provocaron una parcelización de la unidad generadora de ingresos y hoy en día los indígenas ubicados en las áreas de estudió establecen una producción para el autoconsumo con pocas posibilidades de generación de ingreso. A estos procesos se sumaron, como agravantes, la migración campo-ciudad y la inserción laboral de pésima retribución que incidieron negativamente en su bienestar.

4.6. Pobreza entre aymaras, quechuas y chipayas

La investigación confirmó que los grupos indígenas tales como aymaras, quechuas y chipayas enfrentan una pobreza severa y aguda, su situación es un problema social, representa una preocupación económica y necesita del compromiso del gobierno de Bolivia. El 99% de las familias aymaras y quechuas son considerados como pobres en el área de estudio. En las regiones rurales fronterizas donde existen aymaras y quechuas y pukina parlantes (chipayas) el 100% es considerado como pobre.

Tabla No 4. Índices de pobreza por grupo indígena

Pobreza Étnica	2004	2005	Var.	2004	2005	Var.	2004	2005	Var.
	Incidencia			Profundidad			Severidad		
	P=0		%	*P=1*		%	*P=2*		%
Aymara	99.69%	99.69%	0.00%	83.61%	84.01%	0.47%	71.56%	72.20%	0.89%
Quechua	99.45%	99.45%	0.00%	84.09%	84.47%	0.45%	72.51%	73.09%	0.80%
Aymara/ Quechua	100.00%	100.00%	0.00%	81.19%	81.23%	0.06%	67.63%	67.72%	0.13%
Pukina	100.00%	100.00%	0.00%	80.49%	81.03%	0.66%	66.82%	67.56%	1.11%

Fuente: Estimaciones del autor en base a la encuesta elaborada.

En la investigación cuando nos trasladábamos de norte a sur encontramos que la pobreza tiende a incrementarse especialmente en las comunidades chipayas del departamento de Oruro como también entre las comunidades de aymaras y quechuas que viven en el departamento de Potosi, y se vuelve severa entre todos los grupos socio-étnicos estudiados. 97% de los chipayas pueden ser considerados como extremadamente pobres, el 98% de las familias encuestas en las regiones rurales quechuas son pobres extremos.

Tabla No 5. Índices de pobreza extrema por grupo indígena

Pobreza Extrema Étnica	2004	2005	Var.	2004	2005	Var.	2004	2005	Var.
	Incidence			Depth			Severity		
	P=0		%	*P=1*		%	*P=2*		%
Aymara	97.22%	97.22%	0.00%	71.84%	72.55%	1.00%	55.58%	56.49%	1.64%
Quechua	98.08%	98.08%	0.00%	72.95%	75.36%	3.31%	56.98%	57.78%	1.41%
Aymara/ Quechua	97.37%	98.68%	1.35%	67.13%	67.13%	0.00%	50.16%	50.30%	0.28%
Pukina	97.06%	97.06%	0.00%	66.36%	67.12%	1.15%	49.41%	50.33%	1.86%

Fuente: Estimaciones del autor en base a la encuesta elaborada.

De acuerdo con la encuesta realizada la situación de pobreza extrema se la asocia a que la mayoría de la gente indígena no tiene educación formal y aquellos que la tienen solamente completaron los primeros niveles de la educación primaria. Una de las razones de ello se debe a la deserción escolar en el área rural, los profesores del área rural se concentran por contenido programático únicamente en los primeros niveles de enseñanza y finalmente los centros educativos de enseñanza superior se encuentran muy alejados de la comunidad. La investigación encontró que a nivel rural, alrededor del 99% de la gente indígena son extremadamente pobres, la mayoría de ellos son campesinos y/o agricultores que tienen una producción de subsistencia y cuentan con limitadas áreas de tierra. Existe ausencia de acceso al crédito y a la infraestructura básica como en ningún otro país en vías de desarrollo, su situación de exclusión a nivel institucional, socioeconómico y político demanda políticas públicas específicas que consideren las disparidades geográficas y los niveles de pobreza de los diferentes grupos indígenas.

4.7. Midiendo pobreza crónica entre indígenas

En la literatura hay un debate acerca de la definición y medición de la pobreza crónica. Sin embargo existen tres características que hacen la pobreza crónica: su severidad, su multidimensionalidad y finalmente el aspecto de temporalidad de la pobreza. En este análisis vamos a enfatizar la severidad de la pobreza y su duración como elementos clave para definir a pobres crónicos en las comunidades estudiadas. Entonces, la noción de

pobre crónico es basado en el siguiente criterio: Son pobres crónicos aquellas familias que se mantuvieron en ambos periodos de estudio como extremadamente pobres. Finalmente, y en términos metodológicos son pobres crónicos aquellas familias indígenas cuyo consumo mensual por adulto equivalente se encuentra por debajo a los Bs. 133.03 por mes en el 2004 y también 2005. A continuación se detalla el cuadro con los resultados encontrados:

Tabla No 6. Porcentaje de familias crónicamente pobres

Característica	Pobre Crónico (%)
Total	97.5%
Por Region	
Rural La Paz	95.4%
Rural Oruro	98.5%
Rural Potosi	97.9%
Rural Chuquisaca	98.4%
Por Genero	
Hombres	98.1%
Mujeres	93.6%
Por Nivel de Educacion	
Sin educación formal	96.2%
Nivel básico	96.7%
Primario	100.0%
Intermedio	100.0%
Bachillerato	96.2%
Por Propiedad de la tierra	
Hogares con títulos de tierra	97.2%
Hogares sin títulos de tierra	97.5%
Por Etnicidad	
Aymara	97.2%
Quechua	98.1%
Aymara/Quechua	97.4%
Pukina	97.1%

Fuente: Estimaciones del autor en base a la encuesta elaborada.

A nivel agregado el 97.5% de las familias indígenas encuestadas se encuentran en el umbral de la pobreza crónica. Cabe aclarar que todas las comunidades encuestadas tienen cualidad indígena y pertenecen a un grupo indígena de los tres seleccionados.

4.8. Nivel de Desigualdad

Para medir la desigualdad se utilizaron técnicas convencionales de medición de la desigualdad. Se encontró que la desigualdad del ingreso en las áreas rurales encuestadas es moderada con un coeficiente GINI de 0.37, indicando un relativo grado de desigualdad entre las familias indígenas. Lo que significa que entre individuos catalogados extremadamente pobres las diferencias o brecha en términos de su status económico no es muy significativa. Asimismo, el coeficiente Gini tiende a ser pequeño para pequeñas áreas, tales como comunidades, distritos, municipalidades y provincias con respecto al país como tal, y este es el caso de la gente que vive en el área rural que depende de solo una fuente de ingreso en la mayoría de los casos de la agricultura, por tanto su ingreso es más o menos similar.

Tabla No 7. Indicadores de desigualdad

Medida de Desigualdad	Overall	
	2004	2005
Atkinson (Epsilon = 1)	0.205	0.206
Relative mean deviation	0.268	0.269
Coefficient of variation	0.867	0.865
Standard deviation of logs	0.642	0.646
Gini coefficient	0.374	0.376
Mehran measure	0.486	0.488
Piesch measure	0.318	0.319
Kakwani measure	0.123	0.124
Theil entropy measure	0.255	0.256
Theil mean log deviation measure	0.229	0.231

Fuente: Estimaciones del autor.

Tabla No 8. Desigualdad Étnica[7]

Measure	Aymara		Quechua		Aymara Quechua		Chipaya	
	2004	2005	2004	2005	2004	2005	2004	2005
Atkinson (epsilon = 1)	0.195	0.198	0.215	0.216	0.187	0.192	0.189	0.187
Relative mean deviation	0.258	0.259	0.279	0.280	0.260	0.265	0.263	0.261
Coefficient of variation	0.843	0.850	0.939	0.930	0.702	0.705	0.749	0.739
Standard deviation of logs	0.627	0.630	0.650	0.654	0.644	0.654	0.633	0.632
Gini coefficient	0.363	0.366	0.385	0.386	0.353	0.358	0.357	0.354
Mehran measure	0.474	0.476	0.496	0.497	0.471	0.478	0.467	0.464
Piesch measure	0.308	0.310	0.329	0.330	0.295	0.298	0.301	0.299
Kakwani measure	0.117	0.118	0.130	0.130	0.110	0.113	0.115	0.113
Theil entropy measure	0.242	0.246	0.278	0.277	0.207	0.211	0.221	0.216
Theil mean log deviation measure	0.217	0.220	0.242	0.243	0.208	0.213	0.210	0.207

La tenencia de la tierra y su extensión están desigualmente distribuidas en las áreas encuestadas. Un coeficiente Gini en el nivel de 0.45 indica un grado relativamente alto de desigualdad de la extensión de la tierra entre familias indígenas, dicho resultado es elevado para los estándares internacionales. En cuanto a los activos de los pobres: ganado y demás animales, en las cuatro regiones encuestadas la producción no es activa ni tampoco diversificada. El ganado entre la gente pobre indígena está también desigualmente distribuída con un coeficiente Gini igual a 0.52 indicando un alto nivel de desigualdad entre las familias indígenas.

7 Definición étnica = Lengua que hablan

Tabla No 9. Desigualdad por tierra y ganado

Measure	Overall		Rural La Paz		Rural Oruro		Rural Potosi		Rural Chuquisaca	
	Tierra	Ganado	Tierra	Ganado	Tierra	Ganado	Tierra	Ganado	Tierra	Ganado
Relative mean deviation	0.338	0.383	0.296	0.334	0.359	0.403	0.312	0.347	0.348	0.416
Coefficient of variation	0.887	0.995	0.774	0.861	0.939	1.028	0.830	0.913	0.921	1.133
Standard deviation of logs	1.138	1.392	0.871	1.331	1.293	1.465	1.141	1.262	1.184	1.440
Gini coefficient	0.448	0.516	0.386	0.460	0.481	0.536	0.429	0.476	0.463	0.567
Mehran measure	0.606	0.700	0.529	0.641	0.649	0.723	0.584	0.653	0.630	0.751
Piesch measure	0.369	0.424	0.315	0.370	0.397	0.443	0.351	0.387	0.379	0.475
Kakwani measure	0.178	0.231	0.136	0.190	0.203	0.250	0.166	0.199	0.191	0.274
Theil entropy measure	0.346	0.461	0.259	0.370	0.397	0.497	0.316	0.393	0.371	0.563
Theil mean log dev. Measure	0.464	0.517	0.307	0.470	0.571	0.565	0.440	0.411	0.506	0.570

Fuente: Estimaciones del autor en base a la encuesta elaborada.

4.9. Análisis de regresión.

El análisis de regresión utilizando mínimos cuadrados ordinarios (OLS) y las estimaciones logit muestran que el tamaño del hogar y su composición junto con la educación, alfabetismo, ganado, migración, acceso a los mercados se muestran como importantes determinantes del bienestar. Por ejemplo: hogares numerosos, con bajo nivel educativo del cabeza del hogar, sin activos productivos como un número limitado de ganado y sin conexión a los mercados determinaran inevitablemente que el hogar sea pobre ya que ese conjunto de factores afecta negativamente al bienestar de la familia. Además, variables como tamaño del hogar, el número de años de asistencia escolar por el cabeza de familia, la propiedad del ganado, la migración entre otras variables determinan el grado de pobreza y su intensidad (moderada, extrema o crónica).

Tabla No 10. Modelo de los determinantes del bienestar 2004

Variables	Overall 2004	Rural La Paz	Rural Oruro	Rural Potosi	Rural Chuquisaca
Alto nivel de escolaridad obtenido					
Máximo nivel educativo	0.0038 *	0.0051 *	0.0099	0.0009	0.0294 ***
	(0.0046)	(0.0100)	(0.0091)	(0.0094)	(0.0118)
Características Socio demograficas					
Genero	0.0869	0.0924	0.0959	-0.0010 *	0.1296
	(0.0518)	(0.1060)	(0.0853)	(0.0923)	(0.1195)
Estado civil	0.0501 *	-0.0754	-0.0076	-0.0523	-0.0050
	(0.0511)	(0.1218)	(0.0944)	(0.0920)	(0.1300)
Edad del cabeza del hogar	0.0072	0.0283 *	0.0070	-0.0070	0.0203
	(0.0069)	(0.0167)	(0.0127)	(0.0138)	(0.0186)
Edad al cuadrado	-0.0001	-0.0004 **	0.0000	0.0001	-0.0003 *
	(0.0001)	(0.0002)	(0.0001)	(0.0001)	(0.0002)
Tamaño del hogar	-0.4578 ***	-0.4217 ***	-0.4480 ***	-0.4533 ***	-0.5767 ***
	(0.0305)	(0.0701)	(0.0477)	(0.0561)	(0.0712)
Tamaño del hogar al cuadrado	0.0204 ***	0.0152 ***	0.0198 ***	0.0212 ***	0.0315 ***
	(0.0023)	(0.0057)	(0.0037)	(0.0043)	(0.0056)
Proporción miembros del hogar < 15 años	0.0131	0.0130	0.0307 *	0.0012	-0.0124
	(0.0134)	(0.0306)	(0.0237)	(0.0292)	(0.0272)
Proporción miembros del hogar > 65 años	0.0182	0.1574 ***	-0.0695	-0.0051	0.0537
	(0.0275)	(0.0647)	(0.0537)	(0.0507)	(0.0691)
Activos y otras características					
Total del ganado como activo	0.0124 ***	0.0209 ***	0.0048 *	0.0166 **	0.0150 *
	(0.0037)	(0.0077)	(0.0054)	(0.0089)	(0.0085)
Migración	0.0347 *	0.2433 ***	0.0110 *	0.0654	0.0329 **
	(0.0331)	(0.0781)	(0.0403)	(0.0742)	(0.0628)
Tamaño de la tierra	-0.0043	-0.0086	0.0118	0.0075	-0.0130
	(0.0113)	(0.0270)	(0.0199)	(0.0197)	(0.0239)
Títulos de propiedad	0.0434	-0.0103	0.0244	0.0655	0.1431
	(0.0389)	(0.0940)	(0.0774)	(0.0642)	(0.0915)
Lejanía o distancia remota					
Lejanía al Hospital	0.0144	-0.0794 **	0.0163	0.0072	-0.0767 **
	(0.0170)	(0.0352)	(0.0326)	(0.0256)	(0.0387)
Lejanía al colegio	0.0124	-0.0620	0.0005	0.0354	-0.1113 **
	(0.0203)	(0.0467)	(0.0341)	(0.0513)	(0.0477)
Lejanía al mercado	-0.0040 *	0.0084	-0.0092 *	-0.0286	-0.0128 *
	(0.0091)	(0.0252)	(0.0205)	(0.0274)	(0.0151)
Ubicación					
Rural Oruro	-0.2683 ***				
	(0.0428)				

Rural Potosi	-0.4829 ***				
	(0.0475)				
Rural Chuquisaca	-0.4649 ***				
	(0.0562)				
Etnicidad					
Etnicidad —Aymara	-0.0525				
	(0.0619)				
Etnicidad _— Quechua	0.1722 **				
	(0.0813)				
Etnicidad — Aymara/Quechua	0.1200 *				
	(0.0757)				
Cons	5.1635 ***	4.4347 ***	4.6157 ***	5.1560 ***	4.9443 ***
	(0.1845)	(0.4304)	(0.2909)	(0.3541)	(0.4976)
Numero de Observaciones	798	217	196	192	193
F (22.775) (16,180) (16,180) (16,175) (16.176)	70.56	21.8	32.87	26.57	33.01
Prob > F	0.0000	0.0000	0.0000	0.0000	0.0000
R-squared	0.6834	0.6281	0.6952	0.7039	0.7135
Root mean squared error (MSE)	0.36691	0.40609	0.35068	0.35261	0.34549

Fuente: Estimaciones del autor en base a la encuesta elaborada.
Notas:

a. Variable Dependiente: Logaritmo del consumo mensual por adulto equivalente en el 2004
b. ***p < 0.001, **p<0.05, *p<0.1, nivel de significación al 1%, 5%, and 10%.
c. Error estándar ajustado en paréntesis. Todas las regresiones incluyen una constante.

El análisis econométrico también indica preocupación sobre el desarrollo regional. En las estimaciones y en el modelo econométrico rural se encontró que las familias rurales de los departamentos de Oruro, Chuquisaca y Potosí tienen una alta probabilidad de ser pobres crónicos en comparación con áreas rurales del departamento de La Paz.

Como se mencionó anteriormente, las áreas rurales del La Paz, Oruro, Chuquisaca y Potosí, están caracterizadas por un nivel alto de incidencia de pobreza y una inexistencia de gestión de riesgos, las familias en el área rural confrontan diferentes shocks covariantes e idiosincraticos especialmente en las áreas del altiplano y los valles centrales. El análisis

demostró que el 66% de las familias que viven en pobreza extrema han experimentado un descenso en su nivel de bienestar y por lo tanto pueden ser considerados como un grupo extremadamente pobre.

Tabla No 11. Modelo de los determinantes del bienestar 2005

Variables	Overall 2005	Rural La Paz	Rural Oruro	Rural Potosi	Rural Chuquisaca
Alto nivel de escolaridad obtenido					
Máximo nivel educativo	0.0038 *	0.0046 *	0.0097	0.0009	0.0259 **
	(0.0047)	(0.0102)	(0.0090)	(0.0096)	(0.0117)
Características Socio demográficas					
Genero	0.0884	0.0875	0.0958	-0.0140 *	0.1491
	(0.0515)	(0.1075)	(0.0844)	(0.0985)	(0.1178)
Estado civil	-0.0435	-0.0495	-0.0103	-0.0504	0.0042
	(0.0500)	(0.1215)	(0.0911)	(0.0944)	(0.1269)
Edad del cabeza del hogar	0.0062	0.0282 *	0.0055	-0.0079	0.0214
	(0.0069)	(0.0173)	(0.0123)	(0.0138)	(0.0186)
Edad al cuadrado	-0.0001	-0.0004 **	0.0000	0.0001	-0.0003 *
	(0.0001)	(0.0002)	(0.0001)	(0.0001)	(0.0002)
Tamaño del hogar	-0.4624 ***	-0.4334 ***	-0.4498 ***	-0.4599 ***	-0.5832 ***
	(0.0309)	(0.0721)	(0.0475)	(0.0564)	(0.0708)
Tamaño del hogar al cuadrado	0.0207 ***	0.0159 ***	0.0198 ***	0.0220 ***	0.0317 ***
	(0.0024)	(0.0059)	(0.0036)	(0.0043)	(0.0055)
Proporción miembros del hogar < 15 años	0.0144 *	0.0164	0.0304 *	-0.0012	-0.0066
	(0.0136)	(0.0307)	(0.0236)	(0.0295)	(0.0278)
Proporción miembros del hogar > 65 años	0.0190	0.1540 **	-0.0686	-0.0035	0.0730
	(0.0277)	(0.0658)	(0.0538)	(0.0503)	(0.0686)
Activos y otras características					
Total del ganado como activo	0.0119 ***	0.0190 ***	0.0048 *	0.0162 **	0.0125 *
	(0.0037)	(0.0077)	(0.0053)	(0.0090)	(0.0085)
Migración	0.0438 *	0.2621 ***	0.0124 *	0.0813	0.0504
	(0.0334)	(0.0818)	(0.0402)	(0.0749)	(0.0629)
Tamaño de la tierra	-0.0047	-0.0072	0.0082	0.0087	-0.0106
	(0.0115)	(0.0275)	(0.0199)	(0.0203)	(0.0237)
Títulos de propiedad	0.0507	0.0109	0.0332	0.0786	0.1433
	(0.0397)	(0.0961)	(0.0791)	(0.0658)	(0.0913)
Lejanía o distancia remota					
Lejanía al Hospital	0.0157	-0.0939 ***	0.0119	0.0050	-0.0853 *
	(0.0175)	(0.0366)	(0.0325)	(0.0258)	(0.0395)
Lejanía al colegio	0.0077	-0.0777	-0.0015	0.0408	0.1193
	(0.0209)	(0.0490)	(0.0340)	(0.0546)	(0.0488)

Lejanía al mercado	-0.0042 *	0.0038	-0.0120 *	-0.0307	-0.0152 *
	(0.0092)	(0.0257)	(0.0211)	(0.0272)	(0.0150)
Ubicación					
Rural Oruro	-0.2666 ***				
	(0.0429)				
Rural Potosi	-0.4767 ***				
	(0.0477)				
Rural Chuquisaca	-0.4611 ***				
	(0.0566)				
Etnicidad					
Etnicidad —Aymara	-0.0550				
	(0.0617)				
Etnicidad _— Quechua	0.1672 **				
	(0.0813)				
Etnicidad — Aymara/Quechua	0.1342 *				
	(0.0764)				
Cons	5.1634 ***	4.4168 ***	4.6497 ***	5.1841 ***	4.8469 ***
	(0.1841)	(0.4442)	(0.2808)	(0.3572)	(0.4958)
Numero de observaciones	798	217	196	192	193
F (22.775) (16,180) (16,180) (16,175) (16.176)	69.41	20.76	32.85	25.76	31.61
Prob > F	0.0000	0.0000	0.0000	0.0000	0.0000
R-squared	0.6810	0.6203	0.69994	0.6973	0.7138
Root mean squared error (MSE)	0.36982	0.41233	0.35073	0.35733	0.34594

Fuente: Estimaciones del autor en base a la encuesta elaborada.
Notas:

a. Variable Dependiente: Logaritmo del consumo mensual por adulto equivalente en el 2004
b. ***p < 0.001, **p<0.05, *p<0.1, nivel de significación al 1%, 5%, and 10%.
c. Error estándar ajustado en paréntesis. Todas las regresiones incluyen una constante.

Si apreciamos la variable migración específicamente de las familias indígenas del área rural de La Paz, departamento sede de gobierno y donde se encuentra uno de los centros urbanos importantes de Bolivia observamos que la migración se constituye en una de las variables más significativas del modelo y esto sugiere que familias indígenas migren al centro urbano de la capital, esto debido según la encuesta al deterioro de la economía campesina, la pérdida y disminución de las tierras comunitarias, la carencia general

de recursos productivos, el crecimiento de la población, su condición de pobreza extrema y la "atracción cultural" de la capital sumado a ello la búsqueda urgente de empleo y generación de ingreso.

Sin embargo, el perfil ocupacional de los indígenas en la encuesta fue difícil de determinar, se evidencia una cierta segregación de los indígenas en empleos y ramas específicas, como en el comercio generalmente informal, el trabajo denominado por cuenta propia y el servicio doméstico en el caso de las mujeres. Asimismo, debido a las difíciles condiciones laborales que enfrentan, los grupos de indígenas estudiados establecen un conjunto de estrategias en las que combinan ocupaciones propias de la ciudad con la venta de productos agrícolas principalmente en la ciudad de El Alto en La Paz ya sea a pequeña escala o el empleo estacional en predios agroindustriales como en Santa Cruz, departamento con un importante sector agroindustrial, que recibe mano de obra barata tanto en época de siembra como de cosecha. Sin duda, el principal problema que enfrentan los migrantes indígenas para su integración al mercado laboral urbano se encuentra en factores de tipo estructural, como su menor escolaridad relativa o la escasa o nula preparación para enfrentar las demandas de la estructura productiva. La encuesta en su mayoría determinó que el 85% de las familias indígenas encuestadas no superó el nivel primario.

Se ha mencionado que una de las variables introducidas en el modelo de regresión es el nivel educativo, con los datos obtenidos se puede afirmar que la exclusión de los indígenas de los sistemas educativos se manifiesta claramente en los elevados índices de analfabetismo, sobre todo entre los grupos de mayor edad, y en el bajo promedio de años de estudio alcanzado, especialmente en los niveles de educación media y superior (ver Tabla No 6, estadísticas por nivel de educación). A los problemas de acceso y cobertura educativa se agregan los de "pertinencia" pedagógica. Hasta principios de la década de 1990 los países de la región, salvo algunas excepciones, no habían abordado el tema de la interculturalidad y el bilingüismo. Con la Nueva Constitución Política del Estado en Bolivia se intenta superar esa deficiencia, sin embargo se necesita una reforma educativa que acompañe este proceso.

Según Meentzen, A. (2007), en 1992, la educación intercultural bilingüe fue reconocida oficialmente en Bolivia. Desde el retorno a la democracia en 1982 durante el gobierno de Hernán Siles Suazo, diversos programas de la coperación internacional apoyaron la alfabetización y la formación escolar rural. En 1994 se aprobó la Ley 1565 de la reforma educativa, con una política de educación intercultural bilingüe que fue reforzada por la reforma constitucional de 1994. La reforma educativa se inició en 1996 con la educación intercultural bilingüe en 350 escuelas rurales, es decir aporximadamente el 15% de todas las escuelas.

Según Bello y Rangel (2002) hasta ahora, la educación para los indígenas ha sido un instrumento que la cultura dominante ha utilizado para intervenir las culturas indígenas bajo el paraguas de la "cultura nacional". Sin embargo, diversos estudios han demostrado el fracaso de esta propuesta y la necesidad de buscar alternativas que permitan que las sociedades indígenas puedan incorporarse al manejo de los códigos de la modernidad sin que ello signifique una pérdida de su identidad étnica, su lengua y su cultura. En los planteamientos actuales se pone de relieve la necesidad de superar los antiguos enfoques por los cuales se ha intentado asimilar a quienes son culturalmente diferentes. Los nuevos enfoques pretenden establecer un puente entre culturas en contacto que sólo actúan en términos de dominación y subordinación. La estrategia es pensar que la eficacia pedagógica se logra si se supera la incomunicación intercultural.

En lo que respecta a la salud, el modelo (Tabla No 10 y Tabla No 11) utiliza como variable Proxy la distancia de la comunidad encuestada al hospital o centro de atención médica, y la encuesta referida a salud enfatizó aspectos sobre la situación y el status en salud del encuestado. En todos los casos los encuestados mostraron un deterioro en sus condiciones de salud superior a la media de la población general, debido a la precaria alimentación observada y al bajo consumo de nutrientes en su ración diaria. Asimismo en muchas comunidades, alejadas de los centros de salud solamente contaban con una enfermera y en la mayoría de los casos los médicos en promedio realizaban una visita por mes, por tanto, aparentemente debido a lo lejano de las comunidades a los centros de salud se presenta como una de las principales causas de la inequidad en salud, lo que resulta en una situación de extrema pobreza, precariedad sanitaria y subalimentación.

4.10 Los shocks que afectan el nivel de ingreso de los hogares

El análisis de la incidencia de los shocks por causas climáticas se resumen en las Tablas 12 y 13: se muestran los graves y perturbadores impactos al ingreso de los pobres, relacionados con catástrofes (heladas, sequias e inundaciones), que experimentaron los hogares indígenas donde el estudio fue conducido. Básicamente, el cuestionario examinó una larga lista de posibles sucesos y perturbaciones negativas causadas entre otros por cambios climáticos adversos que pudieron causar graves consecuencias al bienestar e ingreso de los hogares. Según lo explicado por Dercon (1999, 2001, pág. 52) la lista de las crisis se basó en encuestas continúas realizadas por él en el África. Siguiendo esa metodología durante el año 2004 mediante preguntas abiertas, se capturó esa información. Los cuestionarios preguntaban el tipo de evento y si el mismo causó dificultades muy graves en la generación del ingreso del hogar o consumo en los últimos 20 años, y se identificó los años en que se produjo el shock o la crisis. A continuación se muestra los resultados encontrados:

Tabla 12: Los shocks que enfrentan los hogares rurales en Bolivia (1984-2004)

Tipos de shocks o crisis	Porcentaje de H que informaron que han sido afectados por algún tipo de evento en los últimos 20 años	Los más graves eventos recientemente	Datos del último periodo*
Pérdida de la cosecha	100.00%	2004	2011
Problemas con los bueyes	13.99%	2003	2010
Problemas con la ganadería	87.47%	2004	2011
Problemas de tierras	37.71%	2004	2010 - 2011
Problemas laborales	55.72%	2002	2009
Pérdida de activos	31.39%	2002	2008
Pérdida de ingresos debido a acontecimientos políticos	18.86%	2003	2008
Pérdida de ingresos debido a acontecimientos militares	55.11%	2004	2009

Fuente: Cálculos del autor en base a la encuesta elaborada.
Observación: H = Hogares.
(*) INE

Definición: Adaptada de Dercon (2001 p 53)

1. **Pérdida de la cosecha:** Debido a la sequía, exceso de lluvias e inundaciones, plagas y enfermedades en la cosecha, pérdidas de cosecha al momento del almacenamiento, heladas y granizo.

2. **Problemas con los bueyes:** Debido a las enfermedades del Ganado, robo, muerte debido a la sequía, y ventas de activos debido a la sequía.

3. **Problemas con la ganadería:** Debido a las enfermedades del Ganado, robo, muerte debido a la sequía, y ventas de activos debido a la sequía.

4. **Problemas de tierras:** Debido a la reasignación de tierras, asociación de campesinos, pérdidas causadas por controversias y transferencias entre los miembros de la familia.

5. **Problemas laborales:** Debido a la muerte del marido, la muerte de la esposa, otra muerte, la enfermedad de su marido, la enfermedad de la esposa, la enfermedad de otros miembros, el servicio militar obligatorio, el hijo se marcha voluntariamente, la hija se marcha y se divorcia.

6. **Pérdida de activos:** Debido a la destrucción de la casa (fuego, lluvia, etc.), el robo de activos y de asentamientos o vandalismo.

7. **Pérdida de ingresos debidos a acontecimientos políticos:** Debido a asentamientos o vandalismo

8. **Pérdidas de ingresos debido a acontecimientos militares:** Debido a la discapacidad a través de los conflictos sociales o las huelgas.

En este sentido, las Tablas 12 y 13 respectivamente, revelan que existe un gran número de los hogares encuestados que se ven afectados por los shocks derivados de cambios en el clima (heladas, sequias e inundaciones) y crisis a lo largo del tiempo y en donde las redes de protección social son casi inexistentes. En el caso de pérdida de la cosecha y su impacto correspondiente, los datos muestran que el 100% del total de los hogares informaron haber sido afectados, y el shock más reciente que se informó

fue en el 2004 cuando la encuesta se llevó a cabo. Los hogares afectados por las malas cosechas, de acuerdo con la Tabla 13, en su mayoría fue debido a la sequía (29%), exceso de lluvia y las inundaciones (26%), y las heladas y granizadas (27%). Parece que los indígenas extremadamente pobres, en las áreas rurales de Bolivia, no son capaces de protegerse contra los shocks naturales y por ende están más expuestos a las sequías, las inundaciones y las heladas. Los shocks causaron pérdidas principalmente en la producción de papa, que es el principal alimento básico en el área rural (la papa proporciona importante grado de kilo calorías a la población de la región andina de Bolivia), la muerte de ganado, las enfermedades del ganado y la escasez de alimentos, entre otros son los shocks principales en los que los encuestados respondieron haber sido afectados. Los datos muestran que las pérdidas de la producción se concentran en las comunidades de Oruro y Potosí. En cuanto a los bueyes y los problemas de la ganadería, respectivamente, el 14% y 87% de los hogares se vieron afectados. La mayoría por las enfermedades del ganado que contabilizan el 53 y 59% de los bueyes y los problemas de la ganadería, respectivamente (Tabla 13). Otros animales esenciales para la ganadería son las llamas y ovejas. En este sentido, la muerte por sequía, y las ventas debido a la sequía fueron también muy comunes.

Tabla 13: Los shocks que enfrentan los hogares rurales en Bolivia (1984-2004)

Tipos de Shocks o crisis	Porcentaje H que han sido afectados por algún tipo de evento en los últimos 20 años
Pérdida de la cosecha	**100.00%**
Sequía	29.04%
Demasiadas lluvias e inundaciones	26.12%
Plagas y enfermedades	14.33%
Pérdida de la cosecha en el almacenamiento	3.51%
Heladas y granizo	26.99%
Problemas con los bueyes	**100.00%**
Enfermedades del ganado	52.74%
Robo	15.07%
Muerte por la sequía	10.27%
Venta debido a la sequía	21.92%

Problemas de la ganadería	**100.00%**
Enfermedades del ganado	59.47%
Robo	8.99%
Muerte por sequía	28.54%
Venta debido a la sequía	3.00%
Problemas de la tierra	**100.00%**
Reasignación de la asociación de bolivianos	55.96%
Pérdida o conflicto	0.00%
Las transferencias entre miembros de la familia	44.04%
Problemas laborales	**100.00%**
La muerte del marido	9.08%
La muerte de la esposa	0.00%
Otras muertes	20.31%
Enfermedad del marido	26.28%
Enfermedad de la esposa	17.80%
Enfermedad de otros miembros	10.75%
Servicio militar obligatorio	0.00%
Hijo se marcha voluntariamente	10.51%
Hija se marcha	2.75%
Divorcio	2.51%
Pérdida en activos	**100.00%**
Destrucción de la casa (fuego, lluvia, etc.)	76.98%
Robo de activos	7.17%
Reasentamientos	15.85%
Pérdida de ingresos debido a acontecimientos políticos	
Reasentamiento	18.86%
Pérdida de ingresos debido a acontecimientos militares	
Discapacidad a través de conflictos sociales o huelga	30.78%

Fuente: Cálculos del autor en base a la encuesta elaborada.

Con respecto a los problemas de la tierra y su impacto correspondiente, los datos muestran que la reasignación de tierras (56%) y las transferen-

cias entre los miembros de la familia (44%) fueron reportados como los problemas más comunes entre las comunidades rurales. Según la Tabla 12, alrededor del 56% de los hogares ha tenido problemas laborales debido a enfermedades y la muerte, especialmente del cabeza del hogar. En lo que respecta a las características de la vivienda, la paja fue el material predilecto a la hora de hacer el techo en las zonas rurales pobres, y en general todos los hogares vivían en estructuras con paredes básicamente hechas de materiales naturales, la paja y el barro. Por lo tanto, la destrucción de la vivienda representaron el 77% de las pérdidas de los activos, que habían experimentado los hogares en un 31% (Tablas 12 y 13).

En los últimos años la fuerza de la movilización de los indígenas, huelgas y otros tipos de protestas y manifestaciones violentas contra el gobierno fueron, entre otras, las razones más importantes por la pérdida de ingresos debido a los acontecimientos políticos y militares.

5. Conclusiones

La pobreza en los últimos años ha tenido una lenta reducción y afecta con mayor fuerza a sectores específicos de la población, como los pueblos indígenas. Los datos estadísticos analizados permiten inferir que en el área rural de Bolivia los tres grupos de indígenas estudiados Aymaras, Quechuas y Chipayas sufren de pronunciadas privaciones en su bienestar, toda vez que presentan elevados niveles de pobreza y desigualdad.

Las áreas rurales especialmente de occidente por su condición árida y semiárida son consideradas menos favorecidas, donde pequeños agricultores con pequeñas parcelas de tierra no tienen acceso al crédito ni a la infraestructura básica. En las áreas urbanas, los pobres están concentrados en el sector informal y en la periferia de las ciudades como El Alto en La Paz y el Plan 3000 en Santa Cruz.

La desigualdad del ingreso identificada según los indicadores analizados también contribuye no solamente a altos niveles de pobreza, sino que también genera tensión social. La población en Bolivia es caracterizada por dos extremos: una gran mayoría recibe bajos ingresos y solo una pequeña parte de la población se beneficia de ingresos altos.

La desigualdad del ingreso en Bolivia es el resultado de importantes disparidades en activos (educación y tierra), especificamente en el área rural. Los datos analizados de la encuesta realizada muestran también importantes diferencias acerca del tamaño del hogar, ganancias, salarios, el cual es expresado por las diferencias por género, etnicidad, lugar, y tipo de empleo, ello refleja la manera inequitativa en que se distribuyen los principales activos de los hogares encuestados.

De acuerdo a la encuesta realizada la situación de pobreza extrema se la asocia a que la mayoría de la gente indígena no tiene educación formal y aquellos que la tienen solamente completaron los primeros niveles de la educación primaria.

La investigación encontró que a nivel rural, alrededor del 99% de la gente indígena es extremadamente pobre, la mayoría de ellos son campesinos y/o agricultores que tienen una producción de subsistencia y cuentan con limitadas áreas de tierra. Existe ausencia de acceso al crédito y a la infraestructura básica como en ningún otro país en vías de desarrollo, su situación de exclusión a nivel institucional, socioeconómico y político demanda políticas públicas específicas que consideren las disparidades geográficas y los niveles de pobreza de los diferentes grupos indígenas.

Finalmente, en lo que respecta a shocks, el análisis cuantitativo revela que existe un gran número de familias indígenas que se ven afectados por los shocks derivados de cambios climáticos (heladas, sequias e inundaciones) y crisis a lo largo del tiempo y en donde las redes de protección social en Bolivia son casi inexistentes ni tampoco existen sistemas de alerta temprana.

6. Bibliografía

Atkinson, Anthony B., (1970). *On the measurement of inequality in Journal of Economic Theory* 2: pp 244–263.

Bird, K Hulme D., Moore K. and Shepherd, A., (2001). *Chronic poverty and remote rural areas*. CPRC Working Paper No 13. Chronic Poverty Research Centre (CPRC). University of Manchester, UK.

Deaton, A., (1997). *The Analysis of Household Surveys: A Microeconometric Approach to Development Policy*. Baltimore: The John Hopkins University Press.

Dercon, S., (1999). *Income risk, coping strategies, and safety nets*. Background Paper for the World Development Report 2000/2001. Washington D.C. The World Bank. http://www.worldbank.org/poverty/wdrpoverty/background/dercon.pdf

Dercon, S. and Krishnan, P., (2000). *Vulnerability, seasonality and poverty in Ethiopia*. Journal of Development Studies 36(6), pp 25-53.

Dercon, S., (2001). *Assessing Vulnerability to Poverty*. Centre for the Study of African Economies, Oxford University.

Dreze, J. and Sen, A., (1999). *Omnibus*. New Delhi: Oxford University Press.

Feiring, Birgite., (2003). *Pueblos Indigenas y Pobreza: Los casos de Bolivia, Guatemala, Honduras y Nicaragua*. United Kingdom, Ed. Minority Rights Group International.

Foster, J., Greer, J. and Thorbecke, E., (1984). A *class of decomposable poverty measures*. Econometrica 52 (3): pp 761–765.

Gasparini, L., Cicowiez, M., Gutiérrez F. and Marchionni, M., (2004). *"Simulating income distribution changes in Bolivia: A microeconometric approach"*. Centro de Estudios Distributivos, Laborales y Sociales. Universidad Nacional de La Plata. Documento de Trabajo No 12 Agosto, 2004. RePEc:dls:wpaper:0012.

Hall, G. and Patrinos, H., (2005a). *Latin America's indigenous peoples, finance and development*. December, 2005. International Monetary Fund, Washington D. C. pp 23-25. www.imf.org/fandd .

Hall, G. and Patrinos, H., (2005b) (eds.). *Indigenous Peoples, Poverty and Human Development in Latin America*. London, Ed. Palgrave Macmillan.

Hume, D. and Shepherd A., (2003). *Conceptualizing chronic poverty*. World Development Vol. 31, No 3 pp 403-423. Ed. Elsevier Science.

Hulme, D. Moore, K., and Shepherd, A., (2001). *Chronic poverty: Meanings and analytical frameworks*. CPRC Working Paper 2. IDPM, University of Manchester.

Inter-American Development Bank., (1999). *Facing up to Inequality in Latin America*. Baltimore, Ed. Johns Hopkins University Press.

Inter-American Development Bank., (2000). *Development beyond economics, economic social progress in Latin America 2000.* Report. pp 1-36

Justino, P. Litchfield, J. and Whitehead, L., (2003). *The impact of inequality in Latin America*. PRUS Working Paper No. 21. Poverty Research Unit at Sussex, University of Sussex.

Klasen, Stephan., (2000). *Measuring poverty and deprivation in South Africa*. Review of Income and Wealth 46: 33-58.

Klasen, S., Grosse, M., Thiele, R., Lay, J., Spatz, J., and Wiebelt, M., (2004c). *Operationalising pro-poor growth: A country case on Bolivia*. AFD, BMZ, DFID and the World Bank. http://www.dfid.gov.uk/countries/caribbean/bolivia.asp

Klein, H.S., (1982). *Bolivia: The Evolution of a Multi-ethnic Society*. New York, Ed. Oxford University Press.

Lipton, M. and Ravallion, M., (1995). *"Poverty and Policy"*. in Behrman, J. and Srinivasan, T.N. (eds) *Handbook of Development Economics*, Volume III. Chapter 41. Amsterdam, Ed. Elsevier Science B.V..

Lopez, Ramon and Valdes, Alberto. (eds)., (2000). *Rural Poverty in Latin America*. London, Ed. Macmillan Press Ltd.

Meentzen, Angela, (2007). *Políticas públicas para los pueblos indígenas en América Latina*. Los casos de México, Guatemala, Ecuador, Perú y Bolivia. Konrad Adeanuer Stiftung.

PNUD, (2008). Informe temático sobre Desarrollo Humano. *La otra frontera. Usos alternativos de recursos naturales en Bolivia*. Ed. Sagitario.

Psacharopoulos, G. and Patrinos, H., (1994) (eds.). *Indigenous People and Poverty in Latin America: An Empirical Analysis*. The World Bank, Washington, D.C.

Sen, Amartya, (1987). *The Standard of Living*. Cambridge, Ed. Cambridge University Press.

Sen, Amartya., (1999). *Development as Freedom*. New York, Ed. Random House.

Sen, Amartya, (1997). *From income inequality to economic inequality*. Southern Economic Journal, 64 (2): pp 384-401.

UNDP., (2000). *Overcoming Human Poverty: Poverty Report 2000*. New York: United Nations Development Programme.

Van Dijck, Pitou. (ed), (1998). *The Bolivian experiment: Structural adjustment and poverty alleviation*. Amsterdam: Centre for Latin American Research and Documentation (CEDLA). Latin American Studies Series, 84.

Velasquez, Castellanos, Ivan, (2007). *Extreme Poverty: Vulnerability and Coping Strategies among Indigenous People in Rural Areas of Bolivia*. Cuvillier Verlag. Goettingen, Germany.

World Bank, The., (1993). *Indigenous People and Poverty in Latin America: An Empirical Analysis*, The World Bank, Latin America and the Caribbean Technical Department, Regional Studies Program, Report No. 30, August.

World Bank, The., (1996a). *Bolivia: Poverty, Equity, and Income Selected Policies for Expanding Earning Opportunities for the Poor*. Report No 15272-BO. (in Two Volumes) Volume l: The Main Report. February 22, 1996.

World Bank, The., (1996b) *Bolivia: Poverty, Equity, and Income: Selected Policies for Expanding Earning Opportunities for the Poor*. Report No 15272-BO. (in Two Volumes) Volume II: Background Papers. February 22, 1996.

World Bank, The., (2000). *Bolivia: Poverty Diagnostic 2000*. Report No. 20530-80. June 28, 2002. Poverty Reduction and Economic Management Sector Unit. Latin America and the Caribbean Region.

World Bank, The., (2001). **W***orld Development Report 2000/1: Attacking Poverty*. Washington, D.C.: The World Bank.

World Bank, The., (2002c). *Poverty and Nutrition in Bolivia*. Report No. 25581. December, 2002. World Bank Country Study.

World Bank, The., (2005). *Bolivia poverty Assessment: Establishing the Basis for Pro-Poor Growth.* Report No. 28068-BO.

Banco Mundial, (2006). *Crecer Beneficiando a los mas pobres. Evaluación de la pobreza en Bolivia*. Plural editores.

Paz y Libertad: esas son las bases
de cualquier existencia humana digna.
Sin paz y Libertad no pueden
progresar los pueblos,
no hay felicidad ni tranquilidad para la
humanidad.
La Paz del individuo no es posible
sin paz en su pueblo.
Pero la paz sin libertad no es paz.

Konrad Adenauer. 1952

www.kas.de/bolivien

Reflexiones sobre la temática indígena en la Bolivia de hoy

EL DISCURSO DE LA DESCOLONIZACIÓN,
EL INDIGENISMO SOCIALISTA Y EL NACIONALISMO TRADICIONAL EN BOLIVIA
H. C. F. Mansilla

EL ESTADO PLURINACIONAL
¿EL CAMINO HACIA LA CONVIVENCIA IMPOSIBLE?
Rafael Loayza Bueno

EL KATARISMO, INDIANISMO E INDIGENISMO
Fernando Untoja Choque

INDÍGENAS, POBREZA EXTREMA Y DESIGUALDAD EN BOLIVIA
IDENTIFICANDO SUS CAUSAS Y RASGOS CARACTERÍSTICOS
Iván Velásquez Castellanos

Konrad Adenauer Stiftung

50 AÑOS DE COOPERACIÓN EN TODO EL MUNDO