

AUTONOMÍAS INDÍGENAS Y ESTADO MULTINACIONAL¹

I. LA REPÚBLICA EXCLUYENTE

Bolivia se inició como república heredando la estructura social colonial. La distribución de tierras, la estratificación social, el régimen de tributos, e incluso parte de la administración pública y el personal encargado de ejecutarla, no sufrieron variaciones sustanciales, dejando en pie el conjunto de enclavamientos, poderes, instituciones y personal jerárquico formado durante las distintas etapas del régimen colonial. Y con ello se mantuvo quizás lo más duradero, el sistema de creencias, prejuicios y valores dominantes que había ordenado los comportamientos colectivos antes del proceso independentista: la racialización de las diferencias sociales a través de la invención estatal del “indio”, no sólo como categoría tributaria, sino, ante todo, como el “otro negativo”, ordenador de los esquemas simbólicos con los que las personas daban sentido al mundo, incluidos los propios indios.

¹ Texto extraído de Álvaro García Linera, “Autonomía indígena y Estado multinacional. Estado plurinacional y multicivilizatorio: una propuesta democrática y pluralista para la extinción de la exclusión de las naciones indígenas”, en AA. VV., *La descentralización que se viene*, La Paz, Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales (ILDIS) y Plural, 2004.

La categoría indio fue inicialmente introducida por los representantes de la corona española como categoría tributaria y fiscal. Esta clasificación, además de diluir parcialmente otras formas de identificación autóctonas, estableció una división del trabajo, una jerarquización de saberes y vías de acceso a oficios, dando lugar a una compleja estructura de enclasmiento social. Pero, paralelamente, y para que esta tributación funcionara, la colonia construyó la indianidad como un discurso y prejuicio naturalizador de las estructuras de dominación social, identificándolo con el que no está capacitado, con el que debe ser mandado, educado, adoctrinado, guiado, gobernado y aplacado. En cualquier caso, la estigmatización por la indianidad (que a su vez tiene escalones de medición simbólica) naturalizó prácticas de exclusión económica y legitimó monopolios políticos o culturales en la definición de las reglas de competencia social, contribuyendo de esa manera, no sólo a expresar, racializándolas, determinadas condiciones socioeconómicas de exclusión y dominación, sino también a construir objetivamente esas condiciones socioeconómicas.

Esta indianización de la sociedad colonizada tuvo un modo de producción de la categorización, por medio de una serie de componentes que, en momentos determinados y en contextos particulares, delimitaron al indio que había de pagar tributo y quedar excluido de los niveles superiores del poder colonial. Y —como bien lo muestran el padrón de revisitas y las estrategias de huida de los indígenas— el lugar de residencia, el idioma materno, el oficio, el apellido, el nivel de ingresos, el tipo de propiedad, la vestimenta e incluso los rasgos físicos serán hilvanados de manera flexible en los distintos periodos para objetivar al indio, o huir de él, como sujeto de exacción económica y exclusión política. En este sentido, el indio no es una raza, ni tampoco una cultura, pero la dominación colonial sistemáticamente buscó racializar al indio, pues de alguna manera había que delimitar a la población tributaria y subordinada, por lo que de facto se estableció una etnificación de la explotación. Tenemos entonces en todo ello tres procesos interconectados. El primero, la conquista, que delimita dominantes y dominados como un hecho resultante de la confron-

tación de fuerzas de aparatos político-estatales. En segundo lugar, la colonia, que delimita los espacios de la división del trabajo y los poderes culturales, administrativos y económicos, a partir de una identificación geográfica, cultural, somática y racial del colonizado. Y por último, la legitimación y naturalización del orden de la dominación a partir de esta jerarquización culturalista, espacial y racial del orden social.

La república boliviana se fundó dejando en pie estas estructuras coloniales que consagraban prestigio, propiedad y poder en función del color de piel, del apellido, el idioma y el linaje. El libertador Simón Bolívar claramente escindió la “bolivianidad”, asignada a todos los que habían nacido bajo la jurisdicción territorial de la nueva república, de los “ciudadanos”, que debían saber leer y escribir el idioma dominante (castellano) y carecer de vínculos de servidumbre, lo que hizo que, desde el inicio, los indios carecieran de ciudadanía.² Previamente, y en un retroceso frente a la propia colonia, que había reconocido la vigencia local de los sistemas de autoridad indígena, Bolívar, en un intento de instaurar una constitución liberal, había declarado extinguida la autoridad de los caciques indígenas, sustituyéndolos por funcionarios locales designados por el Estado.³

Las distintas formas estatales que se produjeron hasta 1952 no modificaron sustancialmente este *apartheid* político. El Estado caudillista⁴ (1825-1880) y el régimen de la llamada democracia “cencitaria” (1880-1952),⁵ tanto en su momento conservador como liberal, modificaron muchas veces la constitución políti-

² Wolf Grüner, “Un mito enterrado: la fundación de la República de Bolivia y la liberación de los indígenas”, en *Historias: Revista de la Coordinadora de Historia*, No. 4, 2000.

³ Simón Bolívar, “Decreto del 4 de julio de 1825, Cuzco” (1825), citado en Isaac Sandoval Rodríguez, *Nación y Estado en Bolivia*, La Paz, Mundy Color, 1991.

⁴ Marta Irurozqui, *La armonía de las desigualdades. Elites y conflictos de poder en Bolivia, 1880-1920*, Lima, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) y Centro de Estudios Regionales Andinos (CERA) Bartolomé de las Casas, 1994.

⁵ René A. Mayorga, “La democracia o el desafío de la modernidad política”, en Fernando Campero Prudencio (coord.), *Bolivia en el siglo XX*, La Paz, Harvard Club Bolivia, 1999.

ca del Estado (1826, 1831, 1834, 1839, 1843, 1851, 1861, 1868, 1871, 1878, 1880, 1938, 1945, 1947), sin embargo, la exclusión político-cultural se mantuvo tanto en la normatividad del Estado como en la práctica cotidiana de las personas. De hecho se puede decir que, en todo este periodo, la exclusión étnica se convertirá en el eje articulador de la cohesión estatal.

En todo esta etapa, el Estado no hará ninguna simulación de incorporación de los indios en la toma de decisiones estatales, aunque, por cierto, una buena parte de los gastos gubernamentales se financiarán con el tributo indígena, incluso comenzado el siglo XX.⁶ Acá, la ciudadanía, como el poder, la propiedad y la cultura legítimas, no son prerrogativas que se deliberan, sino que se ejercen como imperativo categórico, pues son aún una especie de derecho de conquista. La ciudadanía no es tanto una producción de derechos como una herencia familiar, por lo que se puede hablar de la existencia de un tipo de ciudadanía patrimonial.

Los derechos de gobierno se presentarán durante más de cien años como una exhibición de la estirpe; no se hacen ciudadanos sino que se nace ciudadano o indio. En todo caso, es un estigma de cuna y abolengo. La ciudadanía patrimonial del Estado oligárquico, más que una cultura de responsabilidad pública, es un compromiso de lealtad a la perennidad de la casta; es, por sobre todo, la exhibición de los blasones familiares, de la pureza de sangre. Esto no impide, por supuesto, la intrusión en el espacio político endogámico de arribistas que han sido capaces de blanquear el linaje. Es la historia de comerciantes exitosos, de compradores de tierras comunales o de encholamientos oligárquicos que, sin embargo, portarán una ciudadanía sospechosa, que deberá ser negociada con la formación de redes clientelistas, la exhibición de dinero y el acatamiento del estilo de vida de las elites tradicionales.

Hasta qué punto esta baja apetencia de población, por parte del Estado, era una lógica estructural de su organización se puede

⁶ Jorge Víaña, "La llamada 'acumulación originaria' del capital en Bolivia", Tesis de grado, Universidad Mayor de San Andrés, Carrera de Economía, 2000; Gustavo Rodríguez, *La acumulación originaria de capital en Bolivia*, Cochabamba, Instituto de Estudios Sociales y Económicos (IESE), 1979.

apreciar comparando el número de habitantes censados en el país con el número de votantes alcanzados en las distintas elecciones. Así, desde 1880 hasta 1951, el número de personas votantes, “ciudadanas”, se mueve entre el dos y el tres por ciento del total de la población habitante en Bolivia.⁷

Los procesos de democratización y homogeneización cultural, iniciados a raíz de la revolución de 1952, transformaron en parte el régimen de exclusión étnica y cultural del Estado oligárquico. El voto universal amplió el derecho de ciudadanía política a millones de indígenas, anteriormente marginados de cualquier consulta en la toma de decisiones estatales. Igualmente, la educación fiscal y gratuita, que comenzó a expandirse por las áreas rurales, permitió que indígenas que constituían la abrumadora mayoría de los “analfabetos” marginados de un conjunto de saberes estatales, ahora pudieran estar más cerca de ellos y se abrieran ciertas posibilidades de ascenso social, a través de la acumulación de capitales culturales escolares. Todas estas medidas, junto con la creación de un mercado interno, la individualización de la propiedad agraria y la estatización de los principales centros productores de excedente económico, se inscribían claramente en un programa de *nation-building*, cuyo protagonista era el Estado.

Sin embargo, la adquisición de conocimientos culturales legítimos por parte de los grupos indígenas quedó constreñida a la adquisición obligatoria de un idioma ajeno, el castellano, y de pautas culturales producidas y monopolizadas por las colectividades mestizo-urbanas, con lo que nuevamente los mecanismos de exclusión étnica se activaban, aunque ahora de manera renovada y eufemística. De esta manera, entre 1952 y 1976, entre el 60 y el 65% de la población boliviana que tenía como lengua materna un idioma indígena sólo pudo ejercer sus derechos de ciudadanía por medio de un idioma extranjero, ya que la educación oficial, el sistema universitario, el vínculo con la administración pública,

⁷ Porcentajes elaborados con base en los datos proporcionados por Marta Irurozqui, *La armonía de las desigualdades*, *op. cit.*; y Manuel Contreras, “Reformas y desafíos de la educación”, en Fernando Campero Prudencio (coord.), *Bolivia en el siglo XX*, *op. cit.*

los servicios, etc., sólo podían realizarse por medio del castellano, y no empleando el idioma quechua o aimara.

Con la revolución de 1952, el castellano devino el único idioma oficial del Estado, devaluando de facto los idiomas indígenas, que no tenían ningún reconocimiento oficial que permitiera su reconocimiento como idioma legítimo, de atención pública, ascenso social o acceso a funciones burocrático-administrativas. Igualmente, la admisión del voto universal para los indios impuso un único molde organizacional de derechos políticos, el liberal, en medio de una sociedad portadora de otros sistemas tradicionales de organización política y de selección de autoridades, que ahora quedaban borrados como mecanismos eficientes en el ejercicio de prerrogativas políticas.

Este aplanamiento lingüístico y organizativo al que fueron sometidos los pueblos indígenas, portadores de otros saberes culturales y otros sistemas de formación de la autoridad, rápidamente dio lugar a la construcción de un espacio de competencias y acumulaciones lingüísticas y organizativas reguladas por el Estado, en el que los indígenas, convertidos ahora en “hermanos campesinos”, quedaban nuevamente ubicados en los puestos más bajos en la lucha por la conquista de saberes políticos y educativos legítimos. Obviamente, si el único idioma tomado en cuenta por el Estado para viabilizar las acciones comunicativas de efecto estatal es el manejado como materno por las elites mestizas, aquellos que, como los indios, parten de otro idioma materno y tienen que aprender con el tiempo una segunda lengua, tendrán que realizar un mayor esfuerzo para acceder a los sitios que, de entrada, ocupan aquellas personas que tienen como primer idioma el castellano. Aquí, la mezcla idiomática y la deficiencia en la construcción sintáctica en castellano, permanentemente mostrada por las personas que tienen como idioma materno una lengua indígena, será una forma expedita de identificar, sancionar y devaluar los esfuerzos indígenas por castellanizarse.

En este mercado lingüístico, la parte superior, con acceso a los puestos de decisión estatal, estará ocupada por personas castellanohablantes de larga data, en tanto que en el polo estigmatizado

y en la antípoda de la jerarquía estarán las personas que sólo hablan idiomas indígenas, mientras que en medio, en un complejo sistema de ascensos escalonados, estarán aquellos que hablan el idioma castellano junto con algún idioma indígena, pero sin saber escribirlo; inmediatamente después, quienes que sí saben escribir en castellano, pero no pueden pronunciarlo bien; aquellos que sólo hablan castellano pero como primera generación, y por tanto arrastran el efecto, en este caso negativo, del entorno familiar que practica algún idioma indígena; luego quienes que han logrado algún título académico como resultado de una castellanización de segunda generación; después aquellos que redactan y hablan con mayor propiedad en castellano; los que además pueden pronunciar y escribir algún otro idioma extranjero, mejor si es el inglés, etcétera.

De la misma forma, en términos de las prácticas culturales, está claro que tendrán mayores probabilidades de acumulación de otros tipos de capital cultural quienes, como los mestizo-urbanos, han definido desde el Estado sus conocimientos y habilidades particulares como prácticas culturales legítimas, socialmente valoradas; mientras que los indígenas, poseedores de otros hábitos y costumbres, tendrán menos opciones de ascenso y acumulación cultural, porque no han accedido a la producción de esas habilidades como parte de su entorno inmediato, y, para conocerlas, tienen que realizar un esfuerzo mayor para entenderlas, asimilarlas y utilizarlas de manera eficiente.

En el terreno de los sistemas organizativos de la política, será igualmente evidente que tendrán mayores opciones de acceder a cargos públicos y de beneficiarse de ellos aquellos grupos de personas aptos para el ejercicio de derechos liberales, que han sido educados por esos derechos y para esos derechos, que serán nuevamente los mestizos letrados y de profesiones liberales; mientras que quienes han sido formados en la lógica de comportamientos corporativos, comunalistas y tradicionales, como los indios, tendrán mayores probabilidades de acceder a puestos subalternos. De este modo, en la formación del campo político legal, la conquista de los distintos capitales políticos estará ma-

yoritariamente concentrada en aquellas personas que, siendo educadas por preceptos y hábitos liberales, están preparadas para moverse eficientemente en ellos y para ellos; mientras que quienes son portadores de otra cultura política, para tener alguna opción en la estructura del campo de competencias políticas, tendrán que adquirir obligatoriamente habilidades extrañas, por lo general de manera tardía y ambigua, por lo que, de una manera “espontánea”, sus esfuerzos sólo podrán materializarse en puestos de escaso capital político legítimo, subordinados y marginales.

Esta manera de construcción jerarquizada de idiomas en el campo lingüístico, y de culturas político-organizativas en el campo político, generará una nueva maquinaria social de exclusión de los indígenas, aunque ahora no por la fuerza de la ley o las armas, sino de manera “suave”, por medio de los procedimientos y los contenidos que llevarán a que, de una manera aparentemente “natural”, los puestos jerárquicos en el aparato estatal, en la gestión de la cultura y en la economía, estén ocupados por los grupos de larga tradición castellanohablante, por los herederos de las antiguas redes de poder colonial, marcados por procesos de individuación. En tanto que, también por aparentes procesos de “selección natural de aptitudes”, los indígenas, los poseedores de hábitos comunitaristas, llegarán por el peso de sus destrezas a ocupar siempre las posiciones de menor privilegio y poder. Se trata de una re-etnificación modernizada de la división social del trabajo, de los oficios, de los poderes y de las jerarquías políticas. Lo “modernista” aquí radica en el empleo del camuflaje de la igualdad para reproducir desigualdades. Se habla de la igualdad del voto individual, pero para encubrir un desigual reconocimiento de culturas y prácticas organizativas políticas, pues la liberal representativa aparece como la única legítima, frente a las prácticas y sistemas políticos indígenas, marcados por la predominancia de la colectividad. Se habla de igualdad en la educación, pero para encubrir una desigualdad en el reconocimiento de los idiomas válidos públicamente para el ascenso social. Si a ello sumamos que existen elevadas probabilidades de asociar a los distintos grupos sociales en las aptitudes idiomáticas, culturales

y organizativas, con determinados rasgos somáticos, no es rara entonces una racialización de esas aptitudes, con lo que queda conformado nuevamente un campo étnico en el que un bien deseable, la etnicidad legítima basada en la blanquitud social y somática, aparece como el polo ordenador de unas acumulaciones, apuestas y competencias que reditúan reconocimiento, grandeza y posición social.

Todo esto es lo que el indianismo emergente desde los años setenta del siglo XX ha denunciado como la existencia de la “ciudadanía de segunda clase”.⁸ La ciudadanía de primera es para las personas que puedan exhibir los blasones simbólicos de la blanquitud social (apellido, redes sociales, porte personal), que las ubican como aptas para acceder a cargos de gobierno, de mando institucional o empresarial y reconocimiento social; en tanto que la ciudadanía de segunda es para aquellos que, por su origen rural, su idioma o color de piel, son “disuadidos” para ocupar los puestos subalternos, las funciones de obediencia y los ascensos sociales mutilados.

A) LA ETNICIDAD COMO CAPITAL

En términos muy generales, una etnicidad es una colectividad que construye un conjunto de atributos culturales compartidos, así como la creencia de una historia arraigada en una ascendencia común, además de un inconsciente colectivo.⁹ Estos atributos culturales pueden ser de tipo subjetivo, como los criterios afectivos, emotivos y simbólicos respecto a afinidades colectivas; u objetivos, como la lengua, la religión, el territorio y la organización social. Sin embargo, lo importante de todo ello radica en su *composición connotada*, esto es, en su forma de articulación y entendimiento.

⁸ Javier Hurtado, *El katarismo*, La Paz, Instituto de Historia Social Boliviana (HISBOL), 1985.

⁹ Michael Hechter, *Principles of Group Solidarity*, Berkeley, University of California Press, 1987; Arnold Epstein, *Ethos and Identity*, London, Tavistock, 1978.

Hay etnicidades en las que los criterios de diferenciación son de tipo racial y biológico (en Guyana, entre africanos e indios); idiomáticos y religiosos (tamiles y cingaleses en Sri Lanka); o exclusivamente asentados en el idioma (valones y flamencos en Bélgica). En todo caso, lo que importa de este repertorio de etnicidad¹⁰ es que logre formar una memoria colectiva que remita a una línea de ancestros, y que permita que el grupo imagine una singular trayectoria que lo diferencia de otros; una valoración del lenguaje como archivo vivo de una visión del mundo compartida por los portadores de este código comunicacional; esquemas de dramatización de la existencia del grupo, que visibilizan su vida pública, y una reivindicación de territorios considerados como “ancestrales”, en los que se supone están anclados los referentes simbólicos e identitarios del grupo.

El devenir de las etnicidades puede asumir varias trayectorias. Algunas pueden dar lugar a naciones con Estado, como los ingleses; pueden formar parte de un Estado multinacional que las reconoce como nacionalidad confederada (la antigua Yugoslavia); pueden existir como minorías o mayorías sin presencia institucional en los Estados coloniales, o pueden mantenerse en medio de un rechazo a su existencia, como los kurdos en Turquía.

Las etnicidades pueden tener varias rutas de formación. Existen identidades estatalmente producidas y, de hecho, no existe Estado moderno que no haya inventado de alguna u otra manera una identidad étnica;¹¹ en otros casos, pueden tener un origen antiguo o ser fruto de una reciente etnogénesis; así como las etnicidades también suelen ser fruto de políticas coloniales.¹²

En este último caso, se puede coincidir con Oommen en que las etnicidades son procesos por los cuales ciertas colectividades son definidas como extranjeras en sus propios territorios, y son

¹⁰ Étienne Balibar e Immanuel Wallerstein, *Raza, nación y clase*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos para América Latina y África (IEPALA), 1992.

¹¹ *Ibid.*

¹² Rodolfo Stavenhagen, *Conflictos étnicos y Estado nacional*, México, Siglo XXI, 1996; Bartolomé Clavero, *Derecho indígena y cultura constitucional en América*, México, Siglo XXI, 1994.

despojadas del control de la vida política y económica de ese mismo territorio,¹³ por lo que la colonia y la república pueden ser entendidas como continuos procesos de etnización de los pueblos indígenas.

La etnización de los indígenas, al disociar la comunidad cultural de la soberanía territorial, crea la base estructural de los procesos de exclusión, discriminación y explotación social que caracterizan a los regímenes de ocupación. En ese sentido, las designaciones étnicas pueden ser también leídas como artefactos culturales y políticos de los complejos sistemas de enclasmiento social¹⁴ que, mediante el trabajo del poder simbólico de determinadas fracciones de clase, permite en unos casos naturalizar las diferencias de clase y, en otros, consagrar diferencias culturales como pautas de diferenciación social fundamentales.¹⁵ En este último caso, el discurso de la etnicidad toma la forma de discurso político, mediante el cual las diferencias objetivas de clase son reducidas a diferencias culturales, con el objeto de agrupar en torno a una posición objetiva de clase (por ejemplo, cierta fracción dominada de intelectuales o fracciones de comerciantes urbanos), y alrededor de proyectos particulares, a sectores sociales que, poseyendo distintas condiciones de clase, comparten con mayor o menor intensidad una misma matriz cultural y simbólica. Se trata de una auténtica *eufemistización* de la condición de clase, cuyo peligro radica en que al echar un manto sobre ella, sólo busca

¹³ T. K. Oommen, *Citizenship, Nationality and Ethnicity*, Cambridge, Polity Press y Blackwell, 1997.

¹⁴ Étienne Balibar, "Racismo y nacionalismo", en Étienne Balibar e Immanuel Wallerstein, *Raza, nación y clase*, *op. cit.* Para una discusión entre "primordialistas" e "instrumentalistas" sobre las bases de la etnicidad, véase Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York, Fontana, 1993; Abner Cohen, *Two-dimensional Man: An Essay on the Anthropology of Power and Symbolism in Complex Society*, London, Routledge, 1974; Fredrik Barth (comp.), *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1976.

¹⁵ Una manera parecida de entender la formación de clases sociales en una región de los Andes se halla en Peter Gose, *Aguas mortíferas y cerros hambrientos, rito agrario y formación de clases en un pueblo andino*, La Paz, Mamahuaco, 2001.

potenciar en el mercado de bienes culturales el valor cultural de un cierto tipo de prácticas que permitan a esa fracción (que basa su ascenso en la posesión de un cierto tipo de capital cultural) una mayor capacidad de negociación en la definición del capital cultural y político legítimo, pero dejando en pie la distribución de las otras condiciones objetivas de clase, que orillan nuevamente a las clases subalternas a su consuetudinaria subalternidad de clase.

Con todo, quedan por indagar las condiciones de posibilidad de que pautas somáticas, como el color de la piel, del pelo, el apellido, tengan un valor tan grande a la hora de la clasificación y naturalización de las diferencias sociales de clase. Es insuficiente afirmar que se trata simplemente de construcciones culturales mediante las cuales las diferencias de clase se representan como diferencias naturales. El hecho de que las clasificaciones somáticas tengan un papel como bienes perceptibles, apetecibles o rechazables, nos lleva a considerar que no son sólo “expresión”, reflejo o simples “efectos de engaño” discursivo. Las diferenciaciones étnicas en general y las clasificaciones raciales en particular, en determinadas circunstancias, como por ejemplo las coloniales y postcoloniales bolivianas, pueden ser vistas como un tipo de capital específico,¹⁶ de bien social específico: el capital étnico que, junto con los otros capitales económicos, culturales, sociales y simbólicos, ayudan a conformar los principios de diferenciación de clase.

El capital étnico hablaría entonces de dos dimensiones complementarias: por una parte, de prácticas culturales distintivas con rango de universalidad, que eufemizarían y borrarían las huellas de las condiciones objetivas de su producción y control (lengua legítima, gustos y saberes letrados legítimos, etc.); y por otra, de diferencias sociales objetivas que han adquirido el rango de diferencias somatizadas, y que luego han borrado el origen de las luchas objetivas de la instauración de esas diferencias. El color de piel, el apellido notable con el que los colonizadores inicialmente explicitan simbólicamente su posición objetiva de

¹⁶ Pierre Bourdieu, *La distinción*, Madrid, Taurus, 1998.

conquistadores triunfantes con derecho a las riquezas, tierras e indios, convierten esta diferencia simbólica somatizada en una riqueza corporal, cuya exhibición consagra simbólicamente su posición objetiva de fuerza y dominio. Se trata de un producto cultural de significación valiosa de los rasgos raciales y de la estirpe, pero cuya virtud consiste en convertir las diferencias de hecho conquistadas, en la victoria política, militar, organizativa y técnica sobre los colonizados, en diferencias de sangre que ejercen un efecto de naturalización de la relación de fuerzas objetivas. En términos más horizontales, esta manera de construcción de bien étnico, pero sin sus efectos de dominación, podría ser también la estructura simbólica mediante la cual los sólidos, y hasta cierto punto cerrados, lazos de parentesco de las comunidades (que articulan la circulación de fuerza de trabajo y la posesión de la tierra), expresan su valor social, su lugar privilegiado en el mundo, frente a otros grupos comunales circundantes.

El capital étnico, con estas características, que hoy en día tienen un valor mayor que las diferencias fundadas en la distribución de los bienes escolares legítimos, es un tipo de capital simbólico que atraviesa la eficacia de todos los demás capitales (económico, social, político, lingüístico, etc.), y que además ha creado su propio campo de distribución, competencias y posicionamientos por su control. La competencia por la “blanquitud”¹⁷ en la sociedad boliviana sería entonces una forma de somatizar unos enclasmientos reales o ficticios, pero que tienen toda la fuerza del poder simbólico para producir efectos prácticos enclasmantes o desenclasmantes, en el orden del espacio de las condiciones objetivas de clase. Esto se ve con claridad a la hora, por ejemplo, de las pretensiones que una persona de una clase social ubicada más atrás puede tener de desear o sentirse capaz de acceder a un pretendiente de una clase social más distante, por el hecho de poseer el capital étnico (rasgos somáticos, apellido) distintivo de una clase social ubicada en un escalón superior del espacio social;

¹⁷ Ruth Frankenberg, “The Social Construction of Whiteness”, en *Annual Review of Anthropology*, No. 18, 1989.

o la silenciosa búsqueda de cualquier familia de cualquier clase social para hallar una pareja que pueda “blanquear” cultural o somáticamente la descendencia.

La importancia objetiva en los procesos de enclausamiento social, y sus posibilidades de conversión en otros capitales (por ejemplo económicos), se pueden apreciar en la propia estructura de las oportunidades económicas en el mercado laboral boliviano. Según una muestra trabajada por Jiménez Zamora, los indígenas ocupan el 67% de los empleos más vulnerables y precarios, el 28% de los empleos semicalificados, y sólo el 4% de los empleos calificados.¹⁸ Estos datos pueden ser interpretados como que, abiertamente, hay una discriminación de los ofertantes calificados y semicalificados indígenas, o bien, que el número de indígenas con capacidad de ofrecer mano de obra calificada es inferior al de los mestizos castellanohablantes; que los indígenas calificados y semicalificados ya no se identifican con una identidad indígena o, por último, una sumatoria de dos o tres de estas consideraciones, que dan lugar a este tipo de segmentación étnica del mercado de trabajo. En cualquiera de los casos, abierta o veladamente, la etnicidad indígena se presenta como objeto de sistemática exclusión y devaluación social.

Se puede llegar a la misma conclusión a partir de la revisión de la estructura de los ingresos laborales. Los emigrantes no indígenas ganan tres veces más que los emigrantes indígenas, en tanto que los indígenas, por lo general, recibirán sólo el 30% del salario de los trabajadores no indígenas por cumplir el mismo trabajo, mientras que las mujeres no indígenas, percibirán sólo el 60% del salario de los varones.¹⁹ En términos esquemáticos, un indio “vale” la tercera parte de un varón mestizo castellanohablante y la mitad de una mujer mestiza castellanohablante.

¹⁸ Elizabeth Jiménez Zamora, “El costo de ser indígena en Bolivia: discriminación salarial *versus* segregación laboral”, en *Revista de la Sociedad Boliviana de Economía Política*, Vol. 1, 2000.

¹⁹ *Ibíd.*

Ahora bien, la República y la adquisición de derechos políticos individuales, a partir de 1952 hasta el día de hoy, al menos formalmente han disuelto el régimen colonial de división del trabajo, tanto económico como político; pero lo que no ha desaparecido, pues más que una medida administrativa es una estructura cognitiva de la realidad incorporada, es la representación racializada o etnificada del mundo, la naturalización de las diferencias y aptitudes sociales a partir de determinadas propiedades culturales, históricas, geográficas o somáticas. La discriminación expresada racialmente, al menos en Bolivia, hoy ya no es sólo una invención estatal o tributaria; es, por sobre todo, un sentido común. Y en la medida en que se trata de una estructuración imaginada del mundo, mediante la cual tanto dominantes como dominados se ven y ven a los demás en el mundo, tiene un papel efectivo de estructuración práctica de ese mundo.

Borrada la memoria del hecho social que dio lugar a esta etnificación de las diferencias sociales y los enclasmientos, la jerarquización racial o étnica del mundo tiene fuerza estructurante, porque ayuda a delimitar simbólicamente las diferencias sociales, aumentando, con su fuerza, la fuerza de la diferenciación social. De ahí la presencia del capital étnico, esto es, de un régimen de competencias en torno a bienes étnicos (contingentemente atribuidos al idioma materno, al lugar de origen, al color de piel, al apellido), que refuerza o devalúa a cada persona, según su acercamiento a la etnicidad legítima o a la estigmatizada, para la adquisición de los otros bienes sociales de tipo económico, relacional o educativo. De esta forma, hoy, como puede comprobarse en las distintas trayectorias desplegadas por los sujetos en sus estrategias matrimoniales, en las adquisiciones culturales, en las jerarquías salariales, en la distribución proporcional de prestigios por procedencia cultural y en el propio tratamiento del cuerpo, la “blanquitud cultural” y la indianidad no son sólo enunciaciones estigmatizadoras, sino polos ordenadores del campo de los bienes simbólicos legítimos que contribuyen a los enclasmientos sociales.

B) *ESTADO MONOCULTURAL, SOCIEDAD MULTINACIONAL*

Se ha dicho que una nación es una unidad de idioma, cultura, territorio y economía. En parte esto es cierto, pero como resultado de la consolidación de la nación, y no como su punto de partida o su sustancia definitoria.

Hay naciones que tienen más de un idioma como lengua oficialmente practicada, por ejemplo Bélgica y Paraguay; y en otros casos, la nación por formarse contuvo inicialmente en su interior numerosísimos idiomas regionales y locales, sin que ello impidiera la formación de un espíritu nacional que luchara por su independencia, como en Estados Unidos y Alemania. Actualmente en el mundo existen más de 400 lenguas, pero el número de naciones no rebasa las 190, lo que reafirma la suposición de que no toda lengua da como resultado una nación, ni toda nación requiere de un solo idioma para formarse.

Igualmente, la unidad cultural, que puede ser el resultado de largos siglos de cohesión social, no es un prerequisite para la formación nacional. De hecho, todas las naciones modernas, inicialmente eran, y siguen siendo, conglomerados de diversas prácticas culturales, pero con la capacidad articuladora de una identidad nacional, que les permitió y les permite competir en el contexto global. Francia, por ejemplo, en el siglo XVIII era un mosaico cultural y lingüístico, en el cual regiones enteras compartían más afinidades culturales con las zonas del sur alemán o con el norte italiano, pero ello no fue obstáculo para la construcción de la nacionalidad francesa como ente republicano portador de soberanía estatal.

De la misma manera, la unidad económica no es prerequisite para la formación nacional. Israel, mucho antes de poseer unas instituciones económicas relativamente unificadas, ya existía como voluntad nacional en todos los que se sentían connacionales y que estaban desperdigados en distintas regiones del mundo. Aquí, la economía unificada e incluso el territorio fueron resultado de la fuerza de identificación nacional, no su condición. En el fondo, territorio, cultura, lengua, son un producto del devenir

de la nación, su validación histórica y su verificación material, no el punto de inicio de su formación. De hecho, existen muchos pueblos que, poseyendo territorio, unidad cultural, lingüística y económica, quedan como simples retazos étnicos o, en otros casos, prefieren disolverse en entidades nacionales mayores, en las que creen hallar prerrogativas públicas más satisfactorias que las que podrían obtener de manera autónoma. La historia de ciertos pueblos europeos, africanos y latinoamericanos ha sido precisamente la de este devenir, en tanto que las de otros ha sido la extinción violenta.

Lo que importa del territorio, de la lengua, de la cultura, incluso de la economía, no es su sumatoria, porque ni aun sumando esos cuatro componentes se logran las naciones; lo que importa es cómo se trabajan estos elementos hacia el porvenir, esto es, su connotación histórica o grado de calificación, utilizables por el conglomerado social que por adelantado se reconoce en un destino común, en una comunidad de pertenencia y trascendencia.

Es sabido que el idioma o el territorio poseídos pueden ser asumidos como componentes particulares (folclóricos) de una estructura social mayor, como pertenencias devaluadas de las cuales es mejor desembarazarse, o como manifestaciones de una identidad separada, diferenciada irreductiblemente de las que la rodean y la dominan. Sólo en este caso, la lengua, el territorio o la cultura devienen componentes de una identidad nacional; por lo tanto, lo que importa de ellas es cómo son leídas, interpretadas, significadas, deseadas o, lo que es lo mismo, su forma de politización.

Las naciones son, entonces, artefactos políticos, construcciones políticas que crean un sentido de pertenencia a un tipo de entidad histórica capaz de otorgar sentido de colectividad trascendente, de seguridad histórica ante los avatares del porvenir, de adhesión familiar básica entre personas a las cuales seguramente nunca se podrá ver, pero con las cuales se supone que se comparte un tipo de intimidad, de cercanía histórica, de potencialidades de convivencia que no se poseen con otras personas que conforman la “otredad”, la alteridad. De ahí la importancia y el papel

destacado que pueden jugar, en la formación de las identidades nacionales, las construcciones discursivas y los liderazgos, en su capacidad de articular demandas, disponibilidades, expectativas y solidaridades en esquemas simbólicos de agregación y acción política autónoma del campo de competencias culturales, territoriales, y de políticas dominantes.²⁰ Las naciones son fronteras sociales, territoriales y culturales que existen previamente en las cabezas de los connacionales, y que tienen la fuerza de objetivar-se en estructuras materiales e institucionales. En este sentido, las naciones son comunidades políticas en las que sus componentes, los que se asumen como parte de la nación, se reconocen por adelantado en una institucionalidad a la que reconocen como propia, y dentro de la cual integran sus luchas sociales, sus competencias y mentalidades.²¹ Precisamente, la formulación de estas fronteras simbólicas en el imaginario colectivo, a partir de la visualización y politización de las fronteras reales de la segregación colonial ya existente, parecería ser una de las reivindicaciones ascendentes del movimiento social indígena aimara en los últimos años.²²

Las formaciones nacionales inicialmente son discursos performativos²³ con la fuerza para generar procesos de construcción

²⁰ David Miller, *Sobre la nacionalidad: autodeterminación y pluralismo cultural*, Barcelona, Paidós, 1997; Terry Eagleton, “El nacionalismo y el caso de Irlanda”, en *New Left Review No. 1: el nacionalismo en tiempos de globalización*, Madrid, Akal, 2000.

²¹ Étienne Balibar, “La forma nación: historia e ideología”, en Étienne Balibar e Immanuel Wallerstein, *Raza, nación y clase*, op. cit.

²² “Las luchas sobre la identidad étnica o regional, es decir, respecto a propiedades (estigmas o emblemas) vinculadas con su *origen al lugar* de origen y sus señales correlativas, como el acento, constituyen un caso particular de las luchas de clases, luchas por el monopolio respecto al poder de hacer creer, hacer conocer y hacer reconocer, imponer la definición legítima de las divisiones del mundo social y, a través de eso, *hacer y deshacer los grupos*: en efecto, lo que se ventila en esas luchas es la posibilidad de imponer una visión del mundo social a través del principio de división que, cuando se imponen al conjunto de un grupo, constituyen el sentido y el consenso sobre el sentido y, en particular, sobre la identidad y la unidad que hace efectiva la realidad de la unidad e identidad de ese grupo”. Pierre Bourdieu, *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, Madrid, Akal, 1999, p. 88.

²³ El discurso étnico o regionalista “es un *discurso performativo*, que pretende

de comunidades de consentimiento político, mediante las cuales las personas definen un “nosotros” separado de un “otros”, a través de la reinterpretación, la enunciación o la invención de algún o algunos componentes sociales (por ejemplo, el idioma, la religión, la etnicidad, la historia de dominación), que a partir de ese momento pasan a ser componentes de diferenciación y adscripción a la comunidad, que garantizan a sus miembros una seguridad colectiva en el porvenir igualmente común. Se trata de un tipo de interacción comunicativa que produce, o desentierra, o inventa, una hermandad extendida, un parentesco ampliado capaz de crear, primero, un efecto de atracción gravitatoria hacia ciertos sectores poblacionales que se sentirán atraídos; y segundo, un efecto complementario de repulsión hacia los que se sentirán excluidos. Es por todo ello que se dice que las naciones son “comunidades imaginadas”.²⁴ En este sentido, las naciones no necesitan previamente de una comunidad étnica para consolidarse, aunque ello puede favorecer, dando lugar a una nación monoétnica.

Por lo general, las naciones resultan de la agregación política de muchas etnicidades, y la nación ha de ser precisamente la producción de una nueva etnicidad (real o ficticia), que permita proyectar imaginadamente en el pasado la pertinencia y necesidad de la existencia actual de la nación. Pero, a la vez, en cuanto se trata de procesos de remodelación de la subjetividad colectiva que crea un sentido de “nosotros”, las naciones son también una forma de producir lo “común”, el bien común que une al grupo y lo diferencia de los “otros” grupos y, en ese sentido, se trata de

imponer como legítima una nueva definición de las fronteras y hacer conocer y reconocer la *región* así delimitada frente a la definición dominante y desconocida como tal. El acto de categorización, cuando consigue hacerse reconocer o es ejercido por una autoridad reconocida, ejerce por sí mismo un poder: como las categorías de parentesco, las categorías ‘étnicas’ o ‘regionales’ instituyen una realidad utilizando el poder de *revelación* y de construcción ejercido por la objetivación en el discurso”. Pierre Bourdieu, *¿Qué significa hablar?*, *op. cit.*

²⁴ Ernest Gellner, *Naciones y nacionalismos*, Madrid, Alianza, 1994; Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989; Montserrat Guibernau, *Los nacionalismos*, Barcelona, Ariel, 1998.

comunidades políticas, pues su fuerza articuladora es precisamente la gestión, la distribución, la conservación de ese bien común.

De aquí que no sea raro que a veces se confunda Estado con nación, pues ambos tratan sobre la gestión del bien común, aunque el primero es un hecho institucionalizado desde arriba, que trabaja produciendo la ilusión de una comunidad política hacia abajo (Marx); la nación, en cambio, existe desde el momento en que se imagina una comunidad política desde abajo y se trabaja para crear una institucionalidad que condense hacia arriba esa apetencia política. En las sociedades modernas, cuando sólo funciona la “comunidad ilusoria” (Estado), estamos ante los autoritarismos y los procesos truncos de nacionalización, como los de Bolivia. Cuando la “comunidad ilusoria” resulta de la explicitación institucionalizada de la “comunidad imaginada” (la nación), estamos ante los procesos de formación de legitimidad política y nacionalización exitosa.

Esta identificación entre nación y concretización institucional de la comunidad política bajo la forma de Estado ha llevado a afirmar que sólo se puede hablar de naciones en sentido estricto cuando la intersubjetivación política de los connacionales alcanza la autonomía gubernamental a través del Estado, y que hasta que esto no suceda habría que referirse a nacionalidades. La virtud de esta afirmación radica en que no asume una visión esencialista ni estática de la construcción nacional; la ve como un campo de fuerzas, como un proceso, como un devenir político que alcanza madurez cuando se institucionaliza como Estado.

En Bolivia, es por demás evidente que, pese a los profundos procesos de mestizaje cultural, aún no se ha podido construir la realidad de una comunidad nacional. En el país existen por lo menos treinta idiomas y/o dialectos²⁵ regionales, existen dos idiomas que son la lengua materna del 37% de la población (el aimara y el quechua), mientras que cerca del 62% se identifica con algún

²⁵ Xavier Albó, “Etnias y pueblos originarios”, en Fernando Campero Prudencio (coord.), *Bolivia en el siglo XX, op. cit.*

pueblo originario.²⁶ Y, en la medida en que cada idioma es toda una concepción del mundo, esta diversidad lingüística es también una diversidad cultural y simbólica. Si a ello sumamos que existen identidades culturales y nacionales más antiguas que la república, y que incluso hoy reclaman la soberanía política sobre territorios usurpados (el caso de la identidad aimara), es muy claro que Bolivia es, en rigor, una coexistencia de varias nacionalidades y culturas regionales sobrepuestas o moderadamente articuladas.²⁷ Sin

²⁶ Instituto Nacional de Estadística (INE), *Censo nacional de población y vivienda 2001*, La Paz, INE, 2002.

²⁷ Toda identidad siempre es fruto de un trabajo deliberado en el terreno discursivo, simbólico y organizativo, que produce un estado de autorreflexividad de los sujetos para demarcar fronteras imaginadas (reales o creídas) que los diferencian de otros sujetos. Esta voluntad distintiva siempre es fruto de una actividad específicamente dirigida a generar un fin, por tanto siempre es fabricada, producida. En ese sentido, toda identidad es un invento cultural que, de manera externa al grupo (por ejemplo los “indios” de la colonia), o por presencia de elites políticas propias (la identidad aimara contemporánea), visibiliza, resignifica algún elemento común entre las personas (el idioma, la historia, los antepasados, la cultura, la religión, etc.), mediante el cual se demarcan fronteras hacia otras personas y se inculcan fidelidades sustanciales (un tipo de parentesco ampliado) con los “identificados”.

Ahora, ciertamente esta producción de identidades no se puede hacer sobre la nada; tiene más probabilidades de éxito donde existen cierto tipo de condiciones similares de existencia objetiva entre las personas, pero también es posible que, aun existiendo estas condiciones objetivas similares, ello nunca dé lugar a una identidad cultural o política diferenciada. Toda identidad es históricamente contingente y relacional, por lo que es deleznable cualquier especulación sobre identidades “originarias” y “fabricadas”. Lo único riguroso aquí sería preguntarse, en todo caso, sobre las condiciones de producción de tal o cual identidad y su capacidad de movilización, no sobre su artificialidad, pues toda identidad es, a su tiempo, una invención social.

Un error común sobre el concepto de identidad, por ejemplo el de Jorge Lazarte, es confundir la identidad étnica, basada en prácticas culturales, con el régimen socioeconómico o la adquisición técnica, pues considera que el reivindicarse como aimara o indígena es antagónico a la demanda de Internet o tractores. Mientras que lo primero tiene que ver con el aparato cultural de significación con el que los sujetos conocen y actúan en el mundo, lo segundo se refiere a la organización económica y al acceso a recursos sobre los cuales actuará la significación del mundo. Un alemán y un inglés pueden tener en común un automóvil, un celular y una industria, pero eso no los hace partícipes de una misma identidad cultural, ni su apego al idioma y la tradición cultural de sus respectivas comunidades culturales es un regreso a la tecnología de la edad media. Igualmente, el

embargo, y pese a ello, el Estado es monolingüe y monocultural en términos de la identidad cultural boliviana castellanohablante. Esto supone que sólo a través del idioma español la gente obtiene prerrogativas y posibilidades de ascenso en las diferentes estructuras de poder, tanto económico, político, judicial, militar, como cultural del país. Pese a una presencia mayoritaria de procedencias culturales indígenas rural-urbanas, la “blanquitud” somática y cultural es un bien perseguido por todos los estratos sociales, en la medida en que ella simboliza el ascenso social, y se constituye en un *plus* simbólico, que contribuye a ubicarse en una mejor posición en los procesos de enclasmiento y desclasamiento social.

Lo paradójico de todo esto es que esta construcción compulsiva de identidades étnicas delegadas o atribuidas (lo indígena)

que los aimaras reclamen caminos, telefonía y tecnología moderna no significa que lo hacen renunciando a su idioma, a su tradición, y que jubilosos exijan la pronta castellanización y mestización cultural.

A diferencia de lo que cree Lazarte, la identidad cultural indígena no está asociada con el regreso al arado de *takit'aclla*, como si la identidad estuviera asociada con un específico nivel tecnológico de la sociedad y a una sola actividad (el trabajo agrícola). Los aimaras, por ejemplo, han mostrado que es posible ser culturalmente aimaras en el momento del cultivo en *suka kollos* precoloniales, como también en tiempos de la mita colonial, de la hacienda republicana y de la fábrica moderna. La confusión entre identidad étnica y régimen socioeconómico lleva a una lectura petrificada, y por tanto inservible para dar cuenta de los complicados procesos de construcción de las identidades étnicas modernas. Como en otras partes del mundo, no hay incompatibilidad entre una demanda identitaria indígena, por ejemplo, y la modernidad industrial o técnica; de hecho, en ello se pone a prueba la propia vitalidad y capacidad regenerativa de las identidades culturales. El que los aimaras exijan tractores, pero mediante discursos en su propio idioma y como parte de un proyecto indígena de autonomía política, lejos de debilitar el proceso de construcción identitaria, lo que hace es insertarla en la propia modernidad o mejor, pelear por una modernidad articulada a la tradición y a partir de los repertorios de significación cultural indígenas. ¿No es acaso posible ser aimara culturalmente o nacionalitariamente y simultáneamente ser ingeniero, obrero, industrial o agricultor?

El reduccionismo campesinista y arcaizante con el que algunos ideólogos conservadores pretenden leer la formación de la identidad cultural indígena no sólo peca de desconocimiento de la historia y la teoría social, sino que además está fuertemente marcado por un esquema mental etnocentrista, que tiende a asociar lo indígena con lo atrasado, lo rural y opuesto al “desarrollo” y la “modernidad” que vendría de la mano, naturalmente, del mundo mestizo y castellanohablante.

desde el mismo Estado, que permite la constitución de la blanquitud como capital acumulable y la indianitud como estigma devaluatorio, viene acompañada de un desconocimiento de la etnicidad como sujeto de derecho político, en una repetición de la clásica actitud esquizofrénica del Estado, que promueve institucionalmente la inexistencia de identidades étnicas mayoritarias, al mismo tiempo que reglamenta la exclusión étnica como medio de monopolización racializada de los poderes sociales.

En Bolivia hay cerca de medio centenar de comunidades histórico-culturales con distintas características y posiciones jerárquicas. La mayoría de estas comunidades culturales se halla en la zona oriental del país, y demográficamente abarcan desde unas decenas de familias hasta cerca de cien mil personas. En la zona occidental del país se hallan concentradas las dos más grandes comunidades histórico-culturales indígenas: los quechua y aimarahablantes.

La primera, resultante de las migraciones indígenas y de las políticas de colonización española, que impusieron el idioma quechua en las antiguos *ayllus* aimaras, constituyen, en sentido estricto, únicamente una comunidad lingüística, y no tanto una identidad étnica con niveles de politización cohesionadores. Por lo general, esta comunidad lingüística, a pesar de tener un número cercano a los tres millones y medio de componentes, presenta altos grados de porosidad que los llevan, en algunos casos, a fusionarse rápidamente a otras estructuras culturales, especialmente urbano-mestizas, a agruparse en torno a identidades clasistas de tipo campesino o gremial y, en otros casos, a condensarse en microidentidades étnicas en torno a *ayllus* o federaciones de *ayllus* (los *ayllus* ubicados en Potosí y en Sucre).

En cambio, la otra gran comunidad lingüística, la aimara, que abarca a un poco más de dos millones y medio de personas, presenta todos los componentes de una unidad étnica altamente cohesionada y politizada. A diferencia del resto de las identidades indígenas, la aimara ha creado, desde hace décadas, elites culturales capaces de dar pie a estructuras discursivas con la fuerza para reinventar una historia autónoma, que ancla en el pasado la

búsqueda de un porvenir autónomo; un sistema de movilización sindical de masas en torno a estas creencias políticas y, recientemente, un liderazgo con capacidad de dar cuerpo político visible a la etnicidad. En términos históricos, la identidad aimara no sólo es la más antigua en el territorio boliviano, sino que, por sobre todo, es la que más sistemáticamente ha creado una arquitectura de creencias, de discursos políticos centrados en el autogobierno, de proyectos y de fuerza de movilización en torno a esas demandas.²⁸ A diferencia del resto de las identidades culturales indígenas, es la que cuenta con una amplia élite intelectual constructora de un discurso étnico que, a través de la red sindical, ha sido apropiado por amplios sectores poblacionales, constituyéndose en la única identidad de tipo nacionalitario indígena en la actualidad.

Por último, tenemos la identidad cultural boliviana dominante, resultante de los 179 años de vida republicana y que, si bien inicialmente surgió como artificio político desde el Estado, hoy tiene un conjunto de hitos históricos culturales y populares que la hacen consistente y predominantemente urbana.

Todo esto no debe hacernos olvidar que, como toda identidad étnica, en Bolivia estamos ante identidades flexibles y, en casos extremos, contingentes a las cualidades del contexto, que avanzan o retroceden sus fronteras según los ciclos históricos de expansión económica y apertura de los espacios de poder gubernamental.

Estas diversas comunidades lingüísticas e identidades étnicas son portadoras de diferentes configuraciones simbólicas, de visiones del mundo, de formas organizativas, de saberes y prácticas culturales y de apegos territoriales. Sin embargo, la mayoría de estas referencias cognitivas y prácticas nunca ha sido integrada a la conformación del mundo simbólico y organizativo estatal legítimo, debido a que las estructuras de poder social se hallan bajo el monopolio predominante de la identidad étnica boliviana; por tal razón, se puede decir que el Estado republicano es

²⁸ Javier Hurtado, *El katarismo, op. cit.*; Álvaro García Linera, “La formación de la identidad nacional en el movimiento indígena-campesino aimara”, en *Fe y pueblo*, N° 2, 2003.

un Estado de tipo monoétnico o monocultural y, en tal sentido, excluyente y racista.

Esta monoculturalidad del Estado es visible cotidianamente cuando, por ejemplo, un estudiante que tuvo como lengua de hogar o de infancia el aimara o quechua tendrá que incorporar entre los condicionantes estructurales para el éxito académico, además de la disposición de tiempo y recursos culturales resultantes de su condición socioeconómica, la conquista de nuevas aptitudes lingüísticas, monopolizadas por los estudiantes castellanohablantes, ya que el idioma legítimo para la adquisición de los bienes educativos es el castellano. En este caso, el idioma de hogar es el punto de partida de una indianidad visibilizada, y por lo tanto de un estigma, que depreciará el conjunto de destrezas disponibles para las distintas competencias sociales. Algo similar sucede en gran parte de los ámbitos públicos (servicio militar, cargos administrativos, judicatura, acceso bancario, etc.), y no de forma minoritaria, sino con poco más de la mitad de la población. En ciertos contextos, el apellido, la vestimenta y el color de piel pueden cumplir esta misma función devaluatoria de la trayectoria social.

Es sabido que todo Estado necesita crear adherencias colectivas, sistemas de fines y valores comunes, que permitan cohesionar imaginariamente a los distintos grupos sociales presentes en el ámbito de su influencia territorial. La escuela, el sistema de registros de nacimiento, de carnetización, de sufragio, los rituales públicos, el conjunto de símbolos cívicos, etc., crean esta base de filiación cultural, que a la larga dan lugar a una etnicidad estatalmente inventada. El problema de ello empieza cuando esta monoetnización del Estado se hace seleccionando arbitrariamente un conjunto de aptitudes, de competencias y valores monopolizados por determinados grupos, en detrimento de otros. Este problema se torna complejo cuando estos componentes identitarios están bajo el control predominante de sectores limitados o minoritarios de la población y, peor aún, cuando la adquisición de esos componentes de legitimación étnica es una empresa fallida o mutilada por la devaluación simbólica, estatalmente refrendada,

a la que son sometidas las personas que incursionan en estos procesos de desetnificación y re-etnificación, que es precisamente lo que sucede en Bolivia.

Siendo un país de aproximadamente ocho millones de habitantes, en términos lingüísticos, poco más de cuatro millones tienen como idioma materno el aimara o quechua, o son bilingües con el castellano. Sin embargo, ninguna repartición pública, ningún instituto de enseñanza superior, ni ningún puesto de jerarquía económica, política o cultural tiene al idioma aimara o quechua como medio de comunicación oficial. El monolingüismo estatal, a la vez que consagra arbitrariamente un solo idioma como lengua de Estado, devalúa de facto las otras lenguas como modo de acceso a los cargos públicos o como mecanismo de ascenso social urbano y, de manera velada, coacciona a los bilingües o monolingües aimara-quechuahablantes a abandonar sus idiomas, pues no están incluidos entre los bienes culturales legítimos.

El hecho de que cada vez haya más personas que hablen el castellano o combinen el castellano con otro idioma nativo no es ninguna “elección” fundada en el reconocimiento de las virtudes del mestizaje monoétnico del Estado; es un efecto de las relaciones de dominación étnicas que han jerarquizado, con la fuerza del poder estatal, bienes culturales específicos en detrimento de otros. Con ello, es fácilmente comprensible la negativa de varias comunidades campesinas indígenas a que la enseñanza en la escuela primaria sea bilingüe (castellano/aimara, por ejemplo); se trata de un acto racional de cálculo de expectativas. Claro, ¿de qué sirve aprender a leer y escribir en aimara si ello no va a ser útil para adquirir empleos urbanos, ni para tramitar en reparticiones públicas, ni acceder a una profesión reconocida? Por ello, la disminución de las personas que sólo hablan un idioma nativo, junto con el crecimiento del bilingüismo o del bloque de personas que sólo hablan castellano, no debe sorprender a nadie, ya que es el resultado directo de la coerción cultural y simbólica del Estado. Es fácil prever que las tasas de medición del bilingüismo, e incluso del monolingüismo nativo, crecerían notablemente si las estructuras de poder estatal, de manera normativa y generaliza-

da, fueran bilingües o trilingües, como sucede en otros Estados modernos multiculturales y multinacionales.

C) SOCIEDAD MULTICIVILIZATORIA Y ESTADO ESQUIZOFRÉNICO

La monoetnicidad o mononacionalidad del Estado, en una sociedad multiétnica o multinacional, es por tanto el primer disloque de una relación eficiente y democrática entre sociedad y Estado. Sin embargo, éste no es el único problema de la complejidad estructural de lo que llamamos Bolivia. El otro eje de desarticulación social sustancial es lo que René Zavaleta llamó “lo abigarrado”, concepto que puede ser resumido como la coexistencia sobrepuesta de varios modos de producción, de varios tiempos históricos y sistemas políticos.²⁹ En términos más operacionales, se puede decir que Bolivia es un país donde coexisten desarticuladamente varias civilizaciones, pero donde la estructura estatal recoge la lógica organizativa de una sola de ellas, la moderna mercantil capitalista.

Siguiendo a Eliás,³⁰ a nivel general, se puede entender al régimen civilizatorio como el entramado social y las pautas del comportamiento por medio de las cuales las personas están acostumbradas a vivir. Esto supone los modos de diferenciación de las funciones sociales, las formas de constitución de los institutos del monopolio de la violencia física e impositiva, las maneras de simbolizar las previsiones prolongadas de secuencias en las relaciones entre las personas (la técnica), y los mandatos y prohibiciones que modelan el vínculo entre las personas.³¹ Se trata,

²⁹ René Zavaleta, *Lo nacional popular en Bolivia*, México, Siglo XXI, 1986; Luis Tapia, *La producción del conocimiento local. Historia y política en la obra de René Zavaleta*, La Paz, Postgrado en Ciencias del Desarrollo (CIDES), Universidad Mayor de San Andrés (UMSA) y Muela del Diablo, 2002.

³⁰ Norbert Eliás, *El proceso de la civilización*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993; véase también Fernand Braudel, *Civilización material, economía y capitalismo*, Madrid, Alianza, 1984.

³¹ Un uso pionero del concepto de civilización para estudiar los pueblos indíge-

por tanto, de un conjunto coherente de estructuras generativas de orden material, político y simbólico que organizan de manera diferenciada las funciones productivas, los procesos técnicos, los sistemas de autoridad, la organización política, además de los esquemas simbólicos con los que colectividades extensas dan coherencia al mundo. Un régimen civilizatorio es mucho más que un modo de producción, pues integra la matriz cognitiva y los procedimientos de autoridad que regulan la vida colectiva; asimismo, una civilización puede atravesar varios modos de producción, como por ejemplo, la comunidad arcaica y la comunidad rural que, siendo dos modos de producción diferentes, compartieron matrices organizativas de la vida similares. Igualmente, una civilización puede abarcar varios territorios discontinuos y varios pueblos o naciones, como la civilización capitalista mundial, que abarca más de un centenar de naciones-Estado, o la civilización comunal, que abarca por igual aimara y quechuahablantes que radican en comunidades agrarias.

En Bolivia, se puede afirmar que existen cuatro grandes regímenes civilizatorios.³² Estas cuatro civilizaciones son:

nas fue hecho por Guillermo Bonfil, aunque de manera directamente asociada a las características sociales del campesino (orientación a la producción auto-suficiente, solidaridad familiar, reciprocidad, propiedad comunal de la tierra, la naturaleza como cuerpo vivo dialogante, etcétera). Véase Guillermo Bonfil, *México profundo. Una civilización negada*, México, Secretaría de Educación Pública (SEP) y Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), 1987.

³² En un texto reciente (“El país está dividido: ¿habrá que dividirlo mejor?”, en *Tink’azos*, No. 17, 2004) Rafael Archondo ha intentado realizar un conjunto de observaciones a nuestra propuesta sobre la multinacionalización del Estado. Lamentablemente, el esfuerzo por la estética de la palabra irónica ha sacrificado la razón argumentativa y el conocimiento. Señala que el Estado no puede ser “síntesis” (connotada) de la sociedad, sino tan sólo “de lo político” (¿?), como si la autoridad que garantiza los derechos de ciudadanía de los miembros de un territorio, los impuestos que sostienen la administración burocrática o el régimen de propiedad que jerarquiza accesos a los bienes colectivamente generados sólo afectara a las pequeñas elites “sedientas de poder”, mientras que el resto, la mayoría, viviera en una suerte de no-estatalidad, tan soñada por el anarquismo primitivo.

- La moderna, mercantil-industrial, que abarca a personas que, poseedoras de una racionalidad eminentemente mercantil

La ingenuidad de una sociedad por fuera del Estado no pasaría de ser una inocente especulación si no fuera porque en ello se “olvida” o se esconde que el Estado “vive” de los recursos de toda la sociedad, asigna jerárquicamente esos bienes en función de la fuerza de la totalidad de las fracciones sociales, y consagra el acceso a esos poderes por medio de la coerción que ejerce y la legitimidad que obtiene de la totalidad de los miembros de la sociedad. El Estado es pues una relación social total, no solamente la ambición de los “capaces” o los “sedientos” de poder; el Estado nos atraviesa a todos de algún modo, de ahí su contenido público. Si el Estado sólo afectara a las “elites ideológicamente activas”, Archondo debería preguntarse entonces por el sentido fantasmal del impuesto salarial que entrega cada mes, por la irrealidad de los títulos de propiedad o la ficción del voto.

En parte, toda esta ilusión está emparentada con el sueño del burócrata estatal, que cree que no le debe nada a la sociedad y que lo público es sólo un hecho de virtuosos. Lo que pasa es que Archondo confunde la administración del Estado con el Estado. Lo primero es ciertamente un hecho de elites que administran el poder estatal, en tanto que lo segundo es un hecho relacional y maquinal que atraviesa, de un modo o de otro, toda la sociedad. La solidez de un Estado moderno radica en que es capaz de producir la relación política en toda la sociedad, por medio de la legitimidad activa, permitiendo que los intereses de los distintos bloques sociales políticamente activos queden articulados jerárquicamente en las funciones estatales, y las elites de esos bloques puedan acceder competitivamente a los distintos mecanismos de poder, que es precisamente lo que no sucede en el país. Acá, ni el Estado es un hecho relacional social (basta con anotar el porcentaje de personas que no tributan ni acceden a la ciudadanía política o social), ni las prerrogativas colectivas de una mayoría poblacional (los indígenas en tanto identidad histórico-política) están integradas en los derechos de ciudadanía plena. La candidez prerreflexiva de Archondo deviene una clara militancia política en el momento de criticar la propuesta de una multiculturalización o multinacionalización de las estructuras decisorias del Estado. Es comprensible que desconozca las formas de arreglo institucional a las que han llegado otros Estados democráticos multiculturales (Bélgica, Suiza, India, Canadá, etc.). En ese caso, simplemente se puede recomendar que revise la literatura pertinente antes de aventurarse a adjetivar sobre cosas que no comprende. Pero lo que sí merece una observación es el criterio de que la presencia proporcional de las identidades culturales en el Estado sería una forma de “*apartheid*”. Si Archondo hubiera tenido el tino de revisar el significado de las palabras que utiliza con memorable ligereza, se hubiera enterado que el *apartheid* significó la exclusión de la sociedad de las estructuras de poder, precisamente a partir de la pertenencia a una comunidad cultural, y que ello estaba legalmente reglamentado. Eso es lo que sucede en Bolivia, pero no de manera legal, sino de hecho, tal como lo estamos demostrando, y con unos efectos prácticos de segregación en el acceso a recursos públicos y movilidad social.

y acumulativa, han atravesado procesos de individuación y desarraigo comunitario tradicional; viven la separación de lo político

Este *apartheid* hipócrita, al que se apega Archondo, es el que precisamente debería desmontarse y no ser legitimado detrás de frasecillas sobre una “democracia” desentnazada que consagra la monoétnicidad de la estructura estatal. En sociedades multiculturales, el *demos* de la democracia tiene que ser culturalmente plural porque, de otro modo, deja en pie los mecanismos de exclusión política, mediante la imposición de un solo parámetro de *demos* que jamás será imparcial ni universal. Al respecto, no deja de ser sintomático el apego de Archondo a la ilusión de que la identidad es un hecho de elección individual, tal como proclama el liberalismo de sociedades culturalmente homogéneas. Lo que no debería perder de vista es que la identidad es un producto de luchas colectivas en torno al acceso a recursos, a partir de la politización de determinados componentes (idioma, religión, historia, tradición, etc.), y que el Estado produce también identidades, dominantes y dominadas. Se trata de una trama de poderes de la que el individuo no puede sustraerse para optar libremente y, menos aún, cuando ellas sirven para regular el acceso a los bienes económicos y políticos de una sociedad, como en Bolivia.

La inmaculada individualidad a la que se apega Archondo es una ficción que legitima, con ropaje universalista, la identidad estatalmente dominante (pues el Estado monopoliza la educación legítima, el idioma legítimo, la cultura legítima, la historia legítima) y reproduce en los hechos las identidades dominadas. En el fondo, el desmonte de esta dominación realmente existente es el límite infranqueable de todo este pseudoliberalismo, que raya en la frivolidad. Archondo debería preguntarse sobre la “libertad” que tienen los indios para “blanquearse” o “agringarse” exitosamente en el momento de optar a los intercambios matrimoniales, a puestos laborales o reconocimientos públicos.

Sobre la angustia que agobia a nuestro crítico respecto a cómo identificar las comunidades culturales, éste es un acto político de autoadscripción que tiene como jurisdicción la territorialidad del Estado. En democracias multiculturales, cada ciudadano puede ejercer sus derechos ciudadanos a partir de su pertenencia cultural, donde sea que se ubique, u optar por representantes de su comunidad cultural desde cualquier lugar, pues el Estado es multicultural en su estructura central. Con la diferencia de que allá donde territorialmente es mayoría una identidad cultural, las estructuras decisorias del poder subnacional (regional) tienen una predominancia cultural, pero que reconoce los derechos de otras minorías culturales en su seno.

En cuanto a considerar las identidades y las diferentes civilizaciones como espacios estancos, tal como lo plantea Archondo, se pueden revisar las respuestas que damos en este texto a argumentaciones críticas más sólidas y coherentes. En todo caso, no porque Bush utilice las palabras “democracia” y “libertad” para legitimar sus guerras, el concepto de democracia y libertad son conceptos guerreristas. Lo mismo sucede con el concepto de “civilización” empleado por Samuel Huntington. Si Archondo hubiera leído al autor antes de usarlo con afanes comparativos y devaluatorios, se daría cuenta de que, para Huntington, la civilización

respecto a lo económico y asientan el fundamento de sus condiciones de existencia, como actores dominantes o subordinados, en actividades laborales asalariadas como la minería y manufactura industrial, la banca, el gran comercio, los servicios públicos, el transporte, etc., con sus respectivos circuitos de acumulación e intercambio directamente mercantil de productos, bienes y fuerza de trabajo. En términos poblacionales, no más de un 20 o 30% de las personas en el país están involucradas directa y técnicamente en esta trama social.

- El segundo régimen civilizatorio es el que se refiere a la economía y cultura organizadas en torno a la actividad mercantil simple de tipo doméstico, artesanal o campesino. Quienes pertenecen a él son portadores de una racionalidad gremial o corporativa, y poseen un régimen de instituciones políticas basadas en la coalición normativizada de pequeños propietarios mercantiles. Una buena parte de la llamada informalidad, que ocupa el 68% del empleo urbano, de los artesanos y los pequeños campesinos parcelarios corresponde a este segmento social.

- En tercer lugar, está la civilización comunal, con sus procedimientos tecnológicos fundados en la fuerza de masa, en la gestión de la tierra familiar y comunal, en la fusión entre actividad económica y política, con sus propias autoridades e instituciones

es sinónimo de cultura y ésta es reducida a idioma y en algunos casos a religión. Y es con ello que arma la lectura conservadora de “choque de civilizaciones”.

En nuestro caso, y retomando el empleo sociológico de Norbert Elias y de otros investigadores latinoamericanos, que le vendría bien revisar a Archondo, con el concepto de civilización buscamos articular el concepto de modo de producción, en su fondo técnico y organizativo duro, con el sistema de autoridad política y el modo de significar estructuralmente el mundo. Como todo concepto, no es la realidad, sino una manera de ordenar mentalmente datos de la realidad, por lo que es epistemológicamente abusivo querer “mapear” y delimitar geográficamente con regla y lápiz las “civilizaciones”. Este concepto es una categoría que permite entender cómo es que en los comportamientos de las personas se hallan sobrepuestas, o a veces fusionadas jerárquicamente, lógicas y técnicas organizativas del modo de producir y reproducir material y simbólicamente sus vidas. El descalificar una categoría por el empleo que le da otro autor, que la define de una manera distinta, es un malabarismo ideológico de aplauso fácil, aunque intelectualmente es una impostura.

políticas, que privilegian la acción normativa sobre la electiva³³ y en la que la individualidad es un producto de la colectividad y de su historia pasada.

- Por último, está la civilización amazónica, basada en el carácter itinerante de su actividad productiva, la técnica basada en el conocimiento y laboriosidad individual y la ausencia de Estado.

En conjunto, las dos terceras partes de los habitantes del país³⁴ se hallan en alguna de los últimas tres franjas civilizatorias o societales.³⁵ Es claro que éste es un modelo conceptual que no excluye vínculos, cruces e hibridaciones complejos, producto de la colonización, entre estos cuatro bloques civilizatorios, al tiempo que hace resaltar la diferencia de los patrones de organización social vigentes en el espacio social boliviano.³⁶

³³ Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Barcelona, Taurus, 1998.

³⁴ La agricultura está compuesta por 550.000 unidades domésticas, que abarcan el 90% de la población agraria, y en el trabajo urbano predomina la existencia de 700.000 unidades semiempresariales, en tanto que el 65% del empleo urbano lo otorgan estas unidades semiempresariales y familiares. Al respecto, véase Horst Grebe, “El crecimiento y la exclusión”, en AA. VV., *La fuerza de las ideas*, La Paz, Banco Mundial, Instituto Prisma, Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales (ILDIS) y Maestrías para el Desarrollo (MPD), 2002; Carlos Arze, “Empleo y relaciones laborales”, en AA. VV., *Bolivia hacia el siglo XXI*, La Paz, UMSA, Coordinadora Nacional de Redes (CNR), Centro de Estudios para el Desarrollo Laboral y Agrario (CEDLA), Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) y CIDES, 1999.

³⁵ Una persona que propuso el uso de la categoría de civilización para entender la estructura organizativa de los pueblos indígenas fue Guillermo Bonfil. Para él la civilización sería “un nivel de desarrollo cultural (en el sentido más amplio e inclusivo del término) lo suficientemente alto y complejo como para servir de base común y orientación fundamental a los proyectos históricos de todos los pueblos que comparten esa civilización”. Véase Guillermo Bonfil, *México profundo, op. cit.* Un concepto parecido al que acá utilizamos como civilización es el propuesto por Luis Tapia con la categoría de societal. Véase Luis Tapia, *La condición multisocietal. Multiculturalidad, pluralismo, modernidad*, La Paz, CIDES, UMSA y Muela del Diablo, 2002.

³⁶ La propuesta de diferenciar entre tres o cuatro bloques la heterogeneidad estructural de Bolivia fue desarrollada por Luis Tapia en *La condición multisocietal, op.*

Ahora bien, por lo general, las normas, funciones, instituciones y representaciones con las que se ha constituido la vida estatal en Bolivia sólo han tomado como universo de representación, de interpretación y síntesis general, las prácticas y disposiciones políticas liberales (régimen de partidos políticos, voto individual y secreto, división de poderes, separación de la política respecto a la economía, etc.), resultantes de una inserción en la vida moderna mercantil, con sus hábitos de filiación electiva, de individuos parcialmente desarraigados de anclajes, de linaje o paisanaje tradicional y, por tanto, potencialmente aptos para formas de agregación partidaria y constitución del poder público mediante el mercado político moderno.³⁷

En cambio, una mayoría de la población —sumergida en estructuras económicas, cognitivas y culturales no industriales, y además detentadoras de otras identidades culturales y lingüísticas— es portadora de otros hábitos y técnicas políticas, resultantes de su propia vida material y técnica. La superposición de la identidad colectiva por encima de la individualidad, la práctica

cit. y Álvaro García Linera en “Estado y sociedad: en busca de una modernidad no esquizofrénica”, en AA. VV., *La fuerza de las ideas*, *op. cit.*

Posteriormente, Roberto Laserna, en el artículo “Bolivia: la crisis de octubre y el fracaso del Chenco” (La Paz, Muller y Asociados, 2004) ha propuesto el “concepto” de “distintas economías” para referirse a esta complejidad social boliviana. Dejando de lado este repentino cambio de horizonte teórico de quien hasta pocos meses atrás hacía una evaluación entusiasta de una economía en imparable proceso de globalización (véase Roberto Laserna, “Bolivia en la Globalización. Estado y sociedad. Temas del presente”, en AA. VV., *La fuerza de las ideas*, *op. cit.*, y mi crítica a ese tipo de esquizofrenia ideológica), lo único que puede calificarse de novedoso en el escrito de Laserna radica en que atribuye a la existencia de estas “distintas economías” el fracaso de la aplicación de las reformas liberales. Si se trata de fracasos, quizá sería más honesto pensar en el fracaso social y la ignorancia de aquellos ideólogos del libre mercado que se lanzaron a aplicar recetas modernizantes en un país que no conocían ni comprendían. Con todo, a diferencia del concepto “las distintas economías” propuesto por Laserna, aquel de multisocietal o multicivilizatorio no sólo incorpora el tema de los “modos de producción” o economías diferenciadas, sino que también hace referencia a la existencia de múltiples sistemas de autoridad y múltiples estructuras simbólicas para definir el mundo que coexisten jerárquicamente en Bolivia.

³⁷ Norbert Bobbio, *El futuro de la democracia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.

deliberativa por encima de la electiva, la coerción normativa como modo de comportamiento gratificable por encima de la libre adscripción y cumplimiento, la despersonalización del poder, su revocabilidad consensual y la rotatividad de funciones, etc., son formas de comportamiento que hablan de culturas políticas diferenciadas de las liberales y representativas partidarias, profundamente ancladas en las propias condiciones de vida objetivas, en los propios sistemas técnicos de reproducción social de las personas. El cooperativismo, el asambleísmo consensual, la rotación de cargos, el hábito de tipo normativo tradicional, hablan de unos tipos de acción política, de organización política, de tecnologías políticas, enraizadas en la propia estructura económica y técnica de sistemas civilizatorios no modernos y, por tanto, vigentes en tanto estos sistemas económicos, culturales y simbólicos de organización de la vida social se mantengan.

En sociedades culturales homogéneas y políticamente nacionalizadas existe un principio ético político de unificación de criterios, que erige al Estado como un hecho de verificación legítima de esta integración histórica, la titularidad final de los recursos y las decisiones sobre las formas de gestión de esos recursos. Esto puede ser así porque el Estado, pese a sus jerarquías, se presenta como síntesis imaginada de la sociedad, por lo que la soberanía final no es un asunto de querrela sino de cumplimiento deliberado.

En sociedades complejas como la boliviana, el Estado se presenta como una estructura relacional y política monoétnica y monocivilizatoria que, así como desconoce o destruye otros términos culturales de lectura y representación de los recursos territoriales, vive con una legitimidad en permanente estado de duda y acecho por parte de las otras entidades culturales y étnicas, y de otras prácticas de entendimiento de la responsabilidad sobre el bien común, excluidas de la administración gubernamental.

Esto da lugar a un principio de incertidumbre estratégico de la legitimidad estatal, subsanada de vez en cuando por medio de pactos verticales de mutua tolerancia, susceptibles de ser quebrados por cualquiera de los bandos, apenas alguno de ellos se descuide y debilite. Ésta ha sido precisamente la situación del

Estado boliviano a lo largo de sus 179 años de vida republicana, lo que lo convierte en un Estado no sólo aparente,³⁸ sino también gelatinoso y bajo permanente sospecha, debido a su incapacidad de articular estructuralmente las fuerzas sociales que cohabitan en su espacio de influencia geográfica.

Ante la ausencia de un principio nacionalizador de pertenencia o de parentesco simbólico ampliado entre las personas que se encuentran bajo la influencia estatal, la soberanía se presenta como un continuo escenario de guerras de baja y alta intensidad en las que los distintos sujetos —el Estado a través de sus normas, los empresarios por medio de sus intereses económicos, y las comunidades a través de sus usos y costumbres— dilucidan temporalmente caleidoscópicas y fracturadas maneras de soberanía territorial. La afirmación de que en Bolivia cada región se asemeja a una republiqueta no hace más que afirmar esta situación de incertidumbre estatal, que impide cualquier pretensión de instauración de una normatividad gubernamental territorial comúnmente aceptada, acatada y refrendada por todos los integrantes de la sociedad. En Bolivia, el Estado no es un emisor hegemónico, en cuanto no ha logrado generar creencias ni comportamientos compartidos de largo aliento que asienten un principio básico de soberanía aceptada. Ante esta ausencia de una ilusión compartida de comunidad política, el Estado y sus normas siempre son vistos como una mera herramienta instrumentable, y casi nunca como una síntesis expresiva de la sociedad como un todo.

Este desencuentro catastrófico entre estructuras civilizatorias ha sido una constante en todos los ordenamientos políticos de la república, incluido el más democrático, que emergió de la revolución de 1952; y hoy, cuando se intenta construir un Estado de derecho, se vuelve a manifestar con mayor virulencia, debido a la articulación extraestatal de esas otras racionalidades y técnicas políticas no liberales, a través los movimientos sociales indígenas y campesinos.

³⁸ René Zavaleta, *Lo nacional popular en Bolivia*, *op. cit.*

La limitación de la actual institucionalidad democrático-representativa liberal no es un hecho resultante de la persistencia de una cultura autoritaria,³⁹ como si la política dependiera únicamente de hábitos culturales susceptibles de ser enmendados mediante acciones pedagógicas o de evangelización política. Es un hecho estructural, que está anclado en la materialidad de la coexistencia desarticulada o poco articulada de regímenes civilizatorios que no se modificaron mediante simples mensajes a la conciencia. De hecho, esta creencia, que intenta reducir como única vía legítima de hacer política a las formas liberales representativas e individualizadas, es no sólo una forma de intolerancia política, sino también de autoritarismo exacerbado frente a la pluralidad cultural de las maneras de hacer y entender la política, incluida la democracia.

En sentido estricto, el régimen liberal de democracia representativa (detrás del cual corren desesperadamente las elites), para funcionar exitosamente, requiere de una serie de requisitos imprescindibles o condiciones de posibilidad primarias. En primer lugar, lo que alguna vez Zavaleta denominó el prejuicio de la igualdad como hecho de masas.⁴⁰ Claro, si de lo que se trata es de que al mercado político de partidos concurren individuos con facultades de intercambiabilidad de bienes políticos al margen de las coerciones “extrapolíticas”, a fin de que garanticen la libre elegibilidad personal y el principio de igualdad de cada opción en la constitución de la “voluntad general”, en el mercado deben confrontarse personas portadoras de los mismos derechos jurídicos de transacción y de las mismas prerrogativas políticas frente al poder público. Éste es el sustento del mercado económico y, con más razón, del mercado político. Se trata ciertamente de una ilusión jurídica y política; sin embargo, se trata de una ilusión bien

³⁹ H.C.F. Mansilla, *Autonomía e imitación en el desarrollo*, La Paz, Centro Boliviano de Estudios Multidisciplinarios (CEBEM), 1994; Jorge Lazarte, “Entre dos mundos: la cultura democrática en Bolivia”, en Carlos Toranzo *et al.*, *Democracia y cultura política en Bolivia*, La Paz, Banco Interamericano de Desarrollo (BID), Corte Nacional Electoral (CNE) y PNUD, 2001.

⁴⁰ René Zavaleta, *Las masas en noviembre*, La Paz, Juventud, 1983.

fundada, en la medida en que en el acto electoral la gente “cree” que tiene el mismo poder que los demás, independientemente de su posición económica o cultural, así como cree que en el mercado tiene los mismos derechos y opciones que sus competidores, clientes y ofertantes. Pero entonces esto requiere:

a) Que la sociedad haya generalizado la lógica mercantil en la mayoría de sus actividades productivas, consuntivas, culturales, intelectivas y éticas; cosa que sucede mediante la generalización y conducción técnica del régimen de producción capitalista y la extinción de estructuras productivas no capitalistas, como las agrario-campesinas, comunales, artesanales. A esto es a lo que se llama subsunción real.⁴¹ Ubicados desde los requerimientos del buen funcionamiento de la democracia representativa, la ausencia de subsunción real, o si se prefiere, la existencia de estructuras productivas no capitalistas, de regímenes de intercambio no mercantil, es un obstáculo para la constitución de sujetos igualados, con capacidad de asumir el mercado como fundamento racional de sus comportamientos sociales, incluido el político.

En el caso de Bolivia, es por demás evidente que nos encontramos con un dominio de la racionalidad capitalista, pero no con su generalización. Es más, cerca de dos tercios de los circuitos económicos se mueven bajo parámetros no industriales. De ahí que, en términos de esquemas mentales, no sólo sea escasa la presencia de un sentido de igualdad social en correspondencia a la pequeñez de una economía capitalista plenamente desplegada, sino que, además, se tengan espacios de igualdad fragmentados, territorializados por lugar de residencia, por parentesco, paisanaje, etcétera. Una de las condiciones estructurales de la democracia representativa es, por tanto, inexistente en la formación social boliviana.

b) El otro componente de la constitución de la igualdad política es la disolución de aquellos modos de diferenciación en el acceso a derechos políticos fundados en la cultura, la etnicidad, la

⁴¹ Karl Marx, *El capital*, México, Siglo XXI, 1985, capítulo VI (inédito).

religión o el género, que impedirían el escrutinio numérico como modo de resolución de la voluntad general. Esto significa que la conformación de los capitales políticos relevantes debe ceñirse a los bienes culturales institucionalizados, pública e indiferenciadamente emitidos; como en el caso de las titulaciones. Dado que los colonialismos, entre otras cosas, instituyen la etnicidad y la cultura heredada como bienes sociales jerarquizantes y como formas de capital político que garantizan o excluyen de derechos políticos, la razón de la democracia representativa requiere la descolonización política y ciertos grados de homogeneización cultural de la sociedad. A eso se le ha llamado nacionalización de la sociedad, y es un requisito de la formación de ciudadanía y aptitud representativa liberal.

No puede haber representación liberal en medio de la vigencia de regímenes coloniales que imponen una cultura, una etnicidad o una religión minoritaria como sellos de ingreso a la participación política. En el caso de Bolivia, ésta es precisamente la realidad. Sobre la presencia de poblaciones *mayoritarias* portadoras de una cultura, de unos usos lingüísticos y una etnicidad particular, se halla un grupo social minoritario, portador de un idioma, una cultura y una etnicidad diferentes, pero instituidas como legítimas y dominantes. Resulta así que los hábitos racistas y coloniales de las élites políticas, supuestamente empeñadas en procesos de modernización política, son a la vez unos de los más importantes obstáculos a éstas, sus inclinaciones liberalizantes de la política.

En segundo lugar, para que esta forma liberal de intercambio político funcione, se necesita un mínimo de lo que Max Weber definió como “fines y valores comunes”, capaces de promover un sentido común y relativamente articulado de lo público, que validen como norma aceptada la competencia de ofertas políticas, las reglas de elección y las equivalencias políticas de las propuestas electorales.

La posibilidad de que el mercado político sea asumido como el lugar de la constitución de los poderes públicos reposa en un cuerpo de creencias compartidas de que ésa es la mejor forma de

constituir la intervención de la sociedad en la gestión de lo que les une (el mundo de los fines sociales), pero, además, en que entre los miembros de la sociedad exista la certeza de que tienen, de manera duradera, algo en común: el mundo de los valores compartidos.

Se trata de un hecho espiritual, cultural, pero también procedimental, capaz de inaugurar una narrativa de un cuerpo social, que es a su vez una manera de inventar su cohesión y su deseo de permanencia. La posibilidad de que estas estructuras de percepción y acción social existan, en tiempos modernos, ha requerido cierta homogeneidad cultural estatalmente inducida (de ahí que las naciones sean en parte artificios estatales), pero ante todo, los efectos culturales y organizativos de la *subsunción real*, que no es otra cosa que la destrucción o debilitamiento de otras formas de filiación social, la extinción o subalternación de otras redes de constitución espiritual del cuerpo social, como fueron la familia, la localidad, la comunidad agraria, etcétera.

La persistencia de otros mecanismos de identificación social, de obtención de valores colectivos locales, tiene la virtud de imposibilitar la agregación de voluntades políticas a través de un partido, pues esta última se sostiene en *filiaciones electivas*, voluntarias, de individuos desarraigados de otras formas de adscripción colectiva. La persistencia de estructuras tradicionales de producir y de pensar, en cambio, generan tanto formas de *filiación normativa*, en tanto el individuo es lo que es por la preexistencia y pertenencia al grupo, como formas de *participación política y sistemas de autoridad política* locales, ancladas en las características de estas estructuras civilizatorias. En este caso, la colectividad (de parentesco, comunal, laboral), que es la condición de la individualidad y la práctica política, se entenderá como la responsabilidad y obligatoriedad del individuo en la reproducción simbólica, económica, ritual y cultural de la trayectoria de la colectividad.

En el modelo liberal, en cambio, la individualidad es el punto de partida de la constitución de la colectividad; y para que ello ocurra, deben haber desaparecido previamente las estructuras colectivas concretas que interponen otro sentido de pertenencia

y de participación, lo que a su vez requiere la generalización de las relaciones capitalistas de producción, cosa que en Bolivia acontece de manera limitada y no mayoritaria, aunque sí dominante.

II. UN ESTADO MULTINACIONAL Y MULTICIVILIZATORIO

Ahora bien, ¿cómo modificar este desencuentro entre vida estatal y composición socioeconómica del país? La opción que aquí proponemos es que dejemos de simular modernidad política y homogeneidad cultural en una sociedad predominantemente premoderna, multicivilizatoria y pluricultural. Esto significa romper la esquizofrenia de unas elites que durante siglos han soñado con ser modernas y blancas, que copian instituciones y leyes modernas para aplicarlas en una sociedad en la que los indígenas son mayoría, y la modernidad mercantil y organizativa es inexistente para más de la mitad de la población, y lo seguirá siendo en las siguientes décadas.

La existencia fáctica de múltiples identidades étnicas en el país y la propia comprobación histórica de la gelatinosidad estatal, que vive en permanente acecho de sistemas sociales débilmente integrados a un régimen de legitimidad normativa de largo aliento, obliga a asumir con seriedad y franqueza el debate en torno a las etnicidades, comunidades culturales y naciones sin Estado⁴² como sujetos políticos y territoriales decisivos para la conformación y consagración de cualquier orden estatal duradero en el país.

Ante el reconocimiento de identidades étnicas, culturales y lingüísticas en la mayor parte de su territorio, que abarcan la mayor parte de su población, hay varias opciones a emprender. La primera es negar o simular un reconocimiento de esta diversidad, pero trazar políticas de extinción, ya sea a través de la exclusión coercitiva de esas identidades, o por medio de su devaluación simbólica, que empujen a estrategias de autonegación étnica. En términos estrictos, ésta es la política estatal que ha sido aplicada durante los últimos cien años, con algunas variantes “blandas” en

⁴² Montserrat Guibernau, *Los nacionalismos*, *op. cit.*

la última década, pero cuyo resultado es una constante reconstitución de las identidades excluidas y el surgimiento de proyectos indianistas secesionistas respecto del Estado boliviano.

Otra opción es la potenciación de proyectos de autonomía nacional indígena, que podrían dar lugar a la formación de nuevos Estados de composición mayoritaria indígena, por ejemplo en el caso de los aimarahablantes, que son la comunidad cultural que mayor trabajo de politización étnica ha emprendido en las últimas décadas, dando lugar a un cuerpo político nacionalitario, además de presentar una potencial densidad demográfica suficiente para volver viables estas propuestas de autodeterminación política. Este tipo de programas políticos han comenzado a revitalizarse en los últimos años, especialmente en la zona aimara, y marcan una pauta de diferenciación radical con el resto de los movimientos indígenas del continente. Esta ruta no debería extrañarnos pues, en el fondo, una nacionalidad es una etnicidad desterritorializada o, si se prefiere, una nación es una etnia exitosamente identificada con un territorio,⁴³ a través de la conformación de un régimen político de soberanía estatal sobre la misma. La diferencia entre una etnia y una nación únicamente radica en que la última ha emprendido un proceso de estructuración de una comunidad política institucionalizada, por medio de un régimen de Estado. Cuando una etnia se autonomiza de un sistema de dominación deviene nación, y el conjunto de luchas y reclamos indígenas desplegados en las últimas décadas por el pueblo aimara, lo hace un candidato potencial para constituirse en identidad nacional-estatal.

Una tercera opción, carente de traumatismos culturales, sería la de diseñar una nueva estructura estatal, capaz de integrar en todo el armazón institucional, en la distribución de poderes y en normatividad, estas dos grandes dimensiones de la cualidad social boliviana: la diversidad étnico-cultural y la pluralidad civilizatoria de los regímenes simbólicos y técnico-procesales de la organización del mundo colectivo. En términos de un régimen de

⁴³ T. K. Oommen, *Citizenship, Nationality and Ethnicity*, *op. cit.*

derechos ciudadanos y de prácticas democráticas, esto significaría la constitución de un Estado multinacional y multicivilizatorio.

A) LA DIMENSIÓN MULTINACIONAL O MULTICULTURAL DE LA COMUNIDAD POLÍTICA

Está claro que uno de los ejes de construcción estatal, capaz de reconciliar al Estado con la sociedad y de poner fin a la exclusión cultural, radica en una profunda reforma estatal que habilite, en términos normativos globales, el reconocimiento de la multiculturalidad social y, por tanto, la necesidad de la construcción de un armazón político institucional estatal de tipo multinacional. Para ello, las distintas experiencias internacionales y la teoría política brindan una serie de experiencias y reflexiones que conviene sintetizar de manera breve, para articularlas con la lógica del lugar, en este caso con el conjunto de potencialidades y disponibilidades sociales presentes en la realidad boliviana.

A principios del siglo XX, el debate en torno a los derechos políticos y territoriales de las identidades culturales, pueblos, etnias o construcciones nacionales sin Estado (*stateless nation-building*)⁴⁴ fue abordado en torno a la necesidad, o no, de la autodeterminación estatal de los pueblos o naciones que así lo desearan. Los mayores aportes en este terreno vinieron del pensamiento socialista,⁴⁵ aunque también hubo aportes similares por parte del pensamiento liberal. Immanuel Wallerstein ha mostrado que la política de los presidentes norteamericanos Thomas Woodrow Wilson y Theodore Roosevelt de apoyar la autodeterminación de las naciones, en los Balcanes y Rusia, era la aplicación del

⁴⁴ Michael Keating, “Naciones sin Estado. Nacionalismo minoritario en la era global”, en Ferrán Requejo (coord.), *Democracia y pluralismo nacional*, Barcelona, Ariel, 2002.

⁴⁵ Otto Bauer, *La cuestión de las nacionalidades y la socialdemocracia*, México, Siglo XXI, 1979; Vladimir Lenin, “Sobre el derecho de las naciones a la autodeterminación”, en *Obras completas*. Tomo XVIII, México, Allende, 1982; Rosa de Luxemburgo, “La cuestión nacional y la autonomía”, en *Cuadernos de Pasado y Presente*, No. 81, 1979; Karl Kautsky, “La nacionalidad moderna”, en *Cuadernos de Pasado y Presente*, No. 73, 1978.

principio liberal del sufragio individual al ámbito de la soberanía estatal en la organización política mundial.⁴⁶

En los años setenta y ochenta, el debate en teoría política ha sido entablado entre liberales y comunitaristas. En esta etapa, los liberales se oponían a los derechos de las naciones y/o minorías oprimidas, pues esto desviaba la atención de la autonomía individual, considerada central en el momento de decidir su bienestar,⁴⁷ en tanto que los comunitaristas veían los derechos de las “minorías” como una manera de proteger una forma de vida en común que está por encima de las elecciones individuales.⁴⁸

En los últimos años ha habido una proliferación de discusiones en torno a los derechos de las naciones y etnicidades sin Estado, tanto en el ámbito de la construcción institucional pluralista, como en el de la reflexión filosófica sobre el alcance y justicia de esos derechos.⁴⁹

Charles Taylor, cuestionando la existencia de Estados etno-culturales neutrales que brindarían a las distintas percepciones culturales el mismo ambiente para su despliegue, considera que el reconocimiento de derechos a comunidades culturales diferenciadas permite la satisfacción de una necesidad de visibilización social que, lejos de oponerse a las libertades individuales reconocidas a todos, crea una base sólida y equitativa de ejercicio de esas libertades.⁵⁰ Will Kymlicka, presuponiendo que estas entidades culturales no exigen derechos que las protejan de la modernidad sino que, por el contrario, demandan su acceso a instituciones

⁴⁶ Immanuel Wallerstein, *Después del liberalismo*, México, Siglo XXI, 1996.

⁴⁷ Jan Narveson, “Collective Rights”, en *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, Vol. 4, No. 2, 1991.

⁴⁸ Darlene Johnston, “Native Rights as Collective Rights” en *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, Vol. 2, No. 1, 1989.

⁴⁹ William Pfaff, *The Wrath of Nations: Civilization and the Furies of Nationalism*, New York, Simon and Schuster, 1993.

⁵⁰ Charles Taylor, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993; también, del mismo autor, “Valores compartidos y divergentes”, en Enric Fossas y Ferrán Requejo (eds.), *Asimetría federal y Estado plurinacional*, Madrid, Trotta, 1999.

liberales, considera que los derechos colectivos demandados promueven en su seno la extensión de valores liberales, con lo que, desde el punto de vista de la filosofía liberal, no habría razón alguna para oponerse a estos derechos colectivos.⁵¹ Es más, considera que aquellas comunidades culturales que se enfrentan a desventajas respecto a la preservación de su cultura, ubican a los individuos que la componen en una situación desventajosa, que rompe el principio de igualdad de la convivencia democrática, por lo que, para preservar ese principio de igualdad, es necesario el reconocimiento de derechos colectivos especiales, que permitan equilibrar sus competencias y posibilidades de vida con el resto de las personas de la sociedad.⁵²

Hay quienes consideran que el reconocimiento de los derechos de las identidades culturales y étnicas “minoritarias” es un planteamiento retrógrado,⁵³ mientras que hay liberales que consideran que el reconocimiento de esos derechos colectivos fomenta la desagregación social, que puede dar lugar a una espiral de competencias mutuas y enfrentamientos entre distintas “eticidades”.⁵⁴ Sin embargo, como recientemente lo ha mostrado Kymlicka, existen evidencias de que, por el contrario, el reconocimiento de autogobierno a las minorías nacionales contribuye a la estabilidad y cohesión de los Estados.⁵⁵

En América latina, el debate en torno a los derechos de los pueblos indígenas ha sido extenso, y permanentemente vinculado a la acción de los Estados o de movimientos sociales y políticos indígenas. Dejando de lado la lectura estatal indigenista de corte

⁵¹ Will Kymlicka, *La política vernácula*, Barcelona, Paidós, 2003; también, del mismo autor, *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós, 1996.

⁵² Will Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Clarendon, 1995; también, *La política vernácula*, *op. cit.*

⁵³ Ralf Dahrendorf, “Preserving Prosperity” en *New Statesman and Society*, Vol. 8, No. 383, 1995.

⁵⁴ Cynthia Ward, “The Limits of Liberal Republicanism”, en *Columbia Law Review*, Vol. 91, No. 3, 1991.

⁵⁵ Will Kymlicka, “El nuevo debate sobre el derecho de las minorías”, en Ferrán Requejo (coord.), *Democracia y pluralismo nacional*, Barcelona, Ariel, 2002.

integracionista de los años cuarenta y cincuenta,⁵⁶ las distintas interpretaciones propuestas desde los años setenta, a raíz de un resurgimiento de movimientos sociales y políticos indígenas, han transcurrido desde la reivindicación de gobiernos indios “antioccidentales”, pasando por encima de muchas de las fronteras estatales republicanas,⁵⁷ hasta el reconocimiento de derechos comunitarios locales y la formación de autonomías regionales con mayores o menores grados de autodeterminación.⁵⁸

A raíz del levantamiento indígena de Chiapas, la discusión política y teórica respecto a los regímenes de autonomía ha adquirido una madurez considerable. Debido a la complejidad de la diversidad étnica en México, pero también a su ya reducido porcentaje de indígenas en relación con la totalidad de la población mexicana, estas lecturas han hecho más hincapié en los derechos de las minorías étnicas⁵⁹ que en los derechos de mayorías nacionales sin Estado. Parte de este debate y de sus aportes la retomaremos posteriormente.

En términos generales, el reconocimiento político de identidades culturales o nacionales diferenciadas al interior de un Estado puede asumir una escala de grados en cuanto a “densidad” y “altura” institucional. En el caso de la “altura” institucional, los derechos políticos pueden simplemente quedarse en el ámbito local, comunal, o abarcar dimensiones mezo o regionales y, por último, alcanzar a la propia estructura macro o superior de la gestión estatal, como el ejecutivo, el parlamento o la corte superior. Hasta dónde llegue el reconocimiento de derechos de las nacio-

⁵⁶ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Formas de gobierno indígena*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.

⁵⁷ Fausto Reinaga, *La revolución india*, La Paz, Partido Indio de Bolivia, 1969; José Alcina (comp.), *Indianismo e indigenismo en América*, Madrid, Alianza, 1990.

⁵⁸ Héctor Díaz Polanco, *La cuestión étnico-nacional*, México, Línea, 1985; también, del mismo autor, *Autonomía regional, la autodeterminación de los pueblos*, México, Siglo XXI, 1991; Luis Bate, *Cultura, clases y cuestión étnico-nacional*, México, Juan Pablos, 1984; Héctor Díaz Polanco y Consuelo Sánchez, *México diverso. El debate por la autonomía*, México, Siglo XXI, 2003.

⁵⁹ Héctor Díaz Polanco y Consuelo Sánchez, *México diverso, op. cit.*; *Revista Chiapas*, No. 11, 2001.

nalidades, dependerá de la fuerza de su cohesión política interna, de la apertura del Estado y de las expectativas democratizadoras del resto de las colectividades sociales existentes dentro de éste.

En cuanto a la densidad de derechos, éstos pueden ir desde el reconocimiento de derechos de propiedad sobre tierras y recursos naturales, hasta derechos territoriales y soberanías políticas pactadas sobre determinados recursos. Igualmente, pueden abarcar el reconocimiento contingente de la presencia de miembros de las culturas excluidas en algún nivel del aparato de Estado, hasta la construcción de una “cultura societaria” entendida como una cultura territorialmente concentrada, basada en un idioma compartido que es usado en las instituciones políticas y sociales, tanto en la vida pública como privada –gobierno, escuelas, derecho, economía, empleos públicos, medios de comunicación.⁶⁰ En términos generales, la ciudadanía es la integración de una persona como miembro competente de una comunidad política, a través de un conjunto de prácticas jurídicas, económicas y políticas definidas como derechos.⁶¹ Esto supone la existencia de un conjunto de fines y valores comunes capaces de constituir, de manera duradera, una comunidad política que, por lo general, es fruto de procesos de homogeneización económica en torno a economías sólidas de tipo industrial y de mercado, además de dilatados procedimientos de integración cultural. En sociedades multiétnicas o multinacionales, la comunidad política sólo se puede construir mediante mecanismos que, sin eliminar la *particularidad cultural* de las personas, éstas tengan las mismas oportunidades y derechos para constituir parte de la institucionalidad política. Para permitir lo anterior, algunos autores han propuesto el ejercicio de una

⁶⁰ Will Kymlicka, “El nuevo debate sobre el derecho de las minorías”, *op. cit.*

⁶¹ Sobre el tema de ciudadanía, se puede revisar Thomas Marshall y Tom Bottomore, *Ciudadanía y clase social*, Madrid, Alianza, 1998; Jürgen Habermas, “Ciudadanía e identidad nacional”, en *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1998; Charles Tilly (ed.), “Citizenship, Identity and Social History”, en *International Review of Social History Supplements*, No. 3, 1996; David Held, “Between State and Civil Society: Citizenship”, en Geoff Andrews, *Citizenship*, London, Lawrence & Wishart, 1995; *La Política*, No. 3: *Ciudadanía, el debate contemporáneo*, 1996; *Revista Metapolítica*, No. 15, 2000.

ciudadanía diferenciada,⁶² que da lugar al ejercicio de derechos políticos plenos en tanto se pertenece a una determinada comunidad étnica-cultural o nacional al interior del propio Estado. De esta manera, las identidades étnico-nacionales excluidas contarían con medios institucionales que garantizarían su representación, en tanto identidades culturales, en las instituciones políticas, incluida su capacidad de veto colectivo frente a cualquier decisión que se vaya a tomar que afecte a la comunidad étnica.

La comunidad política, como lugar de ciudadanía, sería entonces un proceso de construcción colectiva, en la que las diversas identidades étnicas excluidas estarían reconocidas en sus prerrogativas y poderes en tanto colectividades. Esta ciudadanía diferenciada puede asumir varias formas, como el Estado autonómico o el Estado multinacional.

Algunos autores locales han considerado que un Estado multicultural o multinacional se opondría a la “idea” del fundamento democrático del Estado, asentado en la ciudadanía universal o “*demos*”. En este caso uno no puede dejar de preocuparse por la ignorancia de estos “críticos” respecto al abundante debate académico en ciencia política relativo al tema. Corrientes intelectuales sobre las que no recae ninguna sospecha de postura antidemocrática, como los liberales comunitaristas o los liberales multiculturalistas, durante más de una década han venido trabajando la temática de la “democracia multinacional” como parte de los esfuerzos por ampliar el soporte democrático de los Estados modernos en sociedades multiculturales, y de hecho, la realidad muestra que no sólo sociedades recientemente descolonizadas han avanzado en la formación de un Estado democrático con instituciones multinacionales (la India, Malasia, Nigeria,

⁶² Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, University of Princeton Press, 1990; Charles Taylor, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993; Will Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, *op. cit.*, 1996; Gerd Baumann, *El enigma multicultural*, Barcelona, Paidós, 2001; Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós, 1998. Para una crítica ligera de estas interpretaciones, véase Giovanni Sartori, *La sociedad multiétnica*, Madrid, Taurus, 2001.

Sudáfrica), sino también sociedades altamente industrializadas y con larga tradición democrática (Bélgica, Suiza o Canadá). Con cerca de ocho mil grupos etnoculturales en el mundo, y solamente cerca de doscientos Estados, está claro que más del 90% de los Estados modernos tienen que afrontar algún tipo de multiculturalidad, mayoritaria o minoritaria, en sus territorios.

Es por tanto incoherente separar el *etnos* del *demos* pues, en sentido estricto, todo *demos* es también un *etnos*, ya que al fin y al cabo el ejercicio de la “ciudadanía universal” supone una lengua de educación pública, de acceso a las funciones estatales superiores y a los servicios públicos, supone una historia, unos héroes, unas festividades y conmemoraciones adecuadas a la narrativa histórica de una cultura particular, lo que promueve, de manera inevitable, una particular identidad cultural por encima de otras identidades. Esto es precisamente lo que sucede en Bolivia, donde pese a que cerca del 45% de las personas tiene como idioma materno una lengua indígena, y el 62% se autoidentifica como indígena, existe un mercado lingüístico jerarquizado en torno al castellano, hay un mercado labor estratificado étnicamente, las funciones públicas son monoculturales y la etnicidad mestiza castellanohablante tiene la función de un capital que ayuda a producir los enclavamientos sociales. En sociedades multiculturales, ningún Estado es neutro, ni ningún *demos* es resultado de reglas procedimentales de la democracia liberal. Siempre ha sido resultado de imposiciones culturales, dominaciones y exclusiones étnicas.

El debate de la democracia multinacional, lo que busca es trabajar un *demos*, no como “nación política”, sino como “comunidad política”, por tanto susceptible de ser producida como articulación multicultural o multinacional de una sociedad culturalmente plural. Cuando se confunde *demos* con “nación política”, lo que tenemos es un tipo de etnocentrismo que atribuye valores universales a lo que simplemente son valores, saberes y prácticas particulares de una cultura dominante, resultante de la colonización y la guerra.

Ocultar este hecho bajo los supuestos de un universalismo etnocentrista,⁶³ negarse a buscar alternativas de superación democráticas, es precisamente la expresión de un tipo de colonialismo mental, que refuerza la continuidad de instituciones estatales coloniales, etnificadas y racializadas, como las del Estado boliviano. Y esto, lejos de ayudar a la “cohesión” interna de una sociedad que nunca ha sido cohesionada, pese a todos los artilugios liberalizantes y modernizantes del Estado monocultural, lo que hace es reforzar las estructuras de dominación cultural y étnica, provocando a la larga mayores posibilidades de rebeliones étnico-nacionales. En ese sentido, la multinacionalización o multiculturalización del Estado no etnifican el Estado, pues éste siempre está etnificado, por mucho que se encubra con el respeto de “derechos universales”. Lo que la multinacionalidad estatal hace es desmonopolizar la etnicidad del Estado, permitiendo a las otras etnicidades dominadas y excluidas compartir las estructuras de reconocimiento social y de poder político.

En el caso boliviano, la existencia de dos grandes comunidades lingüísticas (aimara y quechua), una de ellas con elevados

⁶³ Hay que recordar que desde hace tiempo, las ciencias sociales han logrado esclarecer que muchos de los llamados “valores universales” modernos son arbitrariedades históricas, producto de determinadas correlaciones de fuerzas materiales y discursivas, que transmutaron valores e intereses locales y parciales en valores generales, primero locales y luego “universales”. Como nos lo recuerda Richard Rorty, el hecho de que uno, en apego a su capacidad de raciocinio y argumentación, pueda asumir un compromiso moral con esos valores, no elude la comprensión de su contingencia y temporalidad. Véase Richard Rorty, *Objetividad, relativismo y verdad*, Barcelona, Paidós, 1996.

La mistificación de los “universalismos” como norma, por encima de la sociedad y de su capacidad de reflexión argumentativa, no sólo es insostenible intelectualmente, sino que es una impostura ideológica detrás de la cual pueden agazaparse viejos y nuevos autoritarismos (el “socialismo real” de ayer, la “economía de libre mercado” de hoy). Con todo, las democracias multiculturales y las reivindicaciones étnico culturales no tienen por qué ser contradictorias con el ejercicio de los hoy predominantes valores “universales” de igualdad, tolerancia y libertad individual. Como ya lo señaló el liberal Kymlicka, los derechos colectivos de autogobierno de los pueblos y nacionalidades dominadas o colonizadas son la mejor manera de defender la “cultura societaria de cada pueblo”, pues ellos brindan el “contexto de elección individual” de las opciones y valoraciones sobre la igualdad y la libertad, que fundan precisamente la ciudadanía moderna.

grados de politización nacionalitaria (la aimara), además de la existencia de varias decenas de comunidades lingüísticas y culturales menores, habla de la existencia de una multiplicidad de comunidades culturales portadoras de fines y valores diferenciados de la identidad nacional dominante y mayoritaria: la boliviana. Sin embargo, esta complejidad multicultural del país no es recogida por las estructuras administrativas del Estado, que se mantienen monoculturales, monolingüísticas y monoétnicas, limitando radicalmente el ejercicio de la ciudadanía y de los derechos democráticos.

Un modo de iniciar la resolución de este desencuentro entre pluralidad cultural de la sociedad y monopolización étnica del Estado, que reproduce discriminación y dominación colonial, reside precisamente en emprender procesos de reconocimiento asimétrico y diferenciado de identidades nacionales y étnicas, a escala macro y regional. Claro que en el caso de Bolivia no toda comunidad cultural distinta a la boliviana es nacional; existen identidades culturales menores y menos politizadas, especialmente en el oriente del país, cuyo reconocimiento político estatal pasa por procedimientos organizativos distintos a los de aquellas comunidades culturales nacionales, como la aimara, que requieren una modificación sustancial de la estructura organizativa general del Estado.

De lo que se trata, entonces, es de garantizar mediante una concepción pactista del poder la convivencia, por medio de la articulación de la pluralidad, en una unidad política común de una sociedad diferencial, es decir, que tenga comunidades que son nacionales y otras que no lo son. El primer paso para ello es el otorgamiento de *autonomías regionales por comunidad lingüística y cultural* con distintos grados de autogobierno político, dependiendo de la densidad política y extensión de las identidades culturales demandantes. Entendemos como autonomía, siguiendo a Donald Rotchild y Caroline Hartzell, un arreglo institucional que

[...] delimita una entidad o una serie de entidades de carácter regional con administración propia dentro de un Estado, de manera que

tengan responsabilidades explícitas en la elaboración de políticas en uno o más ámbitos de tipo político, económico o cultural [...]. El objetivo de la autonomía territorial es ceder responsabilidades sobre materias específicas y, en algunos casos, permitir un cierto grado de autodeterminación a un grupo que constituye la mayoría dentro de los límites de una determinada región.⁶⁴

Sólo mediante diferentes formas de autogobierno las distintas culturas pueden hallar un espacio de reconocimiento, validación y desarrollo, ya que el autogobierno permite estructurar un sistema de instituciones políticas capaces de premiar y sancionar positivamente las prácticas culturales de la colectividad (el idioma, la vestimenta, los hábitos, etc.), y crear un campo de competencias administrativas, económicas y culturales basadas en una homogeneidad lingüística.

En regiones indígenas campesinas del altiplano, los valles y el trópico, existen de facto estas estructuras de ciertas formas de autogobierno local, a nivel de comunidades y sindicatos agrarios, o de varias comunidades,⁶⁵ desde mucho antes de que existiera la república de Bolivia. Pero lo que no existe es una estructura de autogobierno a nivel superior, entre varias comunidades o entre todos los cientos o miles de comunidades y barrios urbanos que son partícipes de una gran comunidad lingüística y cultural, de tal forma que, cuando los miembros de estas comunidades culturales se vinculan con los distintos aparatos gubernamentales de gestión económica, educativa, administrativa, policial o militar, lo tienen que hacer mediante el abandono de sus saberes culturales (lingüísticos, orales, etc.), y el uso obligado del idioma, los saberes y los hábitos, ambigualmente aprendidos, de la identidad cultural

⁶⁴ Donald Rothchild y Caroline Hartzell, “La seguridad en sociedades profundamente divididas: el papel de la autonomía territorial”, en William Safran y Ramón Maíz (coords.), *Identidad y autogobierno en sociedades multiculturales*, Barcelona, Ariel, 2002.

⁶⁵ William Carter y Mauricio Mamani, *Irpa Chico; individuo y comunidad en la cultura aimara*, La Paz, Juventud, 1982; Silvia Rivera, *Ayllus y proyectos de desarrollo en el Norte de Potosí*, La Paz, Aruwiwiri, 1993.

dominante que regula la gestión estatal. Es el caso de cualquier comunario o vecino de barrio aimara o quechuahablante, que para tramitar un registro de propiedad tiene que utilizar el castellano como exclusivo idioma para hacer conocer su petición, para redactar los memoriales y obtener la legalidad de su derecho propietario. La misma esquizofrenia lingüística y cultural tiene que vivirla diariamente cualquier persona que tenga como idioma materno algún idioma indígena; ya sea el padre de familia ante el director o profesor de escuela, el vendedor urbano en la alcaldía, el dirigente sindical ante el servicio de caminos, el comerciante ante la aduana, el estudiante ante el profesor universitario, la vecina ante los empleados de cobro de servicios de luz o agua.

En todo ello hay que reconocer que la Participación Popular ha permitido, no tanto por intención propia sino por empuje de las propias comunidades, que varias alcaldías modifiquen parcialmente los usos lingüísticos en la gestión administrativa. Es posible observar que, por la organización política de los sindicatos campesinos, algunos alcaldes y personal administrativo hablan idiomas indígenas en su vinculación con los electores de la zona, y en algunos casos están sometidos a formas de control social practicadas por las comunidades indígenas;⁶⁶ sin embargo, en todos estos casos, simplemente se puede hablar de formas de autogobierno municipal de baja intensidad, en la medida en que estas autoridades sólo tienen competencias municipales y, lo decisivo, delimitadas y decididas desde el gobierno central, monopolizado por colectividades monoétnicas dominantes. Esto ayudaría a explicar el por qué, pese a los logros de la municipalización del territorio boliviano y al copamiento de algunas alcaldías por comunidades indígenas, y a la propia formación de municipios indígenas,⁶⁷ éstos no han podido conformar un campo de competencias culturales y políticas en torno a una homogeneidad lin-

⁶⁶ José Blanes, *Mallkus y alcaldes*, La Paz, Programa de Investigación Estratégica en Bolivia (PIEB) y CEBEM, 2000; Xavier Albó, *Ojotas en el poder local*, La Paz, Centro de Investigación y promoción del Campesinado (CIPCA) e HISBOL, 1999.

⁶⁷ Diego Pacheco, "Tierra, territorio y productividad", en AA. VV., *Visiones y contextos para un nuevo desarrollo rural*, La Paz, Agencia Suiza para el Desarrollo

güística indígena. Claro, si de lo que se trata es simplemente de ejecutar las directrices normativas decididas por colectividades mestizas castellanohablantes y el resto de las competencias gubernamentales que, tanto a nivel local, regional y superior, están basadas en el uso del idioma castellano, el idioma indígena no deja de ser más que un idioma de uso meramente local y privado, sin opciones de viabilizar ascenso social y ciudadanía plena. La introducción de idiomas indígenas en algunos despachos de atención gubernamental o de servicios no solucionaría el problema, pues seguiría siendo un idioma oficialmente marginal, que continuaría careciendo del rango de idioma oficialmente practicado, esto es, de ejercicio pleno de ciudadanía, de ascenso social y competencia por las jerarquías públicas legítimas.

El reconocimiento de formas de autogobierno en territorios delimitados por comunidades idiomáticas sería un tipo de *jura singularia* (derecho particular) que permitiría, de manera inmediata, la creación de un campo de competencias y acumulación de capitales políticos, culturales, económicos, escolares y burocráticos, sobre la base de una homogeneidad lingüística que revalorizaría y legitimaría estatalmente los distintos idiomas indígenas. Con ello se pondría en pie una “cultura societaria”, esto es, una cultura territorialmente concentrada, basada en una lengua compartida, usada en un amplio abanico de instituciones sociales de la vida tanto pública como privada (educación, gobierno, economía, medios de comunicación, tributaciones, etc.). La importancia de la construcción de estas culturas societarias radica en que, sin promover secesiones,⁶⁸ se reconoce a las comunidades culturales, distintas a la hasta hoy dominante, el mismo derecho que ella practicó en su proceso de construcción nacional, pues toda nación estatal es en sentido estricto una cultura societaria.⁶⁹

y la Cooperación (COSUDE), Asociación de Instituciones de Promoción y Educación (AIPE) y Grupo de Desarrollo Rural (DRU), 2002.

⁶⁸ Sobre el derecho a la secesión, véase Wayne Norman, “Secesión y democracia”, en Ferrán Requejo (coord.), *Democracia y pluralismo nacional*, op. cit.

⁶⁹ Ejemplos de estas formas de autonomía por comunidad cultural en territorios especiales existen en Finlandia, en la región de los Asland; en Cataluña y en el País

Ahora bien, en cuanto a las características del autogobierno de las comunidades culturales y/o lingüísticas, éstas pueden variar según la extensión territorial de la identidad cultural, la densidad demográfica y los grados de polinización étnica y nacionalitaria que han atravesado las distintas colectividades. En el caso de identidades étnicas reducidas, un nivel mínimo de autogobierno regional, capaz de garantizar el desarrollo de la cultura, la ciudadanía multicultural y el ejercicio democrático de derechos políticos diferenciados susceptibles de quebrar la exclusión actual, tendría que reconocer:

a) El derecho de los pueblos indígenas, y no solamente de las comunidades, a la libre determinación y, por tanto, a la autonomía política como parte del Estado boliviano.⁷⁰ Esto supone la posibilidad de que varias comunidades indígenas, *ayllus* o identidades étnicas mayores, por ejemplo Laymes y Qakachacas, se confederen para dar lugar a una región autonómica con autogobierno indígena regional de composición monoétnica o pluriétnica.

b) Elección de autoridades ejecutivas y formación de estructuras de deliberación regional por las comunidades culturales resultantes de la federación de pueblos y etnias indígenas. Las federaciones provinciales, las federaciones de *ayllus*, con sus sistemas de cabildo o sistemas alternativos de elección individual

Vasco, en España; en las Islas Azores y Madeira en Portugal, y próximamente, en Inglaterra con los territorios de Irlanda del Norte y Escocia. Sobre esto, véase Eliseo Aja, *El Estado autonómico*, Madrid, Alianza, 1999. Un estudio sobre los límites de la aplicación de este modelo de organización estatal ha sido realizado en Shaheen Mozaffar y James Scarritt, "Por qué la autonomía territorial no es una opción viable para resolver el conflicto étnico en las sociedades plurales africanas", en William Safran y Ramón Maíz (coords.), *Identidad y autogobierno en sociedades multiculturales*, op. cit.

⁷⁰ Sobre el amplio debate acerca de la ambigüedad de la declaración de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y del Grupo de Trabajo de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) en torno al reconocimiento del derecho de los "pueblos" a la autodeterminación, véase Bartolomé Clavero, *Derecho indígena y cultura constitucional en América*, op. cit.

de representantes, podrían cumplir este papel de gobierno regional mínimo.

c) Preservación del principio de proporcionalidad y representación étnica equilibrada en la formación de los gobiernos regionales autonómicos, a fin de impedir la sobreposición de un grupo étnico o una comunidad lingüística sobre otra.

d) Integración de los habitantes no indígenas de ciudades o barrios comprendidos dentro de la territorialidad autonómica, como sujetos de los mismos derechos individuales y colectivos en la conformación de los sistemas de autoridad regional.

e) Jurisdicción territorial de la autonomía con competencias administrativas negociadas y diferenciadas con el Estado en los ámbitos educativo, judicial, de titulación agraria, y de manejo y protección de recursos naturales (agua, bosques, flora, fauna, recursos minerales). Esto supone una redefinición del sentido de la territorialidad, a fin de articular la soberanía estatal con los derechos de propiedad y soberanía indígenas preexistentes al Estado republicano.

f) Acceso a fondos del Estado bajo los principios de la equidad y la solidaridad, a fin de que las regiones más empobrecidas, por las exacciones y exclusiones precedentes, puedan participar del bien común estatalmente regulado.

g) Participación de las regiones autónomas basadas en comunidades culturales y/o lingüísticas en las instancias de decisión general o superior. La redistribución de las diputaciones uninominales para dar lugar a la creación de distritos, en función de regiones autonómicas y comunidades étnico-culturales, podría permitir precisamente esta articulación entre lo micro y lo macro de la organización multicultural del Estado.⁷¹

⁷¹ Sobre el origen de algunos de estos puntos, véase el extenso debate sobre autonomías indígenas suscitado en México a raíz del levantamiento zapatista. En particular, véanse: "Postura del EZLN para la plenaria resolutive de las partes. Tema I: Derechos y cultura indígena" (manuscrito), San Andrés, México, enero de 1996; "Resultados de la consulta a las bases zapatistas sobre la mesa I de derechos y cultura indígena", comunicado de febrero de 1996, en *Convergencia Socialista*, Año 1, No. 1, julio-agosto de 1997; "Pronunciamiento conjunto que el

Esta forma de autonomía regional podría ser implementada entre comunidades culturales y lingüísticas relativamente pequeñas como las del oriente, entre comunidades lingüísticas o étnicas diferenciadas, pero que juntas pueden edificar una región autonómica más sólida; pero también entre identidades étnicas más o menos compactas, como las existentes en el norte de Potosí y Sucre; o entre varias identidades étnicas diferenciadas, pero poseedoras de un mismo idioma, como en el caso de las comunidades culturales quechuahablantes, que a pesar de compartir una misma base lingüística, presentan una diversidad identitaria muchas veces irreductible entre ellas.

Pero, simultáneamente, existe al menos una comunidad lingüística y cultural de dimensión y cualidad nacional, la aimara, cuyo proceso de politización interna y cohesión nacionalitaria exige una estructura de autogobierno autonómico más compleja.

Por la historia de construcción nacional aimara;⁷² por la formación de una narrativa autonomista política de largo aliento; por la consolidación de una elite nacionalista con gran capacidad de irradiación discursiva; por la persistencia y expansión de sus repertorios culturales y su propio peso demográfico, altamente politizado a través de estructuras de acción colectiva como la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) y los partidos indianistas (Partido Indio, Movimiento Indio Tupac Katari (MITKA), Movimiento Revolucionario Tupac Katari (MTRK) —junto con sus posteriores desprendimientos— y, el más exitoso, el Movimiento Indígena Pachacuti (MIP), la de-

gobierno federal y el EZLN enviaran a las instancias de debate y decisión nacional, correspondiente al punto 1.5 de las reglas de procedimiento” (manuscrito), San Andrés, 16 de febrero de 1996; “La autonomía como nueva relación entre los pueblos indios y la sociedad nacional”, en *Ojarasca*, No. 38-39, 1994; “Comparación entre la iniciativa de ley elaborada por la Cocopa y presentada por el Ejecutivo y las reformas aprobadas por el Congreso de la Unión”, en *Chiapas*, No. 11, 2001; Héctor Díaz Polanco y Consuelo Sánchez, *México diverso*, *op. cit.*

⁷² Xavier Albó (comp.), *Raíces de América: el mundo aimara*, Madrid, Alianza y Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), 1988; Álvaro García Linera, “La formación de la identidad nacional en el movimiento indígena-campesino aimara”, *op. cit.*

manda de reconocimiento político de esta comunidad nacional requeriría al menos de los siguientes puntos de caracterización del autogobierno de la autonomía regional por comunidad lingüística:

a) El derecho de la nacionalidad aimara, no solamente de comunidades, a la libre determinación y, por tanto, a la autonomía política como parte del Estado boliviano.

b) Reconocimiento constitucional de la autonomía regional por comunidad lingüística, a fin de garantizar, por encima de la coyuntura, este reconocimiento de la igualdad de las culturas en el Estado. Toda reforma de la Constitución requerirá ineludiblemente la participación y aprobación mayoritaria de la región autónoma. A su vez, la región autónoma gozará de su propio régimen normativo constitucional, considerado como norma básica de la región autónoma, aunque de rango inmediatamente inferior a la Constitución de la comunidad política del Estado boliviano.

c) Un ejecutivo y una cámara legislativa nacional aimara, de entre cuyos miembros es elegido el ejecutivo del régimen autónomo. Esta asamblea, que ejerce sus funciones sobre la jurisdicción territorial continua en la zona aimarahablante (urbana-rural), es elegida directamente por los propios miembros de la comunidad cultural, y únicamente es responsable ante ella.

d) Gobierno autónomo con competencias políticas totales en el sistema educativo primario y superior, administración pública, titulación de tierras, medios de comunicación, impuestos, vivienda, obras públicas, turismo, comercio, industria, transporte, vivienda, comercio interior, medio ambiente, derecho civil, policía⁷³ y recursos naturales como agua, bosques, flora, fauna, recursos mineros, etcétera. Temas como la legislación laboral,

⁷³ En el caso de Alemania, el 80% del personal policial depende de los *Länder* o regiones autónomas, mientras que sólo el 20% está a cargo del Estado federal. En el caso de Cataluña y el País Vasco en España, las policías autonómicas tienden a convertirse en las únicas policías con competencia sobre la seguridad ciudadana en la región autónoma, con excepción del control de los servicios supracomunitarios como las fronteras, aeropuertos, etc., donde existe una policía estatal con

propiedad intelectual e industrial, propiedad de recursos hidrocarbúricos y la legislación mercantil pueden ser competencias compartidas entre la comunidad autónoma y el Estado.⁷⁴ Como en el caso anterior, esto supone una redefinición del sentido de la territorialidad, a fin de articular la soberanía estatal con los derechos de propiedad y soberanía indígenas preexistentes al Estado republicano.

e) Financiamiento estable y previsible para el funcionamiento del régimen autónomo. Esto se puede lograr a través de la fijación de la recaudación de determinados impuestos en el ámbito de la región autónoma, más la aplicación del principio de la equidad y la solidaridad estatal, por medio de la transferencia condicionada e incondicionada de recursos por parte del Estado para el funcionamiento regular de la administración autonómica.⁷⁵

f) Integración de las minorías no indígenas de ciudades o barrios comprendidos dentro de la territorialidad autonómica aimara, como sujetos de los mismos derechos individuales y colectivos en la conformación de los sistemas de autoridad regional. Reconocimiento de derechos de minorías culturales a las comunidades culturales no aimarahablantes, con posibilidad de acceder a sistemas de educación que preserven su identidad cultural. En el caso del área metropolitana de La Paz, que se halla como enclave en medio de una territorialidad cultural aimarahablante, ésta puede ser objeto de un doble tratamiento.

Por una parte, el reconocimiento de un estatuto especial como región territorial autónoma, como la ciudad de Bruselas en Bélgica,⁷⁶ con un estatuto bilingüe en la construcción del auto-

competencias especiales. Al respecto, véase Eliseo Aja, *El Estado autonómico*, op. cit.

⁷⁴ Eliseo Aja, *El Estado autonómico*, op. cit.

⁷⁵ Sobre las distintas maneras de financiación del régimen de autonomías, véase Esther Seijas, *Configuración asimétrica del sistema de comunidades autónomas*, 2 vols., León, Universidad de León, 2003.

⁷⁶ Miquel Caminal, *El federalismo pluralista. Del federalismo nacional al federalismo plurinacional*, Barcelona, Paidós, 2002; también véase Patrick Peeters, "Federalismo: una perspectiva comparada. Bélgica se transforma de Estado unitario en

gobierno, de tal forma que la cámara legislativa esté compuesta proporcionalmente al número de miembros de la sociedad adscritos a la comunidad lingüística aimara y a la comunidad lingüística castellanohablante; proporción que también debería mantenerse en el ejecutivo regional, con excepción de la del presidente regional. Esto permitiría, localmente, una distribución de la administración de las competencias regionales de la ciudad por adscripción cultural y lingüística. Otra opción es que la ciudad de La Paz, y miembros de las zonas aledañas que así lo deseen por afinidad cultural, se mantengan como parte discontinua de la comunidad cultural castellanohablante, bajo el estatuto de un régimen municipal similar al de hoy, como el resto de las ciudades y zonas agrarias que no se reconocen como partícipes de identidades culturales indígenas.

Este conjunto de reglas mínimas permitiría una inmediata revaloración de las culturas indígenas, una ampliación democrática de la participación social en las estructuras de poder estatal y, lo más sustancial, una igualación política de las culturas, mediante una justa etnización positiva de determinadas estructuras estatales. De este modo, el idioma y la cultura aimara encontrarían un sistema de instituciones públicas que le garantizarían su desarrollo, que sancionarían positivamente su utilización pública y privada, además de formarse un esquema regional-nacional de legitimación económico-administrativa para su conocimiento e utilización.

En sentido estricto, se trataría de la consagración de un espacio social de gran escala, que garantizaría un régimen de aptitudes, competencias y acumulaciones de distintos tipos de capital⁷⁷ (económico, político, cultural, social, estatal, sindical, etc.), asentados en una homogeneidad lingüística y cultural. En otros términos, se asentaría la formación de una cultura societaria aimara

Estado federal”, en Enric Fossas y Ferrán Requejo, *Asimetría federal y Estado plurinacional*, *op. cit.*

⁷⁷ Pierre Bourdieu, *La distinción*, *op. cit.*

en igualdad de condiciones de desarrollo político normativo que la cultura societaria mestiza castellanohablante.⁷⁸

⁷⁸ Recientemente, Félix Patzi ha criticado nuestra propuesta de las autonomías indígenas en el libro *Sistema comunal* (La Paz, CEA, 2004). Él considera que el régimen de autonomías no afecta el núcleo del régimen del capital, por lo que su reivindicación no sería revolucionaria. El primer error de Patzi radica en que confunde el tema de las identidades culturales con el tema de la diversidad civilizatoria. Mientras el primero se refiere a la existencia de varias identidades lingüísticas o culturales en un mismo territorio, atravesando indistintamente distintas lógicas productivas (capitalista, comunitaria, familiar, etc.) y distintas clases sociales (comunarios, empresarios, obreros, campesinos, etc.); la segunda se refiere a la sobreposición de lógicas societales, productivas, organizativas, políticas y simbólicas diferenciadas (civilización mercantil-industrial, comunal, etcétera). El desmonte de las relaciones de dominación étnico-cultural, como lo demuestra la historia política de otros países, no necesariamente es un hecho anticapitalista, ni mucho menos socialista. De hecho, por lo general esto se da dentro de los procesos de democratización y descolonización sociales modernos que forman parte del desarrollo capitalista, lo que no impide que, en el caso boliviano, su extinción sea con mucho una gigantesca revolución descolonizadora de las relaciones políticas y económicas. En cambio, el desmonte de las relaciones de dominación civilizatoria sí afecta la propia expansión del régimen capitalista y, si bien puede cruzarse con el tema de la dominación cultural, tiene su dinámica interna propia. Estudiar hasta qué punto es posible avanzar en la transformación de las relaciones de dominación civilizatorias es un tema que no se resuelve voluntariosamente, sino a partir del estudio de la estructura de fuerzas reales y potenciales de la lucha social contemporánea.

En segundo lugar, si bien los indígenas son “mayoría”, ésta es una mayoría circunstancial, en la medida en que depende de la fortaleza de la construcción identitaria indígena, que es un hecho político e histórico, y no un hecho somático natural. Más aún, en sentido estricto, la mayoría indígena es una sumatoria general de distintas minorías culturales y nacionales indígenas, los aimaras, los quechuas, los guaraníes, los mojeños, etc. Incluso en el caso de los quechuas, más que una identidad común, como en el caso de los aimaras, estamos ante identidades territoriales y locales bastante fragmentadas, que imposibilitan hablar de una efectiva mayoría quechua socialmente movilizable. En sentido estricto, aimaras, quechuas, guaraníes, etc., pero también los mestizos, en cuanto identidades socioculturales movilizadas, todos son “minorías” frente al resto, lo que justifica con mayor razón la necesidad de modos de autogobierno territorial, allá donde éstas son mayoría, y su posterior articulación a nivel macro en un régimen de instituciones superiores multinacionales.

En tercer lugar, el tema de la afectación de la sociedad capitalista y la posibilidad de una sociedad comunitarista no es un tema de lógica libresca, sino de lógica histórica. No se supera el capitalismo, como lo hace Patzi, por mera deducción teórica de un esquema conceptual, sino por el seguimiento del “movimiento real que se desenvuelve ante nuestros ojos”. El hecho de que el comunitarismo social pueda superar el capitalismo es un hecho que tiene que escudriñarse en

Dependiendo de los grados de integración y politización étnica de las identidades culturales quechuahablantes, teóricamente es posible pensar en la formación de un segundo gobierno autónomo a gran escala, basado en la comunidad lingüística indígena más extendida del país, como es precisamente la quechua.

Pero para que estas formas de autogobierno indígenas, a nivel local, regional o nacional, no generen procesos centrífugos que habiliten tendencias separatistas del Estado boliviano y, además, para completar la desmonopolización étnica de la estructura macro o general del Estado boliviano, a fin de consolidar el reconocimiento a escala superior de las comunidades culturales y regiones lingüísticas indígenas, se requiere, simultáneamente a estos procesos de construcción autonómicos, una redistribución de competencias entre el Estado y el gobierno autónomo, y una presencia real y proporcional de las comunidades culturales indígenas en la composición del sistema de instituciones y poderes que regulan la comunidad política superior del Estado boliviano.

En el caso de la comunidad nacional aimara, esto se podría cumplir mediante:

a) Reforma del Estado boliviano, a fin de establecer democráticamente su unidad, preservando la diversidad político-cultural mediante la integración constitucional de comunidades político-indígenas regionales en una nueva comunidad política superior, en la que el poder se halla compartido y dividido entre un gobierno general, con responsabilidades nacionales, y unos gobiernos constituyentes, que disponen de responsabilidades regionales o subnacionales. Esto supone, por tanto, dos ámbitos de gobierno

los acontecimientos históricos y las luchas reales de las comunidades, y nada de eso ha podido comprobar Patzi. El error de la posición de Patzi radica en confundir la propuesta de un modelo teórico y voluntarista de emancipación a largo plazo, con una propuesta de coyuntura política en función de la correlación de fuerzas existentes y potenciales, como lo plantea nuestra propuesta de autonomías indígenas. Por lo demás, está claro que la racionalidad campesina del trabajo familiar, no comunal, aplicado a la producción industrial, que es en el fondo la propuesta “emancipativa” de Patzi, poco o nada tiene de una real comunitarización de las condiciones de reproducción social.

articulados verticalmente: el estatal y el autonómico. En caso de conformarse autonomías departamentales en las zonas castellanohablantes, recogiendo la reconfiguración territorial del Estado producida por las autonomías indígenas, estos regímenes de gobierno departamental podrían igualmente quedar vinculados en este nuevo ordenamiento vertical de los poderes del Estado boliviano.

b) Representación y participación de la comunidad autonómica en los entes de gobierno general del Estado, tanto en la Cámara alta, Cámara baja, como en los ministerios.

c) En el caso de la Cámara baja, compuesta por representantes de toda la nación y con competencias sobre el gobierno del Estado, presencia numérica de diputados aimaras en función del porcentaje que representan los aimaras respecto al total de los habitantes de Bolivia, aproximadamente el 25-30%, lo que implicaría el control del total del 25-30% de las diputaciones del parlamento general. En el caso de otras comunidades autonómicas indígenas, como las del oriente, es posible establecer el criterio de sobrerrepresentación, a fin de potenciar la presencia de comunidades culturales pequeñas.⁷⁹

d) En el caso de la Cámara alta, que representa a los departamentos, igual presencia proporcional de los gobiernos autonómicos con criterios de igualdad y simetría institucional. En ambos casos, tanto de la Cámara baja como de la Cámara alta, es posible establecer criterios de “doble mandato”,⁸⁰ de tal manera que algunos de los parlamentarios elegidos para el parlamento autonómico estén también presentes de manera directa en el parlamento estatal.

e) En el caso del ejecutivo del Estado, presencia proporcional de las principales comunidades lingüísticas (castellano, aimara, quechua) en la composición del gabinete, a fin de llevar hasta la

⁷⁹ Arend Lijphart, *Las democracias contemporáneas*, Barcelona, Ariel, 1998; del mismo autor, *Modelos de democracia. Formas de gobierno y resultados en treinta y seis países*, Barcelona, Ariel, 2000.

⁸⁰ Wouter Pas, “La estructura asimétrica del federalismo belga”, en Enric Fossas y Ferrán Requejo (eds.), *Asimetría federal y Estado plurinacional*, op. cit.

propia cabeza del ejecutivo la diversidad lingüística del país y el equilibrio de prerrogativas de las comunidades lingüísticas más importantes. Esto, ciertamente, no anula la competencia partidaria, pero obliga al mismo sistema partidario a multiculturalizarse, o a establecer alianzas partidarias multiculturales a fin de poder gobernar.

De lo que se trata, en el fondo, es de conformar culturalmente un tipo de gobierno *consociacional* (*consociación* con consenso),⁸¹ o de tipo federativo plurinacional devolutivo,⁸² capaz de articular una representación equilibrada de todas las culturas y comunidades lingüísticas en el diseño institucional, tanto en el núcleo del Estado como en los espacios de gobierno local y regional. De esta manera, el espacio de reconocimiento, de valoración y legitimidad social de los idiomas indígenas más importantes ampliarán su radio oficial de reconocimiento y, por tanto, su aptitud para ser utilizados como idiomas legítimos estatalmente, esto es, como capital lingüístico apto para alcanzar puestos en la administración pública, en la gestión del gobierno central, en la dirección económica del país, etcétera.

La posibilidad de estructurar los sistemas de gobierno general, a partir de la distribución proporcional de los cargos por comunidad lingüística, rompe la monoculturalidad del actual Estado boliviano, y amplía a nivel de la estructura estatal superior la validez de los idiomas indígenas principales, posibilitando así la igualación política de las culturas y los idiomas, que se convierten por igual en dispositivos paralelos y equilibrados de ascenso social y ciudadanía.

Por último, esta igualación política administrativa del idioma castellano con el idioma aimara y quechua inicia el proceso estructural de disolución de la herencia colonial, que había hecho de la etnicidad un capital, de tal manera que los enclasmientos sociales, el acceso a bienes, la oferta de fuerza de trabajo y las po-

⁸¹ Arend Lijphart, *Modelos de democracia*, *op. cit.*

⁸² Miquel Caminal, *El federalismo pluralista*, *op. cit.*

sibilidades de acceder a cargos de poder general dejan de tener al idioma o a la cultura (mestiza castellanohablante) como un *plus* que incrementa la eficacia y volumen de los otros capitales.

B) LA DIMENSIÓN MULTICIVILIZATORIA DE LA COMUNIDAD POLÍTICA

Pero el problema por resolver en el país no es solamente el de la multiculturalidad o multinacionalidad de sus integrantes, sino también el de la diversidad de sistemas y técnicas políticas mediante los cuales las personas asumen el ejercicio y ampliación de sus prerrogativas públicas. La ciudadanía es un estado de autoconciencia y autoorganización política de la sociedad que es reconocida como legítima por las normas de derechos estatales. El problema surge cuando el Estado prescribe un conjunto de normas, de rutas exclusivas mediante las cuales los ciudadanos pueden expresar y practicar esta producción de mandatos políticos de eficacia pública, anulando, desconociendo o reprimiendo otras rutas, otras formas institucionales, otras prácticas, culturas políticas o sistemas de autoridad.

No existe una sola forma de ejercer derechos políticos ni de intervenir en la gestión del bien común. La democracia liberal, mediante el voto individual, la competencia electoral, la formación de colectividades políticas electivas y el mercado político,⁸³ es un modo de constitución democrática de ciudadanía, correspondiente a sociedades que han pasado por procesos de individuación modernos, que han erosionado las fidelidades normativas y de los regímenes de agregación de tipo tradicional (parentesco, paisanaje, etc.). Esto, por lo general, sucede en países que se han integrado de manera mayoritaria y dominante a procesos económicos industriales sustitutivos de economías campesinas, artesanales, comunitarias que sostienen materialmente la existencia de modos normativos de constitución de la agregación social. En Bolivia, la economía presenta una heterogeneidad tal, que apenas

⁸³ Norbert Bobbio, *El futuro de la democracia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995; Robert Dahl, *La democracia y sus críticos*, Barcelona, Paidós, 1998.

el 20% puede ser calificada de mercantil-industrial moderna, en tanto que el resto está ocupada por sistemas técnico-procesales tradicionales, semimerchantiles, anclados en una fuerte presencia de los sistemas gremiales y comunitarios en la organización de los procesos productivos. De allí que las formas de filiación corporativa, gremial, comunitaria se presenten como sistemas de constitución de sujetos colectivos, mayoritariamente practicados en ciudades y zonas agrarias, como modos de filiación social, de resolución de conflictos, de mediación y autorrepresentación política.

Ahora, es cierto que estas técnicas de democracia deliberativa, de democracia étnica y ciudadanía corporativa tradicional, regidas por otros parámetros morales y políticos distintos a los liberales, y efectivizadas a través de instituciones no partidarias de tipo asociativo y asambleario, tienen una existencia preponderantemente local y regional. Sin embargo, distintos momentos de la historia muestran que estos sistemas pueden articularse en red, en sistemas macro de democracia abarcadora de miles de comunidades, de numerosos gremios, asumiendo la forma de ejercicio democrático en gran escala (federaciones sindicales provinciales, federaciones o confederaciones de *ayllus*, bloqueos de caminos, participación electoral, etc.). Con un poco de esfuerzo y apoyo, como aquel que da el Estado a los partidos para no desaparecer, estas prácticas democráticas no liberales fácilmente podrían tener una existencia regular y a escala macroestatal.

Considerar que la democracia representativa de corte liberal es la única manera de despliegue del ejercicio de responsabilidad política es suponer erróneamente que Bolivia es un país económicamente moderno en su aparato técnico organizativo, y que la individuación es mayoritaria, pues esos son requisitos previos a la implementación de modelos de democracia representativa.

En Bolivia, las identidades colectivas normativas por barrio, *ayllu*, comunidad, gremio laboral, preceden mayoritariamente a cualquier manifestación de individualidad, y son utilizadas cotidianamente para ejercer control social, para plantear demandas, para elegir representantes, para introducir querrelas igualitarias, para formar una moral cívica de responsabilidad ciudadana. Sin

embargo, estas instituciones de corte democrático,⁸⁴ que tienen sus propias técnicas de deliberación, de rendición de cuentas, de elección de autoridades, de introducción de querellas, de formación de opinión pública, de disensos y consensos, de igualación política entre sus miembros, esto es, de ejercer derechos democráticos en su definición sustancial, no son tomadas en consideración por el Estado actual que, por el contrario, hace sistemáticos esfuerzos por disciplinar de manera autoritaria a los moldes demo-liberales al conjunto de estas otras expresiones de democratización social.

Estas técnicas políticas diferenciadas, estos sistemas de auto-
ridad indígena-campesinos⁸⁵ y urbano-plebeyos⁸⁶ forman parte de la compleja trama multicivilizatoria de la realidad boliviana, visible también a través de otras prácticas sociales, como las que se despliegan en el entendimiento y ejercicio de la justicia del *ayllu*,⁸⁷ en las técnicas escriturales andinas (textil y *trenado*), en la predominancia de repertorios textuales (la oralidad, la visualización, táctil, etc.),⁸⁸ en la gestión de recursos colectivos,⁸⁹ en la

⁸⁴ Para una discusión del hecho democrático, más allá de la mirada procedimental y minimalista liberal, véase Jacques Rancière, *El desacuerdo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996; Luis Tapia, *La velocidad del pluralismo*, La Paz, Muela del Diablo, 2002.

⁸⁵ Silvia Rivera, *Ayllus y proyectos de desarrollo en el Norte de Potosí*, op. cit.; Alison Spedding y David Llanos, *No hay ley para la cosecha. Un estudio comparativo del sistema productivo y de las relaciones sociales en Chari y Chulumani*, La Paz, PIEB y Sinergia, 1999.

⁸⁶ Álvaro García Linera, "Sindicato, multitud y comunidad. Movimientos sociales y formas de autonomía política en Bolivia", en Álvaro García Linera, Felipe Quispe, Raquel Gutiérrez, Raúl Prada y Luis Tapia, *Tiempos de rebelión*, La Paz, Comuna, 2001.

⁸⁷ Marcelo Fernández, *La ley del ayllu*, La Paz, PIEB, 2000 y *El sistema jurídico indígena*, Santa Cruz, Centro de Estudios Jurídicos e Investigación Social (CEJIS), 2003. Véanse también los diez libros sobre justicia comunitaria elaborados por el Ministerio de Justicia y Derechos Humanos de Bolivia en el año 1999.

⁸⁸ Denise Arnold y Juan de Dios Yapita, *El rincón de las cabezas. Luchas textuales, educación y tierras en los Andes*, La Paz, UMSA, 2000.

⁸⁹ Gerben Gerbrandy y Paul Hoogendam, *Aguas y acequias. Los derechos al agua y la gestión campesina de riego en los Andes bolivianos*, La Paz, Plural, 1998.

gestión de derechos familiares vinculados a las responsabilidades políticas,⁹⁰ etcétera.

La posibilidad de una real igualación política de la sociedad pasa entonces por una supresión de la estructura monoorganizativa del actual Estado boliviano, que simplemente ha reconocido e instituido como únicas instituciones legítimas de ejercicio político de derechos (ciudadanía y democracia liberal) a las provenientes de la civilización dominante y minoritaria (mercantil-industrial). Una igualación política sustancial entre culturas e identidades requiere una igualación de modos de producir política, en todos los niveles de la gestión gubernamental (general, regional y local), esto es, igualación de prácticas políticas, de instituciones políticas y sistemas de autoridad política diferentes, pertenecientes a las distintas comunidades culturales y regímenes civilizatorios que coexisten en el territorio boliviano.

A esta composición de instituciones y formas políticas provenientes de diversas matrices civilizatorias, o societales, que coexisten en condiciones de igualdad, Luis Tapia la ha llamado política mestiza,⁹¹ capaz de generar procesos de democratización y ciudadanización sólidos y extendidos.

En la medida en que estas distintas formas de producción técnica y organizativa de la política pertenecen a regímenes civilizatorios distintos, sus ritmos y tiempos históricos son heterogéneos, por lo que es necesario pensar en una sincronía puntual, por periodos cortos, a fin de que “se incluya en la deliberación y acción global su presencia, fuerza, opinión y decisión”.⁹² Un ejemplo de estas sincronías puntuales de los regímenes políticos civilizatorios es, por ejemplo, el que, a escala regional, se da en municipios del Chapare o Norte de Potosí, cuando en el momento de la elección de autoridades municipales a través de partidos y el voto individual (régimen liberal), la decisión de escoger a las personas que integrarán el consejo es tomada bajo formas de

⁹⁰ Alison Spedding y David Llanos, *No hay ley para la cosecha*, op. cit.

⁹¹ Luis Tapia, *La condición multisocietal*, op. cit.

⁹² *Ibíd.*

deliberación y cabildeo de sindicatos agrarios o *ayllus* (régimen corporativo o comunal).

En este caso, los sistemas institucionales tradicionales se articulan con los “modernos”. En algunos casos, esta composición de facto de instituciones políticas también se da en el momento de las elecciones de representantes parlamentarios, aunque es un hecho eventual, que se sostiene en circunstancias excepcionales de politización y autoorganización de comunidades y *ayllus*. Una composición democrática de instituciones y formas políticas diferenciadas supondría la reglamentación, expansión e institucionalización de estas experiencias locales y efímeras de articulación civilizatoria. Ello podría quedar normado mediante los siguientes puntos:

a) El reconocimiento constitucional de sistemas políticos y sistemas de conformación de autoridad practicados por las comunidades campesinas, *ayllus*, barrios y gremios (federaciones, confederaciones, asociaciones), como sistemas legítimos de elección y toma de decisiones en ámbitos puntuales del sistema de gobierno a escala general, regional y local.

b) Los ámbitos legítimos de elección de representantes donde actuarían estos otros sistemas de deliberación serían: 1) los representantes parlamentarios del nivel superior del Estado (o comunidad política general), en las regiones en las que estas formas de organización política son predominantes o tienen una presencia parcial; 2) los parlamentos de las regiones autónomas de autogobierno indígena. La combinación porcentual de los representantes elegidos a través de partidos o a través de estructuras corporativas será negociada, dependiendo de la amplitud, historia y presencia de cada una de estas formas organizativas, en cada región autónoma y circunscripción departamental.

c) Obligatoriedad de reconocimiento, en calidad de sanción o veto, de su deliberación en torno a temas centrales de la gestión estatal (propiedad estatal de recursos, inversión pública global, reformas constitucionales, etcétera).

d) Reconocimiento institucional, con efecto de legalidad estatal, de las formas de gestión comunal de la justicia, del control de recursos colectivos y conocimientos médicos practicados de manera regular por las comunidades culturales indígenas. Ampliación a escala regional y estatal general de instituciones de administración burocrática y política que permitan su legitimidad social, aprendizaje regular y obtención de recursos para dichas prácticas.

e) Reconocimiento constitucional de sistemas de rotación de autoridades de rendición de cuentas a entes colectivos (no sólo individuales, como en el régimen liberal) de las autoridades políticas que componen los distintos niveles de verticalidad del Estado (municipios, regiones autonómicas, gobiernos departamentales, Estado general).

Un Estado multicivilizatorio significaría precisamente el reconocimiento de múltiples mecanismos, de múltiples técnicas y sentidos de entender, practicar y regular las pulsiones democráticas de la sociedad, en correspondencia con las múltiples formas de ejercer ciudadanía, a partir de la pluralidad de las matrices civilizatorias de la sociedad.

Debido a las cualidades de su formación histórica, la compleja realidad social boliviana ha producido variadas técnicas de comportamiento político democrático, y un Estado efectivamente democrático requeriría reconocer a gran escala, en el ámbito de las tomas de decisión fundamentales de las políticas públicas, la legitimidad institucionalizada de las distintas maneras de practicar y entender la democracia, como un hecho que enriquece la comprensión de la democratización del poder político. Esto es precisamente el carácter multiinstitucional del armazón estatal que, junto con una redefinición de las etnicidades legítimas y las normas de administración territorial, en correspondencia con las prácticas y soberanías étnicas, podrían dar lugar a un tipo de Estado multinacional y multicivilizatorio.

Si Bolivia es una superposición de varias culturas y varias civilizaciones, el Estado, como síntesis, debería ser una institucio-

alidad capaz de articular, de componer una ingeniería política formada por una presencia proporcional de las culturas e identidades lingüísticas, además de unas instituciones modernas y tradicionales, deliberativas, representativas y asamblearias en la toma de decisiones a escala general, “nacional”.

COMPLEJIDAD ADMINISTRATIVA

Dado que la superación de la exclusión de las comunidades culturales indígenas y sus sistemas de autoridad pasa inevitablemente por una reforma del Estado, que multiculturalice la totalidad de las instituciones públicas, y que componga múltiples lógicas organizativas de la acción política en los distintos niveles de gobierno, es claro que la preparación de los cuadros administrativos, para adecuarse a esas funciones complejas, tiene que interiorizar formas igualmente complejas de formación, de procedencia étnica y de habilidades organizativas. Al respecto, es posible anotar al menos la necesidad de los siguientes cambios en la formación de los cuadros administrativos, que los adecuen a la puesta en vigencia de un Estado multicultural y multicivilizatorio:

a) Procesos de reclutamiento de funcionarios públicos en similar proporción al número de cargos públicos que cada comunidad lingüística utiliza respecto a la totalidad de los cargos administrativos del Estado, tanto en el nivel micro y regional, como en el macro.

b) Selección y jerarquización del personal por competencia meritocrática en el interior de cada uno de los segmentos administrativos escogidos por pertenencia a una comunidad lingüística.

c) Diseño de escalones de ascenso meritocrático en función, no sólo de saberes letrados y racionalización burocrática,⁹³ sino también del conocimiento de la lógica organizativa de las culturas indígenas y los repertorios textuales de las civilizaciones no mercantil-industriales. En la medida en que la racionalidad bu-

⁹³ Max Weber, *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

rocrática es producto de la interiorización social de la moderna lógica del mercado y la fábrica⁹⁴ en la reglamentación de los saberes administrativos legítimos del Estado, la aceptación de una pluralidad de reconocimiento de méritos administrativos introduce la pluralidad de los sistemas de autoridad y de conocimientos de gestión pública en el funcionamiento estatal. Esto significa la alternancia o coexistencia de varios tipos de capital meritocrático en la carrera administrativa y la gestión gubernamental.

d) Formación, en las carreras administrativas de gobierno, en los tres idiomas mayoritarios del país.

Con todo ello, se trata es de que las carreras de formación de cuadros burocrático-administrativos se democratizen, a través del reconocimiento de los idiomas indígenas como medios legítimos para acceder y ascender a funciones públicas, y del reconocimiento de una pluralidad de técnicas y saberes administrativos como rutas válidas para el acceso al mérito.

Ahora bien, dado que el proceso de extinción de la discriminación étnica pasa por una reforma gradual pero estructural del Estado, existen varias vías para iniciar este proceso. Una posibilidad sería una reforma “desde abajo”, que a niveles intermedios vaya instaurando formas de autogobierno indígena en territorios especiales, que luego sirvan de experiencia para otras regiones. Esto supone una iniciativa local y una tolerancia y apoyo del Estado desde los niveles máximos de dirección.

Otro modo de reforma es “desde arriba”, de tal manera que, desde los niveles superiores del Estado, se adopte la decisión de modificar partes principales de la arquitectura organizativa del sistema de autogobierno, para que luego esto vaya cayendo en cascada en los niveles intermedios (autonómicos) y micro (autogobiernos indígenas locales). Ello requeriría inmediatas reformas constitucionales que, por ejemplo, multiculturalicen a corto plazo

⁹⁴ David Osborne y Ted Gaebler, *Un nuevo modelo de gobierno*, México, Gernika, 1994; Jon Elster y Rune Slagstad, *Constitucionalismo y democracia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.

la composición del Congreso y del funcionamiento de algunas reparticiones públicas de la administración pública.

Si, como hemos visto anteriormente, la clave para erosionar los procesos de exclusión étnica en sociedades multiculturales radica en la igualación de los idiomas y de las prácticas culturales en los ámbitos de gestión pública, a fin de legitimar estatalmente en el uso y el ascenso social a todas las culturas, se requiere que el Estado consagre, desde los niveles más altos y más amplios posibles de los sistemas de autogobierno, las culturas mayoritarias, en este caso, identificadas por las comunidades lingüísticas. Por ejemplo, la ocupación normativizada y regularizada de ministerios a cargo de indígenas y una lenta mayoría indígena, y/o la distribución proporcional del parlamento por adscripción lingüística. Esto permitiría la emisión de una señal estatal de que los idiomas indígenas son reconocidos como capitales lingüísticos para la ocupación de cargos públicos, la ciudadanía real y el ascenso social.

En conjunto, todas estas transformaciones significarían que, en el ámbito de los poderes legislativos, judiciales y ejecutivos, además de distribuir proporcionalmente su administración unitaria general y territorial en función de la procedencia étnica y lingüística, las formas de gestión, representación y de intervención social deberían incorporar múltiples mecanismos políticos compuestos, como la democracia representativa, a través de partidos; la democracia deliberativa, a través de asambleas; la democracia comunal, a través de acción normativa de comunidades y *ayllus*, etcétera. De lo que se trata, entonces, es de componer a escala macro, general, instituciones modernas con tradicionales, representación multicultural con representación general en correspondencia con la realidad multicultural y multicivilizatoria de la sociedad boliviana. En otras palabras, se trata de buscar una modernidad política a partir de lo que en realidad somos, y no simulando lo que nunca seremos ni podremos ser.

Todo esto ciertamente apunta a una ampliación radical de la democracia, en la medida en que iguala las posibilidades reales de ciudadanía, tanto en el ámbito de los derechos colectivos de las identidades culturales, como en el ejercicio de prácticas or-

ganizativas para el acceso al reconocimiento público. A su vez, la radicalidad de este proceso viene por el desmonte de las estructuras de dominación colonial y civilizatoria persistentes hasta ahora, no sólo desde el nacimiento de la República, sino que se remontan hasta el propio momento del nacimiento de la colonialidad indígena en el siglo XVI, y que a lo largo de los siglos se han remozado a través de las distintas formas de pseudomodernizaciones económicas y políticas impuestas.