

## **“Han tomado mucho mate de wiphala”<sup>69</sup>: reflexiones sobre el indigenismo contemporáneo**

Alison Spedding Pallet

En 2003, el polémico antropólogo británico Adam Kuper publicó un artículo sobre los movimientos indígenas, criticando el uso de este término y señalando lo que él veía como tendencias retrógradas y derechistas en dichos movimientos, no obstante su estatus actual como ídolos de la izquierda mundial y sus ramas anti-globalizadores y ecologistas. El artículo provocó furia entre muchos antropólogos y otros quienes insistieron que “pueblos indígenas” en muchas partes del mundo siguen siendo objeto de varias formas de discriminación y maltrato y cualquier sugerencia que las posturas de sus movimientos eran en sí discriminatorias o carecían de fundamentos sólidos podía servir para apoyar a sus oponentes opresores. Andrew Canessa, antropólogo oriundo de Gibraltar que trabaja en Bolivia, comentó que era evidente que - como había indicado Kuper - la categoría de “indígena” era una construcción social y, en fin, una invención antes de reflejar una realidad empírica; aunque, por supuesto, en términos de acción social las construcciones e invenciones resultan tan concretas como otras entidades más objetivas cuando se contemplan los resultados y efectos que producen.

También es cierto que las definiciones de “indígena” manejadas por organismos internacionales se basan en ciertos estereotipos y fundamentos que son políticos antes que científicos. Un “pueblo indígena”, necesariamente, tiene que ser una minoría dentro de un país colonizado por una mayoría ajena. Así, es imposible ser un “indígena” inglés o francés; aunque en los años alrededor de 1990, el análisis de ADN de restos neolíticos demostraban que el profesor de ciencias naturales del colegio en la aldea inglesa más cerca al sitio de donde provenían esos huesos, había sido descendiente directo de los habitantes de más de 4.000 mil años atrás, esto no sería suficiente para convertirle en “indígena”, ya que se supone que Inglaterra no ha sido colonizada (las invasiones romanas,

---

69 Comentario de Danilo Paz Ballivián referente al tono exageradamente indigenista de muchas de las ponencias en un congreso de sociología realizado en Cochabamba en 2006.

sajonas, vikingas y normandas no cuentan como tal, sería porque invasores e invadidos eran todos “blancos” al fin).

Aunque las Naciones Unidas, al parecer, no poseen una definición oficial de lo que es un “pueblo indígena”, existe un consenso internacional alrededor de los siguientes cuatro puntos:

- “1. Prioridad en el tiempo, con respecto a la ocupación y uso de un territorio específico
2. La perpetuación voluntaria de una cultura distintiva
3. Autoidentificación, a la vez que reconocimiento por otros grupos y autoridades estatales, como una colectividad distinta
4. Una experiencia de subyugación, marginalización, desposesión, exclusión o discriminación, sea o no el caso de que estas condiciones persisten” (Kenrick y Lewis 2004:5, traducción mía).

El punto 1, aparte de ser difícil de comprobar en muchos casos (donde no se posee pruebas de la fecha de llegada) expresa un concepto de ser indígena como equivalente a ser enraizado desde “tiempos inmemoriales” en un sitio determinado. Sugiere que el o la “indígena” que sale de su territorio dejaría de serlo, o en todo caso, sólo tendrá derechos específicos mientras viva en ese territorio. Esto crea problemas con respecto a “indígenas” que viven en ciudades, ya que por lo general las grandes ciudades de hoy no se encuentran dentro de estos territorios. El punto 2 habla de la perpetuación “voluntaria” de marcadores culturales. La corrección política asume que la cultura es, o debe ser, enteramente voluntaria, ignorando las formas en que se imponen las conductas asignadas a diferentes grupos sociales (como que en las escuelas, hasta hoy hay profesores que siguen insistiendo que las chicas deben jugar con muñecas y los chicos deben jugar con autos). También apunta a la visión de indígenas que buscan adoptar los marcadores culturales de los grupos mayoritarios/dominantes como traidores o, a lo mejor, víctimas de un engaño. El tercer punto hace hincapié en la “autoidentificación” como elemento prioritario, aunque menciona que el grupo también debe ser reconocido como tal por el gobierno. Esto adquiere una importancia particular en tanto que el reconocimiento como “indígena” depende de una forma de autoidentificación avalada por el Estado. Un ejemplo de esto son los censos donde se pregunta a las personas cómo identifican su grupo

étnico, a la vez que las opciones de identificación vienen pre-establecidos por el Estado y se ha diseñado el formulario utilizado. Esto es lo que ha ocurrido en el último censo en Bolivia.

### **Las fantasmas de los censos**

Se ha vuelto poco menos que un mantra repetir, en base al Censo Nacional de Población y Vivienda de 2001, que “arrojó un sorprendente 62% de identificación de la población como indígena” (Rivera 2007:122), que “en Bolivia el 62,05% de la población se identifica como indígena... sin contar a los menores de 15 años con quienes este porcentaje se elevaría hasta el 77 u 80% de población indígena” (Mamani Ramírez 2007:225). Rivera (2007) hace un repaso de los criterios utilizados en diferentes censos del pasado como base para una clasificación “étnica” explícita o implícita. En el censo de 1900: “... las nociones raciales articulaban divisiones de clase: “blanco” (propietario urbano o hacendado rural, profesional liberal), “mestizo” (trabajador manual urbano, asalariado o por cuenta propia) e “indio” (trabajador del campo y de las minas)” (op. cit: 119-120).

Estos criterios se mantuvieron, no sólo en los (entonces infrecuentes) censos nacionales, sino en los libros del Registro Civil, establecidos a partir de 1940, donde todo nacimiento o matrimonio incluía la clasificación de los sujetos involucrados como “indígena”, “mestizo” o “blanco”. 1971 fue el último año en el cual se usaron estas etiquetas (ver Spedding, 1998). Mientras tanto, las corrientes intelectuales se inclinaban hacia definiciones más culturalistas: términos como “raza” o “racial” habían sido desplazados del discurso académico (aunque no del político, que seguía hablando de “odio racial” o “relaciones raciales”) a favor de “etnia” y “etnicidad”, que según la expresión clásica de Fredrik Barth, dependía no de rasgos físicos ni genéticos sino de “formas culturales” que establecían “un campo de comunicación e interacción” a través del cual sus “miembros ... se identifican a sí mismos y son identificados por otros” (Barth 1969/1976:11). Es evidente que la forma cultural más apta para comunicación e identificación es el idioma, y esto fue el criterio escogido para el Censo Nacional de 1976, donde en vez de identificar, o solicitar que se autoidentifique, al individuo según una categoría explícitamente racial, se preguntaba sobre los idiomas que hablaba. Lo mismo se hizo en el Censo de 1992. La población indígena, entonces, correspondía al porcentaje de la población que hablaba idiomas nativos, exclusivamente o en combinación con castellano.

A la vez, el enfoque en el idioma como rasgo identitario central ya empezaba a fundirse con los preceptos políticos del nacionalismo europeo, donde se supone que un idioma iguala a una nación, (una cultura) iguala a un Estado, o al menos, así debe ser en el estado ideal de las cosas. Entonces, en primer lugar, el idioma quechua corresponde a "los quechuas" y "la cultura quechua", y así sucesivamente con "los aymaras", "los guaraníes" y demás. Así habla Domitila de Chungara al iniciar su testimonio, declarando que su madre es "quechua" pero referente a su padre "no sé qué es" - resulta que es trilingüe en aymara, quechua y castellano (Viezzler y de Chungara 1979). Si hubiera sido bilingüe en uno de los idiomas nativos, por supuesto, hubiera llevado su nombre como identificación étnica, pero no se concibe "aymara-quechua" como una etnicidad; mientras el castellano, como categoría no marcada, se desvanece cuando está combinado con cualquier otro idioma, dando el resultado que los monolingües en castellano aparentemente tienen etnicidad cero, una contradicción en términos (ya que se supone que, al fin, una persona no puede carecer de etnicidad como no puede carecer de género) que, no obstante, se mantuvo a través del Censo de 2001.

Críticas a la citada definición de Barth había apuntado a la vaguedad de sentido de "fundamental" en la frase "valores culturales fundamentales" utilizado para definir las "formas culturales" supuestamente delimitantes de la pertenencia a un grupo étnico, a la vez que, por los años 1990, la corrección política insistía en la autodeterminación como valor fundamental en todo nivel, desde la preferencia sexual hasta los proyectos de desarrollo; la identificación étnica no podía escapar a esta tendencia. De ahí surgió la famosa pregunta de 2001: "*¿Considera usted que pertenece a uno de los pueblos originarios o indígenas siguientes:*

- Quechua
- Aymara
- Guarani
- Chiquitano
- Mojeño
- Otro nativo .....

Dio el resultado de 62% que escogían una de estas alternativas: menos que el 68% que hablaban algún idioma nativo en 1976, pero más que el 58,3% censados como hablando idiomas nativos en 1992, y bastante más que el 48,5%

clasificado como "indígena" (o "indio") en 1900. Sobre todo, 62% expresa una divergencia aplastante con una encuesta realizada en 1996, donde 16,1% se identifican como "indígena". Rivera critica la falta de transparencia referente a la forma de establecer la muestra de esta encuesta, y es cierto que en este tipo de encuesta de un número limitado de individuos todo depende de cómo se establece la "representatividad" frente a la población en general: además sugiere que la encuesta fue motivado por "una construcción colonial de la etnicidad" dirigido a "corroborar la inevitable desaparición del mundo indígena" (Rivera 2007:121). Lo que no menciona es que la pregunta equivalente de la encuesta era: "¿Qué origen étnico considera usted tener?"

Blanco

Mestizo

Indígena"

Aquí la respuesta mayoritaria fue "mestizo" con un 66,8% (Lavaud y Lestage 2002:31).

Tuve la oportunidad de ver censar a tres pobladoras del área rural de Sud Yungas en 2001. El empadronador era un joven colegial de la misma comunidad. Al llegar a la pregunta de marras, lo leyó rápidamente y antes de esperar que las mujeres respondan, dijo: "Aymara ¿no?" Ellas asintieron y él marcó la casilla correspondiente. De hecho, lo máximo que se puede inferir de esto es que no las ofendió ser clasificadas como "aymaras", al menos hasta el punto de expresar desacuerdo con la sugerencia del empadronador; pero a la vez, indica que la respuesta fue hasta cierto punto forzada. Parece que este tipo de preclasificación (el empadronador ya sabía qué era la respuesta "correcta" y lo proponía de antemano) podría haber sido más difundido, ya que una prueba piloto del boleto del mismo censo, en la provincia Betanzos de Potosí, mostró "que las personas interrogadas tardaban tanto en contestar a la pregunta... que los encuestadores se dejaban tentar y respondían en su lugar" (Lavaud y Lestage 2002:29). Incluso cuando las personas eran ya acostumbrados a esta clasificación y respondían al momento, en todo caso la pregunta obliga a escoger entre las opciones ofrecidas, donde "mestizo" o "blanco" no figuran, tampoco "croata" ni "coreano", y en caso de considerarse "indígena" pero no miembro de los cinco grupos nombrados, la persona tenía que tomar la iniciativa de llenar la casilla en blanco.

Se sabe que en todas partes, el hecho de hacer figurar una categoría en el formulario eleva considerablemente el número de personas que lo escogen en

comparación con cuando hay que tomar la iniciativa de colocarlo. Puede haber diferentes influencias que alientan (o desalientan) a las personas a tomarla. Si tomamos el caso de los afrobolivianos, en la comunidad de Dorado Chico (Nor Yungas), en una reunión comunal se había instruido a los afros (que no son todos los miembros de esa comunidad) a responder "otro nativo: afroboliviano" a esta pregunta, mientras en Chicaloma (Sud Yungas) no se tomó decisión colectiva alguna al respecto y los habitantes habrían respondido a su gusto (o según sugerencias del encuestador, aunque no tengo datos al respecto). En el primer caso, esta iniciativa se debía a la presencia del activista Juan Angola, quien había agitado para que "afroboliviano" figurara como opción en el mismo boleto, y cuando no lo logró, animó a los miembros de su comunidad de origen para que insistan en esta identificación. En otro contexto de una identidad nativa minoritaria, los kallawayas, en la comunidad de Chari (Bautista Saavedra, La Paz), la totalidad de las mujeres se declaran "Quechuas" - porque éste es el idioma de uso cotidiano en la comunidad - mientras varios hombres se declararon "Kallawayas" en la categoría de "otro nativo"<sup>70</sup>. Ocurre así porque "kallawayas" es en realidad una identidad ocupacional (curandero y herbalista itinerante), una ocupación que ninguna mujer ejerce y no es ejercido por todos los varones de las comunidades "kallawayas". En todo caso, si un grupo étnico, como dice Barth, "en gran medida se autopropetúa biológicamente", es difícil imaginar un grupo étnico que fuera compuesto exclusivamente por varones. La identificación del título ocupacional como un grupo étnico evidentemente tiene que ver con la politización de la etnicidad y la disponibilidad de fondos para minorías étnicas, sobre todo cuando son "indígenas", fondos que no serán disponibles a nombre de una organización profesional o gremial, aunque fuera de "médicos tradicionales".

Otra manera de explicar la discrepancia entre la encuesta de 1996 (16 % "indígena") y el Censo de 2001 (62% "indígena") es que en el fondo se considera que "no indígena" quiere decir "ni una gota de sangre indígena" o si no "no me identifica con lo indígena ni siquiera en parte". Entonces, todos los que se consideran, quizás de manera más fundamental, como "mestizos", cuando vean excluida esta opción, tienen que marcar la casilla "indígena" porque sería falso aseverar que NO son indígenas en ningún sentido. Sólo quedan fuera entonces de esta iglesia amplia de la indigeneidad los que realmente no sienten que

---

70 David Llanos, comunicación personal.

tienen algo de indígena, a la vez que esta población queda sin identidad definida alguna (así que no se sabe si se identificarían como “blancos”, “europeos”, “occidentales”, según su país de origen si son inmigrantes recientes, o qué; incluso cabe considerar que podrían considerarse “mestizos” e interpretar esta identidad como excluyente o opuesto a ser “indígena”). No se ha realizado (o si se ha realizado, no ha sido publicado) un cruce entre este “vacío identitario”, el nivel de ingresos y de educación formal, pero según las presuposiciones que se maneja al respecto se puede sospechar que en tanto se asciende la escala profesional y educativo, es más probable que haya respondido “no” a la pregunta de marras, dado que “indígena” se asocia habitualmente con ser de clase baja, con poca educación formal y, en fin, pobre. Por tanto, esta anulación de cualquier etnicidad que no fuera indígena/originaria, en un contexto donde cada vez una afiliación étnica/nacional parece ser más necesario para fundamentar la participación política y los derechos sociales, puede tener que ver con el sentido de “la crispación del país y el agravio a las clases medias”<sup>71</sup> (Pulso, 19-25 de Enero 2007).

### Espejismos de la traducción

---

71 Los únicos que estarían libres de esto, en cualquier parte, serían los miembros de la alta burguesía internacional, quienes poseen suficiente capital económico para estar libres de la necesidad de legitimar sus demandas o actos por cualquier vía que no fuera la de la contabilidad. No es sorprendente que las “clases medias” bolivianas, históricamente dependientes del Estado antes que de sus propios capitales, se sentirían amenazadas por tendencias políticas que exigen, para participar en el reparto de fondos, un contenido cultural adicional (como hablar un idioma nativo) que ellos no tienen (y incluso habrían abandonado voluntariamente en generaciones anteriores), o sino una afiliación étnica que en el momento actual se les ha anulado. Esto es evidentemente un elemento en el surgimiento de propuestas como la “nación cambia” y sobre todo, los movimientos políticos encabezados por las élites de Santa Cruz - poseedores de etnicidades negadas, como descendientes de croatas etc. que inmigraron recientemente, o sino de una identidad “cambia” que representa una tradición de invención demasiada reciente y carente de fundamento histórico para convencer a muchos, ya que cualquier con dos dedos de memoria histórica recuerda que hasta hace poco “camba” era un término de desprecio para “indígenas” rurales del Oriente y las élites de la región jamás lo hubiera aceptado - y de Chuquisaca - poseedores de una etnicidad criolla bien fundamentada y estructurada, a diferencia de los “cambas” pos-2000, pero con la tara de representar la tradición más auténticamente colonial de toda Bolivia (desde la Audiencia de Charcas, a ver), y por tanto, aún menos aceptable en la coyuntura actual. Por tanto, ni se ha mencionado la posibilidad de una “nación sucrense” (después de tantos años de despreciar a los indios, y de seguir expresándolo como mostraron en las Fiestas Patrias 2007 al describir a Evo Morales como “indio” ¿ahora se van a declarar como yamparaes o qué cosa?) si no han tenido que agarrarse de la propuesta de “capitalidad plena” en base a nada más que el hecho de que antes de 1900 Sucre nomás era capital. No sé porqué los indigenistas no se han dado cuenta que si el argumento se basa simplemente en la prioridad en el tiempo, entonces TIWANAKU era capital de Bolivia mil antes que Sucre sin hablar de La Paz. Entonces ¡que la capital toda se vaya a Tiwanaku! (los del Alto al menos lo apoyarían). Santa Cruz, debido a que su pujanza económica -dejando al lado la parte que se debe a la maderera del gobierno central, más por Banzer, claro está, pero también por gobiernos antes y después que creían que el “agribusiness” era el motor del desarrollo agrario y no pinches campesinos andinos parcelarios - ha sido producido por inmigrantes blancos (mennonitas ...), amarillos (japoneses) y sobre todo, cobrizos (los collas sin quienes hasta los Maninkovic seguirían andando en carretas de bueyes) ha tenido que dejar al lado la “nación cambia” para adoptar un discurso netamente regionalista y de nacionalismo escolar (ver infra ref. Guerra del Gas), sólo que esta vez no anti chileno sino anti venezolano.

Hemos dicho que se asevera que existe un consenso internacional sobre los criterios para definir un “pueblo indígena”. Puede ser que éste sea válido para los funcionarios de organismos internacionales, activistas e intelectuales que habitualmente se mueven en los mismos círculos, pero es lejos de ser cierto a nivel de determinados países. Las clasificaciones étnicas o raciales oficialmente reconocidas pueden variar bastante, hasta entre países que hablan un mismo idioma y supuestamente comparten la misma cultura. Tomaré como ejemplo los Censos de 2000 en los EE.JJ. y de 2001 en Inglaterra y Gales.<sup>72</sup> En cada caso presentaremos la pregunta, junto con los porcentajes de la población total que corresponden a cada opción. Primero veremos el caso norteamericano.

¿Cuál es la raza de esta persona?	
Blanco	75,1%
Negro o Afroamericano	12,3%
Indio Americano o Nativo de Alaska	0,9%
Asiático	3,6%
Hawaiano Nativo o de las Islas del Pacífico	0,1%
Otra raza	5,5%
Dos o más razas	2,4%

Esta pregunta se aplicaba a toda la población; en adición, había una pregunta independiente: “¿Es esta persona Española/Hispanica/Latina?”. 12,5% de la población fue clasificada como “latina” según esta pregunta.

No sólo la composición de la población, sino la forma de preguntar sobre ésta, es bastante diferente en el censo para Inglaterra y Gales.

¿Cuál es tu grupo étnico?	
Blanco	91,3%
Británico	87,5%
Irlandés	1,2%
Otro Blanco	2,6%
Mixto	1,4%
Blanco y Negro Caribeño	0,5%
Blanco y Negro Africano	0,2%

<sup>72</sup> En base a los datos en Banton (2005).

Blanco y Asiático <sup>73</sup>	0,4%
Otro Mixto	0,3%
Asiático o Británico Asiático	4,4%
Indio	2,0%
Pakistani	1,4%
Bangladeshi	0,5%
Otro Asiático	0,5%
Negro o Británico Negro	2,2%
Caribeño	1,1%
Africano	0,9%
Otro Negro	0,2%
Chino	0,4%
Otros grupos étnicos	0,4%

En ambos casos, más que representar evaluaciones científicas, las categorías representan una mezcla de clasificaciones políticas y categorías “folk” que podemos llamar tradicionales en los países en cuestión. Así, en los EE.JJ., los inmigrantes latinoamericanos corresponden a una categoría étnica, basado en su nacionalidad de origen y su idioma colonial (“Spanish”, es decir “español”), mientras serán clasificados independientemente según su “raza” en otra pregunta. A la vez, antes que 1970, los “latinos” eran clasificados como “blancos”, debido a la predominancia de una clasificación dual, “blancos” versus “negros”. No eran afroamericanos, entonces tenían que ser “blancos”. Con el paso del tiempo, se ha ido multiplicando las categorías más allá que esta dualidad básica. En todo caso, este censo no admite la posibilidad de individuos de raza “mixta”, así que no pueden existir mestizos ni mulatos. Alguien que quiere insistir en descender o pertenecer a más que una raza tiene que indicar que es de “dos o más razas”, no de una “mezcla” de razas.

El censo británico, en contraste, acepta la posibilidad de ser de etnicidad “mixta”, aunque las denominaciones de lo que el boletín denomina “grupo étnico” en realidad oscilan entre antiguas etiquetas raciales - “blanco”, “negro” - apelaciones nacionales

73 En el uso británico, “asiático” en realidad quiere decir “indio” en el sentido correcto, es decir, proveniente del subcontinente de la India (países de India, Pakistan, Bangladesh y Sri Lanka). En los EE.JJ. son llamados “indios asiáticos” para distinguirlos de “indios americanos”.

("pakistani", "irlandés"<sup>74</sup>) - y referentes al origen geográfico ("caribeño", "africano", "asiático"). La distinción entre "asiático" (o "negro") y "asiático (o negro) británico" refiere a la diferencia entre inmigrantes de primera generación (los primeros) y sus hijos nacidos en Gran Bretaña (los segundos). Es irónico que la opción más preferida sea "británico" cuando ésta nunca figura como autodefinición en la vida cotidiana, excepto en el caso de nacionalizados: los habitantes nativos siempre se autoidentifican como "inglés", "galés", o "escocés". Se nota que los chinos gozan de una categoría aparte (algo con que los "chinos étnicos", o Han como se autodenominan, estarían muy de acuerdo); el censo estadounidense incluye en sus opciones (que no se ha reproducido en detalle aquí por ser muchos) no sólo "chino" sino "coreano" y "japonés" como "razas" distintas, algo que a la vez sería al gusto de los nacionalistas japoneses que realmente consideran que ellos son una raza única en el mundo, aunque desde otro punto de vista éstas serían nacionalidades antes que razas. Podemos deducir que, de la misma manera que hemos propuesto referente a la evolución de las categorías de raza/étnia en los censos bolivianos, lo que subyace y ayuda a producir esta aparente confusión es el pensamiento nacionalista que busca hacer confluir la nacionalidad y la identidad étnica y hasta (en los casos extremos) la raza.

El Gobierno de los EE.JJ. actualmente declara que las razas en su censo representan "construcciones sociopolíticas" que no son "científicas o antropológicas en naturaleza", mientras un cartel en un hospital público en Londres, solicitando que los clientes indiquen su grupo étnico, explica que "grupo étnico describe como tú te ves a ti mismo, y es una mezcla de cultura, religión, color de piel, lenguaje, los orígenes de ti mismo y de tu familia. No es lo mismo que nacionalidad" - aunque como hemos visto, algunos términos aparentemente referentes a nacionalidad figuran en la pregunta del censo sobre "grupo étnico". También hay que notar que ninguno de los boletos

---

74 El nombre oficial de la nación (el estado) es "el Reino Unido de Gran Bretaña e Irlanda del Norte". A la vez, por razones históricas (no fue conquistado si no que se unió por ley, por 1700), Escocia hasta ahora conserva un estatus diferente, y por eso este boleto sólo se aplica a Inglaterra y Gales (que fue conquistado por 1200 y por tanto no conserva derechos diferenciados). A la vez, se deduce que "británico" quiere decir de la isla de "Gran Bretaña", e Irlanda es otra isla, por tanto "irlandés" figura aparte - no son estrictamente "británicos" - pero no sé si un ciudadano de Irlanda del Norte, que es aún parte de dicho Reino Unido, pondría "irlandés" en vez de "británico", mientras supongo que uno de Eire (República de Irlanda, el sur de Irlanda que se independizó de "los ingleses" - de Gran Bretaña - en 1922) lo pondría de todos modos si estuviera el día del Censo ... a la vez que eso les otorga una casilla particular, mientras cualquier franchute, tudesco, lano o demás europeos que estuvieran casualmente presente tendría que indicar "otro blanco" ... ¿se dan cuenta de lo complicado y, al fin, lo construido de todas estas categorías?

hace figurar "judío" como una opción étnica o racial (en el boletín inglés aparece como una opción en la pregunta sobre religión; no tengo datos sobre este aspecto en el censo norteamericano) aunque se sabe que ésta es una identidad étnica y hasta "racial" que ha sido muy debatida en el curso de la historia europea y, sobre todo en los EE.JJ., sigue teniendo un importante rol en la política. Quizás será justamente por esta importancia que se prefiere no mencionarlo en el Censo.

Entonces, incluso entre estos dos países de idioma compartido y bastantes tradiciones legales y políticas comunes, el significado de un término como "negro" no es idéntico. En los EE.JJ., se supone que cualquier persona con algún ascendiente negro es negro (la llamada "regla de una sola gota"): no existen ni mulatos ni zambos. De aplicar esta regla en Gran Bretaña se hará subir en casi una cuarta parte la población "negra", de 2.2% a 2,9%. Bourdieu y Wacquant (1998/1999: 210-214) comentan sobre los efectos de tratar de imponer la estricta división binaria blanco-negro en países como Brasil donde las clasificaciones étnicas corresponden a un espectro de graduaciones antes de bandos estrictamente separados. Estas divergencias permiten cuestionar la aplicación de un término como "indígena" a nivel internacional. Poca atención se ha prestado a las variaciones en la categoría "indio/indígena" en América del Sur y del Norte y las diferencias entre el uso del término "indio" (Indian) en castellano y en inglés, los idiomas hegemónicas de cada hemisferio. De hecho, al traducir el libro de Canessa (2006) del inglés al castellano, tropecé repetidas veces con este problema. Indian no conlleva un sentido despectivo en inglés (al menos ahora, puede ser que en Norteamérica hace un siglo o más sí era un insulto), mientras "indio" mantiene una carga insultante en los países andinos, hasta tal punto que el autor rehusó utilizar el primer título que se le propuso, "El indio dentro, el indio fuera" porque temió que resultara demasiado ofensivo.

Sin embargo, las personas que le convencieron de que así fuera eran básicamente académicos procedentes del Norte o muy vinculados con los círculos internacionales, como Elayn Zorn y Roxana Barragán, con quienes consultó sobre el tema en un congreso en el Norte, mientras otros más vinculados con el activismo indigenista en Bolivia, como Silvia Rivera, consideraron que el título sería aceptable porque la palabra "indio" está en proceso de recuperación (similar a lo que se hizo con los términos referentes a los negros en el movimiento de Derechos Civiles en los EE.JJ.). También puede ser que en el Norte las

exigencias de corrección política son mucho más fuertes que en Bolivia, donde es aún posible publicar en un periódico el tipo de comentario que en otras partes sería objeto de un juicio por "inducir al odio racial" o similar (ver por ejemplo las citas de periódicos tarijeños en *La Voz de la Cuneta* 4: 40-41) y por tanto no se teme publicar un libro cuyo título podría ser provocativo para algunos. Aún más problemático era el término creole, traducción de "criollo", habitual en la literatura académica en inglés para denominar a las clases altas de origen europeo colonial en América Latina; pero hoy en día "criollo" no es utilizado aquí para referir a gente, sino a comida (platos criollos), animales o plantas (ovejas criollas, café criollo). Un término local apropiado para referir a este grupo social humano sería "blanco" (evitando la versión ofensiva "blancoide") - pero, como dijo un amigo inglés cuando le señaló despreocupadamente a los "blancos" en Chulumani - es decir, miembros de familias de ex hacendados y por tanto, socialmente "blancos" - "They're not white" (ellos no son blancos). Es decir, mientras en inglés se puede decir "criollos" referente a gente que en Bolivia jamás sería llamada así, en inglés no sería apropiado (no correspondería a lo que los lectores entenderían por su referencia o significado) decir "blancos" a esas personas, aunque en Bolivia se les consideraría así. Es referente a este nivel social donde es más evidente la desvinculación entre la raza (el color de la piel, el pelo, etc.) y la clasificación étnica, aunque la obsesión con la "pigmentocracia" supuestamente prevaleciente en los Andes hace que muchos observadores bolivianos parecen incapaces de percibir las características físicas reales de sus compatriotas.

Considero que esto es evidencia de la existencia de un estereotipo, en tanto que se sigue insistiendo en su facticidad aún frente a contraejemplos evidentes. Lo mismo pasó con informantes ingleses en los años 1980, quienes seguían insistiendo que los judíos tienen piel morena, labios gruesos, narices ganchudas y pelo moreno y crespo; cuando se les señaló amistades judías suyos que eran rubios, respondieron que eran "la excepción que comprueba la regla". En todo caso, es cierto que en los países "anglos" la raza/etnia se desvincula de la clase en mucho mayor grado que suele ser el caso en los Andes, donde "en tanto que más poderoso, uno es más "blanco", no obstante el color efectivo de la tez" y los términos étnicos/raciales "expresan el estatus relativo dentro del espectro social entero y no... grupos sociales de fácil identificación" (Gose 1994/2001: 17). Sin embargo, es precisamente esta flexibilidad que las corrientes indigenistas niegan, y que proyectos como el

expresado en las clasificaciones censales intentan sustituir por un listado de "pueblos indígenas y originarios" precisamente contados y registrados.

### **¿Hacia una ciudadanía étnica?**

Los estereotipos que asumen una asociación automática entre clase social, lugar de nacimiento y fenotipo (aparición física, "color") persisten en las mentes, incluso de los indigenistas, y conducen a interpretaciones falaces de las estadísticas. Según el censo, 62% de la población boliviana es indígena, y 67% de la población es pobre; entonces, todos los indígenas son pobres—aunque en la ausencia de un cruce preciso entre etnicidad y nivel de ingresos, lo único que se puede deducir de estas dos cifras es que un mínimo de 29% de la población tiene que ser indígena y pobre. Hubiera sido igualmente falaz deducir, de las estadísticas del Registro Civil de Suri, que dado que 26,1% de las mujeres registradas entre 1966 y 1971 eran aymarahablantes, y 26,1% eran indígenas, que todas las aymarahablantes serían indígenas; en este caso se cuenta con los cruces, y resulta que dentro de las aymarahablantes 10 eran clasificadas como indígenas, pero 18 eran registradas como mestizas; de hecho, del total de mujeres consideradas indígenas, 14 figuran como castellanohablantes (Spedding, 1998).

Sin embargo, las posturas indigenistas no se interesan por este tipo de detalle. Se mantiene en una posición que Félix Patzi atribuye a Fausto Reinaga: "la división de las ocupaciones y de las funciones o roles, estaría determinada por la raza" (Patzi 2004:72). La raza aparece como un aspecto primordial, independiente de cualquier otro rasgo social, que determina desde el nacimiento el establecimiento educativo al cual uno va asistir, las calificaciones que obtendrá allí, el nivel de titulación que logrará, sus oportunidades de empleo y el nivel de remuneración que ha de recibir, al fin toda su trayectoria vital. Es cierto que en Bolivia, no se reconoce la categoría de "basura blanca" (white trash)—en los EE.JJ., el proletariado rural blanco, aparceros y jornaleros, notoriamente racistas porque su color era lo único que poseen que podría otorgarles una posición social superior a la de los negros cerca de quienes convivan (pero no se casaban) en un mismo o peor nivel económico. Lo que hubiera sido "basura blanca" en Bolivia, es decir blancos pobres que terminan como campesinos en una comunidad rural, ya no son blancos sino indios; además, dado que no se rechazaban las uniones mixtas aquí como fue y aún

---

es el caso en los EE.JJ., tampoco conservaban una blancura intocada, si no que han terminado como “trigueños” o “chocos” (pelo castaño, ojos verdes, piel canela tendente a blanca) antes que estrictamente rubios<sup>75</sup>.

De hecho, los únicos realmente “blancos” (según la visión europea) en Bolivia, son inmigrantes europeos de primera o segunda generación: de allí la observación de mi amigo de que los “blancos” de descendencia terrateniente “no son blancos”, aunque es de esperar que éstos habrían mantenido la endogamia de clase, que Patzi destaca como una de las prácticas que mantiene “blancos” a los de la clase alta (Patzi 2007). Por tanto, puede haber campesinos tan “blancos” como “gente decente” de familias de abolengo; y me pregunto cómo el mero hecho de ser blanco puede garantizar de por sí el acceso a una universidad privada y luego un empleo bien pagado en un ministerio o una transnacional, si los padres de uno no tienen con qué pagar los estudios ni los contactos sociales que corresponden. Esto sólo puede ser el caso tratando de los “socialmente blancos”, es decir, los que son blancos debido a sus recursos económicos y posición de poder: entonces la clase predomina sobre la raza. El razonamiento indigenista realiza un malabarismo donde se toma la raza social como si fuera raza biológica y luego denuncia la diferenciación social como basada en este determinismo biológico.

De esta manera, la explotación de la clase obrera resulta, ya no obra del capital, sino expresión del dominio étnico: “... la economía capitalista nacional e internacional... se manifiesta como una explotación directa de la mano de obra indígena... Las remuneraciones económicas se encuentran debajo de las necesidades básicas, y esta desigualdad se halla definida por la condición étnica” (Mamani Ramírez, 2004: 168).

Aquí de nuevo se funde clase y etnia, atribuyendo las consecuencias de una posición de clase directamente a la composición étnica de esta clase, como si

---

75 Y sobre todo, de ojos claros (diferentes tonos entre azul y gris, a veces lo que se llama “verde” o “avellano”). El color del pelo no es tan importante, dado que entre los “blancos” varía bastante, desde un rubio muy claro pasando por varios tonos de “rubio oscuro”, castaño y pelirrojo, hasta incluso negro (poco frecuente y por tanto considerado una belleza). Es de notar que estos colores de ojos suelen ser genéticamente recesivos y por tanto desaparecen en casos de mezcla con otras “razas” donde predominan los ojos de color oscuro. Considero que esta evaluación social de cierta característica física tiene que ver con la “regla de una gota”, ya que conduce a que sólo los productos de uniones estrictamente endogámicas entre “blancos” conservarían los ojos claros de manera firme, mientras una mínima “mezcla” tiende a hacerlos desaparecer, aún si la tez se mantiene bastante pálida.

en el caso de ser capitalistas y obreros de una misma etnia (como era el caso en Manchester cuando Engels lo estudió) la explotación sería mínima o nula. Es cierto que la segregación étnica y de género ha sido funcional al capitalismo: en tanto que se puede conseguir que cierta etnia, o cierto género (las mujeres) tengan oportunidades limitadas en el mercado laboral; es posible utilizar a estos grupos como trabajadores en los puestos más desagradables y peor remunerados, porque no tienen otras opciones. Pero para que esto funcione en el caso étnico, es necesario que el grupo discriminado sea una minoría dentro de la clase en cuestión; entonces, se podría observar que los indígenas se concentran en los puestos inferiores, mientras la "aristocracia obrera", los capataces, etc. dentro de las fábricas son no indígenas<sup>76</sup>. Si es cierto, como argumentan los mismos indigenistas, que la totalidad de la clase baja en Bolivia consiste de indígenas (porque, como hemos visto, los blancos por definición son de clase media para arriba), los indígenas son los únicos trabajadores disponibles; entonces, si sus remuneraciones son bajas, esto se debe a factores económicos (como por ejemplo la poca competitividad de la industria nacional a nivel internacional) y no está determinada por su posición étnica. Y si las empresas nacionales se encuentran en una posición subordinada o dependiente dentro de la economía capitalista mundial, esto se debe a factores estructurales (productores de materias primas y otros con poco valor agregado, poco capital de inversión sin acceder a fuentes extranjeras, etc.) y no "la comunidad de intereses raciales" (Patzí, 2003:40)<sup>77</sup>.

---

76 Así, dentro de una mina los perforistas, el puesto obrero más calificado y mejor remunerado, sería ocupado por no indígenas y los peones indígenas pocas veces o nunca podrían acceder a ello. No es el caso. Donde se observa una estratificación étnica/racial marcada, por ejemplo en las FF.AA, los canales de ingreso para oficiales y para soldados se diferencian de entrada, en base a la clase social. En los ejércitos nacionales europeos se exhibe una diferencia de clase notoria entre los oficiales y la tropa, aunque se les considera de la misma etnicidad.

77 Además, no me es claro cómo y entre quiénes funciona esta comunidad de intereses. Patzί sugiere que se expresaba en la producción, para la clase dominante nacional, de "bienes de consumo ostentoso... que antes tenía que importar" (ibid.) y que esto era la política de sustitución de importaciones que predominaba en los años 1960. Pero los bienes realmente ostentosos como automóviles de lujo jamás fueron parte de esta política y siempre han sido importados. Si se trata de una comunidad de intereses raciales entre los capitalistas de los centros financieros del metrópoli, no veo en qué se basa esta aseveración, ya que estos centros son totalmente indiferentes al origen racial o legal de los dineros que reciben, aceptando igualmente petrodólares de árabes, las fortunas de narcotraficantes colombianos o las riquezas mal habidas de la "kleptocracia" negra africana, aunque ninguno de estos grupos son considerados como parte del grupo racial de los que dominan las bolsas principales del mundo (mayormente europeos "blancos", incluyendo judíos, a quienes los primeros han despreciado socialmente pero no desprecian su dinero ni su manejo financiero). Éstos tampoco se han negado a prestar fondos a gobiernos de cualquier color o etnicidad, caso contrario no se hubiera dado lugar a la crisis de endeudamiento que surgió en el Tercer Mundo a partir de los años 1970.

Y aunque el análisis exclusivamente étnico fuera adecuado para dar cuenta de la situación de las masas bolivianas que corresponden al famoso 62% de población indígena, queda sin respuestas frente al otro 38% que ahora aparecen como sin identidad étnica, dado que las opciones "mestizo", "blanco" o cualquier otro "no nativo" fueron eliminadas del Censo. Ya hemos visto que hay un problema dentro de la academia referente a la denominación étnica de este grupo (hubiera sido interesante ver cuántos optarán por "blanco" en caso de figurar esa casilla). Los términos "q'ara" o "misti" que los campesinos aplican a personas quienes (en el primer caso) no socializan con ellos, o (en el segundo caso) no son "de su clase"- por supuesto, con diversos matices regionales y de contexto- arrastran un cargo de rechazo y desprecio que los hace apto para panfletos y arengas pero no como categorías en un texto que aspira a ser académico. Parece que lo único que queda es definirles en términos de clase- "clase(s) media(s)" (como en el citado número de Pulso, o en Patzi (2007: 277-8), aunque en las pp. 275-7 del mismo son "blancos"), "clase dominante" o "elites". En una ponencia en la Reunión Anual de Etnología (La Paz, agosto 2007) Esteban Ticona, al hablar sobre sus experiencias en la Cancillería de la República, dividió el personal profesional en "indígenas" y "clase media". No tuve la oportunidad de preguntarle qué era la posición, o posiciones, de clase de los indígenas, y qué era la identidad étnica de los de clase media<sup>78</sup>. Etnicidad

78 Dentro de la sociología, se da por supuesto que la autoidentificación de las personas referente a su posición de clase puede ser objetivamente equivocada, y se han gastado mares de tinta sobre cómo, y cuándo, la "clase en sí" (la que existe objetivamente) llega a ser "clase por sí" (se identifica correctamente con su posición de clase y las acciones que debe tomar en base a ésta). Por tanto, una encuesta que se dirige a identificar las posiciones de clase de los informantes pregunta sobre varios aspectos, como su nivel educativo, su trayectoria laboral, su vivienda, etc. y sólo como un aditamento pregunta "¿De qué clase social se considera Ud?", Si es que se pregunta al respecto (raras veces se lo hace). En contraste, cada vez más se asume que lo fundamental de la posición étnica es lo que la persona dice al respecto, descartando la posibilidad de basar la etnicidad en factores objetivos que luego serán complementados o contrastados con la autoidentificación al respecto. Es evidente que el idioma no debe ser un elemento exclusivo o determinante en eso, pero entran otros elementos como la ropa, la comida, la manera de habitar el espacio doméstico, las relaciones familiares y de parentesco, la conducta en el trabajo (la "ética económica" de Weber) y por supuesto, la religión - factores mucho más difíciles de averiguar a través de encuestas que "¿Cuál es tu ocupación? ¿Cuánto ganas por mes?" Quizás por esto se ha optado por la autoidentificación como lo más factible para censos y encuestas. Pero la facilidad metodológica en sí no es garantía de la validez de los "indicadores" que se extrae de tales investigaciones fáciles. Personalmente considero que la "etnicidad" está actualmente en una posición teórica/intelectual parecido a la del "phlogiston" en la química a fines del siglo XVIII. El fenómeno (la combustión, entre otros) que se buscaba explicar era real, pero la explicación propuesta (que todas las cosas que ardían contenían phlogiston) era totalmente equivocada. El problema se empeora por lo que la "etnicidad" funciona como concepto basurero, es decir, ahí se tiran todas las formas de diferenciación social - fracaso o éxito en el empleo en distintos rubros, mantención de elementos culturales distintos a la mayoría circundante en cualquier aspecto desde la religión y el parentesco hasta la tendencia a votar para cierto partido, casos variados de estratificación social y casos igualmente variados de ascenso o estancamiento en la movilidad social, incluyendo casos cuando se logra el ascenso de manera innegable excepto en ser aceptado en los espacios de ocio de la elite establecida o en sus círculos matrimoniales... se podría continuar: La pregunta es ¿será el concepto de clase el oxígeno social que va a solucionar el problema del phlogiston (como hizo

y clase son dos ejes de diferenciación y estratificación social que pueden funcionar de manera relativamente independiente, o pueden estar entrelazados hasta tal punto que "en el terreno" a veces resulta difícil distinguirlos- como es el caso en los Andes; pero esto no anula el hecho de que, objetivamente, clase y etnia siguen siendo dos ejes analíticos distintos, donde cada individuo tiene una posición particular en cada eje. Las formas fluctuantes y situacionales de la expresión o calificación (de uno mismo y/o por otros) de la etnicidad de cierta persona, o la dificultad de determinar los factores que establecen la posición de clase y los mismos estratos de clase que se debe reconocer, sobre todo en un contexto de cambio social rápido, donde muchos individuos se niegan a dar los datos centrales y/o proporcionan identificaciones muy divergentes de las situaciones objetivas y que se contradicen con otros informantes en el mismo contexto, no exime a los científicos sociales de intentar percibir y definirlos en sus análisis. En vez de tirar la toalla argumentando que los modelos (sobre todo de clase social) proceden de otros contextos (occidentales, se suele decir, aunque curiosamente para el resto del mundo América Latina cuenta como "occidental", es decir al menos no es africano ni asiático ni musulmán ¿no?) se debe asumirlo como un reto para urdir interpretaciones teóricas nuevas en base a una realidad "sin teoría".

---

en la química), sólo que por ser social no es único como el oxígeno y necesita ser trabajado de nuevo en cada contexto histórico que surge? Pablo Regalsky sugiere que "etnicidad" es "la politización de la diferencia cultural". La diferencia cultural existe sin duda, a la vez que cada vez se disminuye en sus aspectos más evidentes (es decir, los materiales). Esta posición sugiere que la etnicidad (como elemento sociológico, en contraste a la diferencia cultural que siempre ha existido y sería sociológicamente neutro en sí) sólo surge en determinados contextos. Esto lo hará paralelo a la clase, que ahora se considera que sólo se desarrolló en determinados contextos- claro, entre ellos la totalidad del mundo actual- pero no estaba presente en, por ejemplo, el mundo clásico ni en el Medioevo (no obstante los marxistas entusiastas de los 70 que buscaban lucha de clases en donde sea). Desde los 80 estamos en lo mismo, donde se busca o asume etnicidad en donde sea. Me parece totalmente anacrónico atribuirlo a los "señorios" o "naciones" altioplánicas del siglo XV. ¿Hasta qué punto es correcto atribuirlo a determinados grupos, sectores, Bolivia en general o incluso el mundo en general en 2007? Los ejemplos más rampantes de una etnicidad-mejor dicho, identidad cultural- politizada en la actualidad, indudablemente refieren a los musulmanes. ¿Hasta qué punto se trata realmente de una cuestión cultural y no del IMPERIALISMO (para expresarlo de manera resumida)? Y en Bolivia realmente NO hay una división o conflicto cultural como lo que se da entre cristianos y musulmanes. Y hablando francamente, hay que decir que la cultura chiquitana (etc.)- ni siquiera la aymara o quechua- NO representa una estructura cultural opositora al nivel de la musulmana frente a la cristiana, es decir, la "occidental" (en esto Weber tenía razón con referencia a las religiones mundiales, aunque lo presentaba desde otro punto de vista). Cuando se habla de "interculturalidad" en Bolivia ni se sabe de qué culturas se está hablando. Si hablamos de las culturas indígenas mayoritarias en Bolivia, es decir los "aymaras" y "quechuas", lejos de ser una cultura y/o etnicidad distinta a la cultura de los criollos/mistos/q'aras/clases medias/clases dominantes del país (al menos de la parte occidental que históricamente lo ha dominado y hasta ahora sigue haciéndolo, hasta Evo y Álvaro son andinos al fin ¿no?); en vez de división cultural, se trata de una fuerte discriminación de clase (hasta los años 70 cuando ya se derrumbó) con barnices étnicos... dado que la etnicidad, a diferencia del phlogiston, está inevitablemente enlazado con la política y la sociedad, no puede ser abandonado tan fácilmente, pero al menos los SOCIÓLOGOS son los que deben dar cuenta de esta realidad y tratar de ofrecer retratos realistas de ella, en vez de dedicarse a los manifiestos políticos.

---

Hay un recurso simplista dentro del discurso indigenista que consiste en aseverar que X concepto es de origen europeo u occidental, que no tiene un equivalente propio dentro de los idiomas nativos, y por tanto no puede ser aplicado al mundo indígena. Por ejemplo, se dice que "estética" es un concepto occidental que no posee una traducción en aymara, y por tanto no existe una estética aymara. Lo mismo se puede decir del concepto de clase social, con el agravante de que tal sistema de estratificación es producto del capitalismo, innegablemente oriundo en el Occidente, y por tanto no tiene cabida en el análisis de la sociedad indígena. Es como el simple hecho de pertenecer (o declarar que se pertenece) a un pueblo indígena, borra toda posibilidad de diferenciación dentro de ese mismo grupo, y coloca a todos sus miembros en idéntica posición frente al resto de la sociedad (en este caso, siempre una de discriminación y subordinación). Dentro del grupo, entonces, prevalece la igualdad absoluta, y cuando los hechos obligan a admitir que esto no es el caso, sea referente a la posición económica o el género, tiene que ser resultado de la aculturación de individuos o si no la intervención de fuerzas negativas desde la sociedad no indígena (a través de la escuela, las iglesias evangélicas, los partidos políticos, el mercado...). Dado que el grupo es homogéneo, cualquier activista o dirigente necesariamente representa los intereses de la totalidad y no de un sector o una facción cuyos intereses no coinciden con los de todos sus supuestos representados.

La renuencia a considerar la posición específica de dirigentes o voceros dentro de su grupo crea un vacío, por ejemplo, en el estudio de Herrera, Cárdenas y Terceros (2003) del proceso de establecimiento de la TCO Tacana. Sólo al fin del proceso, cuando se obtuvo un título "supracomunal" (es decir, colectivo) de 289.471 Ha, descubrimos que "la mayoría de los comunarios" habían pensado que iban a "alcanzar la titulación de sus comunidades e inclusive lograr el reconocimiento de sus predios individuales...esta perspectiva no sólo era la de los miembros de las comunidades que desconocían lo que estipulaba la Ley INRA, sino también de algunos dirigentes que habían tenido una activa participación en el proceso de aplicación de la ley" (Herrera et al., 2003: 78). De esto se deduce que era cierto grupo dentro de los dirigentes que decidió optar por el título supracomunal y logró incorporar a los demás en la campaña hasta lograrlo,

aunque muchos no estaban realmente de acuerdo con esa meta (y no se habrá esforzado en explicarles qué era el contenido de la consigna de exigir un TCO, que quizás hubiera conducido a que se retiraran del movimiento y lo debilitaran hasta fracasar). Posiblemente el grupo iluminado que encabezó las acciones hasta lograr la TCO tenía razón, y esta forma legal aporta mayores beneficios para el conjunto que los títulos comunales o individuales que otros querían, aunque no se aclaran estos aspectos en el texto. Pero es evidente que este grupo tenía una perspectiva diferente al resto de los tacanas que representaron. Falta saber quiénes eran, cómo y por qué llegaron a tener esta postura diferente, y qué factores les permitieron imponer esta visión minoritaria sobre los demás.

Esta diferenciación es evidente en los movimientos afrobolivianos (uso el plural porque no son una sola organización con una propuesta unitaria); sus activistas o dirigentes son en su gran mayoría residentes ciudadanos, y se dirigen al nivel nacional y más que todo internacional, donde se les financia para asistir a congresos y participar en declaraciones en contra de la discriminación (modeladas según la pauta estadounidense de "relaciones raciales" criticada por Bourdieu y Wacquant) o si no en actividades de tipo panafricanista. Esto interesa poco o nada a los afrobolivianos de base en las comunidades yungueñas, donde viven en idénticas condiciones que los demás yungueños no negros. Entonces se dedican a participar en las organizaciones que afectan directamente a estas condiciones de vida, es decir las Federaciones Campesinas y su brazo económico, ADEPCOCA (Asociación Departamental de Productores de Coca), donde, aseveran, no hay discriminación alguna. En el curso de las actividades organizadas en preparación para la Asamblea Constituyente, expresaron disgusto cuando eran incluidos en una reunión de los "pueblos indígenas" de Yungas junto con mosetenes y otros de las tierras bajas del Norte de La Paz (los demás yungueños son un espacio en blanco en los mapas étnicos de los activistas indigenistas, que es otro tema digno de analizar). Algunos que habían tenido contacto con los movimientos "afros" objetaron ser clasificados como "indígenas", "porque hemos venido de África"; otros, menos vinculados con posturas internacionales, se quejaron de que les unieran con amazónicos, "no tenemos nada que ver con ellos"- porque se han asimilado a la cultura de sus vecinos comunarios, es decir su cultura es andina (muchos incluso hablan aymara) aunque ellos no tengan ese origen.

## Espejismos de los investigadores

Ya se ha mencionado la visión de la comunidad indígena, o el pueblo indígena en su conjunto (en particular cuando, como ocurre con los grupos de reducido número en las tierras bajas, este pueblo consiste en unas cuantas comunidades locales dentro de un espacio relativamente limitado) como un espacio social donde reina la igualdad total entre todos los miembros. Otro elemento de este estereotipo es la posesión colectiva de los medios de producción, o al menos de la tierra- en la práctica (se supone, en las tierras bajas) o como una ideal (en las tierras altas), aunque en la práctica las influencias externas hayan introducido varias formas de posesión y hasta propiedad más individualizadas. Referente a las formas de autoridad y liderazgo, no se habla mucho de las tierras bajas, porque carecían de liderazgos con autoridad institucionalizada, o si los tenían, no representan formas ideales para los indigenistas de hoy (como las capitánías hereditarias y vitalicias entre los guaraníes). Se concentra en las formas políticas andinas, definido como un liderazgo de tiempo limitado (un año por lo general), que rota entre todos los miembros de la comunidad, se limita a ejecutar las decisiones de la asamblea comunal que es la autoridad máxima ("mandar obedeciendo"), y financia este ejercicio con sus propios recursos: así "sirve a la comunidad" en vez de "servirse de ella", como se dice que hacen, por ejemplo, autoridades municipales porque perciben un sueldo en virtud de su cargo<sup>79</sup>. Luego, se argumenta, estas formas han sido trasladados hacia las ciudades donde "...se manejan los símbolos de poder indígena como la wiphala multicuadrículada, el poncho, la manta y los sistemas de legitimación social como los actos rituales a la Pachamama y los Achachilas" (Mamani Ramírez, 2005: 38).

Estos actos rituales son una parte esencial de la práctica política, ya que se supone que la población indígena vive bajo: "... una relación pactada y negociada entre comunidad y fuerzas de la naturaleza... en la comunidad los ritos agrarios, en las minas las waj'tas y pijcheos" (García Linera et al, 2004: 49).

Aquí no me voy a ocupar del grado en que este modelo representa las prácticas reales (aunque es notable que, por ejemplo, no se suelen realizar

---

<sup>79</sup> Si recibir un sueldo es "servirse" de la entidad que paga el sueldo, entonces el minero "se sirve" de la mina, la empleada doméstica "se sirve" de su patrona ...

seguimientos concretos de los sucesivos ocupantes de los cargos en una comunidad para ver hasta qué punto todos llegan a todos los puestos, si efectivamente hay una rotación de cargos según la ubicación de los terrenos no importa la aptitud del poseedor para el cargo en cuestión, si realmente cada comunario asciende por los cargos en un thaki o "camino" con una jerarquía establecida<sup>80</sup>...) en las comunidades rurales, sino de la influencia de esta "idealización del ayllu" (Patzí, 2007: 72) en las interpretaciones ofrecidas del "ciclo rebelde" en Bolivia entre 2000 y 2003. Mi argumento es que los investigadores, sobrecogidos por las imágenes de multitudes rugientes, wiphalas, ponchos y chicotes, más sus propios sueños de revolución y/o autenticidad cultural y nacional, tienden a ver en estos "levantamientos" lo que ellos quisieran que hubiera, antes de lo que realmente existe o existió.

Así, el uruguayo Raúl Zibechi, al observar que la última página del Manifiesto de Achacachi (9 de abril 2001) lleva "decenas de sellos de comunidades, subcentrales y sindicatos agrarios...unos al lado de otros, sin jerarquías" deduce que este "arcoiris de sellos-comunidades" no es "una institución, ni siquiera una articulación permanente y fijo, sino impermanente y móvil"-aparte de ser, por supuesto, la expresión de "mandar obedeciendo" (Zibechi, 2006:171-2)<sup>81</sup>. No hay manera de deducir en base a un simple sello si el

---

80 En vez de hacer primero, digamos, Secretario de Hacienda, porque su padre estaba nombrado pero era incapaz o indispuerto, tiempo después le meten de Vialidad y luego hace Secretario General, años más tarde hace Relaciones que es el que "sigue" al General, o sino termina haciendo dos veces Justicia porque según el sistema de elección se vota por una tema de tres, ninguno de los cuales han hecho General para dicho cargo; Fulano no ha hecho General y por tanto cada vez le ponen en la terna, tampoco le apoyan, por tanto sale siempre en tercer lugar que corresponde a Justicia... estas referencias proceden de Yungas. Cuando les cito a indigenistas me responden "Yungas es aculturizado" (cierto, no se harán ver con ponchos ni pagados). Pero NO he visto registros empíricos del Altiplano que demuestren que sean más organizados en seguir su famoso thaki.

81 Este "mandar obedeciendo", financiando los gastos del cargo de su propio bolsillo, etc., junto con la idea de que hay que dar cabida a las culturas históricamente excluidas del poder, conduce a la idea actualmente vigente de nombrar "indígenas" a cualquier cargo, porque no sólo van a manejar los fondos con mayor honestidad, sino que van a expresar las demandas y posiciones de los grupos excluidos. A principios de los 90, había un entusiasmo parecido referente a candidatas mujeres (al menos al nivel municipal), argumentando que a diferencia de los hombres, iban a manejar los fondos honestamente (en este caso no se llegó a alegar que iban a reformar todo el manejo político a favor de las mujeres, ya que tal propuesta arriesgaba alejar a la mitad del electorado compuesto por varones, mientras como hemos visto más del 50% son supuestamente "indígenas"). Esta imagen fue destrozada muy pronto por Gaby Candia y Lupe Andrade, entre otras. Desde entonces, en tanto que las mujeres han seguido avanzando en la política, lo han hecho en base a virtudes o capacidades generales, de su trayectoria personal, etc., y no porque "las mujeres" tienen virtudes específicas. Actualmente hay una ola parecida a favor de "los indígenas" en diversos cargos. Sospecho que el hecho de que la mayoría de los "indígenas" así favorecidos sean varones- en tierras altas se justifica esto además con el argumento de que los cargos se ejercen en "chachawarmi", marido y mujer, por tanto las mujeres no necesitan postular porque en tanto que sus maridos entren a un cargo, ellas están incluidas de manera automática-

dirigente llegó con un mandato detallado de sus bases y sólo estampó su firma obedeciendo a su comunidad porque el Manifiesto había incluido los puntos que le encargaron<sup>96</sup>, o si el firmante vino solo o con apenas un par de “chupas” suyas para actuar- literalmente- como “sello de goma” para los propósitos de Felipe Quispe, quien dirigía la reunión que dio lugar al mencionado manifiesto. El rito de colocar sellos y firmas señala la conclusión de todo ampliado campesino y los sellos se colocan en el orden en que sus firmantes llegan a la cabecera, determinado por su prisa relativa para irse más que cualquier otro factor. La ausencia de una jerarquía en las posiciones que ocupan sobre el que éste carezca de una estructura permanente y fija.

Rafael Bautista, cuyo “ensayo histórico-filosófico” lleva el aval de Luis Tapia en la contratapa, encuentra en “Octubre” (la Guerra de Gas) una excusa para jugar con palabras, un estilo que quizás hubiera sido más apropiado para dedicar una poema en prosa a la puesta del sol tras Huayna Potosí pero es una vergüenza al comentar sobre hechos reales que, al fin, condujeron a la muerte de varias personas. Es una desgracia dentro del pensamiento occidental confundir la verborrea con el razonamiento ¿o es que en la cultura andina no existe ninguna de estas dos y por tanto se acepta cualquier derrame de palabrería? Vemos, por ejemplo, cómo explaya sobre el concepto de *apthapi* o merienda comunal: “*Apthapi* no es sólo un celebrar, es también un honrar o un recogerse, *apthapisiñani* quiere decir nos recogemos, el recoger es un *acopiar*... pero todo recoger es también un acto de

---

influye en la persistencia de esta ola de corrección política, más prolongada que la ola pro mujer y aún (2007) sin señas de claudicar. Quiero decir que llenar cargos con varones, no obstante que sean indígenas (o hasta maricones rampantes, aunque hasta en el Norte sólo se ha llegado hasta homosexuales discretos en cargos públicos) es una amenaza mucho menor al orden establecido que llenarlos con mujeres, como mujeres. Basta alguna mujer corrupta para trancar este argumento (como si no hubiera habido hombres corruptos y muchos). Ya ha habido varios indígenas corruptos, algunos publicados (José Bailaba, diputado del MAS y luego constituyente) y otros sólo conocidos como ladrones en sus regiones (Rosendo Copa, de Qaqachaka, diputado del MAS hasta 2005). Nunca ha sido políticamente incorrecto denunciar a una mujer para cometer cualquier error en el cual ella haya caído. Jamás he escuchado el argumento de que se deben encubrir los delitos de tal mujer porque al publicarlos, aunque fueron ciertos, sería un descrédito para el partido/la etnia (etc.). En contraste, cuando yo dije, en un seminario internacional, que Felipe Quispe había intentado violarme cuando le visité en la cárcel, Loyola Guzmán (posterior constituyente para el MAS) dijo que no debía informar sobre ese hecho, porque podía desacreditar a un líder indígena y así quitar apoyo al movimiento indígena en general. Se sabe que, en los movimientos de la “vieja izquierda” de los cuales L. Guzmán formaba parte, durante décadas las mujeres eran obligadas a callar sobre el acoso sexual que recibían porque publicarlo podría dañar la imagen del movimiento. A mi parecer, actualmente prevalece una convención similar referente a líderes “indígenas”, sobre sus delitos económicos en primer lugar (y sobre los delitos sexuales, que gozan de un encubrimiento más fuerte por motivos sociales más amplios que los políticos). Es cierto que el género, por ser un transversal universal, nunca ha gozado de la protección (no debemos denunciar eso porque puede dañar el imagen de “las mujeres” ...) que se ha aplicado a varios otros grupos vistos como objetos de discriminación y opresión (como si, al fin, cualquier otra categoría social hubiera sido objeto de una exclusión social tan sistemática y generalizada como la que se ha aplicado- claro, en diferentes grados y aspectos- a las mujeres en el curso de la historia mundial).

recogimiento, es un volverse sobre sí (como individuo y como comunidad), para darse cuenta de lo que se es y de lo que se puede ser. Por eso Octubre fue una re-vuelta, un volverse sobre sí, un apthapi donde la comunidad apeló a su memoria para recoger-se. La promesa de Octubre es la posibilidad de otro apthapi donde se recoja lo que fue posible en Octubre" (Bautista, 2006: 94)

Después de estas efusiones, la propuesta de Pablo Mamani (2005) sobre los "microgobiernos barriales" parece un modelo de análisis frío y objetivo, aunque parece que en sus escritos más recientes (2007) este autor también ha caído en la tentación de imitar a Raúl Prada: "Pero ahora, desde esa condición, los indígenas, al descubrirse como ese Otro encubierto, construyen lo Otro desde este Otro. No otro desde el Otro blanco, sino el Otro-Otro" (Mamani Ramírez, 2007: 221-2)

La propuesta de los "micro-gobiernos" tiene mucho en común con el argumento de Luis Gómez (2004), de que la revuelta de la Guerra del Gas en El Alto fue producto de un organización formal, jerarquizada y bien coordinada, cubriendo no sólo las juntas vecinales, "comités de huelga", grupos organizados para vigiliars, cerrar los comercios y otros, sino llegando hasta conformar auténticos "cuarteles barriales" con personal militarizado. Mamani reproduce la cita de un entrevistado de Gómez al respecto: "Arriba estábamos nosotros, los guerreros, abajito los comandantes y más bajo la gente ya organizada; todos tenían sus grupos y sus tareas... Teníamos nuestros nombres de guerra... por ejemplo yo era el Mallku Qurawas, como las hondas que utilizamos para defendemos" (citado en Gómez, 2004<sup>82</sup> y Mamani, 2005: 87)

Esto suena a las fantasías de Rambo del propio entrevistado, que a la vez habrían encontrado eco en los deseos del entrevistador. Una mirada más general a El Alto durante la Guerra del Gas sugiere que estas organizaciones militarizadas eran extremadamente restringidas, si es que existían<sup>83</sup>. Es

---

82 Como si una reunión de comunidad de base podría saber de antemano qué había que debatir en un ampliado de nivel supracomunal y por tanto, mandar a su dirigente con la posición comunal sobre cada punto a tratar.

83 De que los campesinos andinos tengan armas de fuego, es cierto, a la vez que muchas de estas armas son escopetas o sino, antiguos Mauseres del 1952 (como las que exhibían en Achacachi en 2003) que si bien podrían funcionar, ya no se dispone de munición. El problema en general es que tienen muy poca munición para las armas que tienen, aunque las hay más modernas que Mauseres. Aparte de eso, suelen prohibir que se saiga a bloqueos etc. con las armas que tienen, porque si no se presenta "la repre" las armas no tienen sentido, y si se presenta viene con más y mejores armas; mostrar las armas que se tienen sólo provocará que los militares disparen a matar y los campesinos llevarán la peor parte de tal batalla.

cierto que un tal "Comandante Osama" se hizo fotografiar por la prensa, pero ¿representaría una organización más real que las personas con pasamontañas que se hicieron fotografiar por la prensa internacional como parte de una guerrilla entrenando en la sierra de Cochabamba durante el gobierno de Carlos Mesa, pero jamás volvieron a figurar en parte alguna? También es posible que algunos barrios estaban tan bien organizados como relata Mamani- a la vez que sus entrevistas (realizadas por estudiantes de la Carrera de Sociología de la UMSA) parecen haberse dirigido principalmente a los que ocuparon cargos en las juntas de vecinos de esa gestión, quienes pueden haberse sentido tentados a exagerar la eficiencia de su acción y la importancia de las estructuras institucionales, frente a la ausencia de liderazgo por su parte y el predominio de reuniones anárquicas ("cada uno metía su cuchara" dijo una vecina de Nuevos Horizontes, quien aseveró que los dirigentes de su barrio desaparecían totalmente durante los días del conflicto en Arnold y Spedding, 2005: 59).

Aún así, es cierto que había algún tipo de organización barrial, sea basado o no en estructuras formales, durante el conflicto. Lo que es más dudoso, si se escuchan las palabras reales de los participantes y no los de ciertos activistas o las voces interiores de los estudiosos, es que realmente fuera un "levantamiento aymara" en cualquier sentido objetivo que vaya más allá del hecho de que una buena parte de los participantes efectivamente hablan aymara. Hace más que 10 años, en Chonchocoro, Álvaro García admitió que la "nación aymara" no es algo que realmente existe, pero que "puede existir" (comunicación personal). Parece que para él, y otros investigadores, tal nación es algo que no sólo puede sino debe existir:

"La carencia de un soporte empírico a las interpretaciones indigenistas permite sospechar que se trata más de reflexiones con intenciones normativistas sobre lo que deben (o debieron de haber sido) los movimientos sociales, y que se reviste de la dignidad de la investigación sociológica para legitimar sus propias afirmaciones... la única evidencia empírica del indigenismo parece ser la simbología desplegada en banderas, los rostros morenos de los actores sociales, el español y aymara expresado en sus discursos (¡y no los discursos!). La pregunta es si para ser un movimiento social indígena basta con que sus participantes sean indígenas" (Zapata, 2006: 26).

Este autor (paceño, pero estudió sociología en Chile, donde se aprobó la tesis que es la base del citado libro) tiene una apreciación de la ideología del "ciclo rebelde" que coincide con lo que yo misma (en bloqueos y ampliados en los Yungas, y observando la Guerra del Gas desde Pampahasi) pude ver y escuchar: que en tanto que había un elemento nacionalista en el discurso, era el nacionalismo escolar (como yo diría) instaurado y difundido por el MNR a partir de 1952 (como diría Zapata)- fuera empresas extranjeras en general y chilenas en particular, los recursos naturales del país son para el país, que no se repita lo de la Guerra del Pacífico, Goni es un extranjero o sino vendido a los extranjeros. Esto se combinaba con un discurso político donde los "adversarios" más claros eran los partidos políticos (en particular los llamados "tradicionales"), pero no el sistema de democracia representativa (o "liberal" como lo llama el grupo Comuna y otros); tampoco había demandas para su reemplazo por un sistema tipo "democracia comunal" (rotación en los cargos en vez de elecciones competitivas...) según el modelo esbozado arriba. Más bien se ven demandas para una participación efectiva y real en los mecanismos democráticos establecidos por la Ley de Participación Popular y otros. Sí hay expresiones del asambleismo, muy fuerte dentro del sindicalismo campesino, a la vez que se sabe que el dirigente que rehúsa comprometerse con una decisión en una asamblea aseverando que tiene que "consultar a sus bases" primero, es un dirigente débil que no sabe manejar a sus bases (el que sabe hacerlo, sabe que va a procurar que ellos aprueben la decisión que él ha tomado; o sino, alega el pretexto de consultar para justificar su renuencia personal de apoyar a la propuesta, lo cual no tiene capacidad o valor de declarar de frente). También se suelen quejar de diputados uninominales que no visitan regularmente a sus bases para informarles qué está haciendo en el parlamento (y luego hacerles farrear, elemento definitivamente heredado del Tawantinsuyu como deber de la autoridad de alto nivel) pero no se sugiere que debería venir a convocar una asamblea cuya decisión determinará cómo él debe votar cada vez hay que decidir algo en el parlamento, porque sería infactible, y además la mayoría de las bases, francamente, no se interesan en determinar cuál candidato para el Tribunal Constitucional es el más idóneo, o en discutir los detalles de la Ley de Hidrocarburos.

En fin, se puede decir que las masas populares han tomado en serio la gama de derechos democráticos que los gobiernos de turno les habían ido ofreciendo

y propagandizando desde fines de los años 1980. La (ahora vilipendiada) ideología nacionalista del MNR, incluyendo la "nación mestiza", parece haber calado más hondo de lo que ahora se quiere admitir (y la omisión de la opción "mestizo" en el Censo de 2001 ayuda a ocultar esto). En este sentido no es nada casual que las banderas bolivianas siempre aparecen en la cabeza de las movilizaciones populares, urbanas y rurales, aunque hoy en día es frecuente que la wiphala aparezca a su lado. Un elemento que ayudó a provocar la Guerra del Gas era una propuesta de ley que iba a ilegalizar, y hacer punible con la detención carcelaria, realizar marchas y bloqueos. Un elemento de la concepción popular de democracia, que en este aspecto va más allá que la propaganda oficialista pero no es la simple expresión de "repertorios de movilización india (que) no han variado mucho respecto a los siglos anteriores" (García en García et al., 2004: 47), es la firme convicción de que un gobierno democrático, a diferencia de un gobierno de facto como las dictaduras militares, garantiza el derecho a la libre expresión, específicamente la expresión de la protesta, a través de "medidas de presión" si parece apropiado. Ilegalizar estas medidas, por tanto, era un golpe a los fundamentos de la democracia y fue respondido por medidas de presión tan aplastantes que el gobierno tuvo que ceder ante ellos, de paso enterrando el mencionado proyecto aparte de sus otras concesiones. Ser ciudadano/a de la nación da derecho de participar en las decisiones políticas, que incluye rechazarlas en las calles. Zibechi se equivoca en describir estas movilizaciones como "antiestatales": lo que se busca es ser tomado en cuenta por el Estado.

Nada de esto quiere negar que sigan existiendo muchos niveles de discriminación social y cultural, sobre todo a la cultura indígena, empezando con la "civilización" que se enseña en las escuelas rurales (Canessa, 2006: capítulo 7). Patzi (2007 :331) tiene toda la razón en proponer que en las escuelas y colegios se debe enseñar "la historia y las formas de organización de las civilizaciones indígenas"; la proliferación de estudios etnohistóricos y arqueológicos en décadas recientes proporcionan una amplia base para tratar estos temas, más allá que los fragmentos mitologizados (Manco Capac y Mama Ocllo...) que son casi todo lo que se suele enseñar sobre los Andes antes de 1532. A la vez, hay que esperar que tales clases realmente se basarían en este tipo de materiales, más los estudios sociológicos y antropológicos más recientes, y no en las fantasías de una comunidad fuera del tiempo y una economía de suma qamaña, un sueño de un "buen vivir" alejado de y hasta opuesto a las realidades del mercado

dentro del cual viven todos, y del cual los campesinos son mucho más conscientes que intelectuales ciudadanos cuya visión del Proceso de Trabajo Inmediato (sin hablar de las leyes del suministro y la demanda) se parece a la del nada radical Jerome K. Jerome, burgués de la Inglaterra victoriana: "Me gusta el trabajo, me fascina. Podría estar sentado mirándolo todo el día"<sup>84</sup>. Canessa (op.cit.) destaca las divergencias entre- por ejemplo- el concepto del ayni tal como lo piensan, y sobre todo practican, los comunarios aymarahablantes de Wila Kjarka en Larecaja, y las versiones de este concepto presentados por intelectuales y activistas políticos aymaras como Felipe Quispe y Gualberto Choque. Termina advirtiendo que el nuevo indigenismo "corre el riesgo de no incluir a los campesinos en su visión... del indígena". Para que esto no ocurra, es necesario que los investigadores se fijen en los "indígenas"- campesinos, urbanos, clase baja, clase media, originarios o mestizos- tal como son, e indagar sobre lo que ellos y ellas hacen y quieren; y no en lo que quisieran que sean, hagan o deseen.

## **Bibliografía**

Arnold Denise y Alison Spedding, 2005, Mujeres en los movimientos sociales en Bolivia, 2000-2003, La Paz: ILCA/CIDEM.

Banton Michael, 2005, *Genomics and race. Vexed questions*, Anthropology Today 21(4).

Barth Fredrik (comp), 1969 / 1976, Los grupos étnicos y sus fronteras, Fondo de Cultura Económica, México.

Bautista Rafael S., 2006, Octubre: el lado oscuro de la luna, Tercera Piel, La Paz.

Bourdieu Pierre y Loïc Wacquant, 1998 / 1999, *Sobre las astucias de la razón imperialista* en Bourdieu Intelectuales, poder y política, Buenos Aires, Eudeba.

Canesa Andrew, 2006, Minas, mote y muñecas. Identidades e indigeneidades en Larecaja, La Paz, Mama Huaco.

---

84 En el original: I like work, it fascinates me. I could sit and watch it all day.

Esoasandín López Jesús y Pablo iglesias Turrión (coords), 2007, Bolivia en movimiento. Acción colectiva y poder político, Madrid, El Viejo Topo.

García Linera Álvaro, Raúl Prada y Luis Tapia, 2004, Memorias de Octubre, La Paz, Comuna/Muela del Diablo.

Gómez Luis, 2004, El Alto de pie. Una insurrección aymara en Bolivia. La Paz, HDP/Comuna/Indymedia.

Gose Peter, 1994/2001, Aguas mortíferas y cerros hambrientos. Rito agrario y formación de clases en un pueblo andino. La Paz, Mama Huaco.

Herrera Enrique, Cleverth Cardenas y Elva Terceros, 2003, Identidades y territorios indígenas. Estrategias identitarias de los tacana y ayoreo frente a la ley INRA. La Paz, PIEB.

Kuper Adam, 2003, *The return of the native*. Current Anthropology 44(3).

Kenrick Justin y Jerome Lewis, 2004, *Indigenous people's rights and the politics of the term "indigenous"*. Anthropology Today 20(2).

Lavaud Jean Claude y Francoise Lestage, 2002, *Contar a los indígenas: Bolivia, México, EE.UU.* Tinkazos 13.

Mamani Ramírez Pablo, 2004, El rugir de las multitudes. La fuerza de los levantamientos indígenas en Bolivia/Qullasuyu, La Paz, Aruwiyiri/Yachaywasí.

Mamani Ramírez Pablo, 2005, Microgobiernos barriales. Levantamiento de la ciudad de El Alto (Octubre 2003), La Paz, CADES/IDIS-UMSA.

Mamani Ramírez Pablo, 2007, *Múltiples fracturas del Estado y la sociedad desde los movimientos indígenas en Bolivia*. En Espasandín e Iglesias.

Patzi Paco Félix, 2003, Sistema comunal. Una propuesta alternativa al sistema liberal, La Paz, CEA.

Patzi Paco Félix, 2007, Insurgencia y sumisión. Movimientos sociales e indígenas, 1983-2007, La Paz, Ediciones Yachaywasí.

Rivera Cusicanqui Silvia, 2007, *Que el pasado sea futuro depende de lo que hagamos en el presente. Enseñanzas de la insurgencia étnica en Bolivia*. En Espasandín e Iglesias.

Spedding Alison, 1998, *Transición étnica en la provincia Inquisivi*, Temas sociales 20, IDIS - UMSA, La Paz.

Viezzler Moema y Domitila De Chungara, 1979, Si me permiten hablar, México, Siglo XXI.

Zapata Álvaro, 2006, Ciudadanía, clase y etnicidad. Un estudio sociológico sobre la acción colectiva en Bolivia a comienzos de siglo XXI, La Paz, Yachaywasi.

Zibechi Raúl, 2006, Dispersar el poder. Los movimientos como poderes antiestatales, La Paz, Preguntas Urgentes, Textos Rebeldes.