Un mundo con una Ciencia hecha de disciplinas - Las complicaciones en el quehacer de los investigadores -

M. T. Virginia Sáenz¹

Quienes nos dedicamos a la Antropología creemos entender lo que significa, qué es lo que busca comprender, cómo, y creemos tener claro el porqué. He aquí un problema epistemológico. Si no visualizamos el ejercicio de ir más allá de lo inmediato, lo empírico, y realizar el análisis crítico para conocer y comprender “con rigor racional (lógico y lingüístico) y explicarlo con validez científica (experimental y práctica)”, no nos habremos alejado del conocimiento mal adquirido y del simple sentido común (García 1997:43). La Antropología construye y describe su objeto de estudio recurriendo a la investigación científica, con parámetros que determinan la validez y profundidad de la argumentación. Se distinguen por la base de la estructura social donde se va a realizar la investigación, el contexto académico, el paradigma científico local, y una filosofía predominante. Estos componentes crean los primeros elementos epistemológicos que pueden llegar a convertirse en problemas, porque marcan a la Antropología como disciplina científica. También marcan su relación con otras y su manera de entender lo multidisciplinario que, en conjunto, conforman eso que llamamos Ciencia, cuyo principio básico señala que el conocimiento debería ser una herramienta que nos permita intervenir y transformar la realidad para llevarla a un grado superior de desarrollo, pasar de la Teoría a la Práctica con medidas oportunas, y construir modificando para beneficio de todos.

Palabras clave: antropología, problemas epistemológicos, multidisciplinar, Ciencia, conocimiento

A world with a Science made of disciplines -The complications in the work of the researchers-

Those of us who dedicate our lives to Anthropology, we believe we understand what it means, what is it that it pretends to understand, how and, furthermore, we believe we understand why. This is an epistemological problem. If we do not visualize the exercise of going beyond the immediate, the empiric phenomena and put into practice the critical analysis in order to learn and understand “with rational precision (both logically and linguistically) and explain it with scientific validity (both experimentally and practically)”, we will not have gone far from wrongly acquired knowledge and simple common sense (García 1997:43). Anthropology elaborates and describes its object of study by means of scientific investigation, utilising parameters that help in determining the validity and depth of the argument. They come from the social structure where the research is going to take place, from the academic context, from the local scientific paradigm, and from the dominant philosophy. These components are at the basis of the first epistemological elements that may become problems, because they mark Anthropology as a scientific discipline. They also mark its relationship with other disciplines and its way of understanding multidisciplinary which, altogether, give form to what we call Science. Its basic principles state that

1 Doctora en Etnoarqueología, Docente en las Carreras de Antropología y Arqueología de la Universidad Mayor de San Andrés, La Paz. E-mail: saenz.virginia@gmail.com

knowledge should be a tool that helps us in the intervention and transformation of reality in order to bring it into further development, and to surpass Theory to reach the Practice with the help of appropriate decisions that help us in constructing by modifying for the benefit of everyone.

Keywords: *anthropology, epistemological problems, multidisciplinary, Science, knowledge*

Comprender lo que llamamos *mundo* de manera general, fue para mí una forma de comprender no sólo lo que encontraba en mi mundo, aquel en el que me ha tocado vivir, sino también la forma en que éste estaba conformado. Gente, cosas, naturaleza, fenómenos, eran todos y todas fascinantes fuentes de conocimiento que yo he buscado y tratado de asimilar, pasando por desentrañar, interpretar, comprender. No puedo dar una razón específica del porqué, pero puedo decir que tal vez sucedió porque buscaba sentirme cómoda, relativamente a gusto, en medio de tantas cosas fascinantes que me maravillaban, y todavía lo hacen.

Descubrí que esto, enfocado de manera formal, se denomina Ciencia o, más específicamente, Investigación y, dentro de ésta, descubrí un ángulo denominado *antropología*. Esta vino a mí, como muchas cosas que ocurrieron en mi vida, y yo acepté el reto, la oportunidad ofrecida. En un principio sentí miedos, inseguridad, esa extraña sensación de no estar segura de saber en qué me estaba metiendo. Pronto me di cuenta de que había escogido bien y que había empezado a enamorarme de casi todos los temas que tocaba esta disciplina. La Antropología me condujo no sólo a desenmarañar algunos de los misterios del comportamiento humano, sino también a captar interrelaciones, conexiones, y entornos, escenarios. Cada paso nuevo dentro de este campo del conocimiento era como enfrentar multiplicidad de puertas nuevas que se abrían frente a mí, haciéndome difícil tomar decisiones porque yo, por supuesto, quería atravesarlas todas.

El Método

Siendo uno de mis principales intereses el comprender a la gente interactuando en *sus*

mundos y *con* el mundo de otros, creando así en el proceso las fronteras materiales y simbólicas (Cf. Mintz 1985b, en: Trouillot 1991:44), que encontramos entre seres y grupos humanos, no encontré mejor método que el de interactuar a mi vez con esa gente. Traté de escuchar lo que tuvieran que decir, tan perceptivamente como me era posible, especialmente cuando se mostraban ansiosos por expresar las razones por las que hacen o dejan de hacer lo que hacen, o son indiferentes al respecto: sus ideas sobre calor o frío, sobre amistad, amor, odio, desconfianza, lo que perciben sobre sí mismos y sobre los demás, lo que comprenden de la vida, de la muerte, cómo producen y reproducen... No hubiera podido nunca lograr una comprensión de ninguno de estos elementos si hubiera adoptado la actitud “no involucrada” del “científico” idealizado (Latour 2002, 2003a, 2003b, 2004). Como máximo, hubiera podido describir los esfuerzos que parecen desplegar ante nuestros ojos gentes que, como las hormigas, viven en sociedades, pero, si hubiera tenido que recurrir sólo a la observación, incluso la “participante”, en el ya clásico sentido de Malinowski (1884-1942), no hubiera podido llegar a comprender algunas de las razones por las que hacen lo que hacen. Bourdieu (2000) apoyaba mi perspectiva cuando decía:

Ustedes lo han leído en los tratados de epistemología, en las memorias escritas por los sabios: se habla siempre de “la humildad de los sabios”. Eso parece un poco tonto pero es tremendamente verdadero. Es una virtud científica porque quiere decir que uno se toma el tiempo, que uno se somete a los hechos, que uno se estrella ante los hechos más simples, triviales, intrascendentes, que uno no se hace el “vivo” (mi traducción).

Todos los que nos dedicamos a las ciencias antropológicas, contamos con una definición de Antropología, propia o prestada. Todos creemos entender lo que significa, qué es lo que busca comprender, cómo, y (*casi todos*), creemos tener claro el *porqué*. He aquí un problema epistemológico. Si no podemos visualizar el ejercicio de ir más allá de lo inmediato, lo empírico, y realizar el análisis crítico que permite conocer y comprender “con rigor racional (lógico y lingüístico) y explicarlo con validez científica (experimental y práctica)”, no nos habremos alejado del conocimiento mal adquirido y del simple sentido común (García 1997:43).

Desde hace mucho tiempo nos hemos acostumbrado a aceptar las barreras convencionales creadas entre disciplinas y, en consecuencia, hemos reclamado incompetencia cada vez que percibíamos que se osaba rebasar tales barreras. Incluso parecemos actuar de forma similar en otros aspectos de la vida: nuestra noción de frontera está en todas partes; por ello, los “grupos étnicos” *son* algunos de esos “otros” con respecto a “nosotros”. ¿Por qué se debería considerar la otredad como étnica? ¿Cómo podemos comprender nuestra realidad social sin evitar cerrar los ojos a la mayoría de sus componentes (que es lo que las disciplinas académicas nos fuerzan a hacer cuando inducen al conocimiento por partes o “compartimentalizado”)? Los enfoques desde distintas disciplinas por separado, si bien son útiles, no son sino un paso con respecto a una mayor comprensión de lo que llamamos realidades, cuyas partes se encuentran mayormente escondidas y, por tanto, frecuentemente, no-existentes para propósitos disciplinarios o análisis académico (Günther y Folke 1993).

El método, en consecuencia, precisa del uso de contribuciones de otras disciplinas. Esto permite llenar vacíos, contrastar conocimiento acumulado dentro de cada disciplina, complementar conocimiento ofrecido por una o faltante en otra y comprender el alcance, así como la profundidad de las expli-

caciones ofrecidas. La crítica de las fuentes, sin embargo, no debe faltar para evitar confundirse o perderse en las particularidades de cada disciplina y para mantenerse en la ruta de la precaución, para poder contrastar con la realidad percibida la información que ofrecen, y que hay que analizar.

El punto es probar que el conocimiento, siendo un proceso acumulativo, es también una rutina de realimentación que pretende ayudar en lo que denominamos Ciencia, en la búsqueda de comprensión de tantos aspectos de nuestra realidad como humanamente sea posible. La Ciencia, en este proceso, es la opción que ha probado ser hasta ahora la mejor que tenemos para dar forma a nuestro conocimiento, a través de métodos y teorías. Sin embargo, no debe perderse de vista la crítica que esta Ciencia, como tal, puede y debe sobrellevar para, así, poder corregir algunas de sus desviaciones. Como valiosa herramienta de investigación, no debe dejarse de lado el problema de las restricciones que nacen de perspectivas estrechas, las mismas que resultan de estar confinadas a las disciplinas que conforman dicha Ciencia.

La Investigación

Un conjunto de problemas, separados de los anteriores por razones metodológicas, tiene que ver con lo que se encuentra *dentro* del contexto de investigación. Si bien no debe olvidarse lo que hay que tomar en consideración cuando se va a investigar, es todavía más importante tener presente qué es lo que sostiene la sustancia que abarca el sujeto y su contexto. En este sentido, quien realiza investigación, el/la investigador/a, debe atravesar, recorrer una distancia (Sáenz [1973] 1996) que, en este caso, separa al investigador del tópico de la investigación, y que implica estar consciente de la diferencia entre *investigador e investigación*.

El contexto específico donde se ha de investigar determina el enfoque, la perspectiva que se va a tomar. Esto crea un conjunto

de problemas para el investigador, *previos* al problema de la investigación misma. Ese contexto involucra los siguientes aspectos:

- La base de la estructura social en cuestión
- El contexto académico en el que se hace la investigación
- El paradigma científico local
- La filosofía local

Cada uno de ellos requiere ese análisis *previo* que permite ubicar la investigación específica en manos de un/una investigador/a específico/a.

La base de la estructura social en cuestión

Esa base, como su nombre lo está indicando, es una parte del principio que explica cómo se llega a un fin determinado. ¿Cuál es la base de la estructura social de donde viene el investigador? En otras palabras, ¿cómo se relaciona el investigador con las expresiones culturales locales, sus valores e ideas?

Si tomamos el caso boliviano, como carecemos por lo general de suficiente información prehispánica y la arqueología, entre otras disciplinas, tiene en sus manos la elaboración de información que pueda abarcar esa fase, la estructura social actual puede remontarse históricamente, es decir sobre la base de fuentes escritas disponibles, hasta los primeros asentamientos coloniales españoles. Estos dejaron un legado que consiste en una organización estructural del espacio y el sistema político socio-económico, que afectó la situación original previa al siglo XVI. Debe recordarse que el gobierno que se instauró en 1825, al iniciarse el periodo republicano boliviano, consistía principalmente de gente que hablaba la lengua española o castellana, era ampliamente simpatizante con los ideales liberales entonces en boga, tales como la integración de la población indígena en la “nación” (boliviana), tal como se menciona en el Acta de Constitución de la República de Bolivia. En la práctica, esto significaba que aquellos identificados como “indios” por el

derrotado régimen colonial español, deberían ser incorporados como *bolivianos* a partir de entonces. Al mismo tiempo, esto implicaba ignorar diferencias previas en idioma, creencias, organización social, formas de vestir, que eran evidentes particularmente en las áreas rurales de Bolivia.

El positivismo, evolucionismo y el denominado darwinismo social, estaban entre las más influyentes escuelas de pensamiento en la Bolivia de los siglos XIX y XX, tal como correspondía a la época. Una variedad de explicaciones fue postulada para describir la situación relacionada con el desarrollo local y organización de la sociedad y poder político-económico. En su mayor parte mostraba, a quienes eran vistos como población nativa, como “atrasados” en relación al ideal social de “progreso” que implicaba una mejora general de la situación de los habitantes (Zavaleta 1965). Esta visión de supuesto retraso ha sido mantenida durante el siglo XX, y todavía es utilizada como la explicación principal para la condición de Bolivia, enlistada hoy como país de un denominado “tercer mundo”. Esto significa, en otras palabras, que Bolivia es un país pobre, sobre todo ante los ojos de instituciones tales como el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), la Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional (USAID), o el Banco Mundial, todas provenientes de la denominada ola de desarrollo (industrial) que emergió como consecuencia de la Segunda Guerra Mundial (Preston 1999). Utilizando el concepto de pobreza como “el nivel de ingreso bajo el cual no es posible garantizar una dieta mínimamente adecuada en términos nutricionales, ni requerimientos esenciales no-nutricionales” (PNUD 1992:275), estas instituciones han ubicado a Bolivia en una lista de los más pobres de la región latinoamericana.

Los problemas derivados de este enfoque simplista se complican ahora, en una era en la que la idea de “nación” (Abercrombie 1991; Anderson 1991; Asher Silberman 1995;

Boyer y Lomnitz 2005; Hayes 1927; Kohl y Fawcett 1995; Llobera 1989; Simpson 1993; Trigger 1995; Urban y Scherzer 1991; Wailes y Zoll 1995), equivalente a “Estado” (Anderson 1991; Bauman 1998; Kohl y Fawcett 1995), ya no tiene vigencia. La *globalización*, como el nuevo paradigma explicativo, se ha establecido tan rápidamente que es difícil comprender si los términos previos tenían sentido en la situación que prevalecía previamente en Bolivia. Al mismo tiempo, la globalización permite comprender el énfasis que se pone en las denominadas diferencias étnicas, etnicidades e ideas similares que crean distinciones que derivan en la creencia de la existencia *objetiva* de grupos étnicos. Esto no debería sorprender si, al mismo tiempo, es posible ver que tal concepto – *globalización* – es también un fenómeno y una ideología que a menudo se “confunde en la aplicación del término” (van Binsbergen y van Dijk 2004:6). Como Bauman ya señaló, una parte integral del proceso de globalización es la segregación espacial progresiva, separación y exclusión (1998:3). Entonces el fenómeno mismo – *globalización* – mientras que toma tanto tiempo del análisis de los intelectuales, significa cambios en marcha y entretanto, tristemente, ya forma parte del *pasado* – lo que explica en parte por qué nos sentimos preparados para, por ejemplo, discutirlo.

Esta ambigua combinación de elementos ayuda a promocionar o incluso velar estrategias que, para los que a menudo se auto-proclaman analistas sociales, resultan sorprendentes sino inesperadas. Cómo ocurre esto, es parte del contexto académico en el que las ideas circulan.

El contexto académico en el que se hace la investigación

El contexto académico boliviano de pensamiento e ideas puede ubicarse en los primeros tiempos coloniales, cuando el Papa Gregorio XV emitió una autorización para

establecer una Universidad bajo el nombre de Universidad Mayor Real y Pontificia de San Francisco Xavier de Chuquisaca, que resultó la primera en el territorio en 1624. Los fines de tal privilegio están descritos como autoridad para garantizar niveles de graduación de *bachilleres, licenciados, maestros y doctores*. Influyente en el desarrollo de la sociedad colonial y las ideas liberales que resultaron de la Revolución Francesa que llevaron a levantamientos desde 1809 en Chuquisaca (donde la capital histórica de Bolivia, Sucre, fue ubicada en 1825), esta universidad es ahora parte del gran sistema de universidades públicas en Bolivia. Aunque todavía depende de financiamiento estatal para sus actividades, permanecen como sus ideales principales la autonomía y la libertad de ideas. Y es bueno recordar que por autonomía se entiende precisamente esa libertad de ideas que se pueden difundir en nuestro mundo académico y a nivel nacional en las universidades públicas, y que estas ideas corren el riesgo de mantenerse autónomas cuando existe dependencia económica.

La Paz, la ciudad capital oficial desde principios del siglo XX, ha sido hasta ahora el centro de las actividades y producción intelectuales donde converge la mayoría del mundo académico boliviano, estableciendo criterios de aceptabilidad con respecto a ideas y paradigmas. La Paz alberga a una de las más grandes universidades públicas, *Universidad Mayor de San Andrés*, creada en 1835 y con oferta de educación tanto antropológica como arqueológica para estudiantes de pre-grado desde la década de 1980. Oruro ha abierto una nueva posibilidad para los interesados en estudios antropológicos en la Universidad Técnica de Oruro (UTO), y Cochabamba tiene un programa externo para la misma disciplina en la Universidad Católica Boliviana San Pablo, y otro en vías de establecerse. En línea con una reforma educativa lanzada en la década de 1990, las universidades privadas ofrecen también alternativas a los interesados en

educación superior, debilitando el sistema de universidades públicas. La Antropología y la Arqueología, como disciplinas, no constituyen una alternativa en éstas.

El paradigma científico local

¿Qué tipo de paradigma local científico prevalece, con su “conjunto de prácticas que indican cómo la comunidad científica ha de emplear el modelo”? (Cf. Aman 1992:78).

Se dice que las ideas que circulan llegan (muy) tarde, que los investigadores se ocupan de temas ya superados por la ciencia y el estado del arte. Así, detrás del paradigma científico local se detecta que el positivismo, tan influyente durante los primeros tiempos de la República, así como el darwinismo y otras ideas que vienen de afuera, pueden describirse como significativos al momento de formar a muchos de los intelectuales bolivianos. El marxismo fue parte también del desarrollo de ideas locales, especialmente luego de 1952, año que marca el hito de la “revolución nacional”, comprometiendo mayormente a intelectuales de *elite* que procedían principalmente de corrientes de la izquierda del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), protagonista de esa fase iniciada en 1952, junto con activistas trotskistas y del Partido Comunista Boliviano (PCB). Era difícil, en este contexto, la posibilidad de un discurso de lucha de clases, puesto que no existía una industrialización adecuada y los obreros, o clase proletaria, eran los mineros, y su adversario el propio Estado. Otra clase estaba constituida por los campesinos, cuyos principales adversarios eran los consumidores urbanos; el concepto de “campesino” daba por descontado que se incluía a toda población que se encontrara en el área rural donde, como se cree, habitarían los denominados grupos étnicos. Las “tesis de Pulacayo” (1946), de la Federación Sindical de Trabajadores Mineros de Bolivia (FSTMB), e inspiradas por Guillermo Lora (dirigente trotskista del Partido Obrero

Revolucionario POR, fallecido en 2009), proponían “la alianza revolucionaria del proletariado con los campesinos, con los artesanos y otros sectores de la pequeña burguesía”. Nótese que los trotskistas también adoptan el término campesino como una bolsa común, donde caben todos los grupos que habitan el área rural. Estas ideas marxistas llegaron a convertirse en anatema, a causa de los eventos que tuvieron lugar en Europa oriental en particular, en la década de 1990 y sus representantes pasaron por diferentes experiencias de reacomodación al nuevo paradigma (ya no bipolar, sino multipolar).

Los problemas locales, tales como la estructura de la sociedad y la base histórica sobre la que fue erigida, se convirtieron tanto en parte como consecuencia del paradigma, mientras se daba por descontado una inserción del estado-nación en el contexto “internacional”. En la práctica, esto implicó a menudo ignorancia de las condiciones y realidades locales, tal vez esperando que la población boliviana cambiara algún día y se acomodara a los principios para la ciudadanía boliviana, idealizados por el paradigma liberal.

Los sociólogos primero, y luego los historiadores, antropólogos, arqueólogos y otros humanistas, desarrollaron tendencias intelectuales ofreciendo interesantes contribuciones tales como una explicación de cómo una “conciencia nacional” se habría desarrollado en Bolivia (Zavaleta 1965). Sin embargo, las condiciones locales y la afiliación social eran, como en cualquier parte, determinantes en la forma cómo se elaboraban las ideas. Esto explica por qué, a pesar de la originalidad atribuida a sus escritos, algunos autores tales como Albó (et al. 1989, 1995, 2000) o Barragán (1991, 1992, 1996), Barragán y Molina (1987), entre otros, en realidad imitaban tradiciones foráneas en la interpretación de realidades locales, con amplísima e influyente producción en el mundo académico, introduciendo categorías analíticas de manera prácticamente acrítica, apli-

cadras a un medio que aún no se comprende ni se ha investigado suficientemente, y que distraen nuestra atención y esfuerzo por construir de manera creativa. Incluso posturas impactantes e investigación interesante, por ejemplo las de Silvia Rivera (1988, 1991, 1993, 1996a, 1996b), y Alison Spedding (1996) y Spedding et al. (1992), resultaron sólo en desafíos limitados a posiciones académicas establecidas, dada la poca costumbre de llevar a cabo debates con discusiones y crítica de fuentes, en unos casos por convicciones particulares pero en otros, y más grave aún, porque, como Spedding sostiene (1996), el ambiente local conduce a discutir temas que ya han sido amplia y suficientemente discutidos en ámbitos académicos fuera de Bolivia.

La impresión general es la de una Academia local todavía ocupada en asimilar ideas de la Ilustración del siglo XVIII. Al mismo tiempo, los académicos se vieron afectados por dramáticos eventos, tales como las dictaduras militares que limitaron el progreso intelectual. Cuando retornó la democracia a principios de la década de 1980, los problemas económicos del país llevaron a priorizar otras áreas que no fueran educación e investigación. Las universidades públicas fueron adversamente afectadas por falta de fondos y recursos, forzando a académicos e investigadores a buscar formas prácticas de cubrir sus necesidades. Esto resultó en dejar de lado proyectos e ideales sobre conocimiento, y retrasos en el desarrollo de foros donde la contribución de ideas podía ser alentada y desafiada.

En pocas palabras, no había ambiente adecuado para desarrollar ideas y había también poca comprensión de las implicaciones de ideas procedentes de afuera, las que fueron aplicadas de manera acrítica al contexto local. El impacto de décadas de educación basada en enseñanza y aprendizaje repetitivos, impuesta a muchas generaciones, resultó en una inhabilidad para generar contribuciones que respondieran a necesidades locales.

Los esfuerzos se concentraron en intentos de delinear lo que debería o no considerarse científico. Amplias reglas y preceptos, estipulando la calidad científica para la producción intelectual, fueron el resultado de esta preocupación. Esto llevó a situaciones tales como el caso de un estudiante de pre-grado que quiso escribir una tesis etnográfica sobre uno de los muchos grupos “étnicos” listados en el repertorio boliviano; esto habría contribuido a iluminar al menos en parte el conocimiento de tales grupos, pero su proyecto fue rechazado sobre la base de que no podía obtenerse “hipótesis” de tal enfoque descriptivo.

A pesar de todo, la lista de grupos étnicos es larga, unos treinta y seis – a veces más, a veces menos (Albó 1995, 2000; Albó et al. 1989; Bouysse-Cassagne 1987, *i.a.*). Un mapa ha sido dibujado en una de las paredes de las aulas de la Carrera de Antropología, a iniciativa de un docente – sin duda influenciado por perspectivas antropológicas involucradas en levantamiento de datos etnográficos – donde los colores han sido utilizados para mostrar las diferencias junto con ubicaciones geográficas delimitadas de estas “etnias” bolivianas. La parte occidental del territorio, conocida como andina – por los Andes – se muestra conteniendo tres grupos étnicos (Aymaras, Quechuas, Urus), y el resto, alrededor de treinta, cubre los valles y tierras bajas del país. En la nueva Constitución Política del denominado Estado Plurinacional de Bolivia, desde 2009, ya no reciben el nombre de etnias sino el de pueblos indígenas originario campesinos; hay bolivianos que no se clasifican ni son reconocidos como tales.

Mientras que las etnografías son controvertibles, en el sentido de que reflejan una visión estática de una situación y población específica, el conocimiento de muchos grupos descritos como étnicos en Bolivia se ha concentrado en las áreas más densamente pobladas, tales como los Andes, dejando el resto en la oscuridad por falta de recursos por un lado y, por el otro, porque en algunos

casos investigadores extranjeros tomaron la iniciativa pero publicaron sus resultados en idiomas extranjeros, en libros y revistas a menudo no accesibles localmente. Los estudiantes e investigadores locales normalmente no tienen acceso a esta información.

La investigación, por tanto, está rodeada de problemas en Bolivia. Los fondos son mínimos cuando existen, las estructuras están mal equipadas o no existen y el ambiente académico general, como el estado boliviano, está preocupado principalmente por problemas presupuestarios. Bajo tales circunstancias, no sorprende que se lleve a cabo poca, si alguna, discusión fuera del paradigma establecido de un positivismo hijo de la Ilustración y, cada vez que se dispone de fondos para investigación, el investigador está restringido entonces por las dificultades descritas, además de falta de comprensión de sus tareas, para no hablar de apoyo, que deriva en pesimismo e incertidumbre mientras la *elite* intelectual establecida permanece sin desafíos. Hay que añadir que, como Aman (1992:78) señala, el estudio científico de la investigación ha favorecido generalmente una suerte de “conservadurismo del paradigma”, en el que los estudiosos atraviesan grandes dificultades para retener conceptos y modelos cruciales, lo que lleva a poner en cuestión la solidez del panorama intelectual.

La filosofía local

Otro asunto polémico, derivado de los temas mencionados más arriba, se refiere a la cuestión de la existencia de alguna *filosofía* indígena, es decir local, entendida como un sistema de pensamiento que comprende no sólo “el estudio de la naturaleza, causas, o principios de la realidad, conocimiento, o valores, basado en razonamiento lógico en lugar de métodos empíricos”, como expresado en varias definiciones del término, sino también “el análisis crítico de supuestos o creencias fundamentales”, tanto como “ética, estética,

metafísica, y epistemología” (Todorov 2003; van den Berg s.f.; Wallerstein 2003).

La Filosofía, como referencia fundamental para cualquier enfoque científico, ha estado presente en largos debates que ocuparon por ejemplo a los medios, mientras trataban de evaluar la situación. Los medios han retratado a pensadores locales quienes, mientras que tal vez son aptos para discutir pensamientos filosóficos de origen foráneo, han encontrado dificultoso considerar y formalmente articular fuentes locales de expresiones filosóficas. Además, y tal vez como consecuencia, las personas localmente aptas para, o involucradas en, investigación filosófica, son retratadas más bien como poetas, en el mejor de los casos, si es que no son completamente ignoradas.

La sabiduría popular ofrece de vez en cuando una alternativa refrescante, pero raramente establece conexión más allá de ello y no es verdaderamente acogida por intelectuales locales quienes, sin darse cuenta, parecen probar que hay un problema asociado con lo que es visto como “indígena” y lo que es considerado como *la* fuente del conocimiento. No debe extrañar que la baja autoestima sea frecuentemente diagnosticada como típica de los bolivianos.

¿Por qué son estos problemas para el investigador?

Las caracterizaciones presentadas hasta aquí, o sea los diferentes factores socio-políticos relacionados con la producción científica, son *problemas* para el investigador porque llevan a lo que se denomina *sesgos* que no deberían pasar desapercibidos. Esto significa que las características de los sistemas económicos, sociales y políticos son, por lo general, dadas por descontado en Bolivia; o sea, son lo que se supone que son y el análisis, investigación, y sus conclusiones generalmente llegan a su meta sin considerar explícitamente un supuesto *sistema(s)*, *estructura*, *status quo* (Bourdieu 1979; Preston 1999:95). En otras

palabras, el legado del pasado colonial, las ideas de liberalismo e integración que llevaron a reunir y juntar como bolivianos a gente que vivía en el territorio que se convirtió en Bolivia, la forma como estas ideas y legado se interconectaron para construir el actual *status quo*, han sido raramente enfocados desde una perspectiva crítica. Cuando ello ha ocurrido, la reacción podría compararse a una conmoción, como si el tratar de entender el presente en relación con el pasado fuera a despertar fantasmas temibles (Cf. Abercrombie 1992; en particular la sección del debate).

Por ello, el sesgo también subyace a las explicaciones y comprensión de lo que es visto como étnico y/o andino, mayormente relacionadas con análisis e interpretación de los aspectos *ideológicos* de las expresiones culturales. La producción académica está basada en trabajo etnográfico que parece ignorar, si no menospreciar, las expresiones materiales de la cultura, favoreciendo en su lugar las ideas subyacentes que llevan a tales grupos étnicos a producir esos materiales. Esto significa que la investigación está más dirigida a lo *ritual, celebraciones, religión, creencias, simbolismo*, etc., y muy poco se dice sobre las condiciones objetivas de las cuales son el resultado.

Con un paradigma positivista que enfatiza “medir, pesar y contar”, llevando a generalizaciones aplicadas a casi todo aspecto de la realidad, el énfasis en los “diferentes grupos étnicos” resulta en una paradoja, ya que la realidad es también paradójicamente vista como *una sola*. El discurso sobre la *nación* entra en contradicción con la aparente intención de proclamar *unidad* dentro de la diversidad, como lo muestra la reforma de la Constitución señalando que Bolivia es “un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario...”, y también que “se funda en la pluralidad... cultural” y la “diversidad plurinacional” (Arts. 1; 2; 9.3., Constitución Política del Estado (CPE), promulgada el 7 de febrero de 2009). El término *étnico* tiene carga semántica ya que

reclama una supuesta homogeneidad que permite membresía (Bauman 2001:29) y está en sí mismo sesgado hacia la diferencia y la otredad (Tonkin et al. 1989:16). El concepto de *nación* (Hayes 1927), por el otro lado, enfatiza características comunes tales como el idioma o lengua, la religión, o la etnicidad como base, y como la condición socio-política dominante de nuestros tiempos (Banks 1996:125). En este sentido, *nación* ha resultado sinónimo de *estado*, la unidad política que constituye una federación bajo un gobierno en los últimos siglos, cuando se había tendido a escoger la forma de administración *republicana*.

Estas paradojas explicarían también por qué los filósofos, quienes podrían venir en ayuda para probar la “pobreza e incluso incoherencia” de los nacionalismos (Banks 1996:128), no tienen voz en este contexto. Más aun, si el aspecto (multi)étnico de la población boliviana resultó siendo un asunto que tenía que ser mencionado en la Nueva Constitución Política del Estado (CPE), promulgada el 7 de febrero 2009 (vigente) (Art. 58, febrero 2009), lo menos que se puede decir es que la nación boliviana está en dificultades ya que cabe preguntarse qué tipo de “unidad” puede esperarse de los que son vistos como “diferentes” y con “derechos específicos” (Ibid.).

Esbozados algunos de los problemas mayores, y que al parecer son vistos como “menores” por su ausencia en los trabajos de investigación, enfocaré ahora ese mundo donde la Antropología es una disciplina de la Ciencia.

La Antropología como disciplina científica

Volvamos entonces al asunto de la revisión epistemológica. He tratado de mostrar cómo está constituida la Antropología que sale de nuestro mundo académico/universitario. He tratado también de reconstruir esa constitución sobre la base de mi experiencia como

estudiante, como investigadora, y también como docente y tutora de algunas tesis. Si bien la antropología me ayudó a organizar mis ideas acerca de conceptos formulados en diferentes fuentes, consultadas con relación a las investigaciones y trabajos que he venido realizando durante mi experiencia como antropóloga, no hubiera sido posible avanzar en la comprensión de la realidad a la que me enfrentaba sin la ayuda de muchas otras disciplinas.

Así por ejemplo, la historia y la sociología fueron y son constantes fuentes de información y de inspiración. La arqueología, con su método y sus técnicas no fue menos importante, junto con la arquitectura arqueológica, la lingüística y aspectos de varias otras disciplinas como la geografía, cartografía, biología, física... Ni qué decir de la Filosofía, cuyos exponentes enriquecen día a día mi comprensión del mundo en que vivimos. Cada una de estas disciplinas, con su contribución, me ha llevado a recordar, pero sobre todo, a reflexionar sobre cuán disperso parece estar nuestro conocimiento.

Curiosamente, la separación entre disciplinas, todas las disciplinas, esas que llamamos ciencias (en plural y con minúsculas), es artificial y queda demostrada cuando se transita por el mundo de la investigación, ya que sin el apoyo de disciplinas (que no hace falta nombrar), no es posible avanzar mucho en el conocimiento desde ninguna perspectiva específica. Sin embargo, hasta hoy, la separación ha sido necesaria desde el punto de vista metodológico, porque resultaba muy difícil, y lo sigue siendo, trabajar desde la perspectiva de más de una disciplina al mismo tiempo. No obstante, analizar por qué es difícil resulta también interesante: por ejemplo, permite ver en qué consiste la dificultad que algunos antropólogos o etnólogos (como Nathan Wachtel, 1990) encuentran en pueblos como los denominados *Urus* y lo que él llama su “problema” como “grupo étnico”.

La realidad, para los investigadores, está generalmente en eso que llamamos también

entorno, circunstancia, medio, contexto. Siendo posible percibir que esa realidad es cuando menos *múltiple*, ésta se caracteriza porque lo que ocurre o sucede, acontece en el tiempo y en el espacio y es, a la vez, constantemente construida por los actores que participan en lo que está pasando (Latour, 1999:306). Abordar el tema de lo que acontece cuando un grupo de gente es caracterizado como etnia, desde la singularidad de *una* diferencia – definida como su etnicidad – equivale a ignorar la multiplicidad del contexto donde la diferencia *es* producida y ocurre. A modo de ejemplo, voy a mencionar lo que ocurre cuando se encuentra a los etnógrafos buscando diferenciar pueblos a los que han denominado *Urus*, de otros pueblos como sus vecinos denominados a su vez como *Aymaras*.

Todos los “marcadores étnicos” (Cf. Barstow 1979) aportados por nuestros etnógrafos, que incluyen a historiadores y otros estudiosos, puestos bajo la luz del análisis, no sirven de mucho ya que cada intento de fijarlos sobre la etnicidad como “ley impersonal”, entendida como de carácter científico, prueba la futilidad del esfuerzo.

En este sentido, si se habla del **vestido**, como atributo particular que distingue una etnia, se piensa por ejemplo en imágenes estereotipadas como el caso de la japonesa y su *kimono*, o el gaucho de las pampas argentinas con sus típicos pantalones anchos, su chaqueta corta, y su pañuelo anudado al cuello con sombrero de ala ancha. Lo propio sucede cuando se imagina una chola, distinguida por la pollera de origen español de los siglos XVII y XVIII, a quien además se asocia con lo aymara y/o lo quechua y, he aquí otro estereotipo, con lo pobre aunque, hoy en día, esa percepción cambia de nuevo. Resulta así que los únicos *Urus* notorios por su vestimenta diferenciada parecen haber sido los Chipayas en un específico momento de su contacto con etnógrafos y otros estudiosos. Allí aparecieron esos peinados, como primera distinción consistente en muchas trenzas

(unas “sesenta”) largas, sombrero particular junto con un poncho típico de color oscuro (negro/café) prendido con grandes agujas en los hombros, y pollera de color similar tejidos en lana de oveja. Pero si observamos los dibujos de Melchor María Mercado (1991) del siglo XIX, apreciamos cómo ha cambiado la forma en que se los percibía en ese tiempo y también a los llamados “indios” y “mestizos”: son muy diferentes de lo que hoy en día podemos ver. En el entorno del lago Poopó, donde se afirma que habitan desde tiempos ancestrales dichos Urus, no pudimos encontrar ninguna forma idiosincrásica de vestir entre sus habitantes; tanto aymaras como quechuas o urus, visten conforme a los cambios de la moda, expresada en tradiciones locales así como en lo que el mercado local de ropa tiene para ofrecer. Como cualquier otra persona, incluyendo los no etiquetados con el adjetivo de “étnico”, compran su ropa en el mercado local y raramente preservan la práctica de tejer sus vestidos. Ello resulta caro y además, parece más razonable vender la lana de sus animales ya que el mercado parece más interesado en ese “producto”, y mejor si está tejido en forma de un ejemplar textil con colores y figuras, para representar una atractiva fuente de ingreso.

Si se habla del idioma o **lengua**, aymaras y quechuas fueron clasificados como tales *por* la lengua que hablaban en tiempos coloniales. Con los Urus pasa algo similar y se postula incluso que su lengua sería el *uruquilla* (Torero 1992). Sin embargo, cuando Nathan Wachtel quiso poner en contacto a los Urus Chipaya y los Urus de Iru-Itu en la década de 1980, argumentando que hablaban *puquina*, y luego pasó la grabación de sus conversaciones al lingüista Torero, éste afirmó que lo que hicieron para comunicarse fue recurrir al *aymara* y no al puquina o el uruquilla (1992:181).

En cuanto a las **viviendas** o casas o estructuras o patrones de asentamiento de los urus, ni siquiera en Calzar Vintu, un asentamiento Uru-Murato de Pampa Aullagas (de-

partamento de Oruro), había casas redondas; las viviendas de don Julián Choque quien se auto-identificó como Uru, son rectangulares y los *putukus*, construcciones supuestamente típicas de los Urus por ser redondas, no eran usados *exclusivamente* por él o sus familiares. Una gran estructura notoriamente circular en el lugar que daba frente a su casa, pertenecía a un *aymara*. Además, la arquitectura arqueológica nos ha demostrado que el patrón circular estaba muy extendido en los Andes y fue utilizado por muchos grupos (étnicos) antes de ser conquistados por los Incas que, aparentemente, impusieron el patrón rectangular (Gasparini y Margolies 1980). Sin embargo, su uso continúa vigente entre varios grupos aymara-hablantes y el hecho de que persista su continuidad, es explicado por algunas costumbres que han sufrido pocas alteraciones en regiones aisladas y, dentro de este contexto, se encontrarían los Chipayas y sus casas (*ibid.*:139-141).

Con respecto a aspectos como **ritual, cocina**, o “valores morales básicos y patrones de excelencia” (Barth 1976 [1969]), las evidencias que tratan de conectar estos aspectos a cualquier rasgo “esencial” de la identidad, demuestran nuevamente su futilidad ya que, en cualquier caso, cambiarán no sólo según el lugar sino también *dentro* de un lugar, familia, grupo de individuos específico y la sociedad en la cual interactúan. Un “marcador étnico”, por tanto, será siempre contextual, convencional y simbólico. Nunca un elemento invariable, estático, fijo en el tiempo y accesible al reconocimiento automático y a primera vista. Más aun, estará conectado a otros elementos que también juegan un rol y tienen, en realidad, muy poca conciencia de su relación con la cuestión de la identidad, para no mencionar el espinoso asunto de buscar definir lo que en realidad constituye un grupo étnico y *porqué* necesitamos contar con tal definición. El hecho de pertenecera una etnia no puede demostrarse así; *ser* de una etnia es, por lo tanto, una categoría no-científica o, dicho de otro modo, es una ca-

tegoría *pseudo-científica*. Es por ello que es también ideológica y denota la ideología que encubre.

Entonces, puedo afirmar que las diferentes disciplinas a las que he recurrido en mi trabajo de investigación, me permitieron apreciar lo intrincado de los fenómenos conocidos con el apelativo de “etnias” y su conexión con la identidad, tanto prescrita como auto-reclamada. Este es un fenómeno fascinante que nos lleva directamente a percibir las fronteras de lo material y lo simbólico, donde la distinción se hace visible a través de los lentes de lo ideológico. Y muchos antropólogos empiezan colocándose los lentes (para ver lo que piensan o les han dicho que *hay que ver*), y luego ¡olvidan sacárselos!

Las perspectivas disciplinarias en su conjunto

Aun si fuera posible, cualquier esfuerzo de comprensión, para que tenga sentido, sería inútil si intentara recurrir únicamente a herramientas, teorías, métodos de una sola disciplina. Esto no ocurre y resulta tan obvio hoy en día que se ha convertido en invisible. La forma artificial en que se presentan las disciplinas como áreas diferenciadas es, sin embargo evidente, con cada una haciendo una presentación de *su* contribución. No obstante, ocurre el entrelazamiento, el entrecruzamiento. La Ciencia, las disciplinas seleccionadas, la forma cómo fueron seleccionadas y las partes de cada una que fueron seleccionadas para la investigación, todas tienen que ver con la forma en que se expone el argumento investigativo. Resumiendo esas contribuciones mencionadas, es como si la sistematización resultara de la investigación. Lo es, en parte, pero también lo son otras cosas. Las perspectivas facilitadas por las disciplinas son tanto un desafío como desafiantes, provocadoras. Son un desafío porque están en busca de conocimiento y para ello, organizan sus herramientas y teorías. Sin embargo, son también provocadoras y

desafiantes porque tratan de responder a las cuestiones provocadas en esa búsqueda de conocimiento. Hasta ahora, la separación del campo científico en disciplinas es vista como metodológicamente necesaria. Era simplemente muy difícil, y de verdad lo es, tratar con más de una perspectiva a la vez. Esto es similar a lo que Stephen Hawking describe cuando menciona la posibilidad de visualizar más de tres dimensiones en la física: él mismo encuentra problemático el tratar de hacerlo (1988).

Así y todo, analizar por qué es difícil es también parte del desafío. Naturalmente, lo mismo es válido para hablar de la dificultad que Nathan Wachtel ve en los Urus como grupo étnico: son y *no* son urus según el momento en el que los ubica su estudio – de “historia regresiva”, en sus palabras (1973, 1978, 1982, 1989, 1990, 1992, 1994, 1997). Cuando le pregunté cómo podía “ver” la identidad de un “grupo étnico” o, para lo que nos interesa, cómo podía identificar a un “grupo étnico”, me contestó que sólo podía detectarse “por contraste con otro (grupo étnico)”. En otras palabras, me estaba diciendo que uno necesita haber encontrado un “grupo étnico” primero y esto, el “resultado empírico” como él lo denominó, es la clave para “resolver los problemas conectados con las teorías” (La Paz, abril 11, 2003, comunicación personal). Es pues comprensible que Wachtel vea un problema en los Urus, puesto que el modo como entiende la ciencia, y más precisamente sus disciplinas – historia y antropología – le hace, como Bourdieu (1979:20) ha correctamente advertido, *incapaz* de identificar las diferencias entre clases sociales y, en este caso, entre “grupos étnicos”, a menos que los presente *de entrada* como tales. Un economista me comentó que en su disciplina hubiéramos escuchado decir: “*supongamos* que existe la etnia...”, y de ahí hubiera partido su modelo explicativo (que incluye el inefable *ceterisparibus*, o sea: “permaneciendo el resto constante”, algo que, como se sabe, *no existe*).

La teoría es útil como punto de inicio, tanto como la observación y el “estar ahí”. Sin embargo, los *actores* mismos también cuentan (Latour 1999:306). Estos actores, a menudo circunscritos a la gente común por algunos estudiosos, son situacionales: son parte de lo que está ocurriendo, de la realidad como tal. Esto también significa que ellos, los actores, son fundamentales para nuestra comprensión de cualquier realidad, y auténticos como parte de lo que fuera que hace, a eso, realidad. Como investigadores, somos también actores; por tanto, la investigación no gana nada apartándonos del “cuadro”, forzando esa famosa “neutralidad”, tal como nuestras ciencias han tratado de enseñarnos a los científicos, insistiendo en la supuesta importancia de excluir hasta el análisis de los aspectos personales en los resultados de nuestro trabajo. El problema, si tenemos que mencionar uno más, es el esquema de ideas que adelantamos para caracterizar lo que llamamos problemas. Este esquema también lleva una etiqueta: ideología. ¿A qué se reduce todo esto? A las “leyes impersonales” que son invocadas para detener las controversias que se ponen “calientes” y amenazan con desbordarse (Cf. Latour 1999:260), cuyo ejemplo, como hemos tratado de demostrar, ha sido el intento de circunscribir la etnicidad entre las fronteras de los marcadores étnicos.

Hubo una vez un mundo en el que no existían las disciplinas como tales. Luego fueron creadas. Los creadores eran seres humanos y, tal como hacen con todo lo que consideran importante, les dieron un nombre y las llamaron ciencias. Les costó mucho esfuerzo comprender los temas que eran misteriosos para ellos y nada era fácil. Gracias a esos y esas valientes, ahora tenemos un gran caudal de conocimientos e información (que no cesa de crecer). Gracias a toda esa gente, deberíamos ya haber aprendido que el miedo está para ser enfrentado y vencido y que poco se gana si pretendemos escapar de él; peor aún, podría llegar a controlarnos.

La seriedad en el trabajo científico debería evitar excluir la toma en consideración de la forma como establecemos diferencias, en relación con aquellos para quienes esto es parte del conocimiento común, si no *sentido común*. Y aunque se requiere mucha más seriedad cada vez que el equilibrio que permite que la diferencia sea una expresión de la belleza de la vida se rompe, no hay que olvidar que todo grupo de seres humanos en este mundo, incluyendo los etiquetados como étnicos, están constantemente recreando, re-negociando, re-elaborando un discurso para hacer creer, como efectivamente lo hacen, a los *otros* en su diferencia. De esta manera, comparten una característica humana común. Hacer de esto una bandera que le dé razón de ser a la Antropología, sin comprender cómo funciona, es empequeñecer y convertir en un recurso pobre lo mucho que está en posibilidad de aportar esta disciplina en el gran campo de la Ciencia.

En otros términos, comprender significa también ser capaz de percibir el curso más probable que seguirá el cambio y, consecuentemente, el desarrollo de los eventos. El nivel descriptivo, básico en la Ciencia, debe superarse para llegar al nivel explicativo, que ubica los fenómenos en su interdependencia, pero no debe quedarse ahí. Se trata de *aplicar* el conocimiento. En Ciencia existe un principio básico que señala que el conocimiento *debería* ser una herramienta que nos permita transformar la realidad (contexto, entorno, circunstancia) para llevarla a un grado superior de desarrollo. En otras palabras, pasar de la Teoría a la Práctica, partiendo de la noción de cómo tomar medidas oportunas sobre la base de nuestra comprensión de los problemas y, a continuación, construir modificando para beneficio de todos...

En todo caso, habría que cuestionarse por qué es tan recurrente nuestro problema, genialmente expresado en las palabras de John Lennon (1940-1980), cuando dijo (y cantó): la vida es eso que te pasa mientras estás ocupado haciendo planes... (life is what hap-

pens to you while you are busy making other plans, en: *Beautiful boy – darling boy*, dedicada a su hijo Sean). ¿Será que todavía no hemos llegado a comprender qué es la vida?

Referencias citadas

- Abercrombie, T. A.
1991 To be Indian, to be Bolivian: “Ethnic” and “National” discourses of identity. En *Nation-States and Indians in Latin America*, editado por G. Urban G. y J. Sherzer, pp. 95-130. University of Texas Press, Austin.
- 1992 La fiesta del carnaval postcolonial en Oruro: clase, etnicidad y nacionalismo en la danza folklórica. *Revista Andina* 2: 279-352.
- 1998 *Pathways of Memory and Power: ethnography and history among an Andean people*. The University of Wisconsin Press, Madison.
- Albó, X.
1995 *Bolivia Plurilingüe. Guía para planificadores y educadores*. Cuadernos de Investigación 44, 2 vols. UNICEF – CIPCA, La Paz.
- 2000 *Iguales aunque Diferentes. Hacia unas políticas interculturales y lingüísticas para Bolivia*. Cuadernos de Investigación 52, MEC – CIPCA – UNICEF, La Paz.
- Albó, X., K. Libermann, A. Godínez y P. Pifarré
1989 *Para Comprender las Culturas Rurales de Bolivia*. Serie Bolivia Pluricultural y Multilingüe, MEC – CIPCA – UNICEF, La Paz.
- Aman, K.
1992 Has Latin American Popular Culture Disappeared? Some Theoretical Reflections. *Studies in Latin American Popular Culture* 15: 73-84.
- Anderson, B.
1991 *Imagined Communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. Verso, London & New York.
- Asher Silberman, N.
1995 Promised lands and chosen peoples: the politics and poetics of archaeological narrative. En *Nationalism, Politics and the Practice of Archaeology*, editado por P. L. Kohl y C. Fawcett, pp. 249-62. UP, Cambridge.
- Banks, M.
1996 *Ethnicity: anthropological constructions*. Routledge, London.
- Barragan Romano, R.
1991 Aproximaciones al mundo ‘Chhulu’ y ‘Huayqui’. *Revista Boliviana de Ciencias Sociales, Estado & Sociedad* 8: 68-88.
- 1992 Presentación. En *Memorias de un Olvido. Testimonios de vida Uru-Muratos, Lucas Miranda, Daniel Moricio*, editado por R. Barragán, pp. 7-10. ASUR/Hisbol, La Paz.
- 1996 Los múltiples rostros y disputas por el ser mestizo. En *Seminario Mestizaje: Ilusiones y Realidades*, editado por el MUSEF, pp. 63-106. Banco Central de Bolivia, La Paz.
- Barragan Romano, R. y R. Molina Rivero
1987 De los Señoríos a las Comunidades: el caso de Quillacas. En *Anales de la Reunión Anual de Etnología* Tomo 1: 299-333. MUSEF, La Paz.
- Barstow, J. R.
1979 *An Aymara Class Structure. Town and community in Carabuco*. Disertación Doctoral, Department of Anthropology, University of Chicago, Chicago.
- Barth, F. (ed.)
1976 [1969] Introducción. En *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, pp. 9-49. FCE, México.
- Bauman, Z.
1998 *Globalisation: the human consequences*. Columbia University Press, New York.
- 2001 Uses and Disuses of Urban Space. En *Organizing Metropolitan Space and*

- Discourse*, editado por B. Czarniawska B. y R. Solli, pp. 15-32. Liber AB, Malmö.
- Bourdieu, P.
1979 *La distinction. Critique sociale du jugement*. Collection Le Sens Commun. Les Éditions de Minuit, Paris.
2000 A contre-pente. Entretien réalisé par Philippe Mangeot, décembre 2000. In *Vacarme* N° 14, pp. 1-20. Paris : éditions du Seuil
- Bouysse-Cassagne, T.
1987 *La Identidad Aymara. Aproximación histórica (siglo XV, siglo XVI)*. HISBOL-IFEA, La Paz.
- Boyer, D. y C. Lomnitz
2005 Intellectuals and Nationalism: Anthropological Engagements. *Annual Review of Anthropology* 34: 105-20.
- García A., A.
1997 *Introducción a la metodología de la investigación científica*. Plaza y Valdés, México.
- Gasparini, G. & L. Margolies
1980 *Inka architecture*. Indiana University Press, Bloomington.
- Günther, F. y C. Folke
1993 Characteristics of Nested Living Systems. *Journal of Biological Systems* 1(3): 257-74.
- Hawking, S.
1988 *A Brief History of Time: from the big bang to black holes*. Bantam Books, New York.
- Hayes, C. J. H.
1927 Contributions of Herder to the Doctrine of Nationalism. *The American Historical Review* 32(4): 719-736.
- Kohl, P. L. y C. Fawcett (eds)
1995 *Nationalism, Politics and the Practice of Archaeology*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Latour, B.
1999 *Pandora's hope: essays on the reality of science studies*. Harvard University Press, Cambridge.
2002 Body, Cyborgs and the Politics of Incarnation. En *The Body*, editado por S. T. Sweeney y I. Hodder, pp.127-141. The Darwin College Lectures, Cambridge University Press, Cambridge.
2003a *Le rappel de la modernité – approches anthropologiques*. Conférence au séminaire Descola, Collège de France, 26-11-03.
2003b The promises of constructivism. En *Chasing Technoscience: Matrix of Materiality*, editado por Don Ihde, pp. 27-46. Indiana Series in the Philosophy of Technology, Indiana University Press.
2004 A prologue in form of dialog between a Student and his (somewhat) Socratic Professor. En *The Social Study of ICT*, editado por C. Argerou, C. U. Ciborra y F. F. Land, pp. 127-143. Oxford University Press.
- Llobera, J.
1989 Catalan National Identity: the dialectics of past and present”. En *History and Ethnicity*, editado por E. Tonkin, M. McDonald y M. Chapman, pp. 247-61. Routledge, London.
- Mercado, M. M.
1991 *Album de paisajes y tipos humanos y costumbres de Bolivia, 1841-1869*. Banco Central de Bolivia, Archivo Nacional de Bolivia, Biblioteca Nacional de Bolivia, Sucre.
- PNUD
1992 *Human Development Report*. United Nations Development Programme (UNDP), New York.
- Preston, P. W.
1999 *Una Introducción a la Teoría del Desarrollo*. Siglo XXI, México.

- Rivera Cusicanqui, S.
1988 *La identidad de un mestizo: en torno a un manifiesto anarquista de 1929*. Manuscrito. Taller de Historia Oral Andina, La Paz.
- 1991 Pedimos la Revisión de Límites: Un episodio de incomunicación de castas en el movimiento de caciques-apoderados de los Andes Bolivianos, 1919–1921. En *Reproducción y transformación de las sociedades andinas siglos XVI–XX*, Simposio auspiciado por Social Science Research Council, Colección 500 Años, Nº 42, Tomo II, 603–52. Abya-Yala/MLAL, Quito.
- 1993 La raíz: colonizadores y colonizados. En *Violencias Encubiertas en Bolivia* (Vol.1), editado por X. Albó, pp. 27–142. CIPCA-Aruwiyiri, La Paz.
- 1996a (ed) *Ser mujer, indígena, chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los años 90*. Ministerio de Desarrollo Humano, Subsecretaría de Asuntos Étnicos, de Género y Generacionales, La Paz.
- 1996b En defensa de mi hipótesis sobre el mestizaje colonial andino. En *Mestizaje: Ilusiones y Realidades*, Seminarios sobre la Realidad Boliviana, pp.45–62. MUSEF, La Paz.
- Sáenz, Jaime
1996 [1973] Recorrer esta distancia. En *Poemas*, pp. 17–48. Ediciones Intemperie, Santiago.
- Simpson, D.
1993 *Romanticism, Nationalism, and the Revolt against Theory*. The University of Chicago Press.
- Spedding, A.
1996 Mestizaje: Ilusiones y Realidades. En *Seminario Mestizaje: Ilusiones y Realidades*, pp.11–44. Banco Central de Bolivia, MUSEF, La Paz.
- Spedding, A., X. Albó y T. Saignes
1992 Wachtel en Debate. *Revista Andina*, año 10, 1: 193–208.
- Todorov, T.
2003 *Hope and Memory. Lessons from the Twentieth Century*. Princeton University Press, New Jersey.
- Tonkin, E., M. McDonald y M. Chapman (eds).
1989 *History and Ethnicity*. Routledge, London.
- Torero, A.
1992 Acerca de la familia lingüística uru-quilla (Uru-Chipaya). *Revista Andina*, año 10, 1:171–89.
- Trigger, B. G.
1995 Romanticism, nationalism, and archaeology. En *Nationalism, Politics and the Practice of Archaeology*, editado por L. P. Kohl y C. Fawcett, pp. 263–279. Cambridge University Press, Cambridge.
- Trouillot, M.R.
1991 Anthropology and the Savage Slot: The poetics and politics of otherness. En *Recapturing Anthropology. Working in the Present*, editado por R.G. Fox, pp. 17–44, School of American Research Press, Santa Fe.
- Urban, G. y J. Sherzer (eds)
1991 Introduction: Indians, Nation-States, and Culture. En *Nation-States and Indians in Latin America*, pp.1–18. University of Texas Press, Austin.
- van Binsbergen, W. y R. van Dijk (eds)
2004 *Situating Globality. African agency in the appropriation of global culture*. Brill, Leiden – Boston.
- van den Berg, H.
s.f. *Diccionario Religioso Aymara*. Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía (CETA) – Instituto de Estudios Aymaras (IDEA), Perú.
- Wachtel, N.
1973 *Sociedad e ideología. Ensayos de historia y antropología andinas*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

- 1978 Hommes d'Eau: Le problème Uru – XVIème et XVIIème siècle. *Annales*, pp.1126-59. École d'Hautes Études Sociales, Paris.
- 1982 The Mitimas of the Cochabamba Valley. En *The Inca and Aztec States, 1400-1800: Anthropology and History*, editado por G.A. Collier, R. I. Rosaldo y J. D. Wirth, pp. 199-235, New York Academic Press, New York.
- 1989 Los Chipayas. *Encuentro* 5:52-55.
- 1990 *Le retour des ancêtres. Les indiens Urus de Bolivie XX^e – XVI^e siècle. Essai d'histoire régressive*. Gallimard, Paris.
- 1992 Note sur le problème des identités collectives dans les Andes méridionales. 122–124, avr.–déc. XXXII (2–3–4), 39–52.
- 1994 *Gods and Vampires. Return to Chipaya*. The University Chicago Press, Chicago.
- 1997 Nota sobre el problema de las identidades colectivas en los Andes meridionales. En *Arqueología, antropología e historia en los Andes: Homenaje a María Rostworowski*, serie Historia Andina 21, pp. 677-690. IEP, Lima.
- Wailes, B. y A. L. Zoll
- 1995 Civilization, Barbarism, and Nationalism in European Archaeology. En *Nationalism, Politics and the Practice of Archaeology*, editado por P. L. Kohl y C. Fawcett, pp. 21-38, Cambridge University Press, Cambridge.
- Wallerstein, I.
- 2003 Anthropology, Sociology, and Other Dubious Disciplines". Sidney W. Mintz Lecture for 2002. *Current Anthropology* 44(4): 453-465.
- Zavaleta Mercado, R.
- 1965 *Bolivia: Crecimiento de la Idea Nacional*. Cuadernos de la Revista Casa de las Américas, 4 (Hechos/Ideas). Unidad Productora 09 José Martí del Instituto del Libro, La Habana, Cuba.
- Normativa citada**
- Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia*, Decreto N°29894, 2009.