21 GEOGRAFÍA PARA EL SIGLO XXI SERIE: LIBROS DE INVESTIGACIÓN

Territorio, poder e identidad

Autonomías y estado plurinacional en Bolivia

Virginia Jabardo Pereda

IG INSTITUTO DE GEOGRAFÍA UNAM

Territorio, poder e identidad

Autonomías y estado plurinacional en Bolivia

Instituto de Geografía
Universidad Nacional Autónoma de México

Colección: Geografía para el siglo XXI
Serie: Libros de investigación, núm. 21

Territorio, poder e identidad

Autonomías y estado plurinacional en Bolivia

Virginia Jabardo Pereda

IG
INSTITUTO DE
GEOGRAFÍA
UNAM

México, 2019

Jabardo Pereda, Virginia
Territorio, poder e identidad: autonomías y estado plurinacional en Bolivia / Virginia Jabardo Pereda -- México: UNAM. Instituto de Geografía. 2018
260 p., 22 cm. (Geografía para el siglo XXI. Libros de investigación; 21)
Incluye bibliografía
ISBN 970-32-2976-X (Obra completa)
ISBN 978-607-02-9842-4
DOI http://dx.doi.org/10.14350/gsxxi.li.21

1. Grupos étnicos - Bolivia 2. Multiculturalismo - Bolivia 3. Relaciones gubernamentales Bolivia I. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Geografía. II. T. III. Ser.

Territorio, poder e identidad. Autonomías y estado plurinacional en Bolivia

Primera edición, 13 de abril de 2019

Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional License.

Ciudad Universitaria,
Coyoacán, 04510 México, Cd. Mx.
Instituto de Geografía,
www.unam.mx, www.igeograf.unam.mx

Editora académico: Atlántida Coll-Hurtado
Editores asociados: María Teresa Sánchez Salazar y Héctor Mendoza Vargas
Editor técnico: Raúl Marcó del Pont Lalli
Imagen de portada: Álvaro Sánchez Crispín y Juan de Dios Páramo Gómez.

Prohibida la reproducción parcial o total por cualquier medio,
sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

La presente publicación presenta los resultados de una investigación científica
y contó con dictámenes de expertos externos, de acuerdo
con las normas editoriales del Instituto de Geografía.

Geografía para el siglo XXI (Obra general)
Serie: Libros de investigación
ISBN (Obra general): 970-32-2976-X
ISBN: 978-607-02-9842-4
DOI: http://dx.doi.org/10.14350/gsxxi.li.21

Hecho en México

Índice

Introducción. Aprendiendo desde América Latina.....6

Capítulo 1. Cartografiando el territorio y la identidad.....21

Capítulo 2. La trialéctica territorio-poder-identidad.....57

Capítulo 3. Modernidad, proyecto colonial y crítica decolonial.....119

Capítulo 4. Bolivia y América Latina. El mundo y Bolivia.....164

Reflexiones finales.....233

Bibliografía.....244

Introducción. Aprendiendo desde América Latina

La realidad, sin imaginación, es la mitad de la realidad.
Luis Buñuel

Escribir es imaginar, y este texto es un ejercicio de imaginación. Un intento de sumarse a quienes imaginan otras formas de ser en el mundo, a quienes desde su cotidianeidad imaginan alternativas a una realidad social y política que, a menudo, supera la ficción. Porque el imaginario es la forma de pensar y percibir el mundo. Y hay muchas, tantas como nuestra imaginación nos lo permita.

Este trabajo consiste en un ejercicio de reflexión teórica acerca de determinados procesos políticos y sociales que vienen sucediendo en la actualidad latinoamericana, si bien, aplicados al caso particular de la Bolivia contemporánea. Pero ¿por qué pensar en América Latina?, y aún más, ¿por qué caminar a su lado? En los últimos tiempos abundante literatura se ha prestado a atender la realidad de un continente envuelto en una serie de cambios vertiginosos. El denominado socialismo del siglo XXI, allí ensayado y proclamado por los gobiernos progresistas de la nueva izquierda latinoamericana, ha atraído gran expectación en todo el mundo. América Latina está siendo objeto de profundas transformaciones en todos los ámbitos y, en consecuencia, resulta de enorme interés para las ciencias sociales.

Son varios motivos los que condujeron a que este texto se decantase por el análisis de las cuestiones que le han dado forma; se señalarán, de entre todos ellos, dos que resultaron especialmente determinantes. El primero es el laboratorio social y político en el que se ha convertido esta región desde finales del siglo pasado y la consiguiente proyección global que está adquiriendo. Con el segundo, se celebra la inspiración y el aprendizaje derivados de la praxis de los movimientos sociales de América Latina en aquellos países que asisten a la reestructuración o, dicho en un tono más contundente, al resquebrajamiento de las estructuras institucionales del Estado-nación. Es posible presenciar la crisis de representación que sobrevuela dicha organización política no sólo en países periféricos, como es el caso de los latinoamericanos, sino también en la periferia

europea. El continente latinoamericano, subsumido en un profundo terreno de transformación, está aportando alternativas al modelo estatal hegemónico, pensando otras formas de entender la democracia –no siempre nuevas–, otras formas de ejercer la ciudadanía. Todo lo anterior me llevó a pensar este espacio, separado apenas por un inmenso océano de mi lugar de procedencia, del *locus de enunciación* radicalmente alterado por las experiencias aprehendidas desde, en y con América Latina. Pensar a América Latina desde Europa y a Europa desde el Sur.[1]

Para Perry Anderson (2004:42) es en América Latina donde se están fraguando reacciones más profundas contra el modelo neoliberal, al señalar que:

> aquí y solo aquí, la resistencia contra el neoliberalismo y el neoimperialismo combina lo cultural con lo social y lo nacional. Es decir, implica la naciente visión de otro tipo de organización de la sociedad y otro modelo de relaciones entre los Estados (como se citó en Munck, 2015:218).

Sumado a ello se hace necesario recordar que, en el camino hacia la democratización de la democracia, los movimientos indígenas han desempeñado un papel trascendental, y centrar el foco de análisis en la acción colectiva y las prácticas políticas de estas organizaciones no es, por lo tanto, baladí. Acción social no solo entendida como resistencia y lucha, sino también como negociación y diálogo entre las fuerzas sociales y el Estado. Para arrojar luz sobre tales cuestiones, la reflexión acerca de los nuevos modelos de democracia que se proponen desde América Latina se convierte entonces en un tema prioritario.

Tras este ejercicio que exige un importante esfuerzo teórico se dará el salto a un caso que se ha convertido en paradigmático: el modelo de las autonomías de Bolivia, solo entendido en el marco de la plurinacionalidad, el cual constituye todo un experimento para la ciudadanía étnica del país y, por extensión, del conjunto de la región. El gobierno del actual presidente de la república (Evo Morales) se presenta como el adalid para comandar un proceso de cambio cuyo proyecto político pivota en torno a la plurinacionalidad, la descolonización de las viejas estructuras de dominación y la autonomía de las comunidades indígenas y campesinas. Bolivia se ha erigido como entidad abanderada del proyecto contrahegemónico en el escenario latinoamericano, como un campo propicio para la transformación social, todo ello a raíz del surgimiento de nuevas subjetividades, las cuales protagonizan el cambio institucional. Asimismo, cuando se avienen

[1] Michael Hardt considera que la tendencia de las prácticas revolucionarias se ha revertido, y si anteriormente la dirección era norte-sur, ahora ocurre lo contrario (2010: 121-123).

cambios en las estructuras de gobierno, van acompañados de modificaciones en la ordenación del espacio territorial. Esto es lo que ha ocurrido en Bolivia y el nuevo régimen de autonomías da muestra clara de ello. Sin embargo, es un proceso este no exento de una profunda crítica proveniente de sectores que en su día se mostraron abiertamente favorables a las nuevas propuestas de cambio político y social que prometían un cambio radical en el ordenamiento institucional del país.

Cualquier investigación que se preste al análisis de las cuestiones étnicas en América Latina se ve irremediablemente abocada a tratar de comprender cómo la amplia diversidad etnocultural que ha poblado el continente ha sido integrada o excluida de los procesos de formación nacional. Actualmente se continúan ensayando fórmulas que enfrenten dicho fenómeno de manera satisfactoria, aunque ninguna resulta del todo convincente para el conjunto de actores sociales e instituciones estatales. A pesar de las cada vez más frecuentes alusiones a la crisis que mantiene eclipsado al Estado-nación, este perpetúa su vigencia como organización política y territorial desde la ordenación instaurada tras el sistema de Westfalia (1648). No obstante, se le achaca no haber querido prevenir a tiempo la disrupción que, en términos de soberanía, se hace latente en relación a las poblaciones multiétnicas de los países de América Latina. Lo que se cuestiona es, en definitiva, la institucionalidad del modelo estatal moderno, proceso que, para el caso concreto de Bolivia, Iglesias y Espasandín (2007) definen como "crisis estructural de la institucionalidad republicana".

A fin de comprender la nueva coyuntura que apunta, aparentemente, a un debilitamiento de la posición hegemónica de esta forma territorial en el panorama internacional, no es trivial traer a colación la tendencia seguida por los procesos de acumulación flexible del capital desde la década de 1990 cuando, de algún modo, comienzan a desentenderse del marco del Estado-nación en el contexto de la reestructuración del capitalismo (Negri, 2006). Otro momento crítico actual tiene que ver con la representación del sujeto en cuanto a la cesión soberana del ejercicio del poder: la voluntad del pueblo no se siente representada por los dirigentes; se precisa de un nuevo pacto social que revise el contrato entre gobernantes y gobernados.

Entre las grietas de un edificio que se desmorona surge un nuevo poder constituyente, una nueva figura contractual y un espacio de resistencia para los grupos subalternos. Un poder constituyente que impulse el desalojo de las élites de poder de los espacios políticos hegemónicos; un poder constituyente que construya lo común desde las diferencias, y es que solo reconociendo la diversidad se puede aspirar a la igualdad (Díaz-Polanco, 2015).

Esta crisis, esta reestructuración de los Estados nacionales, sea cual sea el apelativo que se le quiera conceder, queda reflejada en la emergencia de un bloque contrahegemónico que se moviliza a fin de derribar los viejos sistemas de dominación política con posos coloniales. Es entonces la crisis de un modelo de Estado diseñado sobre un sistema de dominación; un Estado moderno que ha sido incapaz de incorporar a los sectores indígenas en el seno de la sociedad nacional o de aliviar la fricción resultante de la confrontación de derechos colectivos y derechos individuales instituidos bajo principios liberales. La crisis del Estado-nación no es, por lo tanto, exclusivamente producida por la emergencia de movimientos etnopolíticos, sino por el aprovechamiento, de parte de estos, del resquebrajamiento del andamiaje institucional para cuestionar su forma organizativa y política.

Son muchos quienes cuestionan la hegemonía del Estado-nación moderno como organización política y espacial. Lo acusan de agonizar, pero no sin tratar de apuntalar el poder que ha acaparado y ejercido sobre territorios y poblaciones. Pero ¿qué tan real es ese estadio casi terminal?, ¿no se trata, más bien, de una crisis de legitimidad del modelo democrático del que en su día hizo alarde pero que hoy se ve incapacitado de recrear un sentimiento de comunidad colectiva que le funcionó de mejor manera en el pasado? Autores como Héctor Díaz-Polanco (2015:153) rechazan esa aparente inacción de los Estados nacionales y acusan firmemente a quienes los sentencian a una fase cuasi póstuma de reproducir una máxima que repite el pensamiento neoliberal y que incluso sectores de la izquierda han aceptado. Para dicho autor esto no hace sino empañar la comprensión del proceso globalizador, que no puede entenderse sin el papel desempeñado por los Estados, tanto centrales como periféricos, y los vínculos existentes entre ellos (Díaz-Polanco, 2015:153). Cuando son los Estados los que rescatan bancos, deciden aplicar políticas de austeridad, determinan qué sectores serán los más afectados por recortes sociales, firman tratados comerciales que benefician a unos (corporaciones multinacionales), pero perjudican a otros. No parece que su margen de acción se haya visto mermado, sino todo lo contrario: los Estados intervienen de forma determinante en las dinámicas del capital financiero. Es cierto que dentro de esta tendencia los hay que juegan un papel más relevante y ocupan posiciones hegemónicas en la geopolítica mundial, frente a los que arrastran una dependencia histórica de los espacios centrales de la economía-mundo capitalista, pero no es menos cierto que los intereses de esas grandes corporaciones marquen, en buena medida, la hoja de ruta de los propios Estados.

Con todo, el caso boliviano pone de manifiesto, mejor que ningún otro, la coyuntura crítica que salpica al Estado nacional moderno, al tiempo que se vive un nuevo proceso constituyente que favorece nuevas articulaciones estatales fra-

guadas en el seno mismo de la estructura estatal, pero impulsadas por la acción colectiva de las movilizaciones sociales, lo cual ofrece un nuevo escenario político para la reflexión. Las "sociedades en movimiento" (Zibechi, 2011), al escribir su historia desde abajo, despliegan toda una serie de vindicaciones y, tras años de lucha, lo que en origen se sintió como leve murmullo se convierte en un grito desgarrador que clama justicia social, igualdad y una democracia real. Los esfuerzos por acoger estas demandas sociales se están plasmando en las reformas constitucionales realizadas en buena parte de los países del continente. No obstante, no son pocos quienes se muestran escépticos, o al menos prudentes, al interpretarlas en el mero ámbito discursivo y, desde el escepticismo y la prudencia, radicalizan su protesta al tiempo que se persigue criminalizarla y silenciarla para siempre.

De forma paralela, está calando entre la opinión pública internacional y en las fronteras nacionales de buena parte de los Estados latinoamericanos una imagen que no busca sino deslegitimar esa nueva izquierda emergente. Esta imagen deriva de un posicionamiento ideológico proveniente de las élites conservadoras infundidas por un firme espíritu neoliberal; a través de ella se reviste a los gobiernos progresistas de un halo de perversión cuasi satánica capaz de derrumbar las más "sólidas" democracias. No parece casualidad la preocupación mostrada desde Occidente y difundida a través de un mantra repetido hasta la saciedad en los medios de comunicación, condescendientes con la derecha más reaccionaria, acerca de la vulneración de los derechos humanos que tiene lugar, según su ideario, en los países mencionados. No deja de sorprender que se estén refiriendo a países en donde se ha logrado, en apenas el tiempo que dura una legislatura, reducir los índices de pobreza a la mitad. Mientras tanto, esas denuncias contrastan con el ataque directo, al que asiste buena parte de los países occidentales, contra la libertad de expresión, de manifestación, de pérdida objetiva del ejercicio de libertades y derechos individuales sancionada por leyes opresoras que han convertido la soberanía del pueblo en una utopía a alcanzar por una ciudadanía vista como el enemigo a abatir.

Con todo, la región latinoamericana vive inmersa en un periodo convulso del que no parece poder escapar desde que los primeros conquistadores pusieron pie en el territorio amerindio. América Latina ha sido objeto de múltiples generalizaciones y este texto responde a dicha línea de análisis aun siendo absolutamente consciente de los peligros que ello entraña y de los errores en que se puede incurrir. La idea es establecer un marco de análisis referido a la tendencia general que define el panorama social y político del continente, al tiempo que se harán continuas menciones a un caso particular: Bolivia. El presente trabajo no trata entonces de interpretar de forma exhaustiva las particularidades de todos y cada

uno de los países latinoamericanos, constituye, por el contrario, un trabajo de síntesis en el que se recogen los debates de especialistas a partir de los cuales se ha construido el texto, reconociendo, no obstante, sus aportaciones pero también sus limitaciones, las mismas que abren espacios de diálogo en el que las disertaciones que aquí se plantean encuentran su lugar.

El esbozo de los planteamientos previos aporta algunas claves que nos ayudan a responder las preguntas que surgen de manera inevitable: ¿por qué Bolivia?, ¿es aún precipitado realizar un balance de la apuesta boliviana por construir otro modelo de Estado? Pero ¿qué tan profundas y rupturistas se presentan las transformaciones que se anuncian?, ¿qué hay de real en el proceso descolonizador de las estructuras estatales de matriz colonial y de refundación del Estado?, ¿constituye realmente un nuevo orden político posneoliberal?, ¿el nuevo modelo de Estado decolonial supone una actualización discursiva del multiculturalismo?, ¿es la plurinacionalidad una estrategia del discurso hegemónico que apuntala el remanente colonial de las estructuras estatales vigentes? La singularidad de Bolivia atrae, por esto, toda la atención dentro del contexto político y social de América Latina.

El experimento social y político que supone el proceso constituyente en este país trata de alcanzar mayores niveles de participación ciudadana. Para entender dicho proceso no podemos sortear el análisis de las estructuras de dominación enraizadas desde el periodo colonial, no sólo en Bolivia sino en el resto de países de Latinoamérica. Estas favorecieron un ejercicio del poder que excluyó, oprimió y negó a buena parte de la sociedad, entre la que se encontraba, sin lugar a dudas, la población indígena. Al día de hoy, tal desfase busca ser revertido, la asimetría en términos de derechos sociales busca ser derribada. Para ello resulta imprescindible entender el significado histórico y político de las luchas indígenas, y en ese contexto, entender que la vindicación de la identidad étnica no consiste únicamente en un medio para satisfacer un conjunto de demandas colectivas, sino en un llamado al reconocimiento político y público no folclorizado de un grupo social en cuestión.

El arribo de Evo Morales al poder en Bolivia provocó una proliferación de análisis que han tratado de esclarecer las causas por las que se ha llegado a la nueva etapa que vive el país desde 2005 y que aparece marcada por unas tempranas transformaciones políticas y sociales pero también por el cuestionamiento más reciente ante la levedad de las mismas; un país que presenta, además, uno de los mayores índices de población indígena de toda América Latina. Las movilizaciones sociales que arrancaron con el comienzo de siglo irrumpieron en el escenario político del país de la mano del Movimiento al Socialismo (MAS) cuando este

absorbió las demandas de las organizaciones indígenas, lo que despertó el interés de la opinión pública a nivel internacional y, cómo no, de los académicos, principalmente de aquellos dedicados al estudio de los movimientos sociales. Sin embargo, la lectura que estos acontecimientos históricos invitan a realizar no puede restringirse al ámbito local, ni tan siquiera regional, dado que trasciende las fronteras del continente latinoamericano al quedar este inserto en la dinámica capitalista global. Por lo tanto, sin una reflexión de índole estructural resulta complicado comprender el papel protagónico de los movimientos indígenas en Bolivia, la significación que a nivel regional adquiere lo acaecido en este país en relación con el devenir político de América Latina, así como el interés que ha suscitado en el contexto de las luchas antineoliberales a escala global, fundamentalmente en términos discursivos.

El objeto de análisis de este texto obliga a atender los debates que emergen en el seno de diversas disciplinas sociales en un intento por comprender las cuestiones que lo estructurarán. El marco de estudio sistémico del que se parte no puede concebirse sin la articulación de un análisis geográfico que ayude a dilucidar las nuevas territorialidades emergentes, los procesos de apropiación territorial o la producción de espacialidades contrahegemónicas; de una aproximación antropológica desde los estudios de la identidad para comprender los procesos de subjetivación y el uso y manejo de la etnicidad como estrategia política; de una perspectiva histórica ineludible a fin de explicar la persistencia de las estructuras de dominación coloniales y su actualización en el tiempo presente; de unos apuntes desde la filosofía que arrojen luz acerca de la dimensión del poder que atraviesa las relaciones sociales y la manera en que estas, a su vez, son productoras de espacios sociales; de algunas nociones que la ciencia política ofrece para entender los procesos constituyentes, los nuevos regímenes autonómicos y el surgimiento de pueblos indígenas como fuerzas sociales antagonistas que despliegan formas organizativas singulares; y, por último pero no por ello menos importante, de una reflexión desde la sociología para describir la emergencia de los movimientos etnopolíticos en América Latina.

Asimismo este trabajo da cuenta de una perspectiva wallersteniana del sistema-mundo, la cual permite ampliar el horizonte de análisis para comprender el papel que el continente latinoamericano juega como espacio periférico en dicho esquema, pero, sobre todo, para tener presente la manera en la cual quedó inserto en este desde el siglo XVI, momento en que se concibió como pieza clave para la economía-mundo capitalista al convertirse en el proveedor de materias primas para la economía de las áreas centrales. El propio Immanuel Wallerstein sostiene que "los Estados no se desarrollan y no pueden ser comprendidos excepto en el

contexto del desarrollo del sistema mundial" (2011:94). Del mismo modo acontece para los grupos étnicos, por lo que este enfoque resulta del todo pertinente para el presente estudio.[2] Si con este trabajo se aspira a entender los procesos de cambio político y social que están acaeciendo en América Latina actualmente, al centrarse en el caso particular de Bolivia resulta esencial pensarlo desde un enfoque sistémico capaz de arrojar luz sobre las dinámicas globales que condicionan los procesos locales emplazados en el esquema de la economía-mundo capitalista. Este marco de análisis conmina a considerar la historicidad de las luchas indígenas, su genealogía y la relación de los grupos étnicos con el Estado nacional.

Yendo un poco más lejos, hay quienes piensan Bolivia como una encrucijada de caminos, como la interfaz donde los proyectos políticos contrahegemónicos a nivel global pueden encontrarse, incluso como referente para los movimientos sociales de izquierda radical europeos, los cuales deberían plantearse su indianización y establecer alianzas estratégicas con sus homólogos latinoamericanos (Iglesias y Espasandín, 2007; Iglesias, 2007). Bolivia se presenta entonces como fuente de inspiración para todos aquellos proyectos que buscan frenar el avance desenfrenado del neoliberalismo. Lo que no se puede negar es que este país constituye el mayor ejemplo de entre todos los países de América Latina donde un proyecto político, vendido como transformador en su origen, ha sido capaz de alcanzar el ámbito de la institucionalidad gracias a la acción colectiva impulsada por los movimientos sociales que han inventado nuevas formas de hacer política. A pesar, sin embargo, de la deriva actual que parece haber dejado atrás el carácter radical con el que, en un principio, asaltó el escenario político institucional. La experiencia boliviana invita, por lo tanto, a reflexionar acerca de la cuestión del poder y las estructuras de representación. Abre, en definitiva, un campo de análisis para pensar los proyectos de emancipación de los pueblos indígenas y, por extensión, de los pueblos del Sur.

El objetivo de este trabajo se centra entonces en explorar las propuestas de transformación social y política, los nuevos diseños de instituciones democráticas proyectados por los movimientos indígenas de América Latina. Sin embargo, ocurre una paradoja: a fin de revertir el andamiaje institucional del Estado moderno, las organizaciones etnopolíticas acuden, fundamentalmente, a una fórmula enquistada en la racionalidad de la modernidad, esto es, a la reivindicación te-

[2] Algunos autores como Marcello Carmagnani (2011) cuestionan la interpretación estructuralista del sistema-mundo por ignorar la capacidad de la agencia humana para responder ante el devenir del mismo y por anular las estrategias de unos actores históricos sujetos a los ciclos exógenos del sistema mundial.

rritorial legitimada en discursos de reconocimiento identitario vindicados desde la diferencia. Se trata, por lo tanto, de pensar el papel protagónico de las nuevas subjetividades étnicas de América Latina, con especial atención al caso boliviano; entender la manera en que estas se relacionan con el Estado y con otros agentes económicos y sociales; esclarecer la crisis de institucionalidad del Estado moderno en América Latina, con base en el ejemplo que aporta la realidad de Bolivia; comprender las formas de acción colectiva indígenas expresadas en las luchas contrahegemónicas, la resistencia de los movimientos etnopolíticos, así como las estructuras de dominación que han determinado el lugar que los pueblos indígenas ocupan en un sistema social colonial que perpetúa su racionalidad institucional sobre la opresión y discriminación hacia ellos, y emplazar el debate de las autonomías en el modelo del Estado descentralizado con capacidad para acoger nuevas entidades territoriales que den respuesta a la diversidad etnosocial del país. Este trabajo girará en torno a estas cuestiones, las cuales serán, además, emplazadas dentro de la dinámica globalizadora del capital.

Se parte, por lo tanto, del análisis de los procesos de producción de identidades que suponen una de las dimensiones constitutivas de la modernidad. Estos procesos aparecen, a su vez, permeados por relaciones de poder e intervienen en la configuración de nuevas dinámicas socioespaciales, las cuales encarnan la propuesta autonómica como forma de gobierno, no tanto alternativa, sino complementaria al modelo de Estado-nación; producción de identidades fruto del proyecto de la modernidad, el cual se embarcó en la empresa de diseñar y construir *ad hoc* determinadas subjetividades a fin de ser sometidas a su control. Pero como resultado directo de las contradicciones del propio proyecto, tales identidades fueron adquiriendo conciencia de su condición social y política, armando el escenario desde el cual enfrentar los modos de relación social que les fueron asignados y los cuales son, actualmente, cuestionados.

Pero ¿por qué centrarse en la dimensión étnica y no realizar un análisis de clase? Porque este trabajo asume la dimensión étnica como "categoría social en la estructura de clase" (Iglesias, 2007:266). El mismo argumento que han repetido autores como Álvaro García Linera, vicepresidente de Bolivia, quien aprovechando el espacio que le cede Toni Negri en la obra coordinada por él mismo –*Imperio, multitud y sociedad abigarrada* (2010)– se apoya en los planteamientos del pensador italiano para reflexionar acerca de la identidad en la lucha de clases, que lo han llevado a sostener que "las clases sociales han sido construidas étnicamente o, si se prefiere, hay una dimensión étnica de la clase social" (2010:51). Tenemos entonces que en Bolivia el descontento social se ha canalizado en los últimos años a través del componente étnico de la identidad. Es decir, no se trata

de separar una dimensión de la otra o de pensar las identidades étnicas al margen de la estructura en la que se insertan, sino de focalizar el análisis en su potencial transformador y entender la etnicidad como estrategia de lucha política. Ambas, además, no pueden desvincularse por un motivo concreto y es que el sistema colonial sometió a las poblaciones indígenas a una estratificación de clase que venía, a su vez, determinada por criterios étnicos, fenómeno que queda explicado con el concepto etnicización del trabajo (Wallerstein, 1991). Esto es, los diferentes estratos sociales que la estructura colonial fue produciendo y ordenando quedaron asociados a ciertas prácticas económicas y a determinados tipos de producción que dependían del modo de trabajo requerido para cada uno de ellos. Dicho de otra manera, y con base en una teorización *foucaultiana*, es la forma en que las sociedades indígenas experimentaron el actuar del biopoder en América, en primer lugar, a través de las disciplinas, y más adelante, por medio de la biopolítica.[3] Desde comienzos del siglo XVI, y como parte inherente al desarrollo capitalista, el biopoder permitió insertar a las poblaciones (indígenas para el caso que se trata) en la recién instaurada estructura económica que debía responder a los procesos productivos de un modo de producción en expansión: el capitalismo.

Lo que ocurre es, como bien apunta Álvaro Bello, que la demanda étnica y la demanda de clase se han integrado siguiendo la siguiente fórmula: la histórica vindicación por la tierra adquiere nueva forma en la vindicación por el territorio a partir de un proceso de resignificación que hace que la dimensión material y económica se diluyan en la dimensión sociocultural (2004:26).

Pero debe quedar claro lo siguiente: si no resulta conveniente priorizar un análisis de clase, tampoco lo es focalizar el estudio en una reflexión de la etnicidad como dimensión única sobre la que actúan las estructuras de dominación que subyugan a las poblaciones indígenas. La razón de ello es que la producción de lo indígena queda incorporada a la estructura capitalista desde el periodo colonial y las sociedades subalternizadas son, en buena medida, resultado de las contradicciones que provoca la economía-mundo capitalista, por lo que ambas no pueden llegar a comprenderse en rigor de manera independiente, sino como parte de una estructura de dominación en la que intervienen continuamente y por la que son afectadas; una articulación étnica-clase según Espasandín (2007).

[3] Para entender el significado y el alcance de la noción de biopolítica resultan imprescindibles las obras de Michel Foucault, quien la define como "la manera como se ha procurado, desde el siglo XVIII, racionalizar los problemas planteados a la práctica gubernamental por los fenómenos propios de un conjunto de seres vivos constituidos como población: salud, higiene, natalidad, longevidad, razas…" (2012c:311).

La república boliviana, desde su creación, ha determinado el lugar que les corresponde ocupar a las poblaciones indígenas en la estructura social. Pero no solo eso, estas han sido, además, sometidas a un sistema de explotación económica y de exclusión social y política que se ha consolidado desde el arranque de su historia colonial.

En una línea de análisis similar, autores como Vargas-Hernández sostienen que tanto los conflictos étnicos como los de clase sustentan "la lucha por la identidad de los movimientos indígenas", por lo que ambos componentes forman parte de ellos (2005:456). Siguiendo en este debate, Rodolfo Stavenhagen se cuestiona si los conflictos étnicos que han surgido en las últimas décadas a nivel mundial no ponen de manifiesto el componente étnico sobre la lucha de clases o si es esta la que ha mantenido encubiertas las luchas étnicas del pasado (Mamani, 2005:21). Mires, por su parte, critica la lógica clasista que reduce el conflicto étnico a la lucha de clases, lo cual simplifica al máximo una dinámica social tan compleja (1992: 23-24, 111).

La izquierda y, de manera particular, la corriente marxista, han obviado, en términos generales, la dimensión étnica a la hora de comprender la realidad social y política del continente latinoamericano. La clarividencia con la que se muestra ante nuestros ojos la comprensión de esa realidad no ha sido apreciada, sino hasta recientemente, por una izquierda obcecada en analizar las estructuras de clase al margen de su composición étnica. Pero ¿qué tan rupturistas se muestran al día de hoy los gobiernos de corte progresista de América Latina?, ¿han claudicado ante la ferocidad con la que actúa el modelo neoliberal?, si estos proyectos de reestructuración del Estado fallaran ¿qué nuevas vías se abrirían para hacer frente a dicho modelo?

En tal contexto entra en juego la estrecha relación entre la cuestión étnica y la cuestión nacional. Si desde la conformación de los Estados nacionales decimonónicos lo indígena se ha percibido como un problema para la unidad política y cultural sobre la que estos buscaban sustentarse, ha sido porque la propia estructura estatal no ha sabido de qué manera incorporarlo en su seno o cómo conjugar las singularidades de las diferentes identidades frente a la concepción liberal que atiende la universalidad de los derechos individuales de los ciudadanos. Es por ello que el proceso de producción de etnicidades debe ser entendido en el marco del Estado-nación y, en consecuencia, estos fenómenos se deben repensar en su dimensión étnica. Es decir, si para los proyectos nacionales del siglo XIX encontrar la fórmula para adscribir a las poblaciones indígenas a los nuevos Estados supuso uno de los grandes desafíos, en la actualidad este dilema aún existe, lo que demuestra que este modelo de Estado no ha sabido resolver la cuestión de la hete-

rogeneidad étnica, no ha sabido conjugar la diferencia en la igualdad, y es por ello que precisa de transformaciones estructurales a nivel político, social y cultural. En este contexto es ineludible hacerse eco del marco autonómico, debido a que las autonomías reformulan "las relaciones entre 'lo indio' y lo nacional-estatal" (Mires, 1992:209) al constituir un mecanismo por el que los pueblos indígenas replantean su articulación en los espacios de poder.

Las organizaciones indígenas, invocando la autoidentificación identitaria, reclaman el reconocimiento de derechos colectivos derivados de los derechos territoriales. Distintos actores sociales y agencias (instituciones estatales, corporaciones económicas y colectivos sociales) se ven, por lo tanto, involucrados en toda una red de relaciones de poder que deberán ser, en consecuencia, estudiadas. El resultado de estas relaciones de poder es la confrontación entre dos lógicas opuestas: aquella que desafía abiertamente la continuidad del *status quo* del Estado nacional moderno, y otra que lo convierte o bien en un feudo inamovible en el cual perpetuar el ejercicio del poder en manos de una élite hegemónica, o en una mercancía inserta en los canales del comercio financiero global. Todo ello nos conduce inexorablemente a analizar los conflictos sociales emergentes en la contradicción de ambas racionalidades.

En el caso de Bolivia existe un panorama nacional signado por el conflicto. Un conflicto entendido como medio para emplazar la resistencia y resultado del enfrentamiento de lógicas divergentes. Pero también como proceso inacabado que avanza hacia el fortalecimiento democrático, como espacio de confrontación agonista entre diferentes actores políticos y fuerzas sociales, escenario real de luchas políticas y lugar en el que se forjan y reafirman las identidades étnicas, donde se producen nuevas subjetividades. Conflicto que enfrenta a varias Bolivias, a diversas configuraciones culturales y políticas separadas por fronteras porosas, permeables, que posibilitan configuraciones híbridas: la andina frente a la amazónica y la indígena frente a la mestiza. La población mestiza no ha cesado en su empeño por construir un país que se inserte plenamente en la modernidad capitalista, que no quede relegado del proceso de globalización económica que marca el neoliberalismo como única vía. En tal imaginario socioespacial, la Bolivia indígena –en cuya tez oscura queda reflejado para aquellos lo pre y antimoderno, lo tradicional y popular, lo terruño, lo que, en definitiva, supone una cortapisa al desarrollo (entendido como despegue económico)– no tiene cabida. Tiene los días contados, es algo, por lo tanto, a excluir, diluir y, en última instancia, hacer desaparecer. Pero esa Bolivia indígena, hastiada de siglos de sometimiento, despojo y desigualdad, ha alzado el puño para dejarlo caer y, dando un manotazo sobre la mesa, ha demostrado que no es en absoluto una minoría, que son más

que aquellos de quienes tanto abuso, miseria y dominación han recibido por el simple hecho de haber sido relegados a los escalones más bajos de una pirámide social cuya arquitectura se encargaron de construir los primeros conquistadores llegados del otro lado del Atlántico, colocándose a sí mismos en la cúspide, desvelando una estructura simbólica armada sobre la noción de la "colonialidad del poder" (Quijano, 2000). Pero cuanto más alto se sube, más grande es la caída. Como fénix renaciendo de sus cenizas, la Bolivia y, por extensión, la América Latina contestataria, rebelde e insurgente aparece para hacer frente desde otros modelos civilizatorios.

El análisis de las resistencias y las relaciones de poder se convierte, por lo tanto, en una tarea ineludible. Dichas relaciones de poder y las nuevas configuraciones espaciales se deben pensar como resultado de los procesos sociales globales inscritos en la nueva fase del capitalismo, de expansión planetaria.

El poder fomenta la producción de identidades y lo hace motivado por un interés; explora, delibera, clasifica, disecciona a los individuos y les adjudica unos marcadores identitarios que los definen. Interesa desvelar quién genera, y con qué motivos, las identidades como construcciones sociales, quién produce las subjetividades, dentro de qué coyuntura emergen y con qué fines. Esto obliga a desentrañar el proceso de espacialización de las identidades étnicas, lo cual únicamente será posible si previamente se piensa la espacialidad impuesta por el Estado como instrumento de control social al que se oponen nuevas formas de entender el espacio, nuevas imaginaciones espaciales pensadas como herramientas emancipatorias. Por lo tanto, hacer inteligible la malla en la que quedan entretejidos el espacio, el poder y la identidad, y la manera en que se imbrican en los procesos de lucha de los movimientos etnopolíticos emplazados en la crisis de legitimidad de la modernidad capitalista, supone uno de los retos que se propone este trabajo; en otras palabras, se atenderá a la configuración de la geopolítica del poder con base en prácticas discursivas enunciadas desde la identidad.

Sin embargo, esto no sería posible sin cartografiar las relaciones de dominación, sin entender los dispositivos de control sobre los que se ha sustentado la dominación de las sociedades indígenas, o rastrear y realizar una genealogía de las estructuras del poder colonial que se han transfigurado en el colonialismo interno del Estado plurinacional de Bolivia; es decir, sin estudiar la dominación reactualizada desde la época de la conquista, lo cual exige entonces realizar un recorrido histórico.

El punto de partida del presente análisis es considerar la crisis de institucionalidad del Estado moderno de Bolivia, cuestionamiento que ha conducido a su reestructuración como forma política y territorial hegemónica de la modernidad,

impulsada por movimientos sociales, en los que sectores indígenas han jugado un papel protagonista. Esta respuesta social emergente ha formulado nuevas imaginaciones socioespaciales y nuevas prácticas políticas construidas por las organizaciones etnopolíticas de las que dará cuenta este trabajo. Estas se insertan, a su vez, en el contexto de las autonomías territoriales, que en Bolivia originariamente fueron propuestas por las élites oligarcas de la región oriental. Sin embargo, en un giro discursivo e ideológico, el gobierno actual del país trata de promocionar este tipo de entidades jurídico-administrativas como espacios en donde los grupos étnicos disfruten de mayores niveles de representación democrática; en donde se facilite, como consecuencia, la participación de la ciudadanía étnica y el ejercicio de prácticas espaciales vinculadas con el autogobierno. La intención del discurso estatal consiste en dar coherencia a las nuevas formas gubernamentales con la realidad multi y pluriétnica del país, lo cual pone de manifiesto el estrecho vínculo entre el espacio territorial y social y la identidad política y cultural.

Para entender esta realidad conviene realizar una lectura crítica de la acción colectiva puesta en marcha por los movimientos etnopolíticos de la región, las luchas de los pueblos indígenas y la confrontación frente a la espacialidad oficial del poder estatal y corporativo empeñado en anular las prácticas y los discursos contestatarios. Conocer, por lo tanto, las historias diseñadas desde los márgenes, desde el pensamiento crítico fronterizo, es decir, imaginar el nuevo panorama geopolítico que se está construyendo en América Latina y las nuevas ontologías del ser. Y dado que es compartido el espacio periférico, el contexto espacial periférico, no sólo geográfico sino también moral, ¡hay que caminar de la mano por la liberación de los pueblos del Sur!

Este texto se estructura en cinco bloques claramente delimitados. En esta introducción se han bosquejado las principales cuestiones que aparecerán a lo largo de la investigación, presentando en términos generales la problemática de estudio y los enfoques teóricos desde los cuales será pensada, así como algunas cuestiones referidas al quehacer científico de las ciencias sociales. El bloque que sigue a esta primera parte profundiza en la tríada territorio-poder-identidad, que constituye el armazón sobre el que se construye el trabajo, con una atenta lectura a los paradigmas de estudio que han dedicado sus esfuerzos a construir un campo analítico y metodológico desde los cuales trabajar dichos conceptos. A continuación, se emplaza la narración en el surgimiento de la modernidad y en el modo en que fue y ha sido la responsable de la producción de las subjetividades protagonistas de este trabajo. El tercer bloque se focaliza en la acción colectiva desempeñada por los movimientos etnopolíticos de América Latina y, de forma particular, en Bolivia, estudio de caso de este trabajo. Para concluir se finaliza

con algunas consideraciones que devienen de toda la reflexión contraída en la investigación desarrollada.

Una nota aclaratoria con la que se cierra este primer punto va dirigida a explicar el contexto académico en el que este manuscrito ha sido elaborado. Este libro es el producto final de la investigación posdoctoral realizada en el Instituto de Geografía de la Universidad Nacional Autónoma de México durante los cursos 2014/2016, pero con una trayectoria acumulada anterior. Es fruto de las reflexiones que comenzaron en la etapa doctoral y que fueron tomando forma tras profundizar en nuevos paradigmas de estudio, y gracias al aprendizaje construido durante ese tiempo, además de la experiencia personal y subjetiva adquirida tras los diferentes periodos de trabajo en campo.

Los lectores que se adentren en la lectura del texto se darán cuenta que cede ante el uso lingüístico del género masculino, por el cual se ha optado a fin de dinamizar tanto la redacción como la lectura del mismo. Al respecto considero legítimo todo cuestionamiento que se le quiera hacer a dicha elección adoptada en términos pragmáticos.

Capítulo 1. Cartografiando el territorio y la identidad

Como los procesos contemporáneos de etnización cargan con frecuencia con un discurso territorial para legitimarse, es justo afirmar que el territorio a menudo aparece como un territorio etnizado.
Rogerio Haesbaert

La reflexión teórica que estas páginas recoge será aplicada, tal y como se ha adelantado, al caso particular de la Bolivia contemporánea, pero teniendo siempre presente su inserción en el escenario global. De esta manera, se pondrá de manifiesto la dimensión espacial de las relaciones de poder entre distintos grupos identitarios que disputan el control y la apropiación de un espacio físico, pero también político y simbólico.

En consecuencia, el andamiaje conceptual que da forma a la estructura sobre la que se construye el texto pivota en torno a tres categorías: territorio, poder e identidad. La articulación de dichas variables constituye un corpus teórico que ayuda a entender la complejidad socioespacial y política del escenario referido, no solo su descripción. Se pretende así un ejercicio genealógico y deconstructivo acerca de dos categorías fundamentales de la forma del Estado-nación: el territorio y la identidad, aportando para ello elementos de reflexión críticos que pongan de manifiesto la ficción que los envuelve. En consecuencia, las nociones que se manejan en este trabajo no se conciben de manera cerrada ni mucho menos definitiva, sino que resultan de la pertinencia para abordar las cuestiones planteadas y demarcan el significado que se les concede en esta investigación. La lectura que se llevará a cabo no agota ni pretende imponerse a otros enfoques; sin embargo, y dado que se hará uso de categorías dotadas de una notable carga polisémica, resulta tarea prioritaria definir con precisión y hacer explícito el marco teórico-conceptual en el que se ubicará. En realidad, el interés no se centra tanto en los conceptos en sí, sino en cómo estos son manejados por los actores sociales y por las instituciones de poder y, sobre todo, en qué contextos específicos.

Una de las interpretaciones que aparecerá de forma reiterada a lo largo del texto parte de considerar la identidad como mecanismo de control sobre un te-

rritorio, en donde subyace la acción estratégica de aquella; tal lectura nos da pie, a su vez, a atender la variable del poder. La definición de territorio propuesta por Marcelo Lopes de Souza como "campo de fuerzas" y "red de relaciones sociales" da pistas para pensar en el nexo que liga la cuestión territorial e identitaria y la dimensión del poder, al conformarse un espacio de relaciones atravesado por una frontera entre "nosotros" y los "otros" que establece un marcador entre identidades diferenciadas (2008:86). En muchas ocasiones se establecen relaciones entre grupos identitarios diferentes, determinadas por una conflictividad que resulta de la confrontación de producciones espaciales opuestas.

En América Latina, y en Bolivia en concreto, la identidad ha constituido un factor de primer orden para el ejercicio de la dominación de unos grupos sociales sobre otros, más concretamente, la identidad étnica. A menudo, quienes quedan sometidos a tal ejercicio son adscritos a un determinado espacio social y simbólico –e incluso físico– específico. La dominación resultante interviene, a través de dispositivos de control, en las producciones socioespaciales y en la producción de subjetividades; esto es lo que ha ocurrido con las sociedades indígenas, tal y como quedará demostrado.

En esta investigación el poder es pensado como elemento articulador de las prácticas sociales que al mismo tiempo producen espacios sociales. El poder es escurridizo y en ocasiones ni siquiera se averigua desde dónde se ejerce. En América Latina, la colonialidad ha impregnado toda la estructura social, fenómeno ante el que la acción colectiva de los movimientos etnopolíticos ha creado fórmulas de resistencia para desarmarlo.

Sin embargo, a la hora de comprender la manera en la que el poder se entreteje en la malla de relaciones sociales que los individuos construyen en su cotidianeidad, se incurriría en un error si se focalizara el análisis, única y exclusivamente, en el poder ejercido por parte del aparato institucional del Estado, en su facultad sancionadora, con relación a las luchas políticas a través de la constitucionalidad que les confiere a los movimientos sociales. En este escenario la resistencia contrahegemónica se revuelve para evitar que sus acciones colectivas sean canalizadas por medio de la institucionalidad estatal, pues, de ser así, anularía su capacidad para presentarse como alternativa al poder hegemónico del Estado. En consecuencia, no deben quedar desatendidas las prácticas políticas de quienes, aun actuando dentro de los canales formales diseñados por la estructura administrativa del Estado, ponen en marcha en su día a día un corpus de formas de resistencia con las cuales menoscabar el orden social en que son inscritas. Los canales institucionales por los que buena parte de las luchas de los movimientos etnopolíticos bolivianos transitan, no les restan ni un ápice de legitimidad, por

el contrario, culminan un proceso histórico de acumulación política de experiencias y de aprendizaje, de construir sin dejar de ser, que se encumbra tras el asalto al poder. Y si se admite la actual crisis de legitimidad por la que atraviesa la tradicional formación política de las naciones modernas, más que nunca se vuelve casi una obligación atender las prácticas emancipatorias de las luchas contrahegemónicas, experiencias que han conducido a la politización de los grupos subalternos que aspiran a lograr una mayor justicia social e igualdad en la diferencia.

Las reflexiones que dan forma a este texto se enmarcan en los procesos de etnización de las reivindicaciones políticas desplegadas por los movimientos indígenas de América Latina, con base en el planteamiento del sociólogo Pierre Bourdieu, que considera el modo en que las identidades colectivas se activan en el marco de las luchas sociales (como se citó en Giménez, 2009:56-57). El debate se emplazará, por lo tanto, en el discurso político de la identidad étnica, dado que pueden encontrarse procesos identitarios fuertemente politizados, tal como sostiene Álvaro Bello: "las demandas ciudadanas indígenas contemporáneas se basan en una politización de las identidades, que pasan a ser asumidas como sustento de la acción política" (como se citó en Bartolomé, 2006:151-152).

Pero ¿por qué conceder mayor relevancia a la categoría de territorio y no de espacio? Porque el espacio que las relaciones de poder producen se convierte en territorio, y lo que interesa en este momento es comprender dichas relaciones conformadas en un espacio determinado entre distintos actores sociales que aparecen involucrados en la disputa por su apropiación, lo que, tal como se expone, constituye el territorio, reivindicación por excelencia de los movimientos indígenas de América Latina. De esta manera, este trabajo ha optado por el uso de la categoría territorio al entenderlo como la apropiación del espacio, y es que, tanto por parte del Estado como por parte de los movimientos indígenas, se produce una reapropiación territorial desde donde se reconfiguran los sistemas de dominación de uno y las formas de acción colectiva de los otros. En este escenario los actores étnicos están ocupando nuevos espacios de poder desde los que despliegan su lucha contrahegemónica. Con base en la obra del geógrafo francés Claude Raffestin, el territorio es producido por los actores, quienes, además, intervienen en el ejercicio del poder (2013). En efecto, el territorio constituye el espacio de poder en el cual se establecen las relaciones sociales. Hablar de territorio implica entonces considerar las relaciones de poder y los conflictos entre actores sociales provocados por la delimitación y apropiación espacial.

Para las sociedades indígenas, el territorio encarna la siguiente dualidad: una dimensión material referida a este como recurso para la reproducción social de la comunidad y una dimensión cultural y simbólica que tiene que ver con el susten-

to de la identidad colectiva. Toda relación social implica una relación de poder y la identidad constituye un elemento clave que interviene, afecta y condiciona la dimensión del poder, mismo que se significa en toda relación social, en donde actores antagonistas confrontan posiciones.

Paul Claval y Claude Raffestin han sido algunos de los autores que con mayor énfasis han insistido en la necesidad de poner de manifiesto la espacialidad producida por las relaciones de poder. El peso de la obra de su compatriota Michel Foucault se deja sentir en sus reflexiones, lo que ha llevado a Raffestin (1980:3) a afirmar que:

> en toda relación circula el poder, que no es ni poseído ni adquirido, sino pura y simplemente ejercido […] por actores provenientes de [la] población […] Estos producen el territorio partiendo de esta realidad primera dada que es el espacio (como se citó en Cairo, 1993:206).

Sin embargo, la definición de territorio vinculada al control sobre un espacio geográfico (frecuente en los trabajos del autor anteriormente referido) adolece de una concepción reduccionista al focalizar el objeto de estudio en la dimensión material y física del espacio. Este queda entonces representado como área delimitada y sometida al dominio por parte de un grupo social que ejerce determinado poder sobre el mismo. Con frecuencia se encuentra una lectura del espacio entendido como contenedor físico, como algo dado, externo a la dinámica social, es decir, a una interpretación que concede prioridad a su materialidad; sin embargo, no puede dejar de considerarse el espacio como producto y productor, al mismo tiempo, de relaciones sociales. Los actores sociales establecen una interacción que genera relaciones de poder determinadas por el control y el manejo del espacio, lo cual visibiliza, asimismo, la dimensión espacial del poder. Sumado a ello, afirma Lefebvre, el espacio es contenedor de lo político y lo ideológico y, por lo tanto, no se puede entender al margen de ambas dimensiones (como se citó en Soja, 1989). El espacio debe ser pensado, en consecuencia, desde su naturaleza transversal, marcada por dinámicas locales y globales inscritas en la modernidad mundial.

Con base en tales planteamientos y al volver concretamente a la cuestión territorial, pueden sintetizarse dos vertientes para pensar el territorio. La primera tiene que ver con la producción espacial de carácter estatal y hegemónico que busca construir espacios limitados por fronteras internas a partir de líneas, puntos y polígonos, a los que las poblaciones quedarían asociadas y, por ende, sometidas al control territorial; esto se corresponde con la racionalidad de los Estados latinoamericanos que, hacia finales del pasado siglo, diseñaron formas

singulares de propiedad agraria vinculadas a los territorios étnicos y cuyo reconocimiento jurídico obtuvieron previamente. Lo que en última instancia subyacía en dicha lógica de acción era el disciplinamiento de las poblaciones, en este caso, indígenas; en un intento por administrar y gestionar los procesos sociales, los individuos y colectividades potencialmente peligrosos o que pudieran provocar, a través de la acción colectiva, la desestabilización del aparato estatal y de las instituciones de poder.

Al llegar a este punto es interesante traer a colación el concepto de "discriminación espacial" propuesto por Raffestin (2013), con el cual explica lo que puede ocurrir en sociedades multiétnicas (tal es el caso de América Latina), donde los grupos dominantes activan determinados dispositivos de control para someter a quienes son reducidos en territorios delimitados. La discriminación espacial consiste entonces en cercar, de alguna manera, a un sector de la población, a constreñirlo a un espacio geográfico. Si bien, tal como se ha explicado, el espacio constituye el productor de relaciones sociales, tal constricción podría ser simbólica y no solo física. De lo que se trata en último término es de aislar para facilitar la vigilancia y la dominación sobre dicha población; el margen de acción del grupo dominado está condicionado a las limitaciones que les impone la restricción espacial, lo que refleja relaciones asimétricas en el espacio (Raffestin, 2013) y relaciones de poder entre los actores. La gestión y administración de esos espacios territoriales están reguladas por la legislación nacional diseñada por el Estado, el cual, en último término, los delimita y concede las prerrogativas de su uso a las poblaciones indígenas que los habitan.[4]

Sostiene Claval en su obra *Espacio y Poder* que:

> La división del espacio en áreas de observación y vigilancia debe llegar hasta delimitar circunscripciones lo bastante pequeñas para ser transparentes […] Es necesario localizarlos en cuanto a su acción […] y aislarlos del conjunto […] La finalidad de las delimitaciones es permitir el control de la gente; lo que importa es elegir una buena dimensión (1982:27-28).

Claval atribuye al ejercicio del poder puro "una organización particular del espacio", y ¿qué son sino los territorios indígenas institucionalizados por los Estados?, ¿qué son sino las entidades espaciales asociadas a las poblaciones indígenas

[4] Aparte de los territorios indígena originario campesinos (TIOC) bolivianos, en Colombia existen los resguardos indígenas; en Brasil, las *terras indigenas*; en Perú, las comunidades nativas, etcétera.

en países como Bolivia, Ecuador, Colombia o Brasil? Estas responden a un esquema de ordenación territorial propio de los Estados-nación que fragmentaron el espacio para facilitar el control sobre las mismas y la dominación sobre las poblaciones que lo ocupaban al conocer su localización y movimientos. La fragmentación y ordenación del espacio en territorios indígenas le facilita al Estado el acceso a las materias primas, a mano de obra barata y, en definitiva, al control del territorio. Los etnoterritorios se convierten entonces en espacios y entidades limitadas, cercadas, con la intención de ser controladas; en consecuencia, suponen una planificación y ordenación espacial de acuerdo a las exigencias de los mercados y de las grandes corporaciones, ante las que buena parte de los gobiernos de América Latina se ha doblegado.

Esta práctica consistente en la reducción a un espacio delimitado de un colectivo social ¿no es acaso una forma totalitaria de ejercer el poder?, ¿no deviene en el sometimiento de los individuos? En este sentido, el geógrafo brasileño Rogério Haesbaert critica que el confinamiento en espacios (que bien podrían ser los territorios étnicos) deviene en la exclusión de los *otros* o, incluso, en su aniquilación (2011:277). Sumado a ello, y tal como explica Christian Gros que ocurre en el caso colombiano, el Estado adquiere vía libre para intervenir en los territorios del espacio nacional por medio de expropiaciones de tierras (2012:87). En efecto, el Estado se autoadjudica el ejercicio del poder sobre el territorio y sus poblaciones, imponiendo su propia territorialidad, en una pretensión por afirmar su dominación.

La segunda vertiente para pensar el territorio es la lógica contrahegemónica, alternativa, producida desde abajo, desde la subalternidad, la que concede mayor peso a la dimensión simbólico-cultural, pero también política. Aquella que concibe el territorio no como *a priori*, como algo fijo y estático, sino como un espacio marcado por el dinamismo y entendido como un conjunto de relaciones. Un espacio más discontinuo, más versátil, multidimensional y en constante movimiento, con contornos más difuminados.

Ocurre, y es una idea en la que se insistirá a lo largo del trabajo, que los movimientos indígenas una vez que pasan a insertarse en los canales institucionales de la protesta social, deben vehicular la movilización colectiva con base en los mecanismos que el propio Estado les ofrece y permite. Esto ayuda a entender la manera en que, desde las organizaciones etnopolíticas, manejan la cuestión territorial que articula el resto de las demandas, la cual no puede evitar reproducir un discurso que recuerda mucho a la lógica de la racionalidad moderna: aquella que invocaba al territorio como factor sobre el cual consolidar la unidad política de una nación determinada, que consideraba la soberanía territorial como garante

de un Estado fuerte. Constituye este un mecanismo de control que el Estado aprovecha a fin de vigilar, en último término, los procesos políticos y sociales de los movimientos indígenas.

Así pues el territorio se define con base en el espacio y el poder. El territorio que se construye a partir del espacio emerge como resultado de la acción ejercida sobre él por diferentes actores; la apropiación del espacio produce el territorio: es la territorialización del espacio. En este proceso, los individuos dan forma a su identidad, dicho de otro modo, los grupos sociales producen con base en el territorio su potencial simbólico-cultural para asumirlo como referente identitario. El territorio es dotado de significado en el proceso de apropiación por parte de los individuos y la relación que estos establecen con el espacio vivido aparece mediada por un conjunto de códigos simbólicos y culturales a través de los que el territorio es percibido. Constituye lo que José Luis García ha denominado territorio "socializado y culturalizado" (1976:94). La identidad cultural del grupo social queda inscrita en el territorio ante el que se establece una estrecha relación de pertenencia, lo que se entiende mejor desde la perspectiva del lugar. Es posible hablar entonces de la "semiotización del espacio", que para Raffestin (1986) implica la "incorporación al espacio de un conjunto de signos culturales" (como se citó en Lindón, 2011:119); es decir, los individuos producen el espacio material, pero también el espacio social. Esto sucede porque el espacio da lugar a la producción de procesos sociales. Para simplificar, los procesos espaciales estructuran las relaciones sociales y ambos elementos quedan entretejidos.

Para Haesbaert, si el territorio es pensado desde una aproximación geográfica, en su vertiente más político-económica como proceso de dominio permeado de relaciones de poder, por el contrario, y en su dimensión simbólico-cultural, se concebiría como sinónimo de apropiación de un espacio por parte de los grupos sociales (2011). En este espacio emergente se teje toda una red de relaciones que le imprime su carácter relacional y, tal como ya se ha adelantado, se oscilará entre el espacio controlado, dominado, que tiene que ver con el discurso estatal, y el vivido por las subjetividades individuales y colectivas.

A menudo las identidades étnicas apelan al territorio y lo convierten en herramienta discursiva para legitimar el principio de pertenencia a un espacio. Estas se aferran a la reivindicación territorial que envuelve al resto de demandas vinculadas con el reconocimiento de derechos políticos.

En consecuencia, no es de extrañar que, actualmente, las sociedades indígenas, al reclamar el ejercicio de la ciudadanía étnica, lo hagan produciendo una batería de símbolos para autolegitimar su acción política. Esto viene propiciado por el hecho de que las formaciones identitarias constituyeron elementos conco-

mitantes a los procesos de formación de los Estados modernos. La comunidad cultural que estos buscaban moldear se presentó como la esencia de tales organizaciones territoriales por lo que, al día de hoy, y dando continuidad, en cierta medida, a dicha lógica discursiva, los movimientos indígenas reproducen una versión que parte del propio relato oficial de los Estados nacionales al reclamar la pertenencia a un espacio geográfico, invocando para ello una solidaridad de grupo articulada en torno a la identidad. Es en nombre de la identidad étnica que las organizaciones indígenas reivindican el reconocimiento de la diversidad cultural en el seno de lo que, entienden, debe constituir un Estado plurinacional. De hecho, es común entre los trabajos académicos encontrar la fórmula que sostiene que es a través de la lucha política que muchos grupos sociales logran la perdurabilidad de la identidad social del grupo en cuestión.

En el contexto de la globalización se ha aprendido que las identidades se construyen espacialmente, inmersas en un proceso constante de reconfiguración, y establecen una clara asociación con el territorio. Los procesos de territorialización son, por lo tanto, etnicizados por las sociedades indígenas al tiempo que las reivindicaciones de los movimientos indígenas se espacializan. La construcción de sus discursos se hace a través del llamado a imaginar nuevas formas espaciales de organización social y nuevas jurisdicciones administrativas tanto a nivel político como jurídico.

Las relaciones entre el Estado y la sociedad en movimiento han experimentado en América Latina un giro en que la cuestión del territorio se ha colado de forma intempestiva en el debate. Esta situación responde, fundamentalmente, al reclamo de los colectivos multiculturales que comenzaron a ser reconocidos, lo cual coincidió, y no por casualidad, con el arribo del neoliberalismo al continente. Tal reconocimiento ha sido propiciado, en buena medida, por la presión ejercida por la comunidad internacional y por la tendencia interna del sistema neoliberal que lo asume, aun sin llegar a reconocerlo públicamente, como estrategia para traspasar las competencias que les correspondería a los Estados nacionales adoptar frente a los sectores sociales más vulnerables.

En torno a la cuestión del territorio predominan entonces dos debates: aquel que lo concibe como una de las piezas fundamentales en la conformación y, sobre todo, en la consolidación de los Estados nacionales, en donde la heterogeneidad interna queda desdibujada por el desafío de aglutinar una comunidad política homogénea, y aquel que pivota sobre la idea de anclar la diversidad de dicha comunidad en un espacio geográfico que sí sería reconocida en cada uno de los espacios territoriales de las naciones modernas.

Sin embargo, hay quienes, con base en esta misma lógica de argumentación, tratan de explicar la emergencia de culturas híbridas en términos de desterritorialización. A tenor de todo ello surgen preguntas para las que no siempre se encuentra una repuesta adecuada o unívoca: ¿cómo explicar la emergencia étnica a la que se asiste en un mundo aparentemente desterritorializado?, ¿no constituye el territorio uno de los elementos estructurantes de los discursos identitarios? Tal vez la eclosión de identidades aparece entonces como respuesta a la predominancia de los espacios fluidos, de lo efímero, lo líquido, como un intento de aferrarse a la materialidad espacial con el propósito de producir espacios sociales más sólidos. Pero ¿se deben entender estos fenómenos como procesos de reterritorialización? o, por el contrario, ¿constituyen una manera de formar parte de un mundo desdibujado en donde se hace necesario reivindicar una identidad a la que, a menudo, le hacen corresponder un patrón de consumo determinado?, ¿cuál es el telón de fondo que existe detrás de toda esta producción de subjetividades?

Resulta paradójico que cuanto más diluidas son las fronteras, mientras más se difumina el mundo, con mayor vigor emergen las identidades sociales, esencialmente las étnicas. Al respecto, la producción de identidades puede interpretarse como expresión de la biopolítica, como el intento de controlar la vida y la existencia de los individuos. Estas son cuestiones que aparecerán a lo largo del trabajo.

Quienes se interesan en comprender los procesos de conformación identitaria, como quien suscribe, y tratan de emplazarlos en un marco más amplio que tenga en consideración las relaciones de poder que configuran dichos procesos, no pueden anclar sus análisis en la dimensión cultural de las identidades, independientemente del género que estas sean. Nombrar importa. El cómo se hace, quién lo hace y con qué intenciones, importa más si cabe. El Estado nombra, clasifica y ordena a los grupos étnicos, por este motivo los conceptos adquieren tanto interés a nivel institucional y se convierten en una baza, tanto para instituciones del poder político y económico como para las propias sociedades indígenas. Dilucidar acerca del uso que se hace de unos conceptos y no de otros es fundamental para entender las políticas indigenistas que se han adoptado en América Latina de unos años hasta ahora. Es por ello que merece la pena realizar un esfuerzo de reflexión crítica para comprender el manejo de algunas categorías sobre las que las políticas de la diferencia han sido diseñadas, y que no pueden obviar ni la cuestión identitaria ni la territorial.

Por lo tanto, plantear la relación entre identidad y poder no está exento de polémica, pero resulta esencial para comprender cómo ambas variables aparecen imbricadas en los escenarios de lucha política que enfrentan a pueblos indígenas

y Estado desde algunas décadas atrás en América Latina y, en particular, y para lo que atañe al presente trabajo, en Bolivia. La identidad supone entonces un recurso al que, tanto desde la esfera institucional hegemónica como desde las formas de organización popular, se recurre para legitimar sus acciones y sus vindicaciones, respectivamente. Partir de considerar la identidad como instrumento de poder al servicio de los actores sociales, corrobora una de las principales tesis sobre las que se asienta esta investigación. En los contextos de conflicto que se presentarán a lo largo del texto, se verá en qué medida la identidad cobra un destacado protagonismo. En definitiva, de qué manera tales procesos sociales de confrontación aparecen cargados de significados que producen espacios sociales y cómo estos significados responden, además, a un contexto concreto desde donde las ideologías y los discursos son enunciados.

Se adelanta el carácter situacional al que se concederá preponderancia en las reflexiones acerca de la identidad, así como la consideración de esta como construcción social,[5] y es que el uso que se hace de la movilización identitaria responde a contextos particulares, a coyunturas determinadas por el conflicto (en la mayoría de los casos) y los intereses que mueven a determinadas colectividades sociales a reivindicarse como parte de un grupo, que posteriormente despliega sus demandas. Estos sujetos acuden al ropaje identitario para dotar a su lucha de una legitimidad que le otorga la diferencia y las particularidades étnicas frente a la imposición monocultural del Estado nacional a la que históricamente se han enfrentado. Al mismo tiempo, el Estado interviene en la producción de subjetividades como dispositivo de control de las poblaciones. El tener presente, además, la condición híbrida de las identificaciones socioculturales resulta imprescindible y concede mayor margen de análisis a la hora de entender los procesos de interacción de los grupos sociales.

Este texto realizará un esfuerzo por historizar los conceptos territorio, poder e identidad para comprender cuál es el alcance y el sentido que les han sido conferidos en la praxis colectiva de las fuerzas contestatarias representadas por las organizaciones indígenas de América Latina y por los discursos estatales. Se trata entonces de atender la significación de la que han sido dotados, recreando el relato histórico en que se insertan. Y es que tanto la cuestión identitaria como

[5] Grimson es uno de los autores que más crítico se ha mostrado frente al reiterado uso de la metáfora de la construcción social, alegando que todo aquello que el ser humano ha construido y construye podría ser calificado como tal (2011:25), si bien a lo largo de su obra él mismo da pie a entenderla de dicha manera, por ejemplo, a partir de la noción de configuración cultural. Más allá de este debate, asumir la identidad como constructo social permite abordar su uso instrumental en contextos de conflicto.

la cuestión territorial han ocupado un lugar de máxima relevancia en los procesos de construcción de los Estados modernos; así, al día de hoy, y a pesar del descrédito con el que estos son vistos, mantienen una posición hegemónica. El hecho de que la reivindicación de los derechos territoriales se presente como eje articulador del resto de demandas colectivas para los movimientos etnopolíticos responde a un motivo concreto. Si uno de los pilares sobre los que se construyó la modernidad fue el Estado-nación, este se definió, entre otras cosas, por quedar asociado a un espacio territorial delimitado por una serie de fronteras que fueron motivo constante de conflictos entre distintas organizaciones políticas, las cuales se disputaban el control del territorio para extender su hegemonía sobre el espacio y las poblaciones que lo habitaran. De esta manera, el territorio ha constituido históricamente un espacio conflictivo que ha enfrentado a distintos grupos sociales dentro del propio Estado. Esta lógica se reproduce, aunque actualizada, en las luchas de los movimientos indígenas que tratan de hacer valer el reconocimiento de derechos colectivos que buena parte de Estados de América Latina está incorporando en sus textos constitucionales. El territorio se configuró como una de las grandes vindicaciones de las organizaciones etnopolíticas, lo cual demostró, de esta manera, que estaban dispuestas a adentrarse en los canales políticos institucionales si esa era la forma de llevar a cabo una lucha legitimada por la propia estructura del Estado.

Fruto de este tramado inicial se entiende entonces la relevancia que adquiere el contexto social en todo proceso de construcción de identidades, dado que es mediado por dinámicas que persiguen intereses antagónicos, en la mayoría de los casos, mismos que constituyen procesos situados. El contexto particular al que se ceñirá el presente texto lo sitúa en la América Latina contemporánea y en la Bolivia de la emergencia de las identidades étnicas que surgen de la lucha histórica de los pueblos indígenas y que, al día de hoy, se articula en torno al reconocimiento de los derechos colectivos y el régimen de las autonomías. Con el arranque del nuevo siglo, Bolivia ha vivido una crisis orgánica al perder el gobierno vigente, por aquel entonces, la legitimidad hegemónica, lo cual ha provocado una situación de interregno, en términos gramscianos, cuando lo viejo está muriendo, pero lo nuevo no puede nacer.

Tal emergencia, compartida a lo largo y ancho del territorio latinoamericano, pone de manifiesto y responde al cuestionamiento institucional que se vive en el seno de los Estados nacionales construidos sobre la lógica de la racionalidad moderna. Una lógica que se muestra desfasada e incapaz de atender la realidad social actual de los países del continente: el proyecto de la modernidad se asume entonces como fallido, como fracasado. Y es ahí que las luchas contrahege-

mónicas abogan por la refundación de un Estado plurinacional, intercultural y descolonizado, tal es el caso de Bolivia, lo que pone de manifiesto algo en lo que Chantal Mouffe (2007) ha insistido: la dimensión afectiva y las pasiones que activan la movilización política de las identidades colectivas al sentirse parte de un todo con capacidad transformadora. Dicho de otro modo, sólo desde un ejercicio de imaginación creativa es que las sociedades indígenas están consiguiendo incorporar en los textos constitucionales toda una serie de reivindicaciones históricas y, por lo tanto, institucionalizar las demandas políticas en torno a las que los propios movimientos etnopolíticos se han articulado. Que supere el campo discursivo está aún por definirse.

La dimensión espacial de los fenómenos sociales

En el siglo XIX las ciencias sociales concedieron prioridad, en sus reflexiones acerca de los procesos sociales, a la historia. No sería sino hasta el último cuarto del siglo XX, cuando el espacio se fue colando en las disertaciones académicas. Al día de hoy nadie puede negar la dimensión espacial de los fenómenos sociales en un tiempo en que las distancias se vuelven cada vez más cortas. No fue hasta años recientes cuando se produjo el denominado *giro espacial*, el momento en que la teoría social comenzó a prestar atención a la espacialidad de los procesos sociales y a abrir sus puertas a la imaginación geográfica, hasta hace no mucho subsumida en la dimensión temporal. Para dar este paso fue necesario, en primer lugar, relativizar la primacía de la historia, la cual había monopolizado las formas de entender la construcción del espacio. Nuevas perspectivas fueron surgiendo de manera paulatina movidas por el afán de superar la clásica definición del espacio. Pensar lo espacial como producto y productor de relaciones sociales se insertó en el seno de la disciplina geográfica a partir de la década de 1970. Para entonces, la geografía, que se encontraba inmersa en un proceso de ejercicio autocrítico más amplio, comenzó a admitir la inexorable relación entre lo espacial y lo social, lo cual requirió considerar el espacio como construcción social. Se empezó a discurrir entonces de qué manera el espacio construye, produce e interviene en las sociedades, pero también y en dirección inversa, aunque complementaria, la forma en que los procesos sociales afectan las formas espaciales.

Encajar el espacio en los debates de la teoría social ha resultado una tarea fundamental que ha contribuido a ampliar los horizontes teórico-metodológicos de la geografía moderna, lo cual ha concedido un papel de mayor relevancia a esta disciplina. En gran medida y gracias a los trabajos del británico Edward Soja

(esenciales para las discusiones sobre la espacialidad de los procesos sociales), la dialéctica espacio-temporal ha aportado una nueva perspectiva a la geografía moderna (1989). Soja perfiló la trialéctica del ser (espacialidad-historicalidad-socialidad), que correlaciona el espacio, el tiempo y lo social, partiendo del esquema *lefebvriano* de la producción del espacio, lo que ofrece una nueva manera de concebir el mundo y comprender la espacialidad (1999). Se debe a este autor el esfuerzo por sistematizar el esquema sobre la trialéctica del espacio de Henri Lefebvre, ante lo que establece la siguiente correspondencia: primer espacio-prácticas espaciales/espacio percibido, segundo espacio-representaciones del espacio/espacio concebido, tercer espacio-espacios de representación/espacio vivido. Este *giro espacial* viene impulsado por el gradual reconocimiento de la pertinencia del concepto tercer espacio, donde Soja sitúa el *locus* de la acción política colectiva y las experiencias emancipatorias frente al poder opresor dominante (1999). El concepto tercer espacio le sirve para introducir una fractura en el dualismo o enfoque binario de espacialidad-socialidad, sin embargo, y a diferencia de Lefebvre, Edward Soja privilegia a aquel en su análisis, al sostener que engloba a los otros dos, aunque matiza que la perspectiva social, histórica y espacial deben analizarse en conjunto, sin que ninguna quede supeditada a otras. Frente a la polarización entre el primer espacio (espacialidad materializada) y el segundo espacio (cognitivo, imaginado), propone un tercer espacio, un espacio vivido que provea un nuevo lenguaje, que constituya un nuevo concepto teórico-analítico, que aporte y abra el camino hacia una nueva realidad epistemológica y que suponga una nueva herramienta metodológica, la cual pueda ser asumida por las comunidades locales en su lucha contra la opresión dominante a la que han sido sometidas históricamente (Soja, 1999).

Este renovado interés de la teoría social por la dimensión espacial de los fenómenos sociales se debe, en buena medida (según Haesbaert), al trabajo del filósofo Michel Foucault, quien sostiene que "la gran obsesión del siglo XIX fue, como sabemos, la historia […] La época actual quizá sea sobre todo la época del espacio" (2011:24). En palabras de otro filósofo y urbanista francés, Paul Virilio (1997), la cronopolítica se había impuesto a la geopolítica (como se citó en Haesbaert, 2011:18).

Se constata entonces que el *giro espacial* ha provocado que la categoría espacio haya sido recuperada y revalorizada en el seno de las disciplinas sociales; sin embargo, y de manera simultánea, ha generado una sobreexplotación en su uso, al punto de desvirtuarse, en ocasiones, su significado en aquellos estudios que analizan la relación sociedad-espacio (Hiernaux, 2011). Es decir, esta línea de investigación está saturando los trabajos de la academia e implica que, a menudo,

se vacíe de contenido dicha categoría, sobre todo cuando lo que se pretende es alcanzar una confluencia de distintos paradigmas. Geógrafas y geógrafos de todo el mundo advierten con preocupación tal eclosión. Como medida más inmediata se apresuran a pensar una definición más bien acotada que evite convertir al espacio en un cajón de sastre.

Estas discusiones teóricas envuelven, además, a otras categorías espaciales. Así, Prévôt- Schapira señala la década de 1980 como el momento en que se produce una irrupción del concepto territorio en el lenguaje de la geografía y el resto de ciencias del campo de lo social, lo cual ocurre en un contexto en que el espacio se sometía a la objetivación a través de análisis espaciales que, en último término, buscaban la formulación de leyes para ordenarlo (2011:196). No han escapado a tendencia otras concepciones tales como paisaje, lugar, etcétera.

Las reflexiones surgidas en el seno de las ciencias y, de manera particular, en el seno de la geografía, asumen, en consecuencia, el desafío que les plantea la reflexión acerca de la espacialidad de los fenómenos sociales a fin de construir nuevos paradigmas.

El enfoque geopolítico da pie a plantear el análisis de las relaciones entre espacio y poder, al partir de la consideración de que las relaciones espaciales evocan relaciones de poder manifestadas en procesos de cambio, como el que en estos momentos se está viviendo en América Latina.

Tradicionalmente, la geopolítica ha focalizado sus análisis en la geografía del Estado nacional y en los procesos de conformación de entidades administrativas y políticas en tales formaciones territoriales, así como en la manera en que estas integran jurisdicciones gubernamentales menores en su seno. Esto es lo que ocurre en América Latina en relación con los etnoterritorios, y queda evidenciado concretamente a través de la figura legal de los territorios indígena originario campesinos (TIOC), incluida en la última reforma del texto constitucional boliviano de 2009. Estos constituirían la versión renovada de las anteriores tierras comunitarias de origen (TCO), reconocidas en la Ley del Instituto Nacional de la Reforma Agraria (INRA) de 1996 como propiedad agraria y referidas a espacios geográficos creados por el Estado, y que responden a propiedades comunales indígenas a las que les son asociadas una serie de prerrogativas tales como la indivisibilidad, inembargabilidad, inalienabilidad e irreversibilidad, así como el reconocimiento legal de derechos colectivos. Para entenderlo: dentro de la organización política y espacial que constituye el Estado boliviano se insertan unidades territoriales menores con un grado relativo de soberanía y de gobierno autónomo.

La geopolítica tradicional ha concedido más espacio al análisis de las cuestiones territoriales, y el motivo de ello es que, planteado en términos modernos,

los Estados nacionales han sentado las bases de su conformación sobre la unidad territorial. Asimismo, esta geografía convierte al Estado en el *locus* desde el que emana el poder (Raffestin, 2013), de ahí que una perspectiva crítica de la geopolítica sea necesaria para desplazar el foco de análisis a otros niveles espaciales. Una geopolítica que no restrinja el poder al nivel estatal, sino que atienda al ejercicio de la política como producto de relaciones entre actores en el espacio social, que no ceda ante el "Poder" (con mayúscula) y desestime el "poder" (con minúscula) (Raffestin, 2013). Una perspectiva, por lo tanto, que se desvincule de la geografía del Estado y abarque otras unidades analíticas, distintas formas del poder que emanen de otras formas de organización política. Raffestin matiza tal argumentación al afirmar que "una verdadera geografía no puede ser sino una geografía del o de los poderes" (2013:37).

Mucho se ha escrito acerca de la práctica territorial como forma de poder y dominación, también existen trabajos acerca del modo en que las prácticas cartográficas facilitan y promueven los dispositivos de control social sobre las comunidades políticas y los espacios geográficos a los que estas quedan vinculadas. El Estado-nación constituye una estructura de poder que, desde su formación, se ha empeñado en fortalecer y consolidar dicha dominación, para ello, transforma el territorio en un instrumento férreo de control. La cuestión de la construcción territorial se convierte, para el caso que aquí se estudia, en un tema de primera índole, y en este marco de análisis no es posible obviar la impronta de la acción colectiva de los miembros de la comunidad nacional sobre los territorios constituidos en el seno de dicho modelo de organización sociopolítica. En este contexto, el enfoque geopolítico permite desvelar y denunciar las estructuras espaciales de dominación y las relaciones de poder, así como las prácticas contrahegemónicas que nacen como respuesta a aquellas; de esta manera se visibilizarán las geografías del poder, pero también los proyectos alternativos puestos en marcha por nuevas formas de resistencia que las confrontan.

La estructura territorial del Estado es amenazada por dos frentes que contribuyen a redibujar el mapa geopolítico mundial e imprimen un nuevo carácter a la relación entre regiones centrales y regiones periféricas: en primer lugar, por el nuevo orden global donde las entidades financieras adquieren la hegemonía del devenir económico-político, haciendo caso omiso a los Estados nacionales. El marco de este enfoque es la actual fase del capitalismo, la sociedad globalizadora y la mundialización del capital; el imperio, según Hardt y Negri (2005). En segundo lugar, pero no por ello menos importante y en estrecha relación con lo antes mencionado, por la notoriedad que han adquirido las experiencias locales en el ámbito socioespacial global. Tanto el uno como el otro contribuyen

a modificar el imaginario espacial del Estado moderno y aportan nuevos elementos constitutivos de los procesos de reconfiguración identitaria, que dan lugar a espacios de representación ligados a la vindicación de mayores niveles de democracia y al surgimiento de nuevos mecanismos de producción espacial. Lo local actúa como plataforma desde la que se reivindica una mayor autonomía en el nuevo esquema geopolítico y, además, pone en duda a la nación como referente identitario esencial. Las nuevas prácticas espaciales indígenas cuestionan, por lo tanto, el discurso geopolítico del Estado al cual se enfrentan desde contraespacios opuestos a los hegemónicos, tratando de derribar la experiencia colonial. Los procesos que están ocurriendo en Bolivia y América Latina no pueden entenderse al margen de las dinámicas por las que transita la sociedad globalizada.

En este escenario entra en juego la geopolítica indígena para poner de manifiesto los conflictos fruto de la apropiación de territorios y recursos naturales existentes en los espacios geográficos donde habitan comunidades étnicas, así como el modo en que son absorbidos por las dinámicas de la acumulación capitalista. Por medio de los conflictos territoriales derivados de la geopolítica del capital los pueblos indígenas experimentan la violencia ejercida por este. En este trabajo se ha optado por el uso del concepto geopolítica indígena para enfatizar la dimensión de las relaciones de poder imbricadas en las formas de hacer política de los movimientos indígenas de América Latina, la cual queda inexorablemente articulada en las dinámicas globales en las que se emplazan los conflictos derivados de la geopolítica del capital. Las geopolíticas indígenas interrogan el significado de las resistencias ejercidas por el movimiento indígena, de las luchas contrahegemónicas en el ámbito local, pero con proyección global.

Asimismo, la geopolítica indígena:

> denuncia la exclusión política de los indígenas en los sistemas políticos latinoamericanos, como su anulación sociológica en la construcción de proyectos nacionales, es decir, la existencia de un persistente "colonialismo interno" (González Casanova, 2006, como se citó en Preciado y Uc, 2010:84).

Devela, además, la dimensión espacial del poder que ha sido definida como el ejercicio de análisis de la "construcción política y epistémica" de los movimientos indígenas, así como su "impacto conceptual geográfico", con lo que logra incorporar a las discusiones que se dan en el seno de la geopolítica "las categorías de autonomía regional y el ejercicio de derechos por los usos y costumbres, así como el controversial concepto de Estado Plurinacional", esencial para entender los debates acerca de la "refundación del Estado" (Preciado y Uc, 2010:85).

La geopolítica indígena ayuda, entonces, a pensar la producción de dispositivos espaciales que dan cuenta de los procesos de dominación; es decir, la tarea que están enfrentando las organizaciones etnopolíticas en la producción de espacios contrahegemónicos que apuestan por la reestructuración del modelo de Estado vigente, pero excluyente, es de primer calado. Supone un desafío al esquema geopolítico regional y mundial que las ha mantenido apartadas del tablero de un juego en el que han sido y son piezas clave, pero que a menudo ha rechazado su participación.

A la geografía cultural, por su parte, le ha correspondido como subdisciplina asumir el rol de ser la que se ocupe en las investigaciones geográficas del renovado interés por las acciones llevadas a cabo por los sujetos individuales. Los individuos actúan sobre el espacio vivido, sentido y experimentado a través de estrechos lazos de pertenencia producidos por la experiencia de la cotidianeidad desarrollada en el mismo; cotidianeidad que interviene en la configuración de la identidad colectiva. Colectiva es, entonces, la acción que los sujetos desarrollan desde lo local, desde el lugar, mediante la suma de subjetividades.

Este trabajo se desplazará, por lo tanto, entre aquellos postulados que entienden el espacio vivido, habitado por los sujetos, el lugar, el espacio experiencial y aquellas concepciones del espacio que privilegian su naturaleza social. Asimismo, en el espacio queda impresa y contribuye a su construcción la trayectoria histórica que lo acompaña. Se realizará entonces una doble lectura: el espacio como lugar (en donde las subjetividades construyen la espacialidad) y el espacio social (como articulador de las relaciones entre actores que confrontan experiencias y proyectos, en muchos casos, divergentes). Constituye este un interesante punto de partida para entender las nuevas prácticas espaciales puestas en marcha por los movimientos indígenas de Bolivia y, en última instancia, comprender de qué manera los nuevos espacios territoriales reconocidos en la legislación nacional aparecen como formas alternativas al modelo hegemónico de organización territorial del país.

No es posible, tal como se muestra, formular la problemática que envuelve las dinámicas socioespaciales producto del enfrentamiento entre la lógica dominante y las resistencias de las fuerzas políticas encarnadas en los movimientos indígenas, sin partir de la articulación de diversas aproximaciones disciplinares. En su obra *Espacio y Poder*, Claval comenzaba advirtiendo acerca de las modas que periódicamente atrapan a las ciencias sociales, y de qué manera cuestiones relativas al poder y la dominación no escaparon a tales tendencias, sino que cobraron especial relevancia (1982). Era 1978 y, al día de hoy (y a pesar de la multiplicidad de trabajos que desde entonces se han publicado en torno a ellas), lo escurridizo

de sus definiciones invita a continuar ahondando en tales debates e insistir en la dimensión espacial del poder que marca las relaciones sociales. El enfoque que ofrece la geopolítica supone una herramienta adecuada para ello.

Asimismo, la filosofía posestructuralista, esencialmente de la mano de Michel Foucault,[6] llamó a la geopolítica para que tuviera presente la espacialidad de las relaciones de poder. Ante tal planteamiento, Raffestin sostiene que lo interesante para la disciplina sería analizar el poder en los procesos de cambio, entendiéndolos como una relación (1980:45, como se citó en Cairo, 1993:206). Este trabajo, en particular, queda circunscrito al aparente momento de cambio institucional y de transformación político-territorial que se ha dado en Bolivia desde la llegada al poder del actual presidente de la república, Evo Morales Ayma. No obstante, se insiste en que no se trata de reducir el análisis a las instituciones de poder político tradicionales, sino de ampliarlo a los nudos que entretejen las mallas del poder en el campo social; por ello resulta esencial no perder de vista la perspectiva global y avanzar hacia una geografía crítica para dar cobertura desde un análisis histórico de los discursos y prácticas de los Estados insertos en el espacio geopolítico y, en consecuencia, ligados al devenir del mismo (Cairo, 1993:209).

El marco de análisis del enfoque del moderno sistema-mundo proporciona una visión sistémica de los procesos de construcción identitaria ligados a las formas de resistencia de los movimientos etnopolíticos que se han gestado en América Latina de algunas décadas a la fecha, y que han reconfigurado las relaciones de poder hegemónicas en el país.

Se trata de hacer converger algunos de los postulados construidos por el paradigma decolonial con el enfoque del moderno sistema-mundo, porque si se debe reconocer la labor desempeñada por alguna corriente de pensamiento dedicada a denunciar la dominación y las relaciones de poder en América Latina, esta es el proyecto de la modernidad/colonialidad. Es por tal motivo que este texto pretende establecer un diálogo crítico con aquellos trabajos adheridos a dicho grupo (principalmente en relación con su apuesta por los proyectos de transformación social y política impulsados por gobiernos latinoamericanos de tendencia izquierdista) y con especial interés para el caso boliviano. Los principios teóricos de la modernidad se actualizan y consolidan un escenario de dependencia y coloniali-

[6] El propio autor aclara en el texto "Post-scriptum. El sujeto y el poder", que lo que le interesa es analizar el modo en que el ser humano se ha convertido en sujeto, lo cual, irremediablemente, lo llevó a considerar la cuestión de las relaciones de poder en las que este se ve inmerso (2001).

dad, el cual garantiza la reproducción de una jerarquía histórica del poder que ha respondido a los intereses de los grupos dominantes y la matriz epistemológica de la modernidad. Se rescatarán los postulados teóricos pertinentes para el debate y, de forma paralela, se cuestionarán las estructuras jerárquicas de conocimiento, así como las proposiciones de la mencionada escuela de pensamiento decolonial, que no cesan de reproducir un mantra repleto de directrices a seguir por los grupos subalternos a fin de alcanzar la pretendida emancipación del remanente colonial, sin discutir cierta tendencia esencializadora que impregna muchos de estos discursos. Los procesos de producción de subjetividades forjados sobre prácticas epistemológicas hegemónicas corren el riesgo de aplastar el potencial transformador de las derivas transgresoras de muchos movimientos étnicos.

La multipolaridad del *locus* de enunciación

El *locus* de enunciación desde el cual se parte ha determinado el uso de las categorías conceptuales con base en las que este texto ha sido construido. Hay que reconocer, además, el riesgo que corren las investigaciones académicas con el uso de algunos conceptos, los cuales pueden, incluso, llegar a desvirtuar la realidad que pretenden explicar. Las categorías conceptuales que se acostumbra utilizar reflejan una realidad particular: la realidad desde la que se piensa, por este motivo el corpus teórico sobre el que se encuentra apoyo no siempre resultará preciso para describir el marco contextual que los trabajos refieren. Sin embargo, forma parte de toda investigación dudar y cuestionar los presupuestos de partida; no es fácil desligar del saber académico las cuestiones de la colonización.

La propia trayectoria académica y experiencia vital de quien suscribe la obligan a cabalgar entre diversas corrientes de pensamiento. Es inevitable para aquellos que provienen de un país que participó de manera tan activa y que protagonizó la más temprana experiencia colonial, como España, que les ronde el sentimiento de la prudencia extrema cuando son partícipes de ciertos debates sobre los procesos sociales de construcción de la realidad histórica de América Latina, como en este caso. Tal prudencia, que en ocasiones adquiere cierto grado de esquizofrenia paranoide, hace modular y cuidar el lenguaje hasta tal punto que no se es capaz de enunciar algunas cuestiones sin temor a ser acusados de continuistas, revisionistas o, incluso, cómplices de la dominación colonial epistémica impuesta en Latinoamérica por el proyecto de la modernidad. El dedo acusador señala.

España es Sur. Se sitúa como tal en la periferia de Europa; Sur de Europa, una región bajo el control de los poderes financieros. España es un país en donde en los últimos años se está sintiendo fuertemente el azote de la dictadura del capital. Hay sures en los nortes y los sures conjuntamente tienen la posibilidad de constituirse en un bloque histórico capaz de hacer frente a los nortes hegemónicos. Hay que superar entonces barreras ideológicas que impiden ver más allá.

Así pues, este trabajo no minimizará la violencia (institucional, física y simbólica) ejercida desde el periodo colonial sobre las poblaciones locales de América, al contrario, denunciará las estructuras de dominación y subordinación que se han configurado desde aquel entonces en el continente latinoamericano, en Bolivia de forma particular, y que han trascendido hasta el día de hoy. Se pretende desvelar, al mismo tiempo, las contradicciones y ambigüedades del momento por el que atraviesa la pretendida revolución indo-popular boliviana, los juegos de poder que emergen ligados al proceso de construcción de un modelo de Estado plurinacional con reconocimiento autonómico.

Sin desvincularse del campo de referencia e inmersos en el escenario diseñado previamente, no queda sino brindar algunas interpretaciones de fenómenos que pueden ser leídos desde diversas perspectivas de análisis. Será inevitable pensar desde Europa, por eso será inevitable hacerlo también en términos periféricos: España es Sur. Como potencia imperial fue incapaz de mantener su posición hegemónica en América durante al menos un siglo. Rápidamente, desde el siglo XVII, pasó a ocupar el espacio dentro del sistema mundial capitalista moderno constituido como periférico, ahí ha permanecido pese a breves periodos ilusorios de participación más activa, aunque subordinada, en el mercado global. Pero es Sur. América Latina, aun acogiendo nortes, es Sur en su esencia; forma parte de la modernidad periférica. Las luchas emancipatorias de América Latina se han convertido en paradigmáticas para la lucha global contra el modelo neoliberal. El Sur de Europa tiene mucho que aprender.

Algunas de las tesis sobre las que se construye el presente texto parten entonces de un paradigma del conocimiento que se sitúa en Europa, lo que no conduce inexorablemente a la legitimación de ciertas posiciones determinadas ontológica y epistemológicamente, pero explicarían el porqué de unos relatos y no de otros. Es decir, no implica la asunción de la racionalidad propia del discurso eurocéntrico, por el contrario, este será cuestionado.

La socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui se muestra muy crítica con la labor de algunos intelectuales a quienes acusa de cooptar el pensamiento y discursos indígenas; quienes, a efecto de ello, reproducen ideas forjadas en universidades alejadas de los propios centros de conocimiento, de las geografías epis-

témicas, de los grupos subalternos (2010:67-69). Se ha hecho costumbre el hecho de que un sector importante de aquellos que se identifican con la corriente decolonial lancen feroces críticas y ataques a las corrientes de pensamiento euroamericanas desde sus despachos localizados en ese mismo espacio geográfico, insertos, por lo tanto, en la propia modernidad y moviéndose entre sus propuestas conceptuales y epistémicas.

Sin embargo, una gran parte de los trabajos asociados al denominado paradigma decolonial son producidos en los espacios periféricos, fundamentalmente de América Latina, en donde esta corriente de pensamiento crítico ha seducido a un número importante de académicos. El Sur de Europa no sólo pertenece a un sur geográfico, sino al Sur global del que habla Boaventura de Sousa Santos. Fue desde la periferia de Europa que comenzaron a tomar forma estas reflexiones para ir perfilándose en esos viajes de ida y vuelta con América Latina a través de un diálogo y comunicación entre ambas. En Latinoamérica es desde donde se escriben estas páginas; quien suscribe habla y escribe como ciudadana europea residente en un país del continente latinoamericano. Si el proyecto decolonial exige pensar la invención de Europa (ligada a la invención de América), la periferia europea parece constituir un buen espacio de reflexión, con la perspectiva tanto de su vínculo con la Europa del Norte como con el resto del Sur global al que en muchas ocasiones se siente más cercana.

También en el Sur de Europa se dan las condiciones de posibilidad para el surgimiento de un pensamiento fronterizo, de un paradigma otro, el cual se presente como crítica a la modernidad europea desde la propia Europa. Partir de este lugar de enunciación supone una postura ética, pero al mismo tiempo política, una invitación a sumar voces críticas que desarmen la racionalidad moderna desde las luchas por la liberación de los pueblos del Sur global en un espacio discursivo alternativo.

Creando a los sujetos, escuchando sus relatos

Los más silenciados deben poder hablar, ser escuchados y debe aprenderse de ellos. Pero al mismo tiempo tiene que haber sitio para otras voces que tienen un compromiso común en proyectos intelectuales y políticos tanto dentro como fuera de la disciplina de la geografía […] escoger la marginalidad no implica ignorar la marginalidad impuesta que oprime a un vasto número de personas. Price cuestiona mi compromiso como hombre, blanco, geógrafo, para escoger los márgenes. No sólo creo que puedo hacerlo, sino que invito a otros en posición similar a compartir el proyecto de romper las barreras establecidas por guardianes, políticamente bien intencionados, pero estrechos de mente.
Edward Soja

Sí, me gustaría mucho escribir la historia de los vencidos. Es un bello sueño que muchos comparten: dar por fin la palabra a quienes no pudieron tomarla hasta el presente, a quienes fueron forzados al silencio por la historia, por la violencia de la historia, por todos los sistemas de dominación y explotación. Sí. Pero hay dos facultades, primero, quienes fueron vencidos –en caso de que los haya, además– son aquellos a quienes, por definición, se les ha quitado la palabra. Y si pese a ello hablaran, no lo harían en su propia lengua. Se les ha impuesto una lengua extranjera. No están mudos. No es que hablen una lengua que no hayamos escuchado o nos sintamos hoy obligados a escuchar. Por el hecho de estar dominados, se les impusieron una lengua y ciertos conceptos. Y las ideas así impuestas a ellos son la marca de las cicatrices de opresión a la que estaban sometidos. Cicatrices, huellas que impregnaron su pensamiento. Diría incluso que impregnan hasta sus actitudes corporales. ¿Existió alguna vez la lengua de los vencidos?
Michel Foucault

En un trabajo de estas características es inevitable eludir la polémica que surge acerca de la portavocía que se asume desde la academia sobre las vidas de los grupos subalternos, de aquellos a quienes se ha impedido ejercer el derecho a expresar desde sus *locus* de enunciación su propio relato.[7] Son frecuentes las críticas dirigidas a aquellos académicos que tratan de suplantar los discursos de tales co-

[7] Antes de que Spivak popularizara entre los estudios poscoloniales el término subalterno, Antonio Gramsci ya lo había usado en sus *Cuadernos de la cárcel* para referirse con él a aquellos grupos dominados, excluidos, marginados por las clases dominantes (Munck, 2015:103-110).

lectivos. Afortunadamente, esto no siempre ocurre y cada vez es menos la norma. En este sentido son del todo sensatas las palabras de Soja respondiendo a Price en la cita que abre este capítulo.

No obstante, se han publicado trabajos que apuestan, desde un firme empeño, porque los miembros de los grupos étnicos tomen la palabra, pues de otra manera resulta casi políticamente incorrecto. Sin embargo, la academia no ha dejado de intervenir decisivamente en la construcción de la subalternidad, tal y como lo expresa Castro-Gómez al señalar que:

> las humanidades se convierten así en el espacio desde el cual se "produce" discursivamente al subalterno, se representan sus intereses, se le asigna un "lugar" en el devenir temporal de la historia y se le ilustra al sendero "correcto" por el que deben encaminarse sus reivindicaciones políticas (1998:167).

Dicho de otro modo, la academia legitima y otorga validez a los proyectos de emancipación de las movilizaciones colectivas que, en ocasiones, pasan por la autorización de los intelectuales para llevar a cabo sus acciones. Sin embargo, la práctica intelectual debe plantearse "el desplazamiento desde un 'dar voz' hacia un 'aprender a escuchar los silencios' y, el compromiso con un 'rehusarse a decodificar' como instancia fecunda dentro de un proceso de transformación" (Soria, 2014:60).[8]

---

8 No puede negarse que, de algunos años a la fecha, la academia contribuye al reconocimiento que están adquiriendo las historias de los oprimidos. Sin embargo, y contrariamente a lo que señalan algunos autores, la labor desempeñada por esta ha sido, en buena medida, sistematizar las luchas indígenas que se han gestado desde la década de los setenta en adelante. Es un recordatorio de que la acción colectiva de los movimientos étnicos en el continente latinoamericano antecede a la concreción teórica configurada *a posteriori*, la cual da cuenta de la expresión de la voluntad popular y no al contrario, esto es, la acción precede a su teorización. Esto no implica que los movimientos indígenas de América Latina no beban de las fuentes de discursos de la izquierda, de la retórica nacionalista, que no incorporen reivindicaciones forjadas en la experiencia política construida en la memoria larga de las luchas indias y de préstamos discursivos de diversas procedencias ideológicas con los que han dado forma a su propio relato. Se hace referencia específicamente a la escuela de estudios que desde la academia surge para atender, desde un enfoque sociológico, la emergencia de los movimientos indígenas y el contexto en que se insertan.

Al día de hoy no es menos cierto que son muchos quienes han optado por establecer puentes que faciliten el diálogo entre las líneas de acción de los movimientos sociales y las reflexiones a nivel teórico, por lo que ambas caminan en paralelo, ambas retroalimentan sus discursos. En este sentido, Michel Foucault deja lo suficientemente claro que la teoría no puede ser separada de la práctica, dado que es una práctica en sí. El argumento que proporciona,

Queda lejos de este trabajo la intención de dar voz a quienes han sido definidos como los *sin voz*. Tampoco se quiere construir un relato en el que los individuos sirvan única y exclusivamente como fines y no como canales de comunicación. Este libro no es un intento de redención, tampoco busca retratar la realidad de los pueblos indígenas de América Latina única y exclusivamente desde su visión, sobre todo porque no es una visión pura, totalizadora, sino que se entrecruza con otros relatos, los cuales también ellos contribuyen a producir.

La llamada corriente decolonial ha repetido algunas de las prácticas que en el campo del análisis del discurso ya se produjeron en los estudios poscoloniales. Puede hablarse de cierta apropiación nada inocente del sujeto colonial, incluso de cierta manipulación. Hace no mucho, escuchaba en un programa de radio un comunicado lanzado por una niña guatemalteca de 11 años, quien defendía la necesidad de trabajar en aras de la educación femenina infantil. En este discurso, esta joven interlocutora no cesaba de recurrir al concepto de empoderamiento, lo cual llamaba atención, dado que sin importar el país de procedencia de una niña de 11 años, resulta no menos que llamativo este tipo de reivindicaciones para alguien de su edad. Menos sorprenderá que este comunicado finalizara con la alusión a la importante tarea que estaba realizando una organización no gubernamental (ONG) en la región. Más allá de lo anecdótico que pueda resultar, lo interesante es entender la manera en que los discursos de niñas, mujeres, pueblos indígenas y grupos subalternos se recomponen por la imposición que desde fuera y desde arriba, en los más de los casos, va calando.

Algo similar ocurre desde la academia cuando las teorías decoloniales insisten en dar voz a aquellos que permanecieron en silencio durante cientos de años. Pero ¿cuál es la palabra pronunciada?, y sobre todo ¿quién pronuncia esas palabras? También en este plano se entrevén las relaciones de poder que produce el conocimiento científico en su doble intento de, por un lado, representar política e ideológicamente a los grupos dominados, colonizados, negados y oprimidos a través de imposiciones epistémicas y, por el otro, de representarse a sí mismos en el proceso de construcción del *otro* como sujeto colonial.

Se corre el riesgo de ser señalado como retrógrada si se da a conocer que el trabajo que se lleva a cabo no consiste en dar voz a los *sin voz* y, al menos en este caso, nadie pidió esa tarea. Una de las enseñanzas que los estudios culturales nos han dejado ha sido la de pedir permiso para hablar en nombre de los grupos

---

en un diálogo directo con Deleuze, parte del ejemplo de los intelectuales, quienes a través de sus aportaciones en el campo del saber y del conocimiento, crean conciencia, e inmersos en un sistema de poder, asumen la tarea de marcar el camino de las masas (2012a: 32).

subalternos. Los estudios subalternos prefieren hacer entender que el debate no debe centrarse tanto en dar voz, sino en poner de manifiesto la situación de estas colectividades. En una entrevista realizada de manera conjunta a los pensadores franceses Foucault y Deleuze acerca del papel que habían desempeñado (y que en el momento de la entrevista desempeñaban los intelectuales), ambos rechazaron la representación de individuos o colectividades en la persona de aquellos, partiendo de la multiplicidad de quienes llevan a cabo una lucha, quienes claman vindicaciones del más variado signo, de quienes en definitiva toman la palabra y actúan en consecuencia (2012a). Más directa fue Spivak al aseverar que "los oprimidos pueden saber y hablar por sí mismos" (2010:262). Por lo tanto, esa heterogeneidad de voces no puede ser canalizada a través de un único portavoz.

Si dar voz a los *sin voz* consiste en insertar en el texto algunos fragmentos que reproducen lo que previamente fue registrado en una grabadora, puede servir. No se trata de menoscabar este tipo de técnicas de la investigación social, más bien de poner en tela de juicio las pretensiones de quienes optan por cubrirse las espaldas y desvincularse de aquellas aproximaciones positivistas que cosificaban a los sujetos pretendiendo una objetividad que nunca fue tal.

No es el propósito negarles la palabra a los sujetos protagonistas de los procesos sociales y políticos que darán forma a este trabajo, tampoco apropiarse del lugar que ocupan estos individuos, ni resignificar sus prácticas cotidianas (ya lo hacen ellos), ni de ofrecer soluciones o marcar una hoja de ruta a seguir para que, en el corto plazo, las organizaciones indígenas latinoamericanas obtengan lo que llevan peleando durante cientos de años. Gracias a la información proporcionada por aquellos, ha sido posible construir un relato particular, si bien incapaz de atender la perspectiva real, sí interpretada de los sujetos. No obstante, esto puede resultar menos seductor que dar voz no a quienes carecían de ella, sino a quienes no interesaba escuchar. De lo que se trata más bien es de documentar una narración histórica de los grupos excluidos de Bolivia que dé cuenta de la realidad actual por la que atraviesa el país. Y en este tipo de ejercicio se hace indispensable tener presentes los procesos identitarios que han formado parte de la construcción nacional boliviana, de la reconfiguración plurinacional actual. No es posible comprender su significado fuera de su contexto histórico tal y como el propio devenir de la historia del país no se comprendería al margen de las nacionalidades étnicas que lo conforman, dando cuenta exclusiva del relato histórico dominante de las élites gobernantes frente a la multiplicidad discursiva. Se trata de ceder el paso a los pasados subalternos que reivindica Chakrabarty, pasados subordinados al pasado que oponen resistencia a su historización (2008). Retomando las palabras de Cairo Carou y Fuente Fernández, "como europeos hispanohablantes

somos conscientes de que no podemos hablar por los sujetos indígenas, pero sí creemos que podemos hablar con ellos y a la par que ellos" (2003:41).

La tozudez del conocimiento científico por ceder la palabra a los sujetos coloniales da la impresión de consistir en una búsqueda constante de legitimidad de puertas adentro de la academia, un burdo intento por desligarse de antiguas prácticas eurocéntricas, imperialistas y envueltas en el más rancio objetivismo, incluso de no asumir la responsabilidad de la autoría de lo que se dice sobre esos *otros* o de certificar que efectivamente se ha trabajado en contextos étnicos, más allá de cuestionables intentos posmodernos vacíos de contenido.

Si se admiten las identidades, en concreto las identidades étnicas, como constructos sociales e invenciones científicas, por qué no asumir de manera honesta la lectura siempre filtrada por el lugar de enunciación desde el que parten las investigaciones al enfrascarse en la teorización del *otro*. Si se aceptan unas reglas de juego impuestas por la academia, entonces hay que jugar. Primero y sin pedir permiso, se inventan unos objetos (de estudio), más tarde, avergonzados y haciendo alarde de capacidad creadora, se les dota de vida, humanizándolos y rechazando su cosificación. Ahora se les pide que hablen y narren sus historias, aunque el guión haya sido previamente trazado. Se les convierte en sujetos hablantes, pero sin dejar de ser los narradores de su propio relato. Y dándoles cuerda, se les sigue observando, registrando y clasificando sus movimientos. Así es como representan un papel que, cínicamente, se aplaude desde la grada.

Algunos trabajos académicos utilizan incluso a los grupos subalternos para idear planes de emancipación social, apropiándose, manipulando y dictando sus discursos. En un acto de responsabilidad, Gledhill sugiere "preocuparnos por la permanente existencia del poder occidental disfrazado en nuestro propio discurso disciplinar" (2000:381). La práctica etnográfica no escapa a las relaciones de poder, al contrario, se convierte en un campo propicio para que estas se reproduzcan, y se pregunta Homi Bhabha al respecto: "¿el lenguaje de la teoría es sólo otra treta de la élite occidental culturalmente privilegiada para producir un discurso del Otro que refuerce su propia ecuación poder-conocimiento?" (2013:41).

Será en *La crítica a la razón poscolonial* donde Spivak cuestione que "la 'fabricación científica' de nuevas representaciones del sí-mismo y del mundo proveerán coartadas para la dominación, la explotación y la violación epistémica que la fundación de la colonia y del imperio acarrean" (2010:19). Esta idea aparece seguida al cuestionamiento de los textos, y no solo en etnografías, por el trato otorgado a los informantes nativos, negados a la vez que necesitados en dicho proceso de construcción del sujeto europeo que responde a prácticas de negociación de la identidad. Al mismo tiempo y del todo compatible con el argumento

de esta intelectual, no es posible obviar que contar las historias locales, las historias de los de abajo, implica cuestionar el relato hegemónico de la modernidad.

Existe una idea común que sobrevuela por encima de aquellos trabajos enmarcados en el proyecto decolonial en los que reiteradamente irrumpe la creencia, no exenta de ciertas dotes de romanticismo, de que escuchar las voces de quienes permanecieron en silencio durante centurias permitirá escuchar un grito de libertad y ese clamor se extenderá por los pueblos oprimidos. Pero cuando estos actores sociales se convierten en sujetos políticos con capacidad de tomar el control en el ámbito institucional, son expuestos a la reproducción de las relaciones de poder doblemente articuladas por la lógica de acumulación del capital y la construcción de jerarquías que ordenan la producción del conocimiento y de las identidades socioculturales contra las que han luchado por tanto tiempo.

Todo este debate, inconcluso, conduce a reflexionar acerca del dilema entre hablar, o bien de sujetos, o bien de individuos. Sujeto remite, por un lado, a algo que está atado, supeditado y dominado. Entendido en estos términos, hablar de sujetos políticos parte entonces de una lectura ideológica. Sujeto a algo, comúnmente a un poder ejercido dentro de una jerarquía de relaciones, así lo expresa Onfray:

> [el sujeto] define el ser por la relación y la exterioridad, negándole una identidad propia que sólo atribuye a través de y en el sometimiento, la subsunción a un principio trascendente que lo supera: la ley, el derecho, la necesidad o cualquier otra cosa que incite a restringirse en beneficio de una entidad que se estructura sobre la base de su participación, de su docilidad (2011:37).

De ahí que firmemente en contra del uso de esta noción, este autor opte por la de individuo al dimensionar la "indivisibilidad" y la "irreductibilidad" del mismo (2011:38).

Para el caso específico de este trabajo, no resulta tarea fácil conjugar la renuncia al uso de la noción de sujeto y apostar por la de individuo cuando se analiza el papel que desempeñan las comunidades indígenas en los procesos de reformulación del Estado. En estas comunidades los procesos de individualización son ajenos a la acción colectiva. Tales disyuntivas hunden sus raíces en un debate que, en realidad, forma parte de las discusiones académicas acerca del uso de determinadas categorías conceptuales. No todas sirven, no son neutrales, sino contingentes, no todas responden a los mismos contextos sociales, ni a los mismos procesos. Se debe ser cauto entonces y utilizar de manera precisa ciertos conceptos para evitar dar lugar a equívocos. La comunidad indígena constituye

el espacio en que se construye la identidad y se recrea en función de la coyuntura social; al mismo tiempo, constituye una identidad colectiva en sí misma.

De forma paralela, el sujeto puede ser concebido, tal y como ha hecho la sociología, por su reflexividad y voluntad. En este marco de análisis Lindón propone el uso del concepto sujeto social, el cual va más allá que el de actor y apunta, además, a la capacidad de transformación de la realidad (2011:121), con énfasis en el potencial de la acción colectiva de dichos sujetos y no en la posición subyugada que deviene del lugar que ocupa en una relación de dominación. Algo similar es lo que plantea Castells al afirmar que los sujetos "no son individuos, aun cuando estén compuestos por individuos. Son el actor social colectivo mediante el cual los individuos alcanzan un sentido holístico en su experiencia" (1999:32), y añade más adelante: "los actores sociales deben deconstruirse como sujetos, ya sea como individuos, como miembros de un grupo étnico o como ciudadanos de una nación" (1999:38).

Asimismo, desde el lugar que otorga la posición de científicos sociales, se ha de reconocer que la labor principal que se ha encomendado es interpretar estructuras de conocimiento, prácticas y procesos sociales de colectividades que no requieren significar su praxis a través de conceptos y planteamientos epistemológicos construidos desde el ámbito de la academia a fin de hacer inteligibles realidades que no siempre son entendidas. Como científicos sociales, Harvey exhorta a asumir el compromiso de hacer una "geografía de los pueblos", en donde se dé cabida a historias de libertad, a *espacios de esperanza*, frente a la geografía opresiva y dominadora encarnada en el Estado (2007:132 y 136).[9]

Revisando la práctica etnográfica

[…] Esta demanda ignora de partida un secreto a voces:
que la etnicidad no turbada por las vicisitudes de la historia
y perfectamente accesible como objeto de investigación es una creación
a la que contribuyeron con sus esfuerzos, mediante la cultura
del imperialismo, la devoción disciplinaria del antropólogo, la curiosidad
intelectual de los primeros colonos y los estudios europeos en parte inspirados
por ellos, así como los nacionalistas de las élites indígenas, y que,
por lo tanto, el (verdadero) objeto (de investigación) está "perdido".
Gayatri Chakravorty Spivak

[9] Parte del texto "Acerca de la historia y de la actual situación de la geografía: manifiesto materialista histórico", publicado en *The Professional Geographer*, 1984.

Algunas claves se han dado para deducir que la etnografía constituye, en sí misma, una práctica espacial que no puede entenderse sin tener en cuenta las relaciones de poder que contribuye a reproducir. Toda investigación etnográfica se enfrenta en algún momento a la disyuntiva de conceder prioridad al enfoque *etic* o al enfoque *emic*. Dicho en términos más sencillos, a ceder mayor protagonismo a los personajes que dan forma a los relatos que los científicos sociales construyen, aunque termine en una declaración de intenciones, lo cual tiene que ver con los debates que se han planteado en el anterior punto y sobre los que se profundizará en el presente.

Ante el temor de ser acusado de cientificista, neopositivista o, incluso, eurocéntrico, se busca conceder un mayor peso a la perspectiva subjetivista. Se apostará por incorporar en el relato los dilemas éticos, sociopolíticos y epistémicos de las experiencias personales que han marcado el proceso de construcción etnográfica y del propio texto; es decir, el desasosiego que este conjunto de cuestiones llega a provocar sobre el propio investigador. El texto aparece como un lienzo en el que existe una mayor licencia creativa, una mayor carga poética, el manejo de diferentes estilos y géneros literarios, la conjugación y yuxtaposición de diferentes voces que recrean la coautoría polifónica de un relato que más bien se transforma en un diálogo (*etnografía dialógica*) en donde la posición del etnógrafo no aparece como la dominante. Se trata de incorporar diferentes códigos del lenguaje y de la acción comunicativa que intercalan recursos estilísticos propios de los más variados discursos. Todo ello con el propósito de demostrar la intención del "verdadero" autor y, en consecuencia, evitar ser señalado por reproducir la tan denostada objetividad y escapar así de los convencionalismos de la etnografía clásica; en palabras de Adame Cerón "todo se vale, menos tratar de aprehender objetivamente al otro y postular verdades objetivas" (2013:263).

Sin embargo, y a pesar de este pretendido laboratorio de experimentos de técnicas de escritura etnográfica *posmodernas*, cabe preguntarse si la práctica en campo difiere tanto de los métodos tradicionales surgidos al candor del nacimiento de la antropología como disciplina científica institucionalizada. A ello se suma el hecho de que sea el propio investigador quien se decante por una problemática de estudio concreta, acote el propio trabajo, seleccione a sus informantes, determine cuáles serán los lugares antropológicos para ser descontextualizados y posteriormente objetivados, marque los ritmos, tiempos y, en definitiva, quien establece las pautas de las propias etnografías. Las relaciones de poder que se entretejen en tales procesos no parece que queden resueltas por la simple adopción de unas herramientas técnicas y metodológicas que se reducen a meros estilismos. La polémica continúa entonces sobre la mesa.

Los anuncios sobre la llegada de la posmodernidad vinieron de la mano de pretendidos cambios en la forma de producir conocimiento. Si bien se podría cuestionar, más allá de los distintos recursos estilísticos y de creación literaria, qué transformaciones a efectos reales tuvieron sobre el conjunto de las ciencias, fundamentalmente en la dimensión epistémica. Esta aparente posmodernidad ambicionó acabar con los grandes relatos.

En el campo de la antropología, en concreto, ante la incertidumbre que provocó una previsora desaparición de lo que hasta entonces había sido el sujeto de estudio paradigmático –el *otro primitivo*, el *otro* etnográfico–, comenzaron a hacerse entografías en los contextos más cercanos, en los propios contextos sociales del investigador. La etnografía realizada en escuelas, talleres mecánicos, hospitales o, en definitiva, en espacios etnográficos donde ese *otro* no es tal, sino un *nosotros*, no se ha convertido en blanco de críticas en cuanto a la relación establecida frente a dichos sujetos de estudio. Esto se debe a que por mucho tiempo se consideró que *nosotros* quedábamos exentos o al margen de la etnicidad, que no éramos poseedores de ella, dado que únicamente se asociaba a los *otros*, o tal vez a que estos espacios son considerados, aunque no se haga siempre de forma consciente, como "no-lugares" y, por lo tanto, ausentes de identidad o construidos apenas por cierta "identidad provisional" (Augé, 1995) que impide la producción de espacios sociales. Pero todo espacio es un espacio social y, por consiguiente, las relaciones son consustanciales al mismo. Esta hipótesis entonces no explicaría *per se* la cuestión planteada. Frente a cierta desaparición de lugares antropológicos, los científicos sociales se esfuerzan por "inventar" escenarios sociales susceptibles de ser objetivados, de ser pensados como paisajes etnográficos donde justificar sus trabajos. Para Adame siempre existe la posibilidad de que los antropólogos vuelquen sus esfuerzos en distinguir aquellos "espacios de resistencia, de lucha, de readecuación negociada, de rebeldía, etc., es decir, siendo cotidianamente reivindicados como espacios de identidad" (2013:328).

En el otro extremo del debate se entrevé el temor infundido y la incertidumbre que, acerca de la extinción del tradicional objeto de estudio, podría interpretarse como cierta actitud nostálgica que ronda en el seno de la antropología y la conduce a blindar el mencionado objeto de estudio para mantener su legitimidad de puertas adentro de la academia. Hay, además, quienes buscan defender su posición dentro de este mundo y legitimar sus propios trabajos alegando que toda disciplina puede, llegado cierto punto, centrar su foco de análisis en otras problemáticas de estudio. Tal es el caso de Marc Augé (1993) al sostener la validez del estudio de los contemporáneos más cercanos, por lo que la alteridad, lo apoya Adame Cerón, no llegaría a desaparecer (2013:310).

Si se vistiera el disfraz del abogado del diablo, no podría sino reconocerse la tarea que, desde finales del siglo XIX, aquellos antropólogos realizaron mediante la práctica de una disciplina que se desenvolvía paralela a la carrera imperial. Se les exigía que identificaran, clasificaran y catalogaran el marco cultural de aquellas sociedades que, sin pertenecer a la civilización occidental, tantos beneficios podían reportar para la expansión de unos países cuyos horizontes se difundían vertiginosamente.

Este empeño por clasificar y localizar grupos étnicos, que ha perdurado desde entonces, ha provocado que muchos consideren que la antropología se haya especializado en "inventar" etnias a las cuales convertir en unidades sociales susceptibles de análisis científico (Poutignat y Streff-Fenart, 1995, como se citó en Bartolomé, 2006:53). En determinadas ocasiones, los antropólogos, y por extensión los científicos sociales, han sido los responsables de construir clasificaciones identitarias utilizadas en la sistematización de sus propios trabajos de campo.

En este sentido, Viveiros de Castro se pregunta al dar comienzo a su obra *Metafísicas caníbales*: "¿qué les debe conceptualmente la antropología a los pueblos que estudia?" (2010:14), y reconoce sin tapujos la "capacidad imaginativa de las sociedades (o los pueblos, o los colectivos)" que las teorías antropológicas explican. Atender la maleabilidad de los procesos coyunturales de los grupos sociales supone uno de los retos más importantes para la disciplina antropológica. Frente a estos dilemas, Eduardo Restrepo advierte que los científicos sociales deberían cuestionarse si están o no legítimamente capacitados para estudiar e interpretar "desde fuera" y "desde arriba" los procesos identitarios de los grupos étnicos a los que no pertenecen (2004:31).

Tras ser institucionalizada como objeto de estudio, la alteridad se constituyó como el punto de partida de la antropología como disciplina social, la cual le otorgó su idiosincrasia, su singularidad y una autoridad hegemónica en los estudios del *otro* con las connotaciones que a dicha noción fueron adhiriéndose. Sin los *otros* hubiera sido complicada la conformación de este campo de estudio, por dicho motivo su continuidad se vuelve esencial para la disciplina. El *otro*, por antonomasia, fue el *primitivo*, el nativo, el, al día de hoy, indígena; sin él, la antropología naufragaría.

No son pocas las etnografías que contribuyen a mantener a los indígenas en vitrinas que los aíslan de los procesos globales, en los cuales, al mismo tiempo, participan. No existen muchas diferencias entre estas actitudes y aquellas que llevaron a los primeros antropólogos profesionales a trasladar seres humanos desde las colonias hasta las metrópolis occidentales para ser expuestos en museos. La clasificación y, en última instancia, el disciplinamiento y control al que se

someten, son parte de una tradición académica que se perpetúa bajo los disfraces de discursos cargados de guiños a la posmodernidad acerca del respeto hacia la diversidad cultural.

Por otro lado, y sin caer en el relativismo cultural, los testimonios que ofrecen los interlocutores encontrados durante el trabajo etnográfico, resultan totalmente válidos, al igual que partir de ellos o apoyarse en ellos a la hora de construir el propio relato. Estos no guardan muchas diferencias frente a los textos que constituyen el sustento bibliográfico de las investigaciones, son producidos en un contexto comunicativo específico, dando respuesta a preguntas concretas. Con frecuencia aparecen en ellos varios condicionantes referidos a identificaciones vinculadas con género, religión, nacionalidad, etnicidad, etcétera. Con todo, proporcionan informaciones que, de otro modo, no podrían obtenerse a pesar de que respondan a determinados intereses particulares o de grupo. Mucho se ha escrito acerca de tales dilemas surgidos en el quehacer ético de la etnografía y de la manera en que el conocimiento se desvirtúa, lo que puede provocar el ejercicio de traducción de unos códigos y de unos universos cognitivos a otros. También se ha escrito mucho acerca de la autoridad y validez científica de las investigaciones. No corresponde a este trabajo ahondar en tales cuestiones. Quizá la "racionalidad comunicativa", por la que apuesta González Muñiz, permita "establecer pautas de comprensión mutua" con las cuales "transformar el estudio antropológico de la otredad cultural en un diálogo abierto entre distintas tradiciones" (2011:138, como se citó en Adame, 2013:109), y siempre teniendo presente que la dimensión ideológica aparece en toda investigación social. Lo importante, al fin y al cabo, es realizar lecturas y representaciones respetuosas de los contextos socioculturales sobre los que se quiere dar cuenta, lo cual no quiere decir que se tenga que quedar atrapado en el mero trabajo descriptivo.

La crítica mordaz que emerge a tenor de todo lo comentado es que, sin la práctica etnográfica, se dificulta enormemente el proceso de crear al *otro*, a ese sujeto de estudio por excelencia a través del que la propia disciplina antropológica se define. En el fondo de tales cuestiones subyace, por lo tanto, una crítica a la propia antropología como ciencia social. No representa más que la persistencia de un debate acerca de las contradicciones que envuelven a la etnografía en contextos culturales diferentes al del propio sujeto investigador, a las actitudes adoptadas por este y el propio rol que desempeña frente a los sujetos investigados. Es importante entonces poner de manifiesto las limitaciones de la praxis etnográfica.

El telón de fondo de la distinción entre el *yo* o *nosotros* frente a los *otros*, es el lugar de enunciación de quien habla, quien narra la historia, quien ordena el discurso (el de la verdad) y decide lo que se va a contar, haciendo valer la narra-

ción en sí misma. Esta posición correspondería a la primera persona, bien sea del singular (*yo*), o bien sea del plural (*nosotros*). La implicación que de ello se deriva es un desplazamiento forzado de los *otros*, quienes, al quedar en una posición secundaria en el discurso, pierden autoridad en el sentido más literal del término, dado que el autor de un discurso decide cómo y de qué manera intervenir en el mismo. Para aspirar a la verdad es más conveniente pertenecer al bando que ostenta la hegemonía del conocimiento científico.

Fruto de todas estas reflexiones surgen algunas preguntas: ¿sería apropiado realizar una lectura acerca de la emergencia de la etnicidad en estos marcos de análisis?, ¿qué tipo de reflexión podría ofrecer el hecho de pensar en estos procesos sociopolíticos como el intento por mantener la pertinencia disciplinaria? Si las acciones colectivas y las formas de democracia alternativa propuestas por parte de los movimientos etnopolíticos, esencialmente de la región latinoamericana, se han convertido de unos años a la fecha en un atractivo objeto de estudio, podría ser debido al cuestionamiento que desde las ciencias sociales se realiza al propio andamiaje sobre el que se tambalea el proyecto de la modernidad. Ante esto se atiende a aquellas voces que proponen nuevas formas de gobierno que disputan una hegemonía, la cual, hasta el día de hoy, acaparan los Estados nacionales.

No obstante, y sin la intención de satanizar la práctica etnográfica, no dejan de ser ciertas las posibilidades que esta ofrece a los estudios a escala local, de manera esencial, para aquellos trabajos académicos que pretenden revelar las relaciones de poder entre agentes locales e instituciones del Estado o la forma en que estos interactúan. Comprender el contexto cultural y social en el que se mueven los actores que participan y producen tales relaciones resulta primordial a la hora de interpretar el significado de sus acciones.

En el prefacio de una de sus obras más conocidas, Eric Wolf aboga por desarrollar un mayor número de investigaciones etnográficas, dado que "no podemos saber las respuestas sólo en un terreno teórico" (2005:5), y añade a continuación que "sólo la investigación empírica puede decirnos cómo diferentes personas, en sus diversas circunstancias específicas, modelan, adaptan o desechan sus nociones culturales o, de manera alternativa, encuentran obstáculos para hacerlo" (2005:5). Asimismo, el trabajo de campo ayuda a conocer de primera mano otras formas de vida. En este trabajo se combina, por lo tanto, un análisis teórico-conceptual con una proyección empírica de lo concreto; dicho de otro modo, este texto se construye a partir de un trabajo práctico que dio pie a la reflexión teórica acerca de diversas cuestiones relativas a la terna que lo conforma: territorio, poder e identidad a partir de procesos sociales concretos interpretados en perspectiva

histórica. Entender estos procesos locales fue determinante para comprender las dinámicas globalizadoras.

Las conexiones locales en el contexto global

Hoy más que nunca, cuando la dimensión política y económica del poder adquiere tanta presencia y el neoliberalismo llega arrasando con todo aquello que encuentra a su paso, cuando se devela sin ningún escrúpulo, asumir una perspectiva geopolítica crítica puede ayudar a analizar los procesos que atraviesa la sociedad global. Dicha subdisciplina de la geografía, aunque tradicionalmente ha asumido la escala global en sus trabajos, ayuda a comprender de qué manera las estructuras de poder globales tienen repercusiones sobre el ámbito más local, además de ofrecer herramientas para la acción y reflexión de las prácticas geopolíticas. Para llegar a comprender cómo se ramifica el poder, de qué manera se expande, no es posible quedarse en el análisis de áreas de estudio reducidas, se deben atender sus engranajes en un contexto más amplio.

Bajo influencia de la obra de Friedrich Ratzel (considerado el padre de la geografía política), los trabajos más tempranos dentro de esta disciplina establecieron una asociación del todo reduccionista entre el poder y el Estado en sentido restringido, utilizando el significado que le otorga Antonio Gramsci. La consecuencia directa de esto es la negación de las relaciones de poder que se construyen fuera de este y que atraviesan el entramado social. La geopolítica, arrastrando ese modo de entender el espacio, el poder y el Estado, desvió su atención de la dimensión local convirtiendo al tercer elemento de dicha tríada en su nivel analítico prioritario, privilegiando, así, la escala global. De algunos años a la fecha, lo local se ha colado en los debates académicos, fundamentalmente por el interés que entraña comprender la inserción del lugar en la economía mundial capitalista desde la perspectiva de los sistemas mundiales y la interrelación entre regiones periféricas, semiperiféricas y centrales. En este nivel el poder también se ejerce.

Las comunidades indígenas protagonistas de este relato han actuado, en muchas ocasiones, al margen de los canales institucionales del Estado, aunque también lo han hecho como elementos conformantes de las estructuras administrativas del aparato estatal. Se incurriría en un grave error si el análisis se restringiera a entidades territoriales y políticas superiores; por el contrario, adquiere mayor interés realizar una lectura del escenario geopolítico nacional y regional y comprender el modo en que afecta las prácticas locales de los pueblos indígenas de América Latina. Esto conduce a emplazar parte del análisis en el lugar,

como espacio, en el cual dimensionar los procesos sociales y políticos que serán desgranados a lo largo del texto; retomando la naturaleza contingente del lugar, se utilizará la definición de Agnew que lo explica como el "encuentro de la gente con otra gente y con las cosas en el espacio. Se refiere a la forma en que la vida cotidiana se inscribe en el espacio y adquiere significado para grupos particulares de gente y organizaciones" (como se citó en Cairo, 2005:xiv).

A partir del concepto "sentido global del lugar", Doreen Massey derrumba la dicotomía global-local. Se trata de cuestionar las relaciones de producción configuradas espacialmente para entender el esquema geopolítico en el que América Latina quedó inserta en el orden mundial. Lo importante no es tanto reconocer que los lugares mantienen relaciones entre ellos, sino que existen lugares que influyen o determinan el devenir de otros espacios a los que dominan y someten. Los lugares no permanecen pasivos en los procesos globalizadores, más bien todo lo contrario: intervienen en la configuración del escenario geopolítico mundial y participan en su diseño; experimentan los efectos de la globalización, pero nunca como entes pasivos, dado que son parte integrante de la misma, si bien algunos lugares reciben mayor atención por la potencialidad que llegan a alcanzar en dicho escenario mundial.

La articulación entre las estructuras locales y la sociedad global no es solo innegable, sino que pone de manifiesto la participación dinámica de una pluralidad de culturas en la conformación de la misma. Lo global siempre ha repercutido sobre lo local, y cada vez más en contextos étnicos. Las prácticas extractivistas ponen en evidencia esa articulación: la explotación de recursos, la ocupación de tierras, la construcción de megaproyectos, etcétera, se producen de manera incesante en territorios indígenas que son codiciados por corporaciones económicas.

Lo local y lo global no pueden no estar conectados, dado que, tal como señala Castro-Gómez, "los procesos de globalización son generados por actores sociales específicos, vinculados a territorialidades concretas […]" (1998:157). Para este autor, los actores sociales se definen entonces por el lugar que ocupan en las relaciones entre ambas dimensiones que, al mismo tiempo, moldean las identidades sociales de los individuos en cuestión, las que quedan definidas por la posición de poder que el individuo ocupa en dicha relación.

Partir de la teoría del sistema-mundo, popularizada por Immanuel Wallerstein, permite, entre otras cuestiones, comprender con mayor claridad la manera en que las historias locales pueden llegar a interferir en la configuración de los procesos globales que, a su vez, intervienen en el desarrollo de las regiones periféricas. El capitalismo industrial se consolidó a una velocidad inversamente proporcional a la destrucción de las economías locales que, debido a la transferencia

de materias primas hacia los grandes centros metropolitanos y de la explotación de mano de obra barata, eran progresivamente mermadas, cada vez más dependientes de las potencias coloniales e imperiales y sometidas a la división internacional del trabajo creada sobre condiciones desiguales de desarrollo.

La nueva fase de la globalización ha tenido efectos determinantes en el devenir de las dinámicas internas de los Estados nacionales, lo cual se evidencia a partir de la paulatina pérdida de soberanía y del surgimiento en su seno de movimientos locales que claman mayores porciones de autonomía política; pero también ocurre en el terreno de las relaciones internacionales, algo que, en realidad, no supone ninguna novedad, sino que ha sido inherente a la conformación de la economía capitalista mundial, tablero en donde los Estados modernos desplegaron toda su maquinaria y la pusieron a competir, pero no sin antes partir de un esquema geopolítico determinado que definió la posición que cada una de las regiones ocuparía en dicho espacio dialéctico. Asimismo, el análisis foucaultiano del poder, basado en la relación heterárquica entre cadenas de poder, conduce a tener presentes las relaciones entre diversos regímenes de poder globales y locales.

Este texto no se reducirá entonces a un estudio desde la perspectiva local, asumiendo que los contextos locales están insertos en una malla mucho más amplia que conforma la realidad global de una estructura sistémica forjada en el ciclo largo.

En una primera escala de análisis se procurará poner de manifiesto la articulación de los movimientos indígenas y su relación con el poder central, o lo que Bartolomé denomina "sistemas interétnicos" (2006), lo que implica vincular dichos procesos a una escala mayor y entenderlos como parte de un entramado global, principalmente debido al alcance y magnitud del poder financiero y la acción de empresas transnacionales que están afectando enormemente áreas indígenas. Los pueblos indígenas constituyen sujetos políticos e históricos que intervienen en los cambios y transformaciones que se están produciendo en el seno de las sociedades dominantes, sobre las que afectan y son afectadas. Focalizar el interés en un estudio local no implica reducir el estudio a unidades de análisis menores, sino demostrar la vinculación con escalas de estudio regionales y globales para demostrar, de esta manera, la articulación local-global. Resulta imprescindible entonces el desplazamiento entre varias escalas de análisis geopolítico, esto es, producir una combinación de análisis multiescala.

Capítulo 2. La trialéctica territorio-poder-identidad

El ser humano sólo existe en la medida en que se inventa a sí mismo.
Bolívar Echeverría

El pueblo boliviano, de composición plural, desde la profundidad de la historia, inspirado en las luchas por el pasado, en la sublevación indígena anticolonial, en la independencia, en las luchas populares de liberación, en las marchas indígenas, sociales y sindicales, en las guerras del agua y de octubre, en las luchas por la tierra y territorio, y con la memoria de nuestros mártires, construimos un nuevo Estado[10].

Con este preámbulo arranca la Constitución Política del Estado de Bolivia. En el mismo se hace alusión a varios elementos que, combinados, constituyen, tal y como ha sido explicado en la introducción, el entramado analítico del presente trabajo, esto es, identidad, poder y territorio[11]

En primer lugar, se advierte la diversidad cultural que le confiere a la comunidad nacional la pluralidad que la define y que queda reflejada en las poblaciones étnicas, es decir, se pone de manifiesto la cuestión de la identidad étnica. En segundo lugar, se llama a la "sublevación indígena anticolonial" para desmontar la colonialidad del poder frente a la dominación histórica de las élites hegemónicas, entendida en el marco de las relaciones de poder entre fuerzas sociopolíticas antagonistas. En tercer y último lugar se mencionan "las luchas por la tierra y territorio", dado que el despojo territorial forma parte sustancial del proceso de dominación, así como del proyecto de la modernidad al que han estado sometidos los pueblos indígenas. Asimismo, se apunta a la construcción de un nuevo modelo político organizativo, lo cual permite plantear la hipótesis de la crisis institucional que atraviesa el Estado-nación moderno y las alternativas que en respuesta a este se formulan, sumado a la necesidad de repensar otra noción básica:

[10] Constitución Política del Estado de Bolivia: PONER ENLACE WEB

[11] En el Pacto de Unidad de 2006, es decir, tres años antes del texto constitucional mencionado, ya se encuentran dichas referencias.

la ciudadanía, la cual implica la pertenencia de los sujetos a un territorio nacional soberano determinado, entendido como el marco de las formaciones estatales modernas y del ejercicio de los derechos asociados a aquella.

Debido a la condición contextual y situacional de la identidad, es posible comprender las relaciones de poder que emergen y los espacios donde es negociada. Al invocar la relación de las comunidades con los territorios, los pueblos indígenas gozan de una oportunidad decisiva para respaldar las reivindicaciones políticas hechas a los gobiernos de turno. Hoffman recoge la apuesta de algunos investigadores acerca del "esencialismo estratégico", por el cual se asume "la necesidad de adoptar posturas esencialistas para lograr metas políticas: si el Estado sólo reconoce derechos de minorías 'étnicas' definidas en el tiempo y el espacio, es válido presentarse como tal para poder negociar y alcanzar ciertos objetivos" (2007:438). Al mismo tiempo, consiste en un llamado al fortalecimiento democrático, manifestado en la demanda de derechos colectivos y el reconocimiento político en el marco de las luchas indígenas, lo cual se sustenta en la validación del vínculo identidad-territorio. De hecho, el mismo autor evidencia dicho nexo al partir de la noción de territorio étnico como el "espacio de emancipación y lucha por la autonomía de decisión de un colectivo social auto-adscrito a una 'identidad étnica'" (2007:442).

Las reivindicaciones territoriales que articulan el grueso de las demandas de derechos políticos y sociales hechas por los movimientos etnopolíticos, se apoyan en una legitimación identitaria y tratan de revertir las relaciones de poder construidas sobre una estructura de dominación colonial que, al día de hoy, persiste para transformar, en definitiva, la estructura estatal vigente. Se asiste a un renacimiento de las identidades, a una eclosión étnica, fruto de las contradicciones del proyecto globalizador. Las identidades emergen con un vigor hasta ahora desconocido que, al mismo tiempo, actúa como gancho para los debates académicos de las ciencias sociales que vuelven su vista a una cuestión que cobra un innegable interés. Todo esto se emplaza en la actual fase globalizadora del capitalismo. Una vez extendida la fábula de la tendencia homogeneizadora de la diversidad cultural en la sociedad globalizada, lo que aviene es lo contrario. Ocurre que el capital global despliega todo su ingenio y, consciente de las ventajas que le reporta la promoción de los procesos identitarios, alienta y favorece las políticas de la diferencia, dado que, tal como sostiene Díaz-Polanco, mientras que se politice la cultura, se despolitiza la política y la economía (2015:27). Pero, matiza este autor, la globalización privilegiará únicamente las identidades susceptibles de ser dominadas y desplegará todo su potencial para eliminar aquellas percibidas como fuente de conflictos que puedan desestabilizar el *establishment* del proyecto hegemóni-

co del imperio, por lo que se le puede considerar como globalización etnófaga (2015). Esto es:

> Este [el neoliberalismo globalizador] pone límites a la identidad y trabaja para su integración subordinada al nuevo dispositivo de dominación global o para su disolución. Si la identidad se allana a ser reducida a una cuestión "cultural", que implica la renuncia a poner sobre la mesa ciertas reivindicaciones políticas, el sistema da paso franco a la entrada en su seno, a la integración suave; pero si la identidad conlleva el planteamiento de un conflicto sociopolítico (y por añadidura económico), como el que contiene el proyecto autonómico en su versión (latinoamericana) no culturalista, ni esencialista, entonces es seguro que será atacada a fondo (2015:33).

Debates en torno a la identidad

Lo humano sólo existe como tal si se realiza en la pluralidad de sus versiones concretas, cada una de ellas distinta de las otras, cada una sui generis. Anular esa diversidad equivaldría a la muerte de lo humano. Felizmente, esa homogeneización es imposible: el mapa de la diversidad humana nunca perderá la infinita multiplicidad de su colorido. La diferencia es inevitable. No hay fuerza que pueda uniformar el panorama abigarrado de las identidades humanas.
Bolívar Echeverría

Manuel Castells comienza apuntando en el volumen II de su popular trilogía *La era de la información*, el cual lleva el más que elocuente subtítulo *El poder de la identidad*, que "la identidad es la fuente de sentido y experiencia para la gente" (1999:28).

Desde la década de 1990, la academia asistió a una evidente proliferación de trabajos relacionados con el análisis de la identidad por parte de las investigaciones sociales y los estudios culturales. El que no se haya alcanzado cierta homogeneidad en la definición del concepto identidad se debe, fundamentalmente, a la ausencia de consenso entre los principales enfoques y a la complejidad que entraña en cuanto a las acciones políticas que, en nombre de la misma, se adoptan.

El punto de partida será considerar la identidad no como una categoría dada, no como *a priori*, no como algo natural del ser humano, intrínseca a los sujetos,

sino como algo que se construye en la interacción con los demás y con el entorno en función de las necesidades y experiencias de cada individuo, que adquiere un significado objetivo que toma relevancia en un contexto determinado y el cual los individuos hacen suyo en ese proceso de interiorización. El siguiente fragmento da cuenta de ello:

> Podríamos decir que nos inventamos entre todos la identidad, las identidades, como herramienta para manejarnos entre nosotros mismos y ordenar y entender la realidad que generamos [...] Las identidades son contingentes, dependientes de una historia de relaciones sociales, del desarrollo ontogenético, los sucesos, los acontecimientos, los contextos, los poderes, las agencias, los grados y tipos de institucionalización y formalización, las motivaciones, las intenciones, los efectos no previstos de las acciones, la autonomía y el espacio para poder definirse y practicarse entre otras identidades, la memoria, su relación con otros procesos sociales, etc. (Ramírez, 2007:88).[12]

Al afirmar que las identidades se construyen, se les considera como categorías contingentes con plena flexibilidad. Algunos autores han denominado a este fenómeno constructivismo estratégico (Albó, 2008) o esencialismo estratégico (Mamani, 2005:115; Restrepo, 2004:26), en donde la etnicidad aparece como ficción colectiva (Restrepo, 2004:18), e incluso como ficción analítica, en el sentido de que son los propios científicos o académicos quienes generan la definición y, con base en ella, interpretan y analizan los procesos en los que dicha categoría desempeña un rol definidor (Restrepo, 2004:18).

Para Lapierre, la identidad se ha convertido en un atractivo objeto de debate, debido a que buena parte de los movimientos sociales se sustentan en una invocación identitaria (como se citó en Giménez, 2009:25-26). Para Stuart Hall, sin embargo, la identidad se emplaza en el punto de encuentro entre "los discursos y prácticas que intentan 'interpelarnos', hablarnos o ponernos en nuestro lugar como sujetos sociales de discursos particulares y, por otro, los procesos que producen subjetividades, que nos construyen como sujetos susceptibles de 'decirse'" (2011:20).

Sin la intención de desgranar en profundidad las diversas perspectivas que la mayor parte de trabajos dedicados al estudio de la identidad recogen, se pretende ofrecer una aproximación lo más rigurosa posible a lo que esta investigación

[12] Posteriormente, Ramírez matizará esta idea al rectificar que hay quienes "inventan más que otros", al tener un poder (y la capacidad) para ello (2007:90-91).

entenderá como identidad, focalizada fundamentalmente en el uso y la administración que en su nombre se hace.

Son tres los enfoques que han prevalecido en los análisis de la identidad sociocultural y que constituyen su esquema discursivo: el primordialista o esencialista, el constructivista y el instrumentalista. A menudo los dos últimos son confundidos. No es frecuente encontrar partidarios de combinar las distintas perspectivas, aunque en ocasiones se advierta cierta fórmula conciliatoria, que en opinión de John y Jean Comaroff "reduce la identidad cultural a la 'construcción social de los lazos primordiales', sobre todo con fines utilitarios" (2011:67-68), pero, dado que parten de lógicas antepuestas (sangre *versus* elección) no resulta útil para el análisis social.

La perspectiva esencialista entiende la identidad como inherente a todo ser humano, algo determinado genéticamente por su biología. Considera que existen elementos intrínsecos a aquella en los individuos y la asume como *a priori*, como algo dado, y, por lo tanto, inalterable pese a los avatares que experimentan los propios sujetos. Pretende, en consecuencia, desvelar la autenticidad de toda identidad. Esta corriente establece una "naturalización de la etnicidad", lo cual significa que esta se presenta como algo inherente a la condición humana (como un elemento presocial a ella) e independiente del sujeto por ser un hecho objetivo (Restrepo, 2004:14).

En este trabajo se rechaza el escaso interés que puede adquirir el debate acerca de la autenticidad o artificialidad de la identidad como instrumento de lucha. Por el contrario, hay que reconocer la validez y legitimidad que opera en dicha dimensión y la apropiación que cada colectivo hace de ella. Asimismo, no se comparte el ejercicio coleccionista de recopilar rasgos identitarios tradicionales para su clasificación y preservación como muestra de una identidad original. Esta lógica esencialista puede llegar a provocar una estigmatización de las identidades socioculturales, incurrir en una visión racialista de la identidad y fomentar, en consecuencia, acciones totalitarias y totalizantes hacia determinados grupos sociales que son situados en un esquema de dominación. Puede, incluso, convertirse en una herramienta de exclusión manejada por las élites dominantes que buscan imponer un discurso nacionalista sustentado en determinados rasgos diacríticos, prácticas y elementos culturales asociados a una identidad primigenia y homogénea que comparten los individuos que conforman la comunidad nacional. Quienes se empeñan en descomponer las estructuras organizativas y las instituciones indígenas precoloniales para comprobar qué grado de permanencia tienen al día de hoy, anulan la idea de entender el dinamismo de la identidad. Caen en la obsesión de demostrar una continuidad que, en la mayor parte de los casos, no se

sostiene, dado que las sociedades indígenas actuales son la suma de los procesos históricos que a lo largo del tiempo les han otorgado su condición actual.

Las otras dos perspectivas coinciden, entonces, en poner de relieve el uso interesado que los grupos sociales hacen de la identidad, persiguiendo fines concretos, a menudo, políticos. La identidad es pensada desde estos enfoques como construcción social, resultado de las relaciones sociales y de poder que establecen los individuos en un contexto particular.

Para el caso que atañe a este estudio, se privilegiará el enfoque instrumentalista que ayudará a entender el juego de configuración de identidades políticas y territoriales que emergen en los procesos de lucha indígena en América Latina. La intención es insistir en el manejo de la identidad como instrumento de negociación, en su uso estratégico para contestar significados desde la escala local y nacional dentro de un esquema de relaciones de poder, es decir, en su utilización como herramienta legítima de lucha dirigida a la transformación social. La identidad, así entendida, está sometida a una continua reconfiguración, y en este sentido lo expresa Hall: "son construidas de múltiples maneras a través de discursos, prácticas y posiciones diferentes, a menudo cruzados y antagónicos. Están sujetas a una historización radical, y en constante proceso de cambio y transformación" (2011:17). En contra de la oposición de algunos autores que se muestran reacios a admitir la naturaleza constructivista de la identidad, hay quienes abiertamente proclaman la necesidad actual de su constante reconfiguración o, tal como lo ha expresado Zygmunt Bauman, de un continuo reciclaje (2011).

Desde el enfoque instrumentalista, la identidad supone, entonces, un recurso, un medio para obtener un fin concreto, una estrategia de la acción colectiva que, desde la plasticidad que la caracteriza, permite acondicionarse y acomodarse al contexto y situación social sobre los que opera en cada momento. Tal como sostiene Bartolomé, "los movimientos no construyen 'nuevas identidades', sino 'nuevas representaciones colectivas de la identidad' de cada grupo" (2006:83). Ocurre que la mayor parte de los movimientos indígenas se han reafirmado sobre la base de los referentes culturales, mostrándolos como pruebas fehacientes de un pasado originario. Las identidades se construyen así en campos de contingencia cuando son vehiculadas para la consecución de ciertos fines. Esto es lo que acontece en el seno de los pueblos indígenas que recurren a la reivindicación étnica (la invocación de un pasado común y de una memoria colectiva y la representación espacial de un territorio determinado por su historicidad) a la hora de hacer efectivas sus demandas, lo cual lleva a insistir en la dimensión constructivista y procesual de la identidad.

Algunas lecturas apuntan a las ambigüedades y vaivenes por los que la identidad transita al aterrizar en el contexto de los conflictos sociales en los que desempeña un rol básico al momento de vindicar toda una serie de demandas. Sin embargo, la intencionalidad que acompaña la acción colectiva no deja lugar a dudas acerca de los objetivos que se buscan alcanzar y el interés del grupo en cuestión. Desde la acción colectiva se opta por dimensionar solo aspectos o rasgos compartidos al perseguir un fin concreto, para lo que, de algún modo, se produce cierta teatralización de la identidad grupal. Amy Gutmann lo expresa con total claridad cuando afirma que "la identidad es un medio efectivo de que un grupo se organice con el propósito de conseguir fines instrumentales", aunque matiza que "los grupos identitarios no son reductibles a meros instrumentos para la prosecución de esos fines" (2008:27).[13]

Desde la perspectiva relacional-situacional, las identidades no son, por lo tanto, ni entidades inmutables herederas de un pasado remoto ni creaciones discursivas: constituyen construcciones sociales conformadas a partir de la elección de los individuos de ciertos rasgos diacríticos singulares que son actualizados y reinventados en el contexto en que se inscriben. En los contextos en los que se conforman, interactúan con otras identidades de las que se distinguen al marcar fronteras, es decir, se establece una relación dialógica resultado de una negociación entre quien se autoidentifica como un *yo*, frente a quien desde fuera lo identifica como *otro*. Homi Bhabha expresa esta idea de la siguiente manera:

la articulación social de la diferencia, desde la perspectiva de la minoría, es una compleja negociación en marcha que busca autorizar los híbridos culturales que emergen en momento de transformación histórica. El "derecho" a significar desde la periferia del poder autorizado y el privilegio no depende de la persistencia de la tradición […] (2013:18-19).

Esta relación, marcada por el dinamismo y la incompletud, introduce modificaciones en los procesos de identificación identitaria. Para hacer frente a los efectos globalizadores, las identidades afianzan las fronteras que las ayudan a distinguirse como un yo colectivo, tal como ocurre en el caso de los pueblos indígenas.

Es decir, la identidad es negociada, se forma y se moldea en una coyuntura espacial e histórica concreta y en la concurrencia de prácticas discursivas pro-

[13] Sin embargo, cuesta trabajo compartir la idea de esta autora cuando afirma que se dan casos en que los grupos de identidad aparecen como poco fiables, lo cual la lleva a cuestionar su moralidad, alegando, para ello, que el grupo se anteponga a cualquier otro fin político (2008).

ducidas por mecanismos derivados de un poder disciplinario que contribuye a conferirle el carácter contingente y procesual referido. La identidad se repliega en función del contexto histórico en el que se enmarca. Es por dicho motivo que evaluar una mayor o menor autenticidad identitaria carece de interés para el análisis social. Se trata, por el contrario, de comprender de qué manera la identidad es manejada en una coyuntura histórica singular, qué grupos sociales la reivindican y las relaciones de poder que condicionan estos procesos, quién la produce, con base en qué discursos y cuáles son las intenciones que existen detrás de ello. En este sentido, Castells advierte que, si se parte de considerar la identidad como construcción social, lo que más debería interesar no es tanto definir en qué consiste, sino "cómo, desde qué, por quién y para qué" es construida (1999:29).

Esto explica otro factor a tener en cuenta en los procesos de construcción de la identidad: la dimensión histórica que sirve de marco contextual a dichos procesos. Considerar la identidad, tal como hace este trabajo, como un constructo social que se activa en un contexto particular, no niega su posible dimensión histórica. Si se presta atención a las identidades étnicas de América Latina, se entenderá que no es posible acercarse a la realidad social en la que actualmente están inmersas sin tener presente la estructura colonial en la que se conformaron. Los procesos identitarios deben, entonces, emplazarse en dinámicas espaciotemporales que atiendan a su historicidad. Una aproximación de tipo posestructuralista permite entender los procesos de construcción de las identidades desde una perspectiva histórica y de relación de fuerzas. Los elementos diacríticos no se manifiestan de manera reflexiva en la cotidianeidad, sino que se activan en la relación que emerge frente a otros grupos identitarios, a fin de contrastar distintas lógicas sociales, simbólicas y culturales, y advertir, a través de tales marcadores sociales, su alteridad, poniendo de manifiesto una vez más el carácter relacional de la identidad.

Por lo tanto, la identidad, como herramienta de análisis social, resulta útil para situar el conflicto social que emerge en Bolivia por la demanda ciudadana, de la sociedad indígena esencialmente, de un nuevo modelo de Estado capaz de reconocer las identidades étnicas, que se asiente en el ejercicio de la ciudadanía étnica. Por este motivo no interesa tanto definir un catálogo de "trazos culturales" de rasgos diacríticos de los pueblos indígenas bolivianos, sino entender el uso que hacen de su identidad en el marco de las luchas por el reconocimiento de derechos políticos. No se trata de autentificar la identidad de los colectivos sociales, sino de comprender sus dinámicas, pues, mediante un llamado a una identidad sociocultural, pretenden legitimar las formas de acción colectiva en los canales institucionales del Estado.

Lo que interesa, por el contrario, es focalizar el análisis en el momento de la interacción o "fricción interétnica", este último, concepto de Cardoso de Oliveira (2007) que se ha popularizado, el cual describe el espacio en que se producen y desarrollan las relaciones sociales; espacio en que la identidad se reactiva, dimensiona y entra en juego. El centro de ese análisis se localiza en esos contactos interétnicos, en las interacciones de los grupos sociales y no en el grupo en sí, en la frontera étnica a la que se refería Frederick Barth (2007), es decir, en los procesos sociales fruto de las relaciones entre actores indígenas e instituciones de poder político y económico. Por ello, no se puede obviar la participación activa de estos grupos étnicos en una estructura estatal superior, aunque operen a un nivel local (Bailey, 1969). Debe considerarse además que las fronteras aludidas son vagas, porosas, dinámicas y se encuentran en constante reformulación conforme al contexto situacional en el que operan. Esto ha propiciado la aparición de espacios de diálogo entre colectividades sociales, pero también de resistencia y de lucha.

Las relaciones de poder y las contradicciones internas, resultado de la interacción asimétrica entre distintos grupos, tienen una implicación añadida: afectan los procesos sociales y culturales que contribuyen a configurar las categorías identitarias de los mismos. Esto arroja luz no solo sobre el carácter contingente y cambiante de las identidades, sino, además, sobre las negociaciones que contribuyen a producirlas.

Grosfoguel parte, asimismo, de la identidad como relación social constituida en un esquema de relaciones de poder desiguales (2012:132), lo cual tiene que ver con la razón de nombrar y clasificar los grupos étnicos. Son los grupos dominantes los que, nombrándolas, producen identidades étnicas y las sitúan en una estructura simbólica de poder que actualiza las jerarquías sociales. Dicha estructura fue diseñada para perpetuar los dispositivos de control sobre los individuos; sin embargo, y al mismo tiempo, la identidad como instrumento de poder no se pone única y exclusivamente al servicio de las élites dominantes, sino también de los propios pueblos indígenas que, institucionalizados como sujetos de derecho, reivindican su etnicidad a fin de obtener reconocimiento jurídico.

Los grupos sociales se representan a menudo a sí mismos como bloques unitarios sin fisuras ni divergencias en su interior. Desde la academia suele aceptarse tal representación, pero como bien apunta Grimson, "la construcción de verdades tristes y desalentadoras es parte necesaria de las ciencias sociales realmente comprometidas" (2011:109). Lejos de la realidad y de esta imagen que rezuma cierto tinte de romanticismo e idealización, las situaciones de conflicto, así como las relaciones de poder, son parte indisociable del ser de las comunidades indígenas y, además, responden a las dinámicas relacionales en las que estas aparecen

imbricadas, pero si una de las consignas más repetidas por los movimientos etnopolíticos es el reconocimiento de la diversidad, es desde esta que se debe actuar, llamando la atención sobre la diferencia para preservar aquella.

En este orden de ideas entra en juego otro elemento clave para entender con mayor claridad lo que se expone: la cuestión de las relaciones de poder. Se establece, por lo tanto, un marco de acción en el que las identidades surgen en una dialéctica antagonista que contrapone el *nosotros* y los *otros*; entre ambos se instala una distinción excluyente con base en la diferencia que define quién está en uno u otro lugar de esa relación asimétrica. Es a lo que se refiere Laclau cuando sostiene que "la constitución de una identidad social es un acto de poder" (1990, como se citó en Hall, 2011:19). La identidad se expresa por oposición de un *yo* frente al *otro*, de un *nosotros* frente a los *otros.* Algunos de los elementos constitutivos de esta son el reconocimiento identitario en ambas direcciones: la oposición por contraste frente a los *otros* los configura como grupo étnico. Esto quiere decir que un miembro de determinado grupo étnico no invoca su propia identidad hasta que se posiciona en un plano de confrontación frente al *otro* (Cardoso de Oliveira, 2007:91); esto es, no basta con un ejercicio de autoidentificación, sino que el *otro* debe percibirlo como tal. De ahí que el concepto de alteridad quede inscrito en las teorías de la identidad y sea consustancial a las mismas. El hecho de posicionarse frente a *otro* implica una acción constructiva de uno mismo, pero también de ese *otro*. Bolívar Echeverría opta por redimensionar la capacidad del sujeto para identificarse como tal y sostiene que "la auto-afirmación puede ser simplemente una fidelidad a la forma que debió inventarse el sujeto al trascender a lo otro, y que lo identificó como tal" (2010:50).

Dado que una parte importante de los trabajos sobre la identidad se fundamentan en el planteamiento que contrapone a los *otros* y *nosotros*, es casi obligatorio atender el carácter relacional de la identidad. Esta se inscribe en un proceso abierto, constantemente en cambio, que se reconfigura en el seno de las relaciones de poder, lo que debe conducir a analizar estos procesos en el contexto particular en que tienen lugar. Tal como propone Viveiros de Castro, de entre varias posibilidades que existen en el estudio de los *otros*, una de ellas es analizarlos con base en la relación que el propio grupo social establece frente a lo que ellos mismos consideran y señalan como los *otros* (2010). Por consiguiente, no basta con que los actores se reconozcan como parte de una colectividad social, sino que los *otros* también deben compartir ese reconocimiento, y es que, tal como se ha insistido, "toda identidad (individual o colectiva) requiere la sanción del *reconocimiento social* para que exista social y públicamente" (Giménez, 2009:28). Este autor define el carácter relacional de la identidad como:

> la auto-percepción de un sujeto en relación con los otros; a los que corresponde, a su vez, el reconocimiento y la 'aprobación' de los otros sujetos [Y añade:] la identidad de un actor social emerge y se afirma sólo en la confrontación con otras identidades en el proceso de interacción social, la cual frecuentemente implica relación desigual y, por ende, luchas y contradicciones (2009:29).

Lo anterior solo puede producirse bajo la red de relaciones sociales en las que participen dos o más individuos o colectividades sociales, en la correlación de fuerzas, en los procesos interétnicos y como parte de los procesos globales en los que están envueltos. Admitir el carácter relacional de la identidad es esencial para entender en qué contextos se reconfigura y se ajusta a los procesos de cambio en los que se inscribe. Es decir, la identidad es relación, no solo relación social, sino también relación espacial, y es que las relaciones sociales producen espacio y este es el resultado de aquellas. De ahí que Grossberg afirme que la identidad es un asunto de relaciones espaciales y de la manera en que la gente se emplaza en dichos espacios, o sea, se relaciona (2011:172).

Además, y para el caso que aquí se trata, estas relaciones se producen de manera frecuente en espacios inmersos en la conflictividad. Las luchas del movimiento indígena enfrentadas a las instancias de poder generan una oposición de contrarios en las que cada una de ellas pugna por hacer valer sus intereses. Los conflictos actúan como motor de cambio, es decir, las luchas indígenas fuerzan a los gobiernos nacionales a adoptar modificaciones en el seno de sus estructuras institucionales, a redefinir la forma democrática de la que presumen, a abrir espacios de diálogo y de construcción de sinergias y, en definitiva, a trabajar en aras de ampliar la igualdad y justicia social. La emergencia de las identidades étnicas no puede concebirse al margen del contexto global de las luchas indígenas en América Latina.

En apariencia, el reconocimiento de la diferencia otorga al individuo la capacidad de producir su subjetividad a partir de la afirmación de lo que no es, en oposición frente al *otro*, y a partir de la puesta en marcha de determinadas prácticas de representación. Echeverría lo expresaría de la siguiente manera: "ser sujeto es afirmarse en una identidad" (2010:49). Por otro lado, también se ha visto cómo la identidad aparece fuertemente determinada por factores externos a los propios sujetos.

Todo individuo se autopercibe como perteneciente a un determinado grupo social, a una colectividad, ante la que experimenta una afinidad vivida con base en ciertas categorías identitarias –de clase, género, religión, etnia, etcétera– que, a su vez, aparecen ligadas a una serie de rasgos compartidos junto con otros

individuos. Merton define los grupos como "conjunto de individuos en interacción según reglas establecidas" (como se citó en Giménez, 2009:32). Con base en tal definición, cabe utilizar la expresión grupo étnico, el cual, además, experimenta una identidad colectiva al constituirse no en individuos, sino en actores colectivos. Para Castells, el proceso de construcción de identidades requiere un proceso de individuación, es decir, la identidad no puede conformarse si no es a través de su subjetivación por parte del individuo (1999:29).

En la presente investigación resulta interesante entender los procesos de identificación en el marco de la acción colectiva de los sujetos. Se entiende identificación como:

> sentimiento de pertenencia que las personas tienen respecto de un colectivo, y a los agrupamientos en función de intereses comunes, siempre cristalizados en una categoría disponible [...] En ese sentido, consideramos que la identificación es siempre una definición de los actores sociales, y no una conclusión objetivista del investigador (Grimson, 2011:185).

Sin embargo, la identificación grupal no implica, ni da como resultado directo, la acción colectiva del grupo identitario en cuestión. Giménez habla de sujeto-grupo o sujeto-actor colectivo (2009:39), pero matiza, al mismo tiempo, que "identidad colectiva no es sinónimo de actor social" (2009:39). Esto significa que el hecho de adscribirse a determinada colectividad social y compartir ciertos atributos socioculturales y corpus simbólico, no desemboca necesariamente en alguna forma de acción colectiva.

A tenor de todo lo comentado hasta ahora, una idea sobreviene en los procesos de construcción identitaria y es que la identidad constituye, por lo tanto, una cuestión de representación que contribuye a entender la ficción que envuelve a dichos procesos pero, que tal y como advierte Hall, no debe restar un ápice de legitimidad en su uso para la consecución de distintos fines (2011). Giménez también insiste en subrayar que la identidad supone, básicamente, una representación que los actores sociales se arrogan a sí mismos en un contexto particular que poco tiene que ver con determinados atributos o sus rasgos esenciales (2009).

Con todo, la visión instrumentalista de la identidad no queda libre de críticas al haber sido sometida a un importante cuestionamiento. Uno de los principales señalamientos que se le puede hacer a este enfoque es que apenas considera la dimensión cultural de la identidad y, si lo hace, es tamizada por ese uso instrumental que se le da en situaciones de conflicto. La perspectiva esencialista puede

contribuir a matizar ciertas interpretaciones un tanto excluyentes de la identidad, y es que es habitual encontrar trabajos que enfatizan el vínculo entre identidad y cultura. En este sentido, resulta pertinente la definición que el sociólogo Castells ofrece sobre identidad, entendida como:

> el proceso de construcción del sentido atendiendo a un atributo cultural, o un conjunto relacionado de atributos culturales, al que se da prioridad sobre el resto de las fuentes de sentido. Para un individuo determinado o un actor colectivo puede haber una pluralidad de identidades (1999:28).

Por medio de una argumentación similar, Giménez define el concepto identidad como:

> el conjunto de repertorios culturales interiorizados (representaciones, valores, símbolos…) y relativamente estables, a través de los cuales los actores sociales (individuales o colectivos) se reconocen entre sí, demarcan simbólicamente sus fronteras y se distinguen de los demás actores en una situación determinada, todo ello en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados (2009:135 y 280).

Pero la identidad no puede restringirse al ámbito de la cultura, es algo más, y corresponde al presente trabajo dar cuenta de ello.

Plantear la indisolubilidad del nexo entre cultura y grupo étnico, dar primacía a una perspectiva culturalista, implica conceder prioridad a los rasgos diacríticos. Esto tiene que ver con las nociones utilizadas por Bartolomé de "transfiguración étnica" o "adaptabilidad estratégica", a las que recurre para explicar las estrategias de las que se sirven las sociedades indígenas a la hora de transformar los rasgos culturales para lograr la permanencia de su identidad en nuevos contextos sociales (2006:103-104), es decir, para facilitar la reproducción de la identidad étnica.

En una línea de análisis similar, los Comaroff cuestionan que el enfoque instrumentalista, al poner el acento en la dimensión política de la identidad, minusvalora otros aspectos de ella, reduciéndola, por lo tanto, a un problema político (2011:72-74). Sin embargo, no se concuerda con tal afirmación. La identidad es algo que se ejerce cotidianamente. Es cierto que los pueblos indígenas invocan la identidad étnica al desplegar las reivindicaciones de los derechos colectivos, y también es verdad que lo hacen desde la plena consciencia de ajustarse al marco legal nacional que, por el momento, se presenta como la mejor herramienta de la

cual disponer en su lucha política. Usan entonces los mecanismos que el Estado ofrece, intentando recrear una ilusión de democracia de libre elección que, sin embargo y forzosamente, debe responder a las directrices marcadas por las administraciones gubernamentales. El vínculo política-cultura es, por consiguiente, manifiesto, ambas esferas no pueden pensarse de manera independiente. En este sentido, tratar la cuestión de la etnicidad es un claro ejemplo para comprender la relación en que la lucha política del movimiento indígena y la conciencia étnica quedan imbricadas. El orden de tal relación sería insignificante y tampoco deslegitima las luchas del propio movimiento.

La cultura permea todos los procesos sociales, no es una dimensión que pueda quedar disociada de estos, sin embargo, interesa poner el acento en que, a partir de percibirse y ser reconocidos como pueblos indígenas con un pasado (colonial), una historia y unas estructuras simbólicas, sociales y culturales propias, ponen en marcha toda una serie de mecanismos de acción colectiva a fin de alcanzar objetivos políticos y materiales, a través de cuyo uso se pretende aumentar la efectividad de las demandas. Dichos elementos son los que, de alguna manera, les abren las puertas para tomar conciencia como sujetos históricos insertos en el esquema de opuestos, de dominadores y dominados. Por ello, no se debe incurrir en el error de pensar que la cultura es un aspecto baladí, sin valor político, pues queda demostrado lo contrario al existir una comunidad cultural y perdurar la adscripción étnica, incluso sin que esta forme parte de las luchas políticas o haya logrado lo que se marcó como hoja de ruta, es decir, sin que haya alcanzado los fines políticos que se perseguían. La pertenencia a determinada sociedad es anterior a la institucionalización de las organizaciones etnopolíticas que se han estudiado. Tales planteamientos invitan a reflexionar acerca del aprendizaje que se vive en el seno de los pueblos indígenas, cuando sus integrantes se insertan en los canales de la vida política local y regional transportados por el devenir de la situación de lucha que enfrentan. Este proceso de aprendizaje supone asumir nuevas lógicas de acción, nuevas dinámicas de lucha, nuevos comportamientos políticos y, en definitiva, nuevas experiencias. Una nueva imaginación política que interviene en el dinamismo en que la cuestión étnica se envuelve, que se reajusta al contexto específico de cada momento y al marco institucional establecido por las lógicas dominantes.

Todo lo anterior justifica el peso que adquiere para este trabajo el enfoque instrumentalista de la identidad, pero no lo reduce, sino que en todo momento tendrá presente otras perspectivas de naturaleza no constructivista. De tal manera que:

> con frecuencia los grupos de interés se estructuran como grupos de presión; es decir, como una asociación para la defensa de intereses compartidos, que busca influir en la política gubernamental a partir de una organización basada en una comunidad de experiencias objetivas y subjetivas (Ehrman, 1975, como se citó en Bartolomé, 2006:266).

Asimismo, la perspectiva esencialista no tiene porqué ser radicalmente opuesta a la instrumentalista, si bien esta última enmarca el análisis de la cuestión identitaria de la presente investigación y considera la identidad como forma estratégica para la consecución de un fin. El manejo de la condición étnica en América Latina que se ha realizado de un tiempo a la fecha debe ser leído en la coyuntura de las luchas indígenas por el reconocimiento de los derechos colectivos. La movilización colectiva piensa en la identidad como un instrumento clave para articular su posición como grupo de interés y desde ahí hacer valer sus demandas. La instrumentalización que se ha realizado en buena parte de los países del continente supone un factor a tener en cuenta en los acontecimientos que han sucedido en la región en las últimas décadas y que involucran a los grupos étnicos. Las políticas de corte indigenista, que desde finales de la década de 1990 se han impulsado en Bolivia y las estrategias de lucha y formas de acción colectiva que los movimientos étnicos han desempeñado, constituyen un escenario paradigmático para entender estas cuestiones.

Sin embargo, los argumentos expuestos hasta el momento no niegan o excluyen todo un catálogo de experiencias, sentimientos y prácticas compartidas por un grupo identitario. No se trata de partir de la identidad como algo consustancial a todo ser humano, cabe insistir en los procesos de recreación, reconfiguración y actualización constante a la que esta es sometida por el dinamismo en que se inserta. A través de códigos simbólicos propios de cada pueblo, los indígenas interpretan la realidad de la que forman parte, aprehendida por sus esquemas de conocimiento y por medio de los cuales la incorporan a su particular cosmovisión. Lo que debería quedar claro es que dicho catálogo no tiene porqué ser reproducido y actualizado en la cotidianeidad a fin de demostrar una autenticidad identitaria que legitime las acciones de la colectividad en cuestión. Tales experiencias, sentimientos y prácticas compartidas se dirimen en un dinamismo continuo, son cambiantes y se ajustan al contexto situacional. Esa apremiante búsqueda de autenticidad legitimadora que valida las prácticas sociales y políticas del grupo identitario resta interés y agota el debate acerca de la función de la identidad, sus elementos constitutivos, los fines que persigue y, sobre todo, las relaciones de poder en las que debe ser leída.

Para quienes desde la nostalgia cuestionan la legitimidad de la administración de la identidad en la materialización de metas (entendidas como políticas para el caso que aquí se trata), cabe preguntarse: ¿por qué no agotar cualquier estrategia capaz de facilitar la consecución de los fines perseguidos?, ¿qué hay de equivocado en poner en marcha nuevas praxis de lucha con las cuales ver reconocidos los derechos políticos que, como sujetos colectivos, les han sido históricamente negados a las poblaciones indígenas? Por el contrario, la pretendida búsqueda y afirmación de una continuidad cultural contribuye a anclar estas sociedades a una facultad estática. Contribuye, en definitiva, a reproducir un discurso que idealiza y esencializa las culturas indígenas, cubriéndolas con los ropajes de una autenticidad que hace un flaco favor a la lucha de los movimientos etnopolíticos. Se retoma la reflexión de Miguel Ángel Bartolomé al señalar que "toda identidad puede ser movilizada a nivel instrumental para obtener algún recurso en disputa: la identidad en acción, la etnicidad, supone siempre una orientación a fines […]" (2006:73).

La administración de la identidad

La perspectiva instrumentalista usada por muchos de los trabajos dedicados al estudio de las cuestiones identitarias, dimensiona el ejercicio de la alteridad negociada, gestionada y manejada desde distintos espacios simbólicos y sociopolíticos.

A partir de las reflexiones de Manuel Castells, se distinguen diversos tipos de identidad: "identidad legitimadora", "identidad de resistencia" e "identidad proyecto" (1998). A simple vista, podría parecer que las dos últimas fueron las que más se podrían ajustar a los planteamientos del presente trabajo. La segunda de ellas, asociada a los grupos dominados, atiende a las "formas de resistencia colectiva contra la opresión" y encajaría con las comunidades territoriales indígenas de América Latina, mientras que de la última puede extraerse la producción de actores o sujetos sociales colectivos que actúan con la intención de transformar el contexto social (1998:31-32). Sin embargo, resulta interesante prestar atención a la identidad legitimadora, aquella que es diseñada por las instituciones hegemónicas e impuesta al conjunto de actores sociales. Los cuerpos individuales son construidos, ordenados para, en último término, facilitar el control sobre ellos.

La lógica neoliberal promueve un discurso de producción de identidades socioculturales al tiempo que, subrepticiamente, despliega sus dispositivos de control en aras de la diversificación de individuos y su consecuente clasificación; el neoliberalismo disciplina, por lo tanto, las subjetividades. Esto tiene que ver

con el *ethos* de la modernidad capitalista, el cual anula las diferencias y aquellos rasgos identitarios que no convergen o se adecuan a su producción. La "blanquitud" constituiría el rasgo identitario de la modernidad capitalista, intrínseco a la identidad moderna y capitalista (Echeverría, 2010), y así como ocurrió en la producción del indio en la modernidad, esta se actualiza en la nueva fase del capitalismo, el cual requiere fijar a los sujetos objeto de los procesos de acumulación, esta vez por desposesión, tales como los pueblos indígenas que serán testigos directos del despojo de sus territorios e incorporación a los ciclos marcados por el capital financiero internacional.[14] Las naciones indígenas son entonces "la alteridad real del capital. Son el elemento irreductible a la modernización capitalista" (Dávalos, 2010:165).

La producción de identidades facilita la diversificación de los individuos, convertidos en potenciales consumidores en el esquema de la producción capitalista, pero no debe interpretarse como un fenómeno reciente, pues ya ocurría en el siglo XVI. Foucault explica cómo, en ese entonces, comienza a definirse al loco, al mendigo, al enfermo y a la prostituta; la producción de identidades es propiciada como dispositivo de control y dominio sobre las poblaciones. La identidad supone un factor de primer orden que gestiona la vida de los individuos. En el caso de los grupos étnicos es más que evidente: a estos se les aplican determinadas políticas diseñadas exclusivamente para ellos, y no sólo eso, sino que las políticas de la diferencia determinan la asignación de recursos públicos a determinados colectivos sociales, tales como las comunidades indígenas (Zibechi, 2011:102). En efecto, el Estado diseña e institucionaliza una categoría jurídica que recoge la amplia diversidad etnocultural a la que, posteriormente, adjudica recursos y convierte en objeto de intervenciones sociales a través de la implementación de políticas públicas. En este sentido, resulta esencial comprender de qué manera operan las identidades étnicas en relación con las formas de ordenar el territorio, pues se vincula estrechamente a la promoción, por parte del Estado, de la adopción de una condición étnica concreta sujeta al ejercicio de determinadas políticas, con lo cual se facilita el control sobre los grupos étnicos.

La sociedad postfordista trata de afianzar el control político e ideológico sobre las identidades emergentes y, para ello, las convierte en objeto de las políticas de la diferencia, así como de nuevos paquetes de consumo en la era de la globalización, en la forma contemporánea de la modernidad. La reproducción del

[14] La noción de acumulación por desposesión fue utilizada por Harvey para poner de manifiesto la tendencia neoliberal referida a la apropiación de bienes y recursos que son absorbidos por las redes de intercambio capitalista (2003).

capitalismo se sirve de determinados mecanismos de control que consolidan su hegemonía. Munck cuestiona, por el contrario, a quienes consideran el neoliberalismo como impulsor de la producción de identidades pero, a la vez, y de manera confusa, plantea dicha producción como explicación de la reemergencia de la cuestión indígena al coincidir en el tiempo con el auge de dicho modelo económico (2015:248). No debe olvidarse que son los gobiernos de corte neoliberal los que adoptan políticas de corte multicultural, idea en la que se profundizará más adelante.

La emergencia de las identidades étnicas aparece estrechamente vinculada a la globalización. La creación de la categoría indígena surge durante el periodo de la posguerra de la mano de instituciones internacionales como la Organización de las Naciones Unidas (ONU) y la Organización Internacional del Trabajo (OIT). Si se tienen en cuenta tales factores, resulta más fácil comprender la emergencia de acciones, prácticas y discursos contestatarios a dicha etapa de la modernidad capitalista, así como a la vorágine en que las dinámicas sociales y culturales se desenvuelven, lo cual no significa que, previa explosión globalizadora, estas identidades étnicas no existieran, sino que en el momento actual reivindican su visibilización pública.

En la época de la globalización y la mundialización se asiste a una multiplicidad de procesos de emergencia identitaria; aparecen por cientos aquellos individuos que reclaman verse representados, que buscan su visibilidad a partir de la identificación con determinada colectividad. Tal fenómeno podría interpretarse, en primer término, como la libertad de la que gozan los individuos de las sociedades nacionales y los derechos que les brindan los Estados para que sean reconocidas sus vindicaciones. Otra lectura, por el contrario, lo entendería como mecanismo de control, como estrategia sutil puesta en marcha por los Estados a fin de disciplinar a los individuos en el espacio, el cual queda ordenado a partir de determinadas técnicas de planeación. En este caso, se procuraría crear un clima de apertura a la diversidad en lo referente a la identificación social, un acto de poder que tiene que ver con la representación que, en realidad, hace más fácil el control de los individuos a partir de su clasificación y catalogación en diferentes grupos sociales. Esto supondría, en última instancia, que los procesos identitarios aparecieran condicionados por el ejercicio del poder estatal, que a su vez haría un recordatorio acerca de la concepción de la identidad como reconocimiento del *nosotros* por parte de los *otros* no sería tal, sino que es ese *otro* quien identificaría al *yo* en cuestión.

La ficción que ofrece el discurso dominante al conceder a los individuos la posibilidad de autoidentificarse se mueve en un doble juego. Aparentemente,

concede a los individuos la elección de adscribirse a determinada identidad sociocultural y, bajo la fantasía de tal elección, quedan sujetos al discurso de la verdad proclamado por el Estado; sin embargo, las identidades dispuestas en un amplio abanico y que se muestran como la evidencia del libre ejercicio de los individuos para asociarse con un grupo social determinado, son sometidas a un diseño que responde, en último término, a la lógica del capital.

A través del reconocimiento de la identidad étnica, las poblaciones indígenas esperan conquistar la anhelada emancipación, la cual podría alcanzarse invocando una identidad (sin ser siempre conscientes del riesgo que este ejercicio supone), pero que puede ser utilizada como arma de doble filo al constreñir, en realidad, la libertad de los individuos, lo cual pone de manifiesto la ambivalencia del juego identitario. El telón de fondo de esta invocación identitaria, que puede contribuir a la emancipación del individuo al ser legitimada institucionalmente, no es más que una manera de sujeción a las instituciones de poder (como el Estado, claro artífice de la producción de subjetividades). Los individuos incurren en la trampa de la autoemancipación, aunque esta suponga un autosometimiento a la lógica del capital, que reconoce al individuo en tanto el valor económico que posee y del cual será desprovisto (Echeverría, 2010:56). Las identidades funcionan, por lo tanto, como principios organizadores en el ámbito de la dominación de la lógica del capital sobre la vida social.

Pablo Iglesias es uno de los autores que ha interpretado la fuerte emergencia de las identidades étnicas, la producción de subjetividades indígenas en América Latina, como efecto directo del avance de las políticas neoliberales vinculado a los procesos de acumulación flexible a escala global que, sin duda alguna, también afectan a Bolivia; para sustentar su planteamiento, recurre al caso de este país (2007). La explicación que ofrece es, en términos generales, la siguiente: la implementación de las medidas de ajuste estructural que, entre otros sectores, privatizaron el de la minería, debilitaron, como consecuencia, las estructuras organizativas sindicales, las cuales habían jugado, hasta ese momento, un papel determinante en el devenir político del país como fuerzas sociales. Este fenómeno provocó, como si de un efecto dominó se tratara, una fuerte migración concentrada, en buena medida, en la región del Chapare (además de en las periferias de algunas ciudades, especialmente en El Alto), donde comenzaron a proliferar sindicatos en el sector cocalero (desde donde Evo Morales se catapultó como líder) que surgían para poner resistencia a las políticas de erradicación de la coca impulsadas por el gobierno estadounidense. La disolución de las organizaciones de clase tradicionales, en este contexto, fue determinante para que los dispositivos étnicos se reactivaran y retomaran la capacidad transformadora en las luchas

sociales del país, lo que desembocó en nuevas formas de organización articuladas en torno a la dimensión étnica (2007).

En 1996, el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) realizó una encuesta en Bolivia para determinar qué población habitaba en el país, esta se llevó a cabo con base en el criterio de la autoidentificación y no de marcadores diacríticos. El Estado boliviano se respaldó en dicha encuesta para dar consistencia a la ficción de las minorías étnicas, pues arrojó cifras de apenas 16% de población que se reconocía como perteneciente a algún pueblo indígena; sin embargo, y siguiendo el mismo criterio, en 2001, la cifra alcanzó hasta 62%, cantidad que se ha convertido en un elemento simbólico utilizado por las actuales facciones de gobierno para reivindicar a la mayoría indígena del país. Rivera Cusicanqui explica este incremento como cierta "disponibilidad étnica" de diversos sectores de la población desencantados con las tendencias neoliberales de los antiguos dirigentes políticos (2007:123).

No hay que olvidar que, como dispositivos de control, los censos, al igual que las encuestas, han servido a los Estados para producir categorías identitarias que "son aglomeradas, disgregadas, recombinadas, mezcladas y reordenadas" (Anderson, 1993:230), con el fin de estandarizar y determinar cuántos y quiénes son. Al respecto, Raffestin afirma: "el censo es un saber y, por ello, un poder" (2013:92). Lo mismo ocurre con el uso de los mapas, instrumentos de poder del todo eficaces, a través de los cuales se controlan y dominan a las poblaciones, además de arrojar importante información sobre estas.

Otra lectura pone de manifiesto la ficción de la identidad, el manejo que de ella se hace en función del contexto en el que se inscribe. Basta como imagen la aparición escénica del presidente Evo Morales en las Naciones Unidas con el poncho y mascando hoja de coca, en un intento por internacionalizar la figura de lo indígena.

Asimismo, las organizaciones internacionales de cooperación han influido en los procesos de construcción de identidades étnicas, pero no solo eso, pues junto con las ejecutoras de una multitud de proyectos sociales en los países de la periferia y ONG de todo tipo, han contribuido, en alguna medida, a difundir los recursos ideológicos del discurso neoliberal para afectar a los sectores de la sociedad más vulnerables a través de programas de intervención y proyectos sectoriales sobre los que ejercen algún tipo de control (Dávalos, 2010). Conviene recordar la reforma agraria de Bolivia de 1996, cuya pretensión, en un principio, era otorgar títulos de propiedad comunal a poblaciones indígenas, pero que, en realidad, tuvo como resultado el incremento de la concentración de la tierra en manos de grandes propietarios. Lo que sí ocurrió es que las comunidades indí-

genas quedaron atrapadas entre los cercos de la nueva figura jurídica reconocida en dicha ley, referida a territorios indígenas delimitados, y sujetos a la burocracia institucional del Estado.

El telón de fondo que se encuentra detrás de los procesos de emergencia de las identidades étnicas en América Latina es el avance del neoliberalismo, que se instaura en la región hacia la década perdida de 1980. Mediante el uso de una retórica multiculturalista, cargada de apelativos con "multi-" y "pluri-", la globalización se sirve de la producción de subjetividades y la convierte en un elemento más del accionar del capital, de la producción de identidades que esperan ser adjudicadas para su consumo posterior. El trabajo de Díaz-Polanco ayuda a entender la promoción de "identificaciones", entendidas como "identidades individualizadas", sin referencias a lo colectivo para diluir la fundamentación comunitaria de las identidades (2015:43). Este mismo autor ha denominado proceso etnofágico a las nuevas formas de ejercer la violencia simbólica por las que los Estados nacionales latinoamericanos han sustituido antiguas prácticas etnocidas por proyectos conducentes a absorber, asimilar y diluir progresivamente las identidades étnicas en vez de recurrir al uso directo de la violencia, entendiendo la etnofagia como "el proceso global mediante el cual la cultura de la dominación busca engullir o devorar a las múltiples culturas populares, principalmente en virtud de la fuerza de gravitación que los patrones 'nacionales' ejercen sobre las comunidades étnicas" (2015:47). Es decir, la etnofagia actúa como un dispositivo de control en manos del Estado que se enfrenta a la diatriba de, por un lado, reconocer la diversidad cultural plural de la sociedad, pero, por el otro, no permitir que esta afecte el *establishment* político o económico, esto es, ni al poder político ni a la lógica del capital (2015:49). De esta manera, la historia de las sociedades indígenas en América Latina ha estado marcada por procesos de exclusión que han ido desde el etnocidio, la integración, la invisibilización, la reestructuración de clases, la aculturación y las políticas de la diferencia más recientes sustentadas en el multiculturalismo. Por lo tanto, estos procesos deben pensarse de manera interrelacionada y leerse en un contexto particular que se deriva de la tendencia económica a nivel global, la cual afecta directamente el modo en que los Estados gestionan el control y la vigilancia de las poblaciones.

La proliferación de discursos en torno a la identidad, recurrentes desde el último cuarto del siglo pasado y hasta ahora, demuestra el despliegue de los dispositivos de control empecinados en interrogarla: la promocionan y motivan para, en última instancia, poder vigilarla, pero lejos de excluirla, hay un esfuerzo por controlarla, enmascararla o desestimarla.

La identidad no solo se produce a través de dispositivos discursivos, sino que se clasifica y administra; los dispositivos de control la producen, la observan, la registran. Estas tecnologías del poder no buscan, por lo tanto, suprimir las identidades étnicas, sino visibilizarlas, otorgarles una dimensión real que facilite su control y vigilancia y la comprensión de su comportamiento.

Asimismo, cabe preguntarse si la identidad no es utilizada como mecanismo de consolidación en el aparato de gobierno de algunas élites nacionales. La producción de identidades puede entenderse como dispositivo de poder para regir la vida de los individuos, pero no solo debe hablarse de esta, sino de la transformación de los sujetos a través de la normalización, sin olvidar el diseño de las políticas de la diferencia que, entre otras cuestiones, determinan la modalidad de asignación de recursos públicos a los grupos identitarios. Al mismo tiempo, tal como está establecido en Bolivia, la condición étnica es *a priori* al ejercicio de derechos colectivos. El Estado ha diseñado técnicas de poder a través de las cuales crea categorías individuales a las que les asigna una identidad, misma que queda sujeta al control de los poderes reguladores; al mismo tiempo, es la propia institución estatal la que, a través de estos mecanismos, facilita su propia preservación y reproducción a costa del control de los individuos.

Si la identidad resurge en contextos de exclusión, cabe preguntarse: ¿por qué tal eclosión de reivindicaciones identitarias en la era de la globalización?, ¿por qué se siente cada vez más ese impulso a mostrar un yo identificado con una colectividad social?, ¿este fenómeno global corre de manera paralela al auge del neoliberalismo?, ¿cuál es el papel que este desempeña? Podría pensarse que reconocerse miembro de una colectividad forma parte del cuestionamiento a las estructuras homogeneizantes, ya en desuso del Estado-nación, o las que han quedado deslegitimadas. Así entendido, supondría un canto a la diversidad, pero ¿por qué tanta diversidad de identidades?, podría responder, por un lado, a la compleja división del trabajo de la sociedad postfordista que actúa en pro de la especialización, o podría verse como respuesta, o resultado, al desarraigo que impone el nuevo orden mundial que impulsa a ciudadanos de todos los lugares del planeta a intentar establecer vínculos de pertenencia y lazos sociales con personas que viven en condiciones similares y con las que experimentan ciertos sentimientos vinculantes al compartir prácticas y experiencias de vida comunes.

La emergencia de un amplio abanico de identidades sociales responde, entonces, tanto a la lógica del capital internacional como al fracaso del Estado-nación. El capital debe diversificar a sus consumidores y los productos de consumo, por lo que la lógica neoliberal debe subsumir las formas políticas de los Estados modernos para, de esta manera, poder continuar su expansión y abrir

otros mercados; al capital le interesa, en mayor medida, asignar productos a posibles consumidores. Así, lo indígena vende, lo verde vende, lo "eco-" vende y todo ello se fusiona, se amalgama, en paquetes turísticos. El libre mercado busca expandir su campo de acción y cualquier oportunidad es buena para ello. Es lo que Igor José de Renó Machado denominó "identidad para el mercado", la cual es un producto de consumo absorbido por la industria cultural dentro del contexto del capitalismo tardío (2004); esto es, el mercado determina, en buena medida, la constitución de los sujetos. Estas identidades son armadas con base en estereotipos e imágenes congeladas en un pasado nostálgico, naturalizadas y esencializadas a través de la objetivación de determinados rasgos culturales. Esto apoya la tesis de que el Estado fomenta la producción de identidades, ¿y qué es sino la producción de las identidades?, no es más que la expresión de la biopolítica, el control sobre los cuerpos, el control sobre la existencia de los individuos. El biopoder controla y disciplina los cuerpos, de esta manera actúa sobre la vida de los individuos (Foucault, 2011:127 y ss.)

Llegado este punto, hay varias cuestiones interesantes que atender. Se ha mencionado la manera en que el proceso de reconocimiento identitario va en una dirección: yo-el otro-yo. En este caso es el propio sujeto quien se autoidentifica con un grupo social, se representa, pero no se convierte en tal si no existe el reconocimiento y la percepción de los otros; sin embargo, cuando se insiste tanto en que el Estado ha diseñado los controles y los reglamentos para determinar quién debe ser reconocido como perteneciente a un determinado grupo étnico, este esquema se invierte. Significa una cuasi imposición desde arriba. En este caso, la instrumentalización de la identidad correría a cargo del Estado y, en segundo término, de las poblaciones que son involucradas, de manera voluntaria, en tales procesos.

En América Latina ha sido el Estado el que, desde su más temprana conformación, ha dado luz verde a la institucionalización de los procesos de construcción identitaria, lo cual, al día de hoy, aún prevalece; ¿qué es sino el reconocimiento de la diversidad cultural a través de las políticas indigenistas de finales del siglo pasado?, ¿qué es sino el reconocimiento de la plurinacionalidad en el periodo actual? *A priori* a la implementación de este tipo de políticas, debe existir el sujeto a quienes irán dirigidas, así lo expresa Gros cuando señala que un Estado:

> necesita de un actor claramente constituido, reconocido y legitimado con quien negociar su propia intervención. ¿Cómo encontrarlo? Participando en su construcción a través de la reforma de su derecho positivo y de su aparato

> administrativo, así como de la aplicación de una política de discriminación positiva *affirmative action* […] (2000:180; 2012:105).

Con base en el trabajo del sociólogo Pierre Bourdieu, añade más adelante: "bajo la apariencia de reconocer la comunidad indígena y su autonomía, el Estado la produce y la reproduce, instituyéndola y legitimizando así una frontera étnica, que se obliga a proteger" (2000:181). Lo anterior explica las facilidades que ofrecen los Estados nacionales y el aparente consentimiento hacia el despliegue de acciones colectivas de los grupos indígenas, incluso ofreciendo un amplio repertorio de prerrogativas que funciona como espejismo en el camino hacia la igualdad y justicia social, en un intento por aumentar los niveles de legitimidad de los gobiernos estatales.

Tales fenómenos consisten en un ejercicio nominativo que pone de manifiesto la capacidad creativa que emana del poder –lo cual no sería posible sin la participación de funcionarios y profesionales que señalan, identifican y registran las comunidades étnicas–, la capacidad por renovar unos dispositivos de control que parecieran haberse quedado obsoletos, pero nada más lejos de la realidad. Las viejas instituciones de poder político mantienen intactas las estructuras sobre las que emergieron, y mientras, cubren sus viejos ropajes con retóricas que no pasan del mero acto discursivo. Como señuelo ha resultado del todo efectivo. Nunca entendieron que la diversidad cultural era un elemento constitutivo de la sociedad nacional. Las modificaciones introducidas en los textos jurídicos nacionales no son sino un intento desesperado por lograr la supervivencia de una organización político-territorial que nunca acertó en la forma de incorporar a un importante grupo social en su comunidad nacional.

El Estado, a través del diseño de las denominadas –de manera bastante imprecisa– políticas de la diferencia, ha usurpado la capacidad de los grupos sociales para determinar y administrar sus propias identidades. La otorgación y denominación de carácter étnico, la adjudicación de dicha condición étnica a un grupo social determinado, es resultado de las dinámicas coloniales y de dominación. Esta denominación constituye, por lo tanto, un mecanismo al servicio del poder para controlar a las poblaciones, en este caso, indígenas. La etnicidad determina, asimismo, la estructura de dominación.

Se quiebra, por lo tanto, el esquema de autopercibimiento y percibimiento por parte de los *otros*, dado que, en realidad, es desde arriba que estos grupos sociales son nombrados, inventariados, catalogados. El hecho de que sea el propio Estado el encargado de determinar y clasificar a los grupos identitarios, contradice la clásica característica principal que se asocia con tales grupos, que es la del re-

conocimiento de sí mismos y el reconocimiento del otro. En este caso, el Estado, unilateralmente, diseña los requisitos a los que estos grupos deben adherirse para ser reconocidos. Consiste entonces en una imposición vertical, no constituida en un plano horizontal de ida y vuelta. De esta manera, las comunidades culturales fueron construidas por mecanismos de dominación al servicio del Estado y, aun así, diversos trabajos no dejan de sostener que "la autodeterminación implica un contrapunto entre el autorreconocimiento 'auténtico' y el reconocimiento social" (Comaroff y Comaroff, 2011:81); pareciera que más bien implica la segunda.

A menudo, y sobre todo desde las perspectivas locales, se ha tratado de hacer coincidir, fundamentalmente por cuestiones de empirismo pragmático, a la comunidad cultural con el lugar, pero esto no tendría por qué ser así. Si en vez de comunidad se trabaja con pueblos indígenas, todo se complica, sobre todo por las restricciones a las que es abocado el propio concepto cuando debe ajustarse al lenguaje del derecho en los procesos de lucha por el reconocimiento jurídico que afectan a la colectividad, más aún si se trabaja este concepto de territorio vinculado a la multidimensionalidad, más volátil, menos abarcable por procedimientos técnicos. Nuevamente, la realidad advierte el camino unidireccional que deben recorrer los pueblos indígenas para ver cumplidos los deseos que dan forma al conjunto de demandas; un camino marcado por el Estado, que determina la condición identitaria y, por ende, el reconocimiento de los derechos territoriales sobre un espacio geográfico determinado administrativa y políticamente.

Las poblaciones étnicas bolivianas son clasificadas a través de procedimientos burocráticos solicitados por los aparatos ministeriales del Estado. Son sometidas a procesos de verificación a fin de otorgar concesiones en materia de derechos colectivos y, bajo esta mirada, ¿cómo leer el proceso de luchas por la autonomía que despliegan los pueblos indígenas del país? Una de las consecuencias a señalar sobre la aplicación de estas técnicas de poder que mantienen controlados a los sujetos en espacios cercados simbólicamente, es la proliferación de propuestas de configuración espacial como instrumentos de lucha política. Las autonomías indígenas son una de ellas.

Pero estas son cuestiones que se alejan de los objetivos de este trabajo. En América Latina las identidades étnicas se reinventan al entender las oportunidades que ofrece hacerlo en los contextos de lucha; al mismo tiempo, el aparato estatal, a través de dispositivos disciplinarios, desarrolla políticas de subjetivación productoras de identidades, las cuales se ajustan a los requerimientos del propio Estado a la hora de implementar las políticas de la diferencia. Las resistencias de los colectivos que luchan en nombre de una identidad social buscan derrocar el orden impuesto por el capital, sin adquirir conciencia de que este es el que impulsa

su conformación y autoriza sus acciones, beneficiándose indirectamente de ellas. El Estado, colaborador en la actualización de los ciclos de producción capitalista, contribuye, en primer lugar, con la estimulación los procesos de configuración identitarios; en segundo lugar, las identidades deben ser disciplinadas por dispositivos del propio Estado, los cuales responden a la reorganización de la economía global que jerarquiza las relaciones entre regiones centrales y regiones periféricas. El capital, por lo tanto, demanda la producción de identidades y el Estado diseña mecanismos para ello.

El Estado boliviano ha creado la noción de grupo indígena y se ha permitido, desde la autoridad que lo legitima, definir los criterios que determinan si un grupo en cuestión puede ser clasificado como tal. El propio Viceministerio de Asuntos Indígenas, a través del mecanismo de la certificación étnica,[15] y todo un entramado burocrático, ponen en marcha el proceso de reconocimiento étnico que lleva una vez más a reflexionar acerca de la ficción que envuelve las configuraciones identitarias. El que en Bolivia se exija dicho documento por vía ministerial demuestra el empeño del Estado por gestionar y administrar la identidad para, en definitiva, controlarla, como si se viera obligado a asumir un papel que representa con diligencia.

Tales identidades étnicas han sido corporalizadas por los individuos a través de un ejercicio intersubjetivo de reflexividad. Dado que los casos sobre los que pivota este estudio apuntan en esa dirección, se ha concedido prioridad al enfoque instrumentalista, pero esto no anularía la relación en que toda identidad emerge; en este caso concreto, una relación de dominación. Las relaciones de poder que producen la confrontación de lógicas de acción divergentes constituyen el análisis del último epígrafe de este capítulo.

[15] Documento acreditativo de la condición étnica para aquellos indígenas que buscan demostrar su etnicidad a fin de reclamar, *a posteriori*, derechos territoriales sobre los espacios que, consideran, les pertenecen.

Etnicidad: identidad movilizada

[…] Y cuando éstos aparentan dedicarse a transformarse y a transformar las cosas, a crear algo nunca visto, en estas épocas de crisis revolucionaria es precisamente cuando conjuran temerosos en su auxilio los espíritus del pasado, toman prestados sus nombres, sus consignas de guerra, su ropaje, para, con este disfraz de vejez venerable y este lenguaje prestado, representar la nueva escena de la historia universal.
Karl Marx

Con esta cita de Marx es más fácil comprender la recuperación del pasado que los movimientos indígenas de América Latina utilizan como dispositivo de acción política y la reactivación de la memoria colectiva a través de prácticas sociales y el uso de un lenguaje que invoca símbolos identitarios y culturales de un tiempo que ellos asumen y, en consecuencia, presentan como originario. A través de la recuperación de elementos de un pasado idealizado, (incluso inventado), se busca construir otro futuro, y es que, como apunta Chakrabarty: "el pasado modela el presente y el futuro, pero el presente y el futuro también modelan el pasado" (2008:319). Los llamados a la revolución podrían ser entendidos, entonces, como ruptura con el pasado desde una concepción histórica moderna.

Siguiendo estas reflexiones, y para dar comienzo a este punto, se cita la definición de identidad étnica propuesta por Miguel Ángel Bartolomé, en la cual convergen diversas perspectivas de análisis que aparecen en el texto:

> una construcción ideológica histórica, contingente, relacional, no esencial y eventualmente variable, que manifiesta un carácter procesual y dinámico, y que requiere de referentes culturales para constituirse como tal y enfatizar su singularidad, así como demarcar los límites que la separan de otras identidades posibles (2006:83).

Se verá cómo todas y cada una de las acepciones de identidad étnica forman parte de las reflexiones que el presente trabajo aúna.

Los movimientos indígenas de Latinoamérica pueden entenderse como grupos identitarios definidos, básicamente, por la identificación mutua entre sus miembros (Gutmann, 2008), y dado que la identidad es un elemento básico para lograr desentrañar las dinámicas socioespaciales de los movimientos etnopolíticos de la región, no es baladí intentar comprender los motivos de ello. La etnicidad

moviliza, articula y canaliza las luchas políticas indígenas. La historia de América Latina muestra un buen número de casos en que los sujetos históricamente colonizados reactivan elementos culturales, mismos que aparecen envueltos en una pretendida originariedad que legitima su recuperación y uso en las instituciones del Estado moderno. La etnicidad actúa como plataforma desde la que se impele a los gobiernos a reconocer toda una serie de derechos políticos; constituye, en palabras de Álvaro Bello, "la base de las estrategias de los movimientos étnicos" (2004:45), es decir, el *locus* desde donde se organiza la acción colectiva de estos.

La identidad se convierte en un elemento de transformación social utilizado muy inteligentemente por la acción política. Desde finales del siglo pasado, los pueblos indígenas de América Latina se han organizado políticamente en torno a la identidad étnica, entendida como recurso estratégico de acción colectiva. Los individuos se sienten identificados con un grupo en particular y se suman a él para, en muchas ocasiones, facilitar el camino hacia la consecución de ciertos fines y lograr una mayor efectividad en el campo político. Invocando la diferencia, se construyen políticas de identidad.

La identidad se ha colocado en el centro del debate acerca del modelo de Estado, tal y como apunta Giménez: "el análisis en términos de identidad ha permitido descubrir la existencia de actores sociales por largo tiempo ocultados bajo categorías o segmentos sociales más amplios" (2009:50). En el caso de Bolivia, esto ha ocurrido de manera evidente. A través de los procesos de emergencia de las identidades que el país está acogiendo, fundamentalmente desde la década de 1980, buena parte de la población que hasta entonces vivió sumida en la exclusión, incluso en la negación, ha tomado la palabra para reivindicarse, desde la diferencia, como parte del Estado.

Aquellos autores más próximos al enfoque constructivista sostienen que la lucha política en América Latina ha adquirido un carácter étnico. Por poner un ejemplo, Munck considera el alto grado de "arbitrariedad en la demarcación política de los grupos indígenas en la América Latina contemporánea" (2015: 48). Los procesos de reemergencia étnica han sido propiciados por políticas estatales que comenzaron a reconocer la diferencia y la diversidad de los pueblos.

En un artículo del todo sugerente, Pacheco de Oliveira plantea la paradoja que supone el proceso de emergencia de nuevas etnicidades y la reivindicación de estas como pueblos originarios (2010). Estos procesos, denominados por otros como procesos de reinvención étnica, no invalidan la legitimidad de apelar a la cuestión identitaria por parte de los pueblos indígenas inmersos en la lucha social y política, por el contrario, hablan del dinamismo que forma parte de toda identidad. En efecto, para legitimar la lucha indígena no es favorable cubrir de un

halo esencialista a las poblaciones involucradas en ella. Es lo que entiende Bhabha como la "*performance* de la identidad" (2013:25). Christian Gros emplaza el carácter performativo de la identidad en la contradicción que enfrenta el movimiento indígena al transitar en el esquema de ser uno mismo para ser diferente, de ser diferente para ser moderno (2000; 2012).

No reporta ningún beneficio envolver a las sociedades indígenas de América en el victimismo, dado que esto supondría negar su participación activa en el proceso de configuración de la colonialidad moderna. Los estereotipos no son inocentes, pues determinan las prácticas políticas, económicas y culturales dirigidas hacia los actores sociales y las que estos desarrollan. En el conjunto de países de Latinoamérica con una importante población étnica, lo indígena se articula en torno a dos elementos: la persistencia de una ocupación "ancestral" de determinado espacio territorial y la persistencia de ciertos marcadores culturales. En América Latina los movimientos indígenas conjugan, mayormente, en su discurso contestatario la reivindicación étnica y la territorial, al establecer el vínculo entre la lucha por la tierra y el territorio con la defensa y el respeto a las culturas indígenas para favorecer su perdurabilidad.

El intenso estudio que se recoge en *Etnicidad S. A.* (2011) ilustra, de manera netamente clarificadora, el manejo que realizan múltiples sociedades indígenas de su condición étnica. John y Jean Comaroff abren un abanico de posibilidades en su análisis sobre la etnicidad, la cual se despliega entre un plan en el que cabe como subjetividad colectiva y la transformación en mercancía a la que ha sido sometida, fruto de elecciones individuales o como elemento inmanente a la esencia del ser humano. A lo largo de esta obra, los Comaroff acuden a múltiples ejemplos para insistir, una y otra vez, en que convertir el capital cultural en mercancía (etnonegocios) no vacía de contenido la etnicidad, por el contrario, consiste en una forma de producir identidades, muy recurrente y del todo válida para muchos grupos étnicos (fundamentalmente en Sudáfrica y Estados Unidos de América, contextos en donde mayormente han trabajado los autores los procesos a los que nos venimos refiriendo). Al explotar lo "auténtico", lo "exótico", lo "tradicional", lo "exclusivo", se generan ingresos que les reportan beneficios económicos y, por lo tanto, una vía de escape a la pobreza en que viven sumidos en buena parte de los casos. Es más, para estos autores, la comercialización de la identidad étnica permite su recreación y la de las subjetividades culturales, lo que no se produce de manera mecánica e inconsciente, sino que forma parte de una estrategia bien definida por estos grupos que interpretan, de forma muy acertada, las ventajas que, no tanto en términos económicos, sino jurídicos, les pueden reportar estas acciones, es decir, el reconocimiento como pueblos indígenas y lo

que se deriva de ello a nivel institucional (2011:48-49). La administración de la identidad contribuye entonces a consolidarla.

Las teorías antropológicas de la identidad han sido las encargadas de analizar las cuestiones relativas a la etnicidad. La identidad y la etnicidad, en este caso, no son tratadas por los Comaroff como constructos analíticos, sino como abstracciones que los individuos manejan en su cotidianeidad (2011:41).

Uno de los trabajos que supuso una referencia para lo que vendría después en el marco de los estudios sobre la etnicidad fue el de Frederik Barth, quien publicó *Los grupos étnicos y sus fronteras*, obra que enfoca el análisis de la etnicidad desde los límites o fronteras simbólicas que los grupos sociales establecen en sus relaciones. Lo interesante para Barth no es analizar un grupo cultural en sí, sino las relaciones sociales mantenidas frente a otros con los que interaccionan en las fronteras simbólicas que delimitan los grupos en cuestión (2007).

Eduardo Restrepo incluye en uno de sus trabajos sobre la etnicidad cuatro características fundamentales que, en sus palabras, se han consolidado para definir tal categoría. Estas son la contingencia, la no reductibilidad frente a otros ámbitos de lo social, la heterogeneidad y la relacionalidad e imbricación con las esferas del poder y estrategias de resistencia (2004:26). Se comparten aquí todas ellas, aunque se incluiría, además, la instrumentalización de la etnicidad en aras de lograr intereses sociopolíticos y culturales por parte del grupo étnico que la usa como herramienta para la negociación de intereses particulares. La etnicidad resulta de un ejercicio de negociaciones en el terreno discursivo que ofrece a los sujetos una estructura organizativa desde la cual diseñar la acción colectiva.

Pero ¿por qué dar el salto a la etnicidad? Se insiste en la idea que señala que la etnicidad ha sido vehiculada por los movimientos indígenas como instrumento de lucha y movilización política. La etnicidad se convierte, por lo tanto, en la identidad movilizada para la consecución de fines políticos. Los grupos socioculturales instrumentalizan la identidad con base en sus propias estrategias de acción, principalmente, en la interpelación frente al Estado y, fundamentalmente, en la consecución de derechos territoriales, idea que expresa Gabriela Canedo de la siguiente manera: "podría darse algún grado de instrumentalización de la identidad para reivindicar el territorio especialmente explicitado en los discursos del movimiento indígena que retoma concepciones de tipo esencialista –los ancestros, las raíces– para fundamentar dicha reivindicación" (2009:40). Este manejo creativo de la identidad se repite en toda América Latina, de ahí su relevancia imperiosa. La emergencia de identidades étnicas en América Latina, así como su inserción en el aparato estatal, obliga a prestar atención a la magnitud de tal fenómeno social y político, sobre todo, a repensar su significado y alcance

conceptual. Aunque, tal y como ocurre en la academia con frecuencia, no existe una acepción unívoca de la etnicidad. Los conceptos manejados discurren en distintas direcciones.

En el trabajo de los Comaroff, las nociones de identidad y etnicidad en muchas ocasiones son utilizadas indistintamente, aunque el significado tenga connotaciones diversas. Sus análisis son un ejemplo de los intentos por desmontar la lectura de la identidad como constructo analítico, sumándose a aquellos que parten de una concepción de la etnicidad como relación, y lo manifiestan de la siguiente manera:

> […] La etnicidad no es, en sí misma, una "cosa" monolítica ni un constructo analítico: que es mejor contemplarla como un repertorio laxo y lábil de signos mediante los cuales se construyen y comunican relaciones; un repertorio a través del cual se torna sensible una conciencia colectiva de la similitud cultural; algo que sirve como referencia para que los sentimientos compartidos adquieran sustancia. Su contenido visible siempre es el producto de condiciones históricas que, en medida diversa, inciden sobre la percepción humana y, al hacerlo, dan forma a las motivaciones, los significados y la materialidad de las prácticas sociales (2011:65).

Pero ¿qué aporta la etnicidad en la lucha política de los movimientos indígenas? Se produce un intercambio tácitamente acordado entre la esfera simbólica y la material. Es decir, los pueblos indígenas recibirían reconocimiento, representación política, derechos colectivos y protección por parte del Estado, el cual, en el caso de Bolivia, demanda la certificación étnica con la cual demostrar la identidad indígena de las sociedades en cuestión en un proceso de objetivación cultural. El reconocimiento de la diferencia surge como recurso para los movimientos indígenas contestatarios, pero también como reivindicación. Aparece entonces como medio y como fin.[16]

Una vez más subyace a todos estos planteamientos la tesis sobre la producción de subjetividades por parte del Estado que, tal y como contempla Bartolomé, "en su acepción contemporánea 'etnia' es entonces una categoría clasifi-

[16] Para Boaventura de Sousa Santos, los movimientos indígenas constituyen el mejor ejemplo del "pensamiento postabismal" que parte del reconocimiento de la pluralidad y diversidad epistemológica; este es una "ecología de saberes" opuesto al "pensamiento abismal", referido a las lógicas de pensamiento moderno que han marcado líneas divisorias entre las epistemologías dominantes y aquello que quedaría al otro lado del abismo (2006).

catoria generada por las sociedades estatales para designar a las que no lo son" (2006:51). Pero, con base en esta definición, cabe preguntarse: ¿qué sucede en Bolivia con los 36 grupos étnicos formalmente reconocidos?, ¿son comunidades etnoculturales sin Estado? Si forman parte del Estado plurinacional, ¿qué significa que no sean sociedades estatales? Lo que está claro es que esto no significa que no posean estructuras organizativas políticas. ¿Cuál es entonces la noción que se maneja de Estado?

Debe quedar claro: la definición de grupo étnico viene determinada, en buena medida, desde arriba, constituye una etiqueta clasificatoria. Es adjudicada por los Estados a los colectivos que se definen por ciertos rasgos culturales, sin olvidar sus historias coloniales, dado que, a menudo, se apela a un presumible pasado prehispánico a partir del que se marca la distinción frente a esos "otros".

Otra de las cuestiones que se cuelan en este debate es la de cómo pensar conceptualmente la categoría de naciones o nacionalidades étnicas manejada por los pueblos *originarios* de América Latina. Estos tratan de marcar una distinción y reivindicarse como sociedades plurales en el seno de los Estados nacionales, cuestionan la estructura monolítica de estos, las pretensiones de homogeneidad que anhelan alcanzar y la identificación a través de vínculos simbólicos con la comunidad política y cultural que los conforman. Aludiendo a las naciones étnicas y recurriendo a préstamos discursivos, se busca territorializar las colectividades indígenas como formaciones políticas en espacios geográficos reconocidos jurídicamente, en donde estas ponen en marcha su aparato político y organizativo sobre las bases de sus propias instituciones. De ahí que la cuestión de los gobiernos municipales haya alcanzado tanta relevancia en los debates sobre las luchas políticas de los movimientos etnopolíticos latinoamericanos.

La cuestión de la conceptualización de pueblo indígena está plagada de ambigüedades. Los textos recogen un amplio repertorio de categorías, entre las que destacan, además de aquella noción, otras como las de sociedades indígenas, comunidades indígenas, pueblos originarios y grupos étnicos.

Una de las definiciones más tempranas para definir la categoría de grupo étnico fue la que sugirió Barth en su obra de 1969 y que algunos años después sería reformulada por Cardoso de Oliveira (2007). Para Fredrik Barth, "los grupos étnicos son categorías de adscripción e identificación que son utilizadas por los actores mismos y tienen, por tanto, la característica de organizar interacción entre los individuos" (como se citó en Fernández, 2007:98). Añade, además, que desde una perspectiva antropológica se propuso dicha definición ideal, entendida como una comunidad que: "1. En gran medida se autoperpetúa biológicamente; 2. Comparte valores culturales fundamentales realizados con unidad manifies-

ta en formas culturales; 3. Integra un campo de comunicación e interacción; 4. Cuenta con unos miembros que se identifican a sí mismos y son identificados por otros y que constituyen una categoría distinguible de otras categorías del mismo orden" (2007:98). Tales supuestos fueron cuestionados uno por uno por Barth.

Según Carlos Giménez y Graciela Malgesini, se define a los grupos étnicos como: "1. Grupos sociales o comunidades socioculturales. 2. Configurados social e históricamente. 3. Que forman parte de una sociedad mayor en la que interactúan con otros grupos étnicos de los cuales se diferencian. 4. Cuyos miembros comparten de forma dinámica y cambiante, ciertos rasgos culturales, físicos, lingüísticos o religiosos, así como un determinado tipo de organización. 5. Pudiendo ser esos rasgos o características bien asumidos como tales o bien adjudicados por otros. 6. Estando conformados por la estructura de relaciones con otros grupos. 7. Y habiendo en todo caso conciencia de la pertenencia o la adscripción al grupo (identidad étnica)" (2000:216). Los grupos étnicos comparten una serie de rasgos diacríticos que ayudan a definirlos y son los que aparecen a continuación: "1. El origen y la descendencia común; 2. La historia común y la memoria colectiva; 3. Las similitudes en el aspecto físico, aspecto externo o rasgos raciales; 4. Las costumbres compartidas y formas de comportamiento; 5. El lenguaje o dialecto común; 6. El folclor o aspectos encuadrados como folk o 'popular': dieta, vestido, música, tradición oral, etcétera; 7. Las prácticas y creencias religiosas y 8. La conciencia política" (2000:217).

Para Eugenia Ramírez, en cambio, "el grupo étnico se define por una denominación propia –el etnónimo–, por mitos de ancestralidad común, memoria histórica compartida, uno o más elementos culturales comunes, el vínculo con un territorio (patria) y un sentido de solidaridad entre sus miembros" (1996:156). Ramírez considera, además, al grupo étnico como una "clasificación colectiva" (1996:198) de individuos que construyen su propia "grupalidad" (1996:200).

Bartolomé recupera diversas nociones de etnia e incluso de pueblo, no menos importantes en el marco de las luchas de los movimientos indígenas. Todo esto aparece estrechamente vinculado a algunos conceptos que, aun construidos desde fuera, fueron apropiados por los movimientos indígenas en sus procesos de lucha política. Nos referimos concretamente a la categoría pueblo. Al día de hoy, y en el contexto del movimiento indígena a nivel internacional, no se puede negar la imposición de dicha categoría en aquello que procede de organismos internacionales, pero, dado que es una de las vías que los pueblos indígenas ven más factible manejar, tampoco se puede negar su uso estratégico. Si se considera que la categoría grupo étnico supone una producción del Estado que denota, por

lo tanto, una relación de poder, es imposible obviar que la categoría pueblo no lo sea. La diferencia es que, adscribiéndose a esta última, los pueblos indígenas adquieren un estatus jurídico que desemboca en el reconocimiento de derechos políticos. En el uso y manejo de la noción se pone de manifiesto su carácter controvertido por no existir unanimidad en su definición y, sobre todo, por las implicaciones que acarrea su uso para los movimientos indígenas, los que la prefieren frente a otras, como grupos étnicos. Además, cabe destacar el valor que adquiere como instrumento de lucha por el hecho de constituir una categoría reconocida en el campo de la jurisdicción a nivel internacional, lo cual le confiere una relevancia clave para conseguir dar el primer paso, esto es, el reconocimiento de la condición identitaria de la colectividad. No debe olvidarse que la teoría política moderna ha partido de una noción de pueblo como sujeto de la revolución. Negri realiza una crítica a este concepto, el cual considera que debe ser suplantado por el de "multitud", entendida como producción de subjetividades y contraimperio (2006). La noción de pueblo constituiría una construcción que parte de un poder soberano. Las categorías asignadas a los grupos sociales, las categorías por las que se les reconoce y clasifica, son importantes por un motivo concreto y es que solo si los pueblos indígenas son reconocidos como tales, se convierten en sujetos de derecho; del derecho a la diferencia, fundamentalmente, y una diferencia que implica, de forma indirecta, toda una serie de derechos colectivos. En el marco del derecho internacional, se concede a los pueblos indígenas la libre determinación y la autonomía. De ahí que un requisito previo sea conseguir el reconocimiento de la condición étnica. En este contexto, el manejo de instrumentos jurídicos, como el Convenio 169 de la OIT y la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONU es esencial. Con base en el primero de ellos, el principal requisito es la autoidentificación; sin embargo, y pese a dichos documentos, pareciera que algunos Estados, como el boliviano, se arrogan o asumen la capacidad de definir y clasificar a los grupos identitarios. No deja de ser paradójico que el concepto pueblo sea uno de los elementos constitutivos de la modernidad occidental y que actualmente esté tan presente en el discurso que manejan los movimientos indígenas para interpelar a los propios Estados nacionales.

Una vez más Miguel Ángel Bartolomé, remitiéndose hasta mitad de siglo pasado, concretamente hasta 1954, ha demostrado la manera en que las Naciones Unidas propusieron la definición de pueblo, haciéndola equivaler a la de minorías, como "grupos no dominantes que poseen y desean conservar tradiciones étnicas, lingüísticas o religiosas, marcadamente diferentes del resto de la población" (2006:245). El mismo autor, a partir de diversas definiciones, construye la suya propia para definir a los pueblos indios como "colectividades humanas que

comparten una cultura o una identidad distintiva, que tienen o pueden llegar a tener organizaciones políticas propias, pero cuya vida social transcurre en el seno de un aparato estatal abarcativo, en el cual aspiran a tener participación y con el cual se ven obligados a mantener un constante proceso de negociación para lograr sus propios fines" (2006:246). Constituye esta una definición pertinente para las cuestiones que aquí se tratan.

Una acepción que podría abarcar al conjunto de las mismas sería la siguiente: grupos socioculturales formados por individuos que se autoadscriben a ellos y son diferenciados de la sociedad nacional dominante que, a través de la memoria colectiva, recrean una identidad histórica, la cual vinculan con un pasado precolonial y un territorio físico y simbólico.

La etnicidad ofrece a los individuos un sustento ideológico que legitima la lucha por la justicia social. Los movimientos indígenas que invocan una identidad étnica como instrumento de lucha se presentan como contrapoder frente al Estado monocultural, hegemónico y colonial. Siglos de dominación y opresión no dejaron más alternativa que la resistencia y la lucha por romper con un sistema colonial, el cual nunca tomó en cuenta a las poblaciones indígenas más que para explotarlas y fortalecer, a través de esto, las estructuras e instituciones hegemónicas creadas como dispositivos de dominación y canales para el ejercicio del poder al servicio de las élites dominantes. Incorporar, grabar y registrar en los cuerpos una inferioridad por tanto tiempo infundida desde las élites de poder, fue la consecuencia de años de sometimiento y dominación hacia aquellos. Dichas élites se empeñaron en negar e invisibilizar un colectivo social que podría resultar una amenaza frente a la estabilidad del Estado moderno, frente al ejercicio de control desplegado desde tiempos de la Conquista.

Hasta hace algún tiempo no era de extrañar que buena parte de los indígenas de los países de América Latina se avergonzaran de su condición y orígenes étnicos. Esto se debió a la estigmatización que sufrieron durante cientos de años, lo que los ha llevado a ser considerados ciudadanos de segunda o, incluso, a quedar excluidos del proyecto oficial del Estado, bajo las maniobras de las élites oligarcas gobernantes. Es desde hace algunas décadas que, al reaccionar ante dicha situación, han virado el rumbo de su devenir como sociedades dominadas, gracias a la autorepresentación étnica, asumida al día de hoy con orgullo.

Para hacer referencia a un caso paradigmático en la movilización étnica, Bolivia constituye un ejemplo del todo ilustrativo. Las conmemoraciones públicas del pueblo aymara en Bolivia evidencian el uso de la etnicidad que, a través de la visibilización y manifestación pública, la reactivan: la memoria colectiva por medio del rescate de lugares simbólicos, de la reconstrucción de historias locales, de

relatos que recuperan y actualizan un pasado mítico a través de los que afirman la representación de la colectividad. Sin embargo, deviene en ocasiones en una folclorización, en una puesta en escena que llevan a cabo de manera consciente y, al mismo tiempo, legítima. No en vano, el actual gobierno boliviano ha desarrollado todo un programa de recreación de rituales en lugares sagrados o cargados de una fuerza simbólica donde reinstituir un pasado que enlace con el presente, que refuerce una identidad en continuo proceso de reconfiguración, una identidad territorial engarzada con una geografía reapropiada para tal fin (Jabardo, 2015b). No se busca representar lo que se es en sí, sino lo que se quiere hacer ver que se es.

No sin motivo existe amplia literatura encargada de analizar la carga creativa puesta en marcha por comunidades imaginadas, lo cual se asocia con lo que Eric Hobsbawm y Terence Ranger denominaron invención de la tradición, entendida como:

> [un] grupo de prácticas, normalmente gobernadas por reglas aceptadas abierta o tácitamente y de naturaleza simbólica o ritual, que buscan inculcar determinados valores o normas de comportamiento por medio de su repetición, lo cual implica automáticamente su continuidad con el pasado (2015:8).

Es este pretendido lazo con el pasado remoto lo que le confiere a dicha invención de la tradición su dimensión ficticia; es lo que, en los mismos términos, ha expresado Williams como tradición selectiva para referirse a la "versión intencionalmente selectiva de un pasado configurativo y de un presente preconfigurado, que resulta entonces poderosamente operativo dentro del proceso de definición e identificación cultural y social" (2000:137, como se citó en Cabezas, 2007:195). En este contexto surge la problemática que enfrentan modernidad y tradición, tal como lo expresa Bhabha al resignificar el presente:

> algo llega a ser repetido, reubicado y traducido en nombre de la tradición, bajo el disfraz de un pasado que no es necesariamente un signo fiel de memoria histórica sino una estrategia de representar autoridad en términos del artificio de lo arcaico (2013:56).

Todo ello tiene que ver con lo que apunta Álvaro García Linera, vicepresidente de Bolivia, cuando menciona que "no existe Estado moderno que no haya inventado de alguna u otra manera una identidad étnica" (2004:280). A través de esto, múltiples sociedades como movimientos sociales han buscado envolverse

de legitimidad para lograr una estabilidad frente al espacio nacional del que forman parte. Es lo que le lleva a Grimson a preguntarse, al comienzo de una de sus obras, si el motivo de continuar practicando las tradiciones se debe a la intención de mantener, e incluso fortalecer la identidad, y si para ello se recurre a la estrategia de introducir innovaciones (2011:13). Inventar tradiciones se ha convertido para las organizaciones etnopolíticas en un elemento clave de las estrategias colectivas en el terreno de la confrontación agonista.

Las identidades, por lo tanto, están sometidas a un proceso de reconfiguración constante. Giménez recurre al concepto "continuidad en el cambio" para referirse a la recomposición que, a lo largo del tiempo, experimenta toda identidad para permanecer (2009:41). Para este autor, tal estrategia no solo logra la continuidad de la identidad, sino que promueve su reactivación y es la manera (la adaptación al cambio) que la identidad posee para perdurar (2009).

La importancia de prestar atención a los procesos identitarios puestos en marcha por los pueblos indígenas radica, fundamentalmente, en entender su capacidad de alcanzar los objetivos que los movimientos etnopolíticos han marcado como hoja de ruta. Del todo elocuente es el fragmento que incluye en una de sus obras Bartolomé, al recuperar el testimonio de Waskar Ari Chachaki, intelectual aymara de Bolivia, quien menciona que la:

> tarea central para las nuevas generaciones aymaras del siglo XXI es lograr la autonomía del pueblo aymara, por [lo] que como nación originaria necesitamos crear nuevos referentes de comunidad imaginada [...] la peor tragedia sería que ya no nos imaginemos como nación [...] Requerimos dotarnos de otros referentes de comunidad imaginada que sean posibles en el siglo XXI (2006:260).

En ocasiones, los pueblos indígenas, al actuar como comunidades históricas en manifestaciones públicas, recuperan prácticas tradicionales con las que pretenden mostrar la continuidad de una memoria colectiva con la que establecerán puentes entre un pasado y un presente para validar las acciones a desempeñar en el futuro. En tales procesos de reconfiguración identitaria subyace el esfuerzo e interés por recuperar una simbología comunitaria que visibiliza las tradiciones de ese pasado traído al tiempo presente. Son prácticas resignificadas a las que les otorgan nuevos sentidos y que se llevan a cabo en un contexto particular y con una intención determinada cuando son convocadas a un público externo. Los marcadores identitarios, principalmente los culturales, se sobredimensionan para delimitar, en la interacción con los *otros*, la alteridad de los actores. Estos procesos pueden ser pensados como manipulación de la identidad.

En este sentido es interesante la propuesta hecha por Bartolomé al tratar de contextualizar el estudio de la acción colectiva de los grupos identitarios en el seno de la acción de los movimientos etnopolíticos, al considerar que estos constituyen un espacio de relaciones fundamental en donde la identidad étnica se declara como etnicidad, lo que facilita la comprensión de dichos fenómenos identitarios (2006:63-64). En los escenarios de confrontación y negación, en espacios de conflicto, la acción colectiva indígena apela más a los caracteres identitarios y se manifiesta la adscripción étnica de la colectividad.

Christian Gros apunta, de manera muy acertada, al porqué de la emergencia de la reivindicación étnica y es que, en palabras del autor:

> ciertamente, se había creado paulatinamente un espacio social y político favorable, en el que la reivindicación étnica parecía tener mayor legitimidad, existía un derecho positivo nuevo, favorable al reconocimiento tanto de las diferencias culturales, derechos territoriales, como de autonomía, y se evidenciaba también la implantación de formas de "discriminación positiva" de parte de los gobiernos y agentes externos (2000:172).

En el caso de Bolivia se evidencia el interés tácito de su élite mestiza para perpetuar esa ficción por la que se enfrentan a la nación indígena en un esquema dual de *nosotros versus* los *otros*. La cuestión es si los *otros* representan al conjunto de pueblos indígenas del país, diluyendo, en consecuencia, la diversidad cultural que en realidad lo conforma.[17]

Ocurre algo más: la Bolivia andina pugna por exportar su modelo a otras regiones del país, mientras invoca una férrea estructura cultural reacia a ser permeada por elementos externos que puedan desvirtuar un discurso ideológico, el cual se nutre de las reivindicaciones simbólicas que miran hacia un pasado originario. Sin embargo, asume la lógica de la occidentalización como necesaria para hacerse un hueco en el escenario global. Las élites bolivianas, al interiorizar tan profundamente el patrón de comportamiento europeo, han contribuido progresivamente a estigmatizar el ser étnico boliviano. Esto recuerda a la manera en que Europa ha actuado frente al continente latinoamericano desde que este formó parte de la geopolítica del moderno sistema mundial. Una Europa encerrada en sí misma que se proyecta hacia el exterior, pero a la que, al mismo tiempo, le

17 Los acuerdos alcanzados entre las facciones indígenas y la élite conservadora de Bolivia no son ninguna novedad. Ya ocurrió en el caso del primer vicepresidente aymara del país, quien protagonizó la alianza junto con un candidato neoliberal (Grimson 2011:80).

cuesta abrirse a ese *locus* externo, impregnarse de él más allá de los intercambios comerciales que le aporte.

No obstante, este uso otorgado a la identidad no constituye una estrategia exclusiva de los movimientos etnopolíticos; no hay novedad alguna en ello. Basta con volver la vista atrás, pensar en los procesos de construcción de los Estados modernos nacionales, que tanto en Occidente como en América Latina apelaban, a través de un discurso identitario con una fuerte carga nacionalista, a la construcción de una comunidad política a partir de un sentimiento compartido entre el conjunto de la ciudadanía que habitaba un territorio definido.

La nación moderna ha realizado enormes esfuerzos, desde su conformación, por reprimir la diversidad y la pluralidad que, tradicionalmente, han supuesto un desafío frente a la estructura compacta de un Estado pretendidamente monocultural, que engloba una ciudadanía territorializada en un espacio compartido y que se identifica, en su conjunto, con el propio Estado sin poner en duda las estructuras de dominación y los pilares sobre los que este se sustenta en el ejercicio de su poder. Grimson plantea una fórmula que muestra que, a menor democratización, mayor imposición de una identidad nacional en el seno de los Estados modernos, algo que puede aplicarse a Bolivia, cuya identidad nacional fue construida dando la espalda a un vasto contingente de poblaciones étnicas, incluso campesinas, que no se han sentido identificadas con el ser boliviano sino hasta muy recientemente. Añade este autor una reflexión interesante al plantear la siguiente pregunta: "¿Qué hacer con el concepto de identidad (boliviana o cualquier otra) una vez constatada la desigualdad como estructurante de la relación social?" (2011:97). Frente a los debates que se han puesto sobre la mesa, este cuestionamiento invita a pensar en el uso que, desde el contexto andino, se está haciendo de la identidad, la cual se está utilizando como instrumento de poder en una relación basada en la reproducción de un discurso hegemónico de un grupo sobre otro.

Nuevas formas de hacer política, por lo tanto, alientan el panorama nacional. La imaginación de nuevos modelos de gobierno parte de concepciones de ciudadanía en las que se incorpora una dimensión colectiva que desarma el paradigma clásico del individualismo sobre el que esta se construyó. El carácter universal del que presume la ciudadanía cede paso a las políticas de la diferencia, que otorgan reconocimiento a los grupos culturales, los cuales, a su vez, hacen de su identidad de grupo su bandera, su medio y su fin y conjugan la vindicación cultural y política en su avance hacia un nuevo orden social. El reto es "cómo entrar en la modernidad sin dejar de ser indios" (Calderón, 1987, como se citó en Munck, 2015:241), pero plantear esta idea es negar que los indios fueron produci-

dos por la modernidad y, como parte de ella, contribuyeron a su propia construcción. Otra manera de interpretarlo, aun menos acertada, sería pretender reclamar una naturaleza esencial de lo indígena, originaria, que se haya perpetuado desde la época premoderna y que actualmente busque la manera de incorporarse a ella. Traer al día de hoy la memoria colectiva de las sociedades prehispánicas es una estrategia de la lucha política que las organizaciones etnopolíticas despliegan frente al poder dominante.

Geografías de la identidad; identidades territorializadas

Mi propósito es tomar en serio el espacio, el espacio geopolítico.
Enrique Dussel

El Territorio es el lugar en el que desembocan todas las acciones, todas las pasiones, todos los poderes, todas las fuerzas, todas las flaquezas, aquí es donde la historia del hombre se realiza plenamente desde las manifestaciones de su existencia.
Milton Santos

El territorio es lo profundo de un pueblo; en realidad, sólo la sangre misma es tan importante como el territorio.
René Zavaleta

La disciplina geográfica se ha lanzado a explorar con profundidad los sentidos de lugar y las producciones espaciales relacionadas con cuestiones identitarias entre las comunidades locales. Los grupos sociales confieren identidad al espacio del que se apropian, lo cual conduce a tratar la cuestión de las identidades territoriales.

El concepto identidades territorializadas aparece asociado, en buena medida, a las geopolíticas indígenas, motivo por el que algunos autores se atreven a afirmar que "la geografía está siendo convertida en un referente irrenunciable de la identidad en cuanto parte de las memorias y cartografías del poder indígena" (Mamani, 2005:119). Las geografías de la identidad, que a nivel analítico guardan cierto paralelismo interpretativo con los espacios de representación, en términos *lefebvrianos*, se refieren al sentimiento de pertenencia que los individuos adquieren en la cotidianeidad frente a determinadas espacialidades subjetivadas.

La representación del espacio difiere de la lógica epistémica manejada por cada uno de los grupos socioculturales. Asimismo, queda inserta en las prácticas y los procesos sociales inmersos en un profundo dinamismo y plasticidad, por lo que experimenta constantes transformaciones. El espacio es resultado de continuas relaciones y se encuentra en constante producción; estas relaciones que establecen entre sí los individuos tienen lugar en aquel. Pensar el espacio relacionalmente implica su negación como algo dado, preexistente. Pensar en términos relacionales expande el horizonte analítico y ofrece mayor clarividencia a la hora de discernir acerca de la articulación entre los instrumentos políticos y la acción colectiva que se forja en los espacios contrahegemónicos. La confrontación de subjetividades produce, además, espacios sociales contingentes moldeados por la interacción de los sujetos.

Los espacios apropiados por los grupos sociales se convierten en territorios que, a su vez, se sustentan en una identidad y un sentimiento de pertenencia a los mismos. En este marco conceptual, Lois y Pazos sitúan la emergencia de la identidad de la resistencia, referida a aquellos movimientos identitarios que se basan en la localidad, en el lugar, que apelan a la solidaridad entre las comunidades para consolidar el control sobre un espacio particular, lo cual invita a pensar acerca del vínculo entre identidad y territorio (2009:232-233).

Si se privilegia la dimensión material del espacio, este queda inexorablemente vinculado al modo de producción en el que se origina. Pero el espacio es, además, referente de la identidad colectiva de un grupo social, concepción que lo aproxima a la categoría lugar (que se tratará más adelante). El espacio también puede ser entendido como fuente de recursos por cuya apropiación se enfrentan los grupos sociales.

El espacio constituye, tal como plantea la geógrafa británica Doreen Massey, la condición de la existencia de la multiplicidad (idea que se repite en toda su obra), la existencia de diversidades sociales y culturales que desde su propia subjetividad contribuyen a producir espacios sociales (1991, 1999). Aquí interesa el estudio del espacio envuelto en la construcción de sus condiciones de posibilidad.

Las *otras* historias reivindican, desde la diferencia, un lugar que les ha sido negado históricamente. Esto quiere decir que en el espacio se produce una interrelación de relatos que da lugar a otros nuevos por el continuo devenir en el que transita. Los grupos sociales no quedan entonces incrustados en el espacio, dado que no actúan en este de manera aislada ni bajo una ahistoricidad, sino en interacción con otros actores, lo que da pie al diálogo, la negociación, el acuerdo, la confrontación; es decir, al ejercicio de la política.

La dimensión espacial, en interacción con la dimensión temporal, posibilita hacer política. La práctica política asume el espacio como la condición que hace posible su puesta en marcha, si bien compartir espacios comunes y establecer relaciones deviene, a menudo, en el surgimiento de conflictividades sociales. Sin embargo, este tipo de relaciones conflictuales y la confrontación agonista no hacen sino fortalecer la práctica democrática al promover la producción de espacios políticos en los que las diferentes partes intervienen.

Sumado a esto, la multiplicidad de espacialidades se opone a la concepción moderna del espacio como un todo ordenado y dispuesto a ser fragmentado y clasificado en unidades territoriales inferiores, pero universales y hegemónicas, tales como los Estados nacionales. La multiterritorialidad reivindica una forma diferente de entender el espacio, en el que se dé cabida a representaciones espaciales alternativas. Esto explica que se ocupen más páginas en la reflexión acerca del territorio en términos geopolíticos, y fundamentalmente en el vínculo entre este y los Estados modernos que, sin embargo, no agota las dimensiones del concepto.

La ambigüedad envuelve a los debates acerca del manejo de la cuestión territorial. En este trabajo se ha optado por una interpretación de territorio que conjuga, esencialmente, dos perspectivas de análisis al aunar su dimensión política y su dimensión simbólico-cultural; dicho de otro modo, visibilizar la yuxtaposición y amalgama de relaciones de dominación y apropiación desde diversas lógicas de pensar el territorio. Se adelantaba al comienzo del texto que, básicamente y en términos generales, serían la lógica hegemónica manejada desde el Estado y la contrahegemónica manejada desde la subalternidad. La primera concibe al territorio como un espacio físico, material y, en consecuencia, delimitado por sus fronteras nacionales, en las que la población queda restringida y controlada por el poder del aparato estatal. Desde la óptica nacional se opta por un planteamiento estático y cuantitativo del territorio; se establecen parámetros demográficos sobre los que se fundamenta la legitimidad adquirida por los territorios reconocidos a favor de los múltiples grupos indígenas que han llevado a cabo la demanda de estos espacios geográficos. Es a lo que apuntan Montañez y Delgado al considerar que el territorio delimita una jurisdicción, una soberanía, una propiedad, por lo que está relacionado con la gestión y el dominio de un espacio determinado (1998:123). El territorio es definido como una delimitación física que parte de demarcaciones artificiales, las cuales provocan exclusiones, y que se vincula con las definiciones de los Estados-nación que delimitan la soberanía y la jurisdicción de estos.

La segunda tiene que ver con espacios territoriales relacionales más versátiles y definidos por su dinamismo. Ambas son utilizadas, respectivamente, como re-

ferentes identitarios y reivindicados para justificar la ocupación y el control legítimo sobre un espacio soberano o autónomo. Y es que, por el contrario, los pueblos originarios generan una imagen del territorio que va más allá del clásico enfoque geográfico, que recurre a criterios cuantificables al momento de demarcar los territorios y delimitar las fronteras entre las diversas categorías de propiedades (privadas y comunales) tituladas. El territorio constituye el referente más importante para la identidad colectiva de los grupos indígenas.

Asimismo, el territorio adquiere especial interés en relación con el movimiento indígena de América Latina, elemento clave para la legitimación del aparato discursivo de las organizaciones etnopolíticas. En palabras de Will Kymlicka: "la supervivencia de las culturas indígenas en todo el mundo depende sobremanera de la protección de su base territorial, de ahí que los pueblos indígenas hayan luchado tenazmente para mantener la propiedad de sus tierras" (1996:69), lo cual explica que el territorio se haya convertido en una de las principales reivindicaciones de los movimientos indígenas.[18] Bonfil Batalla apuntó previamente a la total necesidad de conservación y consolidación de los territorios étnicos por constituir la única manera de garantizar la pervivencia de los grupos indígenas y, en consecuencia, de sus culturas (1990:203). En términos similares, Terence Turner sostiene que el vínculo entre el mantenimiento de la integridad territorial y el mantenimiento de sus sistemas sociales empuja a los pueblos indígenas a luchar por los territorios debido a que, de otra manera:

> supondría su disolución social y, probablemente, su extinción cultural la pérdida de los lugares, en los que están situados sus hogares y aldeas y los espacios limitados que comprenden sus bases territoriales y los recursos de los que dependen para sobrevivir (2004:433-434).

Sin embargo, algunas voces críticas dudan sobre si, verdaderamente, la consolidación del espacio territorial sea capaz de garantizar por sí misma la continuidad y el futuro de las poblaciones indígenas (Chirif y García, P., 2007:27).

Existen entonces dos formas principales de entender el territorio que entran en contradicción. Ellison y Martínez Mauri sintetizan de manera muy clara que:

[18] Will Kymlicka señala en su obra *Ciudadanía multicultural*, que según los estudios de algunos investigadores, "en la actualidad, la principal causa de los conflictos étnicos en el mundo es la lucha de los pueblos indígenas para proteger sus derechos territoriales" (1996:51).

> […] en los últimos años la noción de territorio indígena ha adquirido múltiples significados en las demandas indígenas y la producción teórica afín en ciencias sociales. A veces se utiliza para referirse a la idea de jurisdicción, otras a la de espacio geográfico a demarcar, otras al hábitat, biodiversidad y conocimientos sobre la naturaleza y otras a la etno-territorialidad (2009:14).

Sin embargo, los pueblos indígenas se han visto obligados a hacer uso de los instrumentos que el Estado nacional les reporta, con la finalidad de poder alcanzar el reconocimiento de sus demandas en términos jurídicos. Las fuentes a las que han tenido que recurrir provienen del derecho internacional, así como de las leyes y reglas del juego establecidas en el marco del Estado en materia de derechos territoriales, y de uso, control, manejo y aprovechamiento de los recursos naturales. Sumado a esto, el derecho occidental obliga a las poblaciones indígenas a asumir preceptos jurídicos ajenos a sus formas locales de gestión territorial, y las consecuencias se notan. Los Estados imponen a las poblaciones indígenas ordenamientos jurídicos que distorsionan y desvirtúan la realidad de los propios pueblos (García, P., 2004). Entre otras cosas, este ajuste institucional provoca, según la opinión de Alberto Chirif y Pedro García, un desajuste con los sistemas de gobernanza territorial indígenas,[19] al sentirse forzados a adaptarse a una situación jurídica coyuntural del todo anómala comparada con la que ellos han manejado, a lo que añaden que "el criterio mezquino de atribución de un número de hectáreas por familia obligó a muchos pueblos a estructurar sus territorios […]" (2007:22-23).

Con base en la primera interpretación, se ha tratado de desdibujar la diversidad que caracteriza a los Estados latinoamericanos, mientras que la segunda se ha convertido en una de las banderas de los movimientos indígenas del continente a través de la cual se justifica la diversidad etnocultural que ha definido a los Estados modernos desde su conformación. Es decir, para las organizaciones etnopolíticas, los territorios aparecen como espacios de resistencia en donde desplegar la acción colectiva.

Todo lo anterior demuestra que el territorio se convierte en el espacio del conflicto que enfrenta a dos proyectos antagonistas: el proyecto civilizatorio de la modernidad capitalista y el proyecto alternativo de la subalternidad en el espacio. En definitiva, es donde se articulan relaciones de poder que establecen jerarquías que contribuyen, a su vez, a ordenarlo. El territorio emerge, por lo tanto, como

[19] Para un análisis más detenido acerca de lo que se entiende por gobernanza territorial, véanse Chirif y García, P. (2007), García, P. y Surrallés (2009), y Farinós (2005).

relación social mediada y moldeada en la o por la materialidad del espacio. Al respecto, Milton Santos sostiene: "La utilización del territorio por parte del pueblo crea el espacio. Las relaciones entre el pueblo y su espacio y las relaciones entre los diversos territorios nacionales están reguladas por la función de la soberanía" (1990:205).

Cada vez son más frecuentes los análisis teóricos que parten del concepto de la "multiterritorialidad" (Haesbaert, 2011) o de las "territorialidades superpuestas" (Oslender y Agnew, 2010). El propio Haesbaert opta por su uso al considerar que responde a las dinámicas espaciales impuestas por la modernidad contemporánea frente a las clásicas formas territoriales representadas por los Estados nacionales, a pesar de que estos luchen por permanecer en lo que ha denominado "territorio-mundo" (2011).

Sin embargo, el concepto en sí no supone ninguna novedad. A finales del siglo pasado, Doreen Massey, al plantear los posibles enfoques manejados en la comprensión espacio/sociedad, ya hablaba de la yuxtaposición de distintas narrativas en un mismo espacio, lo que le llevó a considerar el lugar como punto de encuentro donde las relaciones sociales se articulan, donde se entretejen distintas historias, un espacio contingente, dinámico y en constante reconfiguración, contrario a la noción de espacio delimitado y definido por su particularidad (1999).

Partir de la multiterritorialidad ayuda a comprender la superposición de distintos espacios permeados por relaciones de poder y diferentes lenguajes simbólicos, lo que pone de manifiesto el carácter relacional y la historicidad tanto del espacio como del territorio. Del mismo modo que todo individuo puede sentirse identificado con diversas colectividades sociales, todo individuo puede experimentar la multiterritorialidad.

En los países de América Latina coexisten y se yuxtaponen múltiples territorialidades. Por un lado, está la territorialidad hegemónica del Estado frente a las territorialidades que construyen las grandes corporaciones económicas, por otro, las territorialidades de los grupos subalternos, tales como los pueblos indígenas. Esta convivencia, a menudo, se define por su conflictividad. Las autonomías indígenas suponen otra forma de territorialidad inserta en el modelo de Estado-nación, y abren la puerta a otros modos de entender el espacio y a otro tipo de relación, pero no están exentas de conflictos por su definición e implementación.

El territorio ha sido testigo directo del colonialismo, la opresión y el poder ejercidos por los grupos dominantes sobre los sujetos coloniales. El territorio se ha erigido como el espacio en el que se han construido relaciones de dominación hacia los sujetos subalternos en la historia secular. Este territorio, manchado de sangre y dispuesto a borrar el desagravio cometido sobre él y por él, se yergue,

al día de hoy, como la principal reivindicación indígena que busca resarcir siglos de opresión, injusticia y desigualdad social hacia los pueblos de América. En este marco de análisis interesa entender los procesos de construcción espacial desde abajo, a partir de formas comunitarias y descentralizadas que, a su vez, se insertan en las dinámicas espaciales del Estado. Sin embargo, confinar a un grupo cultural a un espacio geográfico facilita el ejercicio de poder sobre ambos. De esta manera actúan la mayoría de los Estados de América Latina frente a las poblaciones indígenas, las cuales celebran el reconocimiento de toda una serie de derechos colectivos, incluido el derecho a la autonomía, y que quedan circunscritos a un espacio soberano que se convierte en una fábula. En este sentido, entraña especial interés la noción de "discriminación espacial", de Raffestin (2013), a la que ya se ha aludido. A través de este dispositivo de control, el Estado mantiene a la población sujeta a un espacio, tal y como se mencionaba que ocurre en Bolivia con los TIOC, la versión actualizada de las antiguas TCO, y bajo la ficción de la concesión de derechos colectivos a las comunidades indígenas que habitan estos territorios, se logra la localización de las mismas. Las políticas de redistribución de la tierra, no sólo en Bolivia, sino en el resto de países de América Latina, se han convertido en un dispositivo que perpetúa la dominación y el control ejercido por el Estado frente a los grupos étnicos, a los que encarama en espacios territoriales restringidos. Por medio de las reformas agrarias implementadas en el continente a lo largo del pasado siglo, se ha tratado de reterritorializar a las poblaciones indígenas interviniendo, además, en los procesos de reconfiguración identitaria (Bello, 2004).

En una línea de análisis similar, Haesbaert sostiene que "toda relación de poder mediada territorialmente es también generadora de identidad, ya que controla, distingue, separa y, al separar, de algún modo nombra y clasifica a los individuos y a los grupos sociales" (2011:76). El poder determina la dimensión espacial de la realidad social y los procesos sociales quedan engarzados en relaciones de poder que se producen y son producidas, a su vez, en el espacio. Es posible extraer de tales planteamientos algunas conclusiones de interés para este trabajo.

En primer lugar, el ejercicio de delimitar unidades territoriales, el acto de poder que esto supone, se encuentra fuertemente arraigado a la tradición política moderna, acción a través de la que se procura dar consistencia a la soberanía nacional de todo Estado que se presenta como organización territorial homogénea. En segundo lugar, el Estado moderno ha propiciado la producción de identidades sociales a las que, a su vez, asigna un espacio, con ello se favorece el control y dominio de las poblaciones clasificadas como grupos identitarios. Esto es lo que ha ocurrido con aquellos pueblos indígenas a los que se les han reconocido derechos territoriales sobre un espacio cercado, delimitado, pues viven en una fantasía que

los hace convencerse de la conquista alcanzada frente al Estado, mientras que, en realidad, este ejerce su poder sobre ellos. El territorio deviene en una relación de poder que moldea las identidades sociales que serán dominadas y disciplinadas. Cuando de territorio se habla, se debe pensar en los procesos de configuración de identidades que se construyen sobre este. La construcción del territorio comporta la creación de grupos identitarios antagonistas que manejan representaciones del espacio no coincidentes y las que, por tanto, pugnan por imponerse. En tercer lugar, la afirmación de Haesbaert conduce a una lectura del territorio en el que este aparece como el lugar en donde se construyen espacios alternativos desde la resistencia desplegada por los dominados frente a los dominadores, creándose un tercer espacio alternativo al hegemónico por quienes fueron desplazados a los márgenes, a las zonas del no-ser, deslegitimando el discurso estatista. En último lugar, pero no por ello menos importante, tal aseveración sitúa la emergencia de identidades en los espacios de conflicto, en los procesos interculturales, en el lugar en que interactúan diferentes grupos sociales y agentes político-económicos. El manejo, uso y apropiación de todo territorio sobre un espacio geográfico, previamente ocupado por determinado grupo social, a menudo provoca la emergencia del conflicto, y en este se recrean las identidades. Los procesos de identificación se activan en contextos de conflicto, surgen en estos como instrumento de acción política. El conflicto constituye, por lo tanto y para este trabajo, el lugar de enunciación y el foco de análisis: la interacción, el lugar de enfrentamiento, de diálogo. No se comparte la afirmación de Gilberto Giménez de que los conflictos étnicos estén provocados por el reconocimiento de la identidad étnica (2009:197). La identidad étnica actúa en situaciones de conflicto como un medio, un recurso, pero no como una causa que las propicia; a través de esta, las poblaciones, que ven reconocida la condición étnica, tienen despejado el camino para reclamar los derechos colectivos que se les asignan casi de manera automática, y como grupos sociales institucionalizados y demandantes del ejercicio ciudadano, chocan con otros grupos de interés, generalmente, con aquellos que han ostentado la hegemonía política y económica.

Se produce entonces un conflicto entre la territorialidad indígena y la territorialidad oficial del Estado nacional, lo que da lugar a una lógica de subordinación que, a su vez, genera estrategias de resistencia y negociación dirigidas a romper dicho esquema histórico. Como efecto directo, el resultado es la yuxtaposición o intersección de distintas territorialidades que compiten en un mismo espacio y, al mismo tiempo, construyen un espacio social alternativo. La dimensión del poder se pone así de manifiesto.

Según Bartolomé, si el territorio es el elemento determinante para la acción indígena, la cuestión de la identidad constituiría el elemento dominante (2006). Cualquier modificación en las prácticas espaciales implica transformaciones en las representaciones identitarias y la ordenación espacial de los individuos en función de su identidad sociocultural. En este sentido, resulta acertado Odile Hoffman al señalar que "la relación identidad-espacio se vuelve un argumento para legitimar o explicar transformaciones políticas, culturales y económicas" (2007:431). Sobre ambos elementos giran las vindicaciones de las organizaciones etnopolíticas en América Latina, de ahí que tanto la geografía como la antropología faciliten herramientas de análisis con las cuales interpretar los procesos sociales en las que aquellas se manifiestan como los factores definitorios de las relaciones sociales. No solo cobra importancia el análisis de las formas de representación y apropiación del espacio, también atrae la atención la manera en que las comunidades indígenas decodifican la información espacial. Se trata de hacerla inteligible en el escenario de negociación y diálogo frente a los Estados y actores económicos.

Haesbaert atiende aquellos trabajos en los que predomina una visión de algún modo idealizada, que asocia ciertas formas territoriales con sociedades agrícolas preindustriales y sociedades primitivas o, si se prefiere, sociedades premodernas, categoría en que las sociedades indígenas quedan insertas, las que establecen un vínculo de pertenencia con los territorios culturales sobre los que inscriben su identidad colectiva (2011:64). En estos casos no prima la lógica material, sino que el orden simbólico marca la diferencia. Los partidarios de esta aproximación no tienen, a menudo, en consideración las relaciones de poder que definen la territorialidad. Por el contrario, otros autores como Sacks (1986) o Raffestin (2013) entienden la territorialidad como la capacidad de los individuos o de los grupos sociales para ejercer influencia sobre un territorio determinado y las poblaciones que lo habitan. Tales lecturas parten, de manera casi obligada, de atender las relaciones de poder que se entretejen en el espacio y que contribuyen a producirlo.

Se ha insistido en la idea de que las sociedades indígenas anteponen la noción de territorio cultural en aquellos contextos donde reclaman su legitimidad a través del reconocimiento identitario. Esto supone la expresión de las relaciones de poder a través del sobredimensionamiento del carácter simbólico y cultural construido por la estrecha relación que representan frente al territorio, lo que no niega su condición como sujetos políticos.

De ahí que otro concepto interesante en el estudio de los movimientos indígenas sea el de lugar. El lugar se ha convertido en América Latina en el campo de operaciones de las organizaciones indígenas, su espacio de referencia en la lucha

política, en el que se articulan y les dota de coherencia interna. La identidad, como herramienta de lucha, se inscribe en el lugar, lo cual lleva a reivindicar una pertenencia étnica. Cairo Carou y Fuente Fernández advierten acerca de la importancia de tener en cuenta "el papel que juegan el espacio y el lugar en el proceso de creación de identidades locales, más o menos defensivas […]" (2003:43).

Se aclaró al comienzo de este capítulo que hacer coincidir el lugar y la comunidad es, en muchas ocasiones, el resultado de imposiciones externas a las que los propios grupos locales son forzados a adaptarse para poder desplegar las estrategias de lucha en el marco de la legalidad nacional e internacional. Tales imposiciones provienen de las representaciones espaciales construidas desde la academia, que se vale de ellas como herramienta teórica de análisis. Massey expresa el intento de hacer coincidir el lugar con la comunidad con estas palabras: "la ocasional búsqueda de esta coherencia es, sin embargo, un signo de la fragmentación geográfica, de la alteración espacial, de nuestro tiempo" (1991:24), lo cual ha conducido a esta geógrafa británica a proponer un "sentido global de lugar" contra el proceso de esencialización del mismo (1991:29).

Sin embargo, el lugar se convierte en espacio restringido en donde solo un grupo social particular tiene cabida, porque es en este sobre el que sustenta su reproducción material y cultural. Esto limita la consideración en el análisis de los procesos sociales de las relaciones de poder que los permean al pensar los lugares como definidos por su "autenticidad". Algunos años más tarde, en otro de sus trabajos, Massey enfatizaba su postura al expresar que, con el intento de armonizar un lugar concreto mediante una cultura específica, el poder en cuestión (en este caso, el Estado) fija un relato espacio-temporal susceptible de ser controlado (1999). Este fenómeno se percibe con claridad al pensar en la forma en que los movimientos indígenas someten al lugar a un proceso de esencialización, que a su vez responde a los procesos de esencialización estratégica construidos en el marco de las luchas etnopolíticas. Cuando esto se lleva a cabo sin reducir el espacio a un proceso histórico excluyente, se piensa entonces como instrumento de lucha política, sin vindicar la especificidad más allá de lo que significa para la colectividad en términos de coherencia interna, sin pretender restringir al grupo a un espacio cerrado, sin interacción con otros espacios y con otras subjetividades.

Desde la perspectiva opuesta, Hardt y Negri cuestionan que al imperio y al capital se les enfrente desde el lugar, desde el arraigo a lo local, dada la movilidad que define al proceso globalizador (2005). Este argumento es rebatido por Chakrabarty al considerar que aquellos autores equiparan la movilidad del proceso colonizador europeo a la movilidad de los sujetos colonizados, quienes

se esfuerzan por hacer perdurar el vínculo con el lugar como espacio inexorablemente ligado al pensamiento (2008).

En el bando opuesto están los trabajos de Gilberto Giménez (2000; 2009) en los que se evidencia el intento cuasi esencialista de equiparar cultura y territorio, de acomodar una en el otro y viceversa, obviando la naturaleza contingente, dinámica, híbrida, multidimensional y abierta, tanto de la una como del otro. Ante esta opinión, Cairo Carou y Fuente Fernández opinan que "en general, los pueblos indígenas no se caracterizan por una relación unívoca entre grupo étnico y territorio, aunque puedan existir delimitaciones históricas que se instrumentalicen […]" (2003:51). No se comparte, por lo tanto, la opinión de Giménez acerca de la disociación que se produce entre territorio y cultura, que para el autor ocurre como resultado de los procesos de etnicización (2000; 2009). Tales cuestiones han sido ampliamente trabajadas por el geógrafo Rogério Haesbaert en el contexto de la reterritorialización (2011). Sin la intención de entrar en polémicas, el hecho de que los grupos humanos inmersos en dichos procesos terminen por adoptar algunos códigos culturales del grupo dominante, puede provocar la reactivación de la dimensión más cultural de la identidad, por un lado y, por el otro, reforzar el vínculo con el territorio en cuestión. La discontinuidad territorial no tiene porqué conducir a la fragmentación simbólica de las estructuras culturales.

Relaciones de poder en Bolivia. El caso de la Amazonia

Ya se ha insistido lo suficiente en la relevancia que adquiere para este trabajo la cuestión del poder. En este punto se retoman algunas de las ideas que se han adelantado, y se profundizan con más detalle. Sin embargo, sirva de aclaración que el interés no radica tanto en el concepto en sí, sino más bien en el análisis de las relaciones de poder que emergen en la interacción y confluencia entre los aparatos institucionales del Estado y las fuerzas sociales. Las relaciones de poder confieren el marco de análisis del proceso de construcción de la identidad (Castells, 1998:29).

Una vez más: el Estado recrea una ficción en la que los sujetos participan y asumen un protagonismo que, en realidad, está permeado de relaciones de poder y fuerzas de dominación determinadas por las estructuras estatales. En tales contextos, las organizaciones indígenas, aun experimentando la asimetría de dichas relaciones de poder, no resultan entes pasivos, sino que despliegan una racionalidad alterna que las enfrentan a las lógicas de dominación. En este juego de relaciones, los movimientos etnopolíticos ejercen un contrapoder frente a la hege-

monía dominante y a la sociedad envolvente responsable de la jerarquización de grupos sociales. Sin embargo, no deben interpretarse estos procesos únicamente desde una dialéctica maniquea reducida al relato de la dominación frente al de los grupos subalternos, sino que debe entenderse la relación de fuerzas que emerge en tales contextos. Matiza Foucault que uno de los grandes sistemas de análisis de poder es aquel que lo plantea en términos de represión/dominación, en donde el primero de los factores es el mecanismo esencial del que se sirve el poder, lo cual le lleva a plantear el análisis de los mecanismos de represión partiendo del enfrentamiento (2014). En realidad, para este autor, no existe un discurso de los opresores frente al discurso de los oprimidos, sino que más bien lo que tiene lugar es un juego de elementos discursivos utilizados de forma estratégica (2011:95).

Las luchas políticas constituirían episodios de un enfrentamiento continuo que se perpetúa por la acción misma del ejercicio del poder. El análisis del poder debe, por lo tanto, proponerse como meta desentrañar las formas de dominación, tarea de la que se ocupa este trabajo al pensar en los mecanismos de control de la colonialidad ejercidos sobre las poblaciones indígenas.

Dado que se entiende el territorio en términos de apropiación de un espacio geográfico determinado, esta definición hace referencia directa a la cuestión del poder. Resultado entonces de las relaciones de poder implícitas en la construcción del espacio y de las narrativas de dominación y resistencia, el espacio aparece como escenario cotidiano de negociaciones, conflictos y acuerdos. Esto es, las prácticas espaciales son impactadas por el poder. Así lo expresa Claval al sostener que "poder, autoridad e influencia son aspectos consubstanciales de toda vida social dentro de un área definida […]" (como se citó en Preciado, 2011:175), idea a través de la que plantea el ejercicio del poder sobre un espacio geográfico concreto, estableciendo el vínculo entre ambas variables. Pero las mallas del poder no se restringen a esto. El poder está presente y cruza el cuerpo social en su conjunto.

Una de las críticas más frecuentes a la obra de Claval proviene de la defensa que él realiza de la necesidad de una ordenación espacial de la sociedad para lograr que el colectivo viva en armonía, única manera de alcanzar la libertad, aunque, paradójicamente, esto implique su limitación, la restricción de la autonomía individual y el sometimiento a la vigilancia y observación. Sin embargo, algunos de los planteamientos de este geógrafo francés se mantienen en plena actualidad. Como ejemplo de ello atribuye al ejercicio del poder puro a "una organización particular del espacio", para añadir que su división "en áreas de observación y vigilancia debe llegar hasta delimitar circunscripciones lo bastante pequeñas para ser transparentes" (1982:27). No obstante, esta forma compleja de poder resulta válida para desarrollarse en sociedades de dimensiones grandes y dispersas en el

territorio, sociedades que lo que requieren es dotarse de una estructura de poder, de, en definitiva, un Estado; sociedades, además, en las que los conflictos emergen por la intensidad de las relaciones sociales, los cuales se corrigen mediante el uso físico de la fuerza y la jerarquización en segmentos sociales.

Es por ello que la cuestión espacial resulta fundamental para entender las relaciones de poder, al tiempo que el poder son relaciones (Foucault, 2012b). El pensador francés no se refiere al poder como:

> conjunto de instituciones y de aparatos que garantizan la sujeción de los ciudadanos en un Estado determinado […]. [Sino que aclara:] […] no entiendo por poder un sistema general de dominación ejercida por un elemento o un grupo sobre otro […] Me parece que por poder hay que comprender, primero, la multiplicidad de las relaciones de fuerza inmanentes y propias del campo en el que se ejercen […] (2011:86-87).

Es decir, desde este punto de vista, el poder se entendería como relaciones de fuerza (2011; 2014).

Si hay algo en lo que Foucault ha insistido hasta la saciedad en sus textos es que el poder se ejerce y que, por lo tanto, no es el Estado el único actor que interviene en dicho ejercicio, sino que supone una más de entre las formas de poder existentes en una sociedad determinada, uno más de toda una red de poderes y contrapoderes. Este no es entonces el epicentro del poder, aunque casi inevitablemente se debe aludir a él, dado que las relaciones sociales quedan cada vez más sometidas a su control o, en palabras del filósofo francés, "las relaciones de poder han sido progresivamente gubernamentalizadas, es decir, elaboradas, normalizadas y centralizadas en la forma, o bajo los auspicios, de instituciones estatales" (2001:257). Aunque el poder no esté localizado exclusivamente en el aparato estatal, esta identificación es la más habitual y la más arraigada en el imaginario social.

Es lo que ocurre con los trabajos de Sarah Radcliffe (1999), quien se ha dedicado a teorizar sobre las espacialidades del poder, y de forma particular en América Latina, centrando sus análisis en la tríada "relaciones de poder-proyectos de Estado incompletos-episodios de resistencia". Radcliffe examina la manera en que las identidades son construidas ligadas a los territorios y a los lugares como procesos contestatarios en el marco de las espacialidades de poder. Estos fenómenos suceden al mismo tiempo que los Estados recrean imaginarios geográficos e identitarios, los cuales son constantemente manipulados por medio de sus ins-

tituciones, de narrativas histórico-espaciales, discursos, etcétera, con base en los cuales legitiman su soberanía (1999:230).

Es cierto que el presente trabajo pone el énfasis de su análisis en el papel del Estado moderno. No obstante, y siguiendo las advertencias de Michel Foucault, no se trata de restringir el análisis a los mecanismos de los que se sirven las instituciones a fin de reproducirse continuamente, sino más bien a las formas en que se ejerce la dominación del poder político que reside mayormente en las instituciones. Constreñir el análisis a la trama de relaciones entretejidas en el ámbito estatal sería, por lo tanto, ofrecer una visión un tanto reduccionista. No deja de ser cierto, además, que la geopolítica se ha encargado desde sus inicios de arrojar luz sobre el modo en que los fenómenos políticos ayudan a entender las configuraciones espaciales de las sociedades. La categoría poder ha recibido todas las atenciones por parte de aquella, circunscribiendo las relaciones permeadas por este al ámbito de los Estados nacionales.

De Foucault se ha aprendido, asimismo, que el poder se ejerce, lo que ayuda a renunciar a pensar en él como algo susceptible de ser conquistado o perdido. Dicho de otro modo, el poder ni siquiera queda circunscrito a la esfera estatal ni constituye únicamente una dimensión del campo de lo político. El poder envuelve, se expande y contrae. Es lo que Agnew ha denominado trampa territorial, al cuestionar que "la 'espacialidad' o la organización geográfica del poder no está necesariamente unida en todo momento y lugar a la territorialidad de los Estados" (2005:57).

En una de sus obras más determinantes, *Economía y Sociedad*, Max Weber define la comunidad política como:

> una comunidad cuya acción social está orientada a subordinar a una dominación ordenada por los participantes de un "territorio" y la conducta de las personas que están en él, mediante la disposición a recurrir a la fuerza física, incluyendo normalmente la fuerza de las armas (1993:901).

Ante tal planteamiento, las enseñanzas de Foucault ayudan a matizar que "el ejercicio del poder consiste en guiar las posibilidades de conducta y disponerlas con el propósito de obtener posibles resultados" (2001:253), sería, por lo tanto, el "modo de acción sobre las acciones de los otros" (2001:254). En este caso, y como lo interpreta Gledhill (2000), Weber centra sus reflexiones en el Estado moderno, lo cual ha llevado a asociar comúnmente el uso de la fuerza y el uso legítimo de la violencia con el poder político, motivo que ha conducido a Pierre Clastres (2010)

a cuestionar la antropología política tradicional, y tal como sostiene Hannah Arendt (2005), cuando el poder se pierde, surge la violencia.

La experiencia colonial constituyó un proceso contradictorio: a la violencia se le respondió con resistencia. Desde el arranque del proyecto nacional, las relaciones de poder han constituido un factor determinante para explicar los procesos políticos en el continente latinoamericano; un poder entendido como relación social que ha contribuido a articular las estructuras sociales de la sociedad colonial y poscolonial. En este proceso, el Estado ha desempeñado un papel clave al atribuirse la producción y reproducción del patrón de dominación que ha impuesto sobre los grupos subalternos, no sin que estos reaccionen ante ello. En términos *gramscianos*, se podría decir que la sociedad colonial se construyó en torno a la dominación de la población conquistadora que se fue configurando como el bloque histórico, el cual se perpetuó en el sector criollo con la llegada de las independencias, afianzándose en la población blanco-mestiza, convirtiéndose en la clase hegemónica y, por lo tanto, detentadora de la hegemonía política y social. Ante tal situación, los grupos subalternos, como las poblaciones indígenas, han buscado revertir tal relación de poder a través de respuestas contrahegemónicas desplegadas en el seno de la sociedad civil, espacio desde el que construyen experiencias emancipadoras con las cuales hacer frente a la lógica de dominación.

Por simplificar el asunto, se puede establecer la siguiente correlación: el colonialismo dio lugar a la aparición de la colonialidad del poder, lo cual se refiere a un patrón de poder que, a su vez, genera toda una serie de jerarquías (religiosas, étnicas, de género, económicas, epistemológicas, etcétera) que facilitan la dominación sobre los individuos. La matriz colonial del poder determinó quiénes se convertirían en subjetividades marginadas, expulsándolas a un espacio negado desde el que producirían la resistencia.

Al margen de las críticas que ha recibido la obra de Foucault, tachada de eurocéntrica, Castro-Gómez asevera que sus tesis acerca del poder resultan una "metodología válida de análisis para pensar la complejidad del sistema-mundo y de la relación entre modernidad y colonialidad" (2007:165). La teoría heterárquica del poder elaborada por Foucault (red que opera en distintos niveles) ha conducido a Castro-Gómez a entender la colonialidad y el sistema-mundo moderno no como una red de jerarquías, sino como estructura en la que las relaciones étnicas suponen uno de los niveles en los que opera el poder, para entender, en definitiva, la manera en que la etnicidad articula las relaciones de poder, primero en una escala micro, para ascender al nivel global (2007:168).

Clastres explica de qué manera la sociedad frena cualquier ejercicio de poder por parte del jefe, dado que la *potestas* (que diría Enrique Dussel) reside en la

propia comunidad al mostrarse plenamente consciente del riesgo que se corre al articular violencia y poder, por lo que ambas permanecerán separadas; de igual forma, maneja toda una serie de mecanismos que invalidan la acumulación de poder (2010). Asimismo, acusa al Estado de ser el principal responsable de destruir las sociedades americanas, aunque niega su existencia, salvo para el caso de los tupi-guaraníes, que experimentaron la aparición de una incipiente estructura estatal, la cual, sin embargo, fue erradicada. Para este autor, aquellas sociedades que la antropología política tradicionalmente ha denominado aestatales, lo son porque renuncian a organizarse políticamente bajo la institución estatal, lo cual no conduce a la ausencia de otras formas coercitivas. Esto lleva a pensar en el sinsentido de ubicar en un mismo eje espacio-temporal a todas las sociedades, dado que ejemplos como este muestran la diversidad a nivel sociopolítico que define al conjunto de las mismas.

En las sociedades consideradas por la historiografía occidental como arcaicas, de las que hace alarde de su etnocentrismo, la política está marcada por la ausencia de cualquier tipo de coerción y violencia, por lo que estas no son inherentes al poder político y a la "relación mando-obediencia" (2010). Clastres insiste en rechazar:

> la evidencia etnocentrista de que el límite del poder es la coerción […] el poder existe de hecho (no sólo en América, sino en muchas otras culturas primitivas) totalmente separado de la violencia y ajeno a toda jerarquía; por consiguiente, todas las sociedades, arcaicas o no, son políticas […] (2010: 31).

Añade, además, que el poder coercitivo es solo una forma de ejercer el poder. Esta visión etnocéntrica se pone de manifiesto en la calificación otorgada de "sociedades sin Estado", entendidas como una evidencia de lo alejadas que se encuentran del grado de civilización que, por el contrario, él considera que están las sociedades occidentales, aunque no evite el uso del término "primitivo" para referirse a ellas. Clastres critica no solo el carácter etnocéntrico de esta perspectiva, sino el evolucionismo que subyace en ella y que plantea una narración histórica lineal por la que toda sociedad debe transitar, que va desde el salvajismo hasta la civilización.

Al vincular más directamente el poder a la cuestión de la dominación, en el panorama social latinoamericano ha sido el argentino Enrique Dussel quien más se ha detenido a pensar en la cuestión del poder, al considerar que este se ha entendido como un tipo de dominación por parte del pensamiento moderno occidental (2010:30). Para Dussel, el poder consiste en la "voluntad de vida acordada

racionalmente" y se emplaza en la comunidad política, en el pueblo (2010:32). Solo cuando esta *potencia* se institucionaliza, se convierte en *potestas* (2010:33). Asimismo, argumenta que Evo Morales ha constituido uno de los máximos exponentes de lo que él denomina poder obediencial, el poder delegado de la comunidad. Esta es la fórmula invertida de la definición de poder presente en la obra de Weber, en la que el pueblo es el que obedece, lo cual supone el fetichismo del poder (2010:34).

La teoría política moderna tendió a hacer coincidir poder y dominación. Sin embargo, el campo político está influido por fuerzas sociales que pugnan por ocupar parcelas en ese espacio. Para lograrlo, recurren a los medios y a la voluntad de poder que poseen a fin de participar como miembros de la comunidad política en el consenso del bien común. Dussel apuesta por construir una civilización transmoderna que incorpore, desde la creatividad, las prácticas políticas de los pueblos oprimidos y excluidos (2006); imaginar nuevas formas de gobierno, imaginar otro tipo de sociedad. De ahí que se pueda hablar entonces de un ejercicio del poder positivo, que propone, construye y crea un nuevo orden político. Los miembros de la comunidad política, al actuar como actores colectivos, cobran conciencia crítica de la opresión y dominación a la que están sometidos por las élites gobernantes y reivindican la *hiperpotentia*, aquel poder del pueblo que aparece en situaciones particulares de la historia dirigidas a transformar la realidad social, de tal modo que la comunidad política recupere la *potentia* de la que el poder dominador la despojó (2006:97). Se antepone entonces el "ahora" frente al "todavía no" que explicaba Chakrabarty (2008) con base en la obra de Ernst Bloch.

Desde una visión *hobbesiana*, el poder se relaciona con el dominio. Dussel, sin embargo, distingue entre *potentia* ("voluntad colectiva o popular" o "fuerza acumulada en el seno de la comunidad") y *potestas* (cuando la *potentia* es "delegada, cedida o traspasada para que alguien o un grupo la ejerzan, de acuerdo a la voluntad de la *potentia*, o sea, del pueblo"). Pero, matiza, "el poder en cuanto *potestas* se puede convertir en dominio cuando se desprende de la *potentia,* cuando se enajena de ella o cuando ejerce el poder como *potestas* en contra de quienes, como voluntad colectiva, han constituido la *potentia*" (2006:49). Esto significaría que aquellos que ejercen el poder no lo hacen bajo la máxima popularizada por el zapatismo de "mandar obedeciendo", sino que se adjudican el desempeño de la voluntad del pueblo; esto es, la *potestas* queda supeditada a la *potentia* (Bautista, 2014:49). En el proceso de construcción de la emancipación social no tiene cabida otra forma de ejercer el poder (Bautista, 2014:51).

Primero las élites políticas coloniales y posteriormente las republicanas se arrogaron el ejercicio del poder soberano que respondía a sus intereses de clase y no al pueblo que manifestaban representar. Cuando la clase dirigente no gobierna respondiendo al bien común, a los intereses del conjunto de la ciudadanía, cuando dispone de la voluntad popular a su antojo, se transita hacia la dominación a través del uso de la fuerza. En este contexto se da la posibilidad de que surjan movimientos contestatarios que busquen intervenir en el sistema, bien sea introduciendo modificaciones, o transformándolo, pensando en construir un nuevo modelo de gobierno. Aunque la *potentia* o poder de la comunidad sea consustancial al pueblo, a dicha comunidad, que constituye el sujeto colectivo soberano, puede ocurrir, y de hecho así sucede, que este poder se institucionalice convirtiéndose en *potestas,* quedando ambas separadas (Dussel, 2006). Y aunque la política constituya un servicio público, los gobernantes olvidan con facilidad que su papel es representar al pueblo que delega la *potentia*, el poder de la comunidad, en ellos. Esto es lo que concibe Dussel como poder fetichizado, que puede derivar en un ejercicio corrupto, monopólico y despótico del poder basado en la dominación sobre los ciudadanos o, dicho de otro modo, en una voluntad de poder que actúa cuando la *potestas* aniquila la *potentia* (2006).

Emerge entonces el desafío al que deben enfrentarse los diversos modelos civilizatorios que son orillados a convivir, lo cual no siempre resulta tarea fácil. En este marco se entretejen todo tipo de relaciones de poder en un juego de intereses en el que cada grupo social apuesta por imponer su discurso y sus prácticas de acción sobre el otro.

Debido a la aparente ampliación del grado de democratización que se busca en Bolivia de manera más firme en los últimos años, las negociaciones entre distintos sectores sociales se han hecho cada vez más frecuentes. Resultan del todo necesarias en un país en donde el grupo dominante se ha impuesto con total impunidad, sin ocultar el despotismo que lo ha caracterizado tradicionalmente. La sociedad indígena, consciente de la actitud adoptada por estos, se muestra más exigente que nunca, e impasible ante ciertas situaciones ante las que no está dispuesta a ceder. Es consciente también de que ya no se encuentra en una situación desventajosa, sino que ahora es ella la que propone, legisla y gobierna, y lo hace respondiendo a los intereses de un pueblo que depositó de manera mayoritaria la confianza, pero también la esperanza del cambio, en ella.

Habrá que ver qué ocurre en una de las regiones del país boliviano más convulsas en términos políticos de las últimas décadas, la región amazónica, epicentro del movimiento del Oriente boliviano, lugar, además, en el que se han instalado las propuestas autonómicas. Pero ¿a qué se debe el interés por atender a

la Amazonia? Ya advirtió Pierre Clastres acerca de la tradición de resistencia que definía a las sociedades de las Tierras Bajas de Sudamérica, en donde se inserta geográficamente la Amazonia. Históricamente, las sociedades que la han habitado han buscado el modo de oponerse al ejercicio monopólico del poder.

La Amazonia constituye una vastísima región que, para unos casos, funciona como unidad, pero que está repleta de particularidades que la definen como espacio heterogéneo y de altísima diversidad, cultural y biológica, pese a los intentos integracionistas de la Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Suramericana (IIIRSA). Asimismo, es más que evidente que grandes corporaciones económicas procedentes de distintas potencias mundiales se han envuelto en múltiples conflictos por su apropiación y control, por lo que esta región se ha convertido en un elemento determinante del escenario geopolítico global. A lo largo de su historia, desde la época de la Conquista, ha sido testigo de toda una serie de conflictos regionales.

La Amazonia se convierte en parte del espacio nacional boliviano por la riqueza de sus recursos naturales y la potencialidad que alberga para impulsar el desarrollo económico del país. La situación periférica de este espacio le ha permitido, sin embargo, gozar de una autonomía que no ha sido posible en otras regiones. En realidad, el hecho de emplazar la región amazónica como un lugar periférico atiende a una visión relativa por ser pensada desde un centro ideológico y hegemónico. Para Germán Palacio es un ejemplo de lo que constituye un lugar asincrónico, desligado del proceso de construcción nacional (como se citó en Alimonda, 2012:73). No obstante, la región amazónica nunca ha estado al margen de los procesos globales pese a haberse construido como entidad geográfica a partir del discurso ideológico de *terra nullius*, de espacio vacío y sin habitar. Discurso que, tras ser sancionado en las bulas papales del siglo XV, justificó la colonización en tierras americanas.

La Amazonia fue un lugar de difícil acceso que no consiguió ser penetrado sino hasta la entrada progresiva de las misiones jesuitas que lograron lo que no habían conseguido los ejércitos españoles. El sistema misional constriñó a las poblaciones colonizadas en espacios territoriales cercados y compartidos por un mosaico de sociedades diferentes que quedaron, desde entonces, articuladas en torno a estructuras unitarias a fin de evitar una posible balcanización, lo que propició, consecuentemente, procesos de etnogénesis. Además de tales procesos de surgimiento artificial de nuevos grupos étnicos, el proceso de colonización y ocupación de la región amazónica tuvo como resultado una nueva ordenación del espacio que fue, asimismo, reterritorializado. El sistema colonial que ya se extendía por el territorio conquistado se reprodujo de modo similar en la región

amazónica, aunque con ciertas particularidades. Consistió en un espacio desde un principio ciertamente aislado, que lo llevó a asumir una condición marginal, la cual determinaría, en buena medida, su devenir en la geopolítica regional.

La Amazonia aparece en la época colonial como construcción socioespacial, condición que determinará su papel en la geopolítica latinoamericana y occidental. Su posición estratégica ayuda a comprender el interés que, en primer lugar, despertó entre las grandes metrópolis de un sistema mundial que comenzaba a gestarse a partir del siglo XVI, y más tarde en el marco de la aparición de los Estados nacionales modernos de América Latina, en el seno de cada uno de los países que albergaba una porción de su territorio. Estos comenzaron a poner su mirada en la región amazónica seducidos por la abundancia de recursos naturales de sus bosques, recursos pensados como fundamentales para activar el motor del desarrollo en las repúblicas decimonónicas recién proclamadas. Sin embargo, el difícil acceso, la falta de infraestructuras y los escasos medios de los que se disponía, otorgó a la Amazonia la posibilidad de ralentizar la explotación que sí se había llevado a cabo en otras regiones de más fácil penetración. Este carácter periférico fue un componente esencial en el imaginario social que se construyó en las poblaciones habitantes de este territorio y que, incluso al día de hoy, se deja sentir.

Hacia la mitad del siglo pasado, la región amazónica adquirió un mayor interés para la geopolítica mundial y se consolidó su incorporación en el espacio global. La consecuente colonización que tuvo lugar en aquel entonces, ávida de recursos naturales y tierras, alentó los primeros conatos de organizaciones indígenas que se articularon para hacer frente al proceso de explotación de la naturaleza que, de manera exponencial, arrasó con una parte importante del territorio amazónico.

Los pueblos indígenas de la Amazonia boliviana fueron obligados a renunciar a su estructura organizativa comunitaria y aceptar asumir lo que implica la noción moderna del contrato social que determina la relación entre los individuos y de estos con el Estado. Esta renuncia se hace en nombre del bien común, supone una especie de sacrificio que se está dispuesto a pagar esperando la recompensa de convertirse en ciudadanos de pleno derecho y sentirse partícipes activos de la estructura de un Estado que históricamente los ha mantenido excluidos. La andinización se vende, efectivamente, como necesaria siempre que se quiera lograr el mismo reconocimiento sociopolítico obtenido por las poblaciones del altiplano. Años atrás, el mismo fenómeno afectaba el conjunto de naciones originarias del país en relación al ser nacional boliviano, cuando la bolivianización exigía la renuncia de cualquier identidad étnica. El mismo esquema se repite, por lo tanto, aunque se hayan introducido elementos nuevos.

El proceso de bolivianización ayuda a comprender en qué medida la relación con la sociedad nacional ha contribuido a la construcción de una identidad sociocultural amazónica, y a entender, sobre todo, de qué manera esta identidad se inserta y construye en el contexto de las estructuras de poder en el país. Si se atiende a la lógica de la diferencia, se puede decir que lo andino se está construyendo con base en lo amazónico y viceversa.

Cuando desde el mundo andino se incorporan los saberes locales de las culturas amazónicas, lo que en realidad está sucediendo es que se están negando dichas culturas, lo cual dará lugar a un conocimiento situado, reinterpretado en términos del *otro*. Se parte entonces de la negación de la racionalidad amazónica que es absorbida por la filosofía y el pensamiento de la intelectualidad aymara, por lo que se contribuye a ensalzar el proyecto civilizatorio de esta sociedad y a subestimar otros considerados "menores", del mismo modo que ha hecho Europa frente a otros saberes locales o periféricos desde el momento que se constituye sobre *el mito de la modernidad* (Dussel 1994). Estas culturas situadas al margen han sido consideradas estadios precivilizatorios, premodernos, precapitalistas, inferiores e incapaces de producir un conocimiento racional cuando son vistas desde la óptica moderna, no así desde la perspectiva de la transmodernidad. Lo que se busca es producir una racionalidad del *otro*, del oprimido, del excluido, del negado, del invisibilizado. El *otro* amazónico, en este caso, interpela más allá del ser boliviano para reivindicar una ontología que cuestiona la hegemonía producida por la racionalidad aymara –que niega la subjetividad del otro– y para poner freno y no reproducir las dinámicas que llevaron a la opresión, la dominación, miseria y dependencia del otro colonial. Los pueblos indígenas de la Amazonia poseen un conocimiento construido a través de la memoria por medio del que ordenan el espacio en función de su cosmovisión, pero hay más: lo amazónico forma parte en Bolivia de un crisol socioétnico y espacial inserto en una malla de relaciones de poder construidas sobre una lógica maniquea. De esta manera, quedan enfrentadas categorías sociológicas, geográficas, económicas y étnicas, como población blanca mestiza/población indígena, Tierras Altas/Tierras Bajas, región andina/región amazónica, mundo urbano/mundo rural, etcétera. Tal juego de opuestos resulta básico para entender el desafío derivado de la búsqueda de una fórmula apropiada de engranaje en el aparato político administrativo del nuevo Estado plurinacional boliviano.

¿Se puede hablar entonces de una ideología del encubrimiento que, partiendo de la pluriversalidad andina, oculta otros mundos, otras realidades?, ¿tras esa pretensión de pluriversalidad se enmascaran otras historias? Cabe preguntarse si esto es lo que ocurre en el caso de la asimilación andino-amazónica, si esta segun-

da identidad se ha reactivado al estar inmersa en la absorción de la identidad, en este caso, primaria, o si, por el contrario, lo que ha ocurrido ha sido un rechazo que ha provocado, ahora sí, la reactivación referida.

Con base en el esquema propuesto por Giménez, la andinización de las poblaciones amazónicas puede ser considerada como una incorporación identitaria, una forma de asimilación que responde a un modo particular de percibir el cambio en los procesos de reconfiguración de las identidades, esto es, una "mutación" que provoca una alteración de la identidad colectiva al incorporar elementos de otros grupos (2009:42-43). En este caso, los clasificados y autodefinidos amazónicos asumirían la identidad de los clasificados y autodefinidos andinos, el grupo dominante que trata de incorporar a aquellos a la realidad social y política dominante.

Desde la Amazonia se despliega todo un repertorio de conocimientos y prácticas espaciales alternativas opuestas a la lógica espacial dominante, que ha estado representada tradicionalmente por la epistemología de la modernidad. Sin embargo, al día de hoy se enfrentan de nuevo al Estado-nación, pero con distintos protagonistas. En este marco de análisis es importante tener presente el concepto de Foucault de "saberes sometidos" (2014:20), dado que con este se pueden rastrear los posos de las luchas de los contenedores de tales saberes que se enfrentan al discurso hegemónico. Con esta acepción, el francés se refería a aquellos:

> contenidos históricos que fueron sepultados [...] toda una serie de saberes que estaban descalificados como saberes no conceptuales, como saberes insuficientemente elaborados: saberes ingenuos, saberes jerárquicamente inferiores, saberes por debajo del nivel de conocimiento o de la cientificidad exigidos [es decir,] el saber de la gente [...] un saber particular, un saber local, regional, un saber diferencial […] (2014:20-22).

Lo anterior, frente al saber de la erudición, lo que se considera saber científico, racional, que trata de clasificar y ordenar los saberes locales. Ocurre que el saber andino es reterritorializado en el espacio amazónico. Lo que tiene lugar entonces es una hibridación de significados al incorporar saberes y prácticas propias del mundo andino, con lo cual ambos ámbitos quedan vinculados, para lo que no depende que tal renovación, inserción y reformulación sea voluntaria y no impuesta desde fuera.

El geógrafo brasileño Renato Ortiz sostiene que "toda memoria es una lectura del pasado" (1998:55) y Hanna Arendt mostró que, destruyendo la memoria de un pueblo, se destruye este. ¿Tiene esto que ver con lo que se ha

comentado? Quizá no se busque llegar tan lejos, pero sí es cierto que existe una clara tendencia a imponer el mundo simbólico de una sociedad, sobre el que es pertinente recordar que se construyen, a su vez, sentimientos que dan sentido a los procesos de construcción de las formaciones nacionales.

Capítulo 3. Modernidad, proyecto colonial y crítica decolonial

Incluso la terrible conquista española, con las masacres, las plagas y las hambrunas que la acompañaron, y la servidumbre que le siguió, fue un regocijo para las naciones del Anáhuac, ya que las arrancó de una fatalidad sin salida, para hacerlas integrarse, si bien bajo un duro aprendizaje, en el nuevo mundo de la solidaridad humana.
Élisée Reclus

Estas palabras de Reclus, reconocido geógrafo anarquista del siglo XIX, resuenan en los oídos, no tanto por la carga ideológica que encierran, sino por provenir de un intelectual crítico e indignado con la injusticia social. El significado que en realidad las envuelve es un patrón de conocimiento anclado en la epistemología de la modernidad. Esta primera reflexión proporciona la clave para entender algunas de las características de la modernidad europea, que no es más que su carácter paradójico al pretender extender su singularidad, sus particularismos y su historia local a un relato universal compartido por todos los pueblos. A ello se refiere Mignolo con el título de una de sus obras más conocidas: *Historias locales/diseños globales*, de ahí que una de las definiciones que proponga para el proyecto de la modernidad sea "la consolidación de la historia europea (los diseños globales)" junto con "las voces críticas silenciadas de las colonias periféricas (las historias locales)" (2003:175). La epistemología de la modernidad europea se ideó con pretensiones de universalidad. No obstante, resulta contradictorio que su propuesta epistemológica proclame un universalismo que, en realidad, queda constreñido a un particularismo: el de la racionalidad occidental. Lejos queda la representación de la diversidad de los saberes del mundo no occidental.

Tal etnocentrismo se ha obstinado en subordinar otras formas de pensamiento. Sin embargo, al "provincializar Europa", Chakrabarty expone las historias particulares que en verdad construyeron el pensamiento y las ideas europeas, aunque el continente se haya empeñado en colocarlas en una posición de subalternidad y mostrarlas, por lo tanto, como versiones de su relato hegemónico

(2008). Provincializar Europa implica pensarla como una entidad geopolítica y geohistórica más.

Otro aspecto paradójico del proyecto de la modernidad, que no siempre se considera, es que mientras Europa se autorepresenta como la portadora de la fórmula para alcanzar el progreso, un continente al cual emular, la realidad muestra que a ojos de muchos pueblos se concibe, por el contrario, como estandarte de la opresión y dominación. Las resistencias que emergen desde lo local se plantan ante tanta soberbia.

La estructura cognitiva moderna ha girado, desde su conformación, alrededor de la dimensión temporal de los fenómenos sociales y durante varios siglos se mantuvo así. Se ha insistido lo suficiente en que se ha tenido que esperar hasta el último cuarto del siglo pasado, cuando la teoría social hizo un análisis crítico, para recuperar el eje espacial en torno al que se han articulado los procesos sociales. Pero hay que empezar desde el principio.

Los autores de los trabajos académicos no parecen ponerse de acuerdo en determinar la fecha del surgimiento de la modernidad.[20] Algunos se remontan, incluso, al siglo XII. Para Dussel (2000), De Sousa (2010) y Mignolo (2003; 2007), la modernidad arranca a finales del siglo XV y América constituye el otro lado de la misma. A estos autores se suman aquellos que se identifican con el proyecto modernidad/colonialidad, quienes apuntan a la conquista de las Indias Occidentales como el momento fundador de la modernidad. Resulta entonces fácil de entender que ellos hayan establecido el siglo XVI como fecha clave en la constitución del sistema mundo-moderno (colonial), por ser cuando el continente americano queda incorporado en el espacio geopolítico mundial, lo cual coincide con la expansión atlántica de Occidente. Bolívar Echeverría, por el contrario, emplaza tal surgimiento en torno al siglo X, y basa su explicación en los trabajos de Lewis Munford, Marc Bloch y Fernand Braudel, quienes han dedicado sus obras al análisis de la revolución tecnológica ocurrida en aquel entonces, la cual propició la aparición de nuevas técnicas de producción y una nueva manera de entender

[20] Marc Augé sostiene que, dado que la modernidad no se ha "superado", sino que, incluso, se ha "excedido", no puede hablarse de posmodernidad, por lo que él propone el uso del concepto sobremodernidad (Adame, 2013:17). Se podría hablar más bien de un "proceso histórico de larguísima duración" (Juanes, 2003, como se citó en Adame, 2013:30). Y es que la modernidad, desde su flexibilidad, se reconfigura, lo cual da lugar a aquello que este autor ha denominado posmodernidad sobremodernizada o sobremodernidad posmodernizada para referirse a lo que Augé define como sobremodernidad (2013:18).

Para superar la modernidad y el carácter violento que la define, Dussel propone avanzar hacia la "trans-modernidad" como proyecto de liberación (2000).

la naturaleza y de relacionarse con ella a través de su cosificación y sometimiento (2010). Echeverría celebra la facultad de invención y creación que la modernidad ofrece, lo que lo conduce a marcar distancias frente a los críticos decoloniales, quienes acusan su capacidad destructiva.

En lo que sí coinciden todos ellos es en la localización geoespacial de la modernidad en el Occidente romano-cristiano, europeo y capitalista. El propio Echeverría sostiene tal argumentación sirviéndose fundamentalmente de dos factores específicos: la dimensión reducida y fácilmente abarcable de este espacio y la mentalidad precapitalista propia de una economía mercantil, en donde la neotécnica favoreció el incremento de la productividad, más las ganancias del sector privado, lo cual explica que la modernidad se adjetive como capitalista. Para este autor, "la modernidad fue descubierta por el capitalismo, el que la fomentó, formándola a su imagen y semejanza y creando con ello un tipo de ser humano desconocido hasta entonces en la historia" (2010:235).

La Ilustración europea, haciendo alarde de una visión ideológica eurocéntrica que se asumió como única y universal perspectiva del conocimiento, construyó epistémicamente el sur de Europa. Le otorgó el papel de centralidad en el esquema geopolítico moderno, aun siendo este espacio una región periférica, marginal, sin apenas contacto con el resto de las grandes culturas del mundo antiguo, lo cual demuestra que no fue sino hasta el siglo XVIII cuando Europa se convirtió en el centro del sistema mundial a consecuencia de la Revolución Industrial.

Los individuos se perciben y definen en una relación dialógica frente al *otro*; las sociedades en su conjunto, también, y los países y regiones repiten ese juego de identificaciones. Es lo que Agnew ha denominado "geografías binarias", concepto con el que explica el modo en que Europa se construye negando lo que no es, en oposición a otras sociedades (2005). Con base en esto, se interpreta el esquema conceptual norte-sur característico del pensamiento geográfico contemporáneo, pero que hunde sus raíces en el imaginario geopolítico moderno. Frente a tal esquema, Dussel niega en sus trabajos la pretendida centralidad europea frente a la hegemonía que en los siglos XII y XV sustentaba el mundo musulmán, lo que en el seno del ámbito euro-afroasiático dejaba en un lugar muy secundario a la Europa latina (2000; 2012). Aunque admita la constitución europea de la modernidad, matiza que en su proceso de conformación no se puede pasar por alto la dialéctica entre Europa, que se asume a sí misma como la centralidad de un relato universal diseñado por ella misma, y los espacios periféricos. Sin estos, la modernidad no puede entenderse pese al intento de silenciar las historias de los márgenes, las otras racionalidades.

La modernidad quedó, por lo tanto, emplazada en Europa, y la expansión que desde comienzos del siglo XV aconteció en el mundo occidental fue imponiendo al resto del orbe un determinado imaginario espacial que anclaba este espacio a la centralidad que se comenta. Las naciones modernas ocuparon un lugar esencial en el esquema territorial que comenzaba a ordenar la geopolítica mundial.

Al seguir la estela de otros investigadores de la geografía anglosajona, se tiene que John Agnew defiende que la imaginación política moderna conformada en dicho periodo determinó el devenir geopolítico mundial (2005). Más allá del planteamiento en sí, lo interesante es que, si se parte de este, se debe admitir acto seguido que las categorías espaciales construidas para clasificar y ordenar jerárquicamente los lugares, responden a un pensamiento eurocéntrico. Con base en este se diseña el mapa político mundial y las prácticas y representaciones espaciales transferidas a otros países. Aparece entonces una nueva forma de interpretar el mundo que pivota, desde una visión netamente estadocéntrica, sobre la primacía otorgada a las formaciones estatales modernas, es decir, los Estados territoriales.

Tanto el Estado territorial como el espacio territorial, sin ser lo mismo, constituyen algunos de los elementos que sustentan la imaginación política moderna; es decir, constituyen la condición de posibilidad de una forma de organización política convertida en hegemónica que en su emergencia anula, niega o excluye jurisdicciones alternativas, imaginarios geopolíticos alternativos, como ocurrió en el caso de las comunidades locales, a través de un proceso de sacralización de la nación. La modernidad, por lo tanto, ya conviene como norma o requisito la construcción y reconocimiento de un espacio territorial (soberano).

El modo en que la modernidad europea percibió el mundo desde el siglo XVI se edificó sobre una operación epistémica que otorgaba supremacía a la dimensión espacial. Quedó establecida una cronología jerárquica que en orden ascendente iba desde la barbarie hasta la civilización. Las diferencias regionales entre el mundo occidental y el ajeno a Occidente justificaron la desigualdad que en términos geográficos distinguía unos espacios de otros y que rápidamente se convirtió en la quintaesencia del capitalismo más temprano. El episodio de la Conquista transformó de una vez y para siempre la concepción del espacio y del tiempo que la nueva racionalidad emergente se encargó de emplazar como los pilares de la modernidad occidental capitalista. La nueva concepción espacio-temporal respondía a las lógicas productivas que comenzaron a regir el moderno sistema mundial.

Coinciden Agnew y Massey cuando ponen de manifiesto el relato temporal que sirve para explicar las diferencias espaciales. Para ambos, la ideología europea

moderna coloca en el tiempo unidades espaciales que son entendidas como atrasadas o avanzadas en función del lugar que ocupan con respecto a Europa, a la que solo si emulan, podrán alcanzar. Con el siguiente argumento sostiene Massey la espacialización subordinada a la temporalización de la geografía de la modernidad: las diferencias espaciales se reconfiguran, se ordenan temporalmente en una sucesión en donde Europa se sitúa como región avanzada y civilizada, mientras que otras son ubicadas en esa misma secuencia detrás de esta (1999; 2005). Según esta geógrafa, la espacialización del relato de la modernidad constituyó la estrategia legitimadora de la que se sirvió Europa para universalizar su propio relato, con el fin de enaltecer el lugar que ocupaba en la escala civilizatoria, y en relación con la geopolítica global, y para imponer un canon epistémico a los otros *lugares descubiertos* (Massey, 1999). Lo que se evidencia con estos planteamientos es, por un lado, la imposición espacial y temporal de un relato hegemónico, en este caso, el relato de la modernidad europea; por otro lado, se anula la condición de posibilidad de otras narrativas construidas con base en temporalidades divergentes, de otras historias, de otras geografías subalternas.

Esta secuencia le concede mayor peso a la dimensión temporal al ordenar y establecer jerarquías sociales de la diversidad del género humano en una línea del tiempo que se construye en función del grado civilizatorio y que alcanza su cénit en la modernidad europea. Para ello fue necesario construir *a priori* nuevas entidades espaciales, en el caso de Europa y América, así como identidades socioculturales, en el caso del europeo o el indio. Montserrat Galcerán lo expresa de la siguiente manera: "[…] el pasado se reinterpretará desde el presente como el conjunto de etapas que conducen hasta él, siendo el presente europeo, en todo momento, el punto culminante del proceso" (2010:43). Este planteamiento invita a la reflexión. Para Galcerán, las diferencias entre sociedades cristianas, árabes o judías, las cuales habían establecido contacto entre sí desde largo tiempo atrás, no habrían resultado tan determinantes (2010:47); es decir, no fueron motivo suficiente para elaborar un discurso científico que elevara al punto máximo de la civilización al hombre blanco europeo y que a partir de sus particularidades lo convirtiera en universal genérico. Lo que entonces parece desvelarse, según esta autora, es la "justificación de la dominación colonial" (2010:47).

Asimismo, Chakrabarty se ha mostrado muy crítico con el historicismo por su vínculo con la dominación europea al legitimar un discurso que reconocía el desarrollo histórico de la modernidad capitalista que se extendería desde Europa hacia resto del mundo (2008). En dicho planteamiento, la dimensión del tiempo histórico se concibió como la medida que distinguió el grado civilizatorio entre Occidente y las regiones colonizadas por este conforme a lo que Johannes Fabian

denominó "negación de la contemporaneidad" (como se citó en Chakrabarty, 2008:35). A través de dicho argumento historicista, el poder europeo juzgaría si los pueblos estaban preparados para tomar las riendas de su propio devenir.

Si se parte de un ejercicio anacrónico, el pensamiento historicista transforma entonces "objetos, instituciones y prácticas" contemporáneas en vestigios de un pasado al cual mirar desde fuera, desde el tiempo presente, que es objetivado y reconstruido según la concepción del tiempo histórico moderno (Chakrabarty, 2008:35). Pero aún hay más: al convertir el pasado en algo manipulable, se le puede suprimir, liberarse de él, hacer un nuevo presente no limitado a aquel (Chakrabarty, 2008:35). En otras palabras, pero con la misma argumentación, ya había definido Anthony Giddens el historicismo como "la utilización del conocimiento del pasado como medio para romper con él, o, en cualquier caso, manteniendo únicamente aquello que pueda ser justificado como cuestión de principios" (1999:56). Dicho de otra manera, la construcción de un contexto histórico moderno que responde a la totalidad supone la negación de la heterogeneidad de otros relatos.

Vinculado a esto, la diferencia colonial se planteó desde el siglo XVI en términos espaciales, sin embargo, pronto se hizo necesario volcar tal planteamiento en una escala temporal que advirtiera la inferioridad de unas poblaciones sobre otras con las que compartían un tiempo contemporáneo. La condición para acceder a la modernidad, como si de un plató se tratara, era seguir el ejemplo de aquellas sociedades ya asociadas a un estadio civilizatorio superior. Solo así podrían alcanzar el mismo nivel de desarrollo. Consecuentemente, la diferencia colonial a la que Mignolo ha dedicado buena parte de sus reflexiones, explica la dinámica legitimadora de la clasificación de espacios e identidades sociales sobre un esquema vertical.

Todo esto tiene que ver, además, con la forma en que la modernidad tiende a percibir el mundo: como un todo ordenado, como totalidad político-espacial, como estructura unitaria separada del individuo que lo percibe a través de la observación y se sitúa fuera de él. Solo bajo esta concepción se pueden establecer las divisiones posteriores. Ese mundo queda seccionado y clasificado en lugares con mayor o menor rango civilizatorio, en dominios diferenciados, pero al mismo tiempo definidos en función de su relación con el mundo europeo moderno. Conceder la supremacía al todo significa supeditar a este las partes que quedan únicamente materializadas en relación con esa totalidad. Este planteamiento conduce inexorablemente a, en último término, traducir tal fragmentación espacial en la disputa entre las grandes potencias por la apropiación y el control del territorio y el acceso a los recursos que este ofrece.

A la hora de entender la geopolítica americana no puede eludirse entonces el esquema sobre el que fue diseñado; esquema que respondía a la posición que aquello, considerado en un primer momento como Indias Occidentales, ocupaba frente al centro del orden mundial moderno en ciernes, cuando los conquistadores provenientes del Viejo Mundo atravesaron el Océano Atlántico para desembarcar en las costas del Caribe.

Dado que la tarea de este trabajo es reconstruir la genealogía espacial indígena, debe admitirse que, antes de la Conquista, los territorios indígenas no figuraban en las cartas occidentales y sí eran concebidos por sus pobladores a través de prácticas y representaciones socioespaciales insertas en los esquemas simbólicos de estos. La idea de territorio indígena no apareció sino hasta fechas recientes. Previo al arribo de la modernidad en el espacio amerindio, dichos territorios no existían debido a que no se manejaban los términos sobre los que se construyeron las fronteras internas insertas en los espacios territoriales de los Estados nacionales. Esto no quiere decir que las poblaciones de América no tuvieran conciencia del espacio que producían y su representación. La idea de los territorios indígenas se forjó en la historia colonial diseñada desde Europa para fracturar el espacio colonial en repúblicas de indios y de españoles (si bien esta división no fue nunca tan estricta), y puesta en práctica en mayor medida por las élites criollas que, al hacer suyos los postulados de las revoluciones liberales decimonónicas, necesitaron definir el espacio territorial de las naciones recién conformadas.

Asimismo, una de las tareas de las que se ocuparon los Estados modernos desde su nacimiento fue definir los derechos de propiedad agraria y regular la tenencia de la tierra mediante un complejo sistema legal, y es que la tierra se convirtió en pieza clave para la expansión capitalista que requería de amplias superficies agrícolas, las cuales eran explotadas tras incorporarse a los circuitos de los mercados internacionales. Hace ya algunas décadas que los movimientos indígenas de América Latina reclaman el reconocimiento de territorios indígenas, sin embargo, esto plantea todo un debate acerca de la respuesta interesada de los respectivos gobiernos al reconocer un tipo particular de propiedad de la tierra, comunitaria, en donde dichos pueblos circunscritos y, por ende, fijados y controlados. ¿Hay algún interés detrás de este tipo de actuaciones para perpetuar la dominación que ejerce el Estado sobre los grupos étnicos? Este marco de análisis ayuda a entender con mayor claridad el porqué de la actualidad de las reivindicaciones de derechos territoriales que comparten los movimientos etnopolíticos circunscritos en los canales institucionales del Estado.

América y la modernidad

Probablemente sea el historiador y antropólogo Eric Wolf uno de los autores que más interés haya mostrado en considerar el momento en que la Europa de los grandes descubrimientos se encontró con un sinnúmero de sociedades que poseían un nivel de complejidad equiparable al europeo de aquel momento (2005). Todas ellas quedaban, además, imbricadas en una red de relaciones resultado del mutuo encuentro y de la recíproca interacción. Sin embargo, apunta este autor a la distinción entre sociedades modernas y tradicionales para explicar la escasa atención que tradicionalmente la historiografía ha prestado a las relaciones establecidas entre ambas (2005:27). Tales conceptos han contribuido a negar la participación en la historia de las sociedades que quedaron asociadas con las regiones periféricas.

Wolf insiste en replicar la escasa atención que el esquema del sistema-mundo moderno de Wallerstein presta a esos relatos periféricos que no fueron tenidos en cuenta en la conformación del nuevo mapa geopolítico de la modernidad. Tener en consideración a las "micropoblaciones" que formaron parte de los procesos de expansión capitalista de Europa contribuiría a complementar el análisis del desarrollo de un nuevo sistema económico y político que se posicionaría como dominante. El nuevo mundo pintado con tinta europea estuvo, sin embargo, precedido por tantas otras sociedades, muchas de las cuales habían establecido contacto previo entre ellas, salvado largas distancias, conectado regiones lejanas y consolidado importantes redes comerciales. La diferencia que marcó Europa fue la de construir un cuerpo ideológico, filosófico y político que la hizo presentarse como la potencia hegemónica que articularía en torno a sí misma la nueva configuración espacio-temporal mundial[21]. Esto no quiere decir que los contactos

[21] Wolf (2005) repite la argumentación de Wallerstein (2011) para explicar el motivo por el cual Europa lideró el fenómeno de la expansión hacia el Atlántico, y es que, en el siglo xv, la China de la dinastía Ming se replegó y puso toda su maquinaria de Estado al servicio de la política interior del imperio. Esta labor fue esencial siempre y cuando se marcara como objetivo sustentar la hegemonía en sus fronteras. Europa encontró en la salida al mar hacia el Occidente una salida a la crisis del feudalismo (Wolf, 2005). Podría caerse en la tentación de pensar que los imperios contemporáneos del otro lado del océano, tales como el azteca y el inca, experimentaron procesos similares. Sin embargo, estos están definidos por sus propias particularidades. Tampoco es comparable el grado de consolidación burocrática ni comercial; estas entidades políticas tenían un recorrido histórico mucho más corto. Para cuando llegaron los europeos, ambas sociedades extendían la conquista sobre nuevas tierras –Mesoamérica y los Andes, respectivamente– y buscaban consolidar los vínculos comerciales con las

entre las distintas poblaciones estuvieran exentos de conflictividad, todo lo contrario: los grupos sociales se enfrentaban por imponer el dominio de unos sobre otros, por controlar un territorio y la población que lo habitaba, mientras que las élites, emergentes en muchos casos a raíz de la acumulación de excedentes, ejercían y extendían su poder no solo dentro de los límites de su jurisdicción político-administrativa, sino también a otras regiones.

La historia de Occidente no puede entenderse si no es en una relación dialógica construida frente a otras historias. Esas otras historias pertenecen a las sociedades que habitaban lo que el relato moderno europeo consideró como las Indias Occidentales desde el fatídico año de 1492, cuando se estableció una diferencia frente a las Indias Orientales, que ya formaban parte de lo conocido para una Europa que comenzaba a verse ocupando un espacio hegemónico en el esquema mundial.

América surgió como invención de la modernidad europea. Tal planteamiento fue formulado hacia mediados del siglo pasado por Edmundo O´Gorman, quien sostuvo que "en tanto concepto América es inseparable de la idea de modernidad" (2006:31). El trabajo de este autor sirvió a Mignolo para, medio siglo después, retomar la tesis del mexicano y llevarla más allá. El argentino contrapuso las nociones de descubrimiento e invención para vincular la primera de ellas con el paradigma dominante de la modernidad e inscribir la segunda en los discursos decolonizadores que, por el contrario, disputan tal paradigma (2007). América fue incorporada a la geopolítica mundial que en el imaginario de la cristiandad se dividía hasta entonces en tres regiones: Europa, Asia y África.

En el imaginario geopolítico sobre el que se construyó, América fue definida a partir de una condición marginal entendida desde el mundo occidental, aunque en el espacio americano hubiera intensas conexiones entre las diversas regiones. Es por ello que Wolf formula la siguiente pregunta: "si por doquier encontramos conexiones, ¿por qué nos empeñamos en convertir fenómenos dinámicos e interconectados en cosas estáticas y desconectadas?" (2005:17).

La modernidad europea no se entiende ajena a la experiencia colonial y al proceso de dominación al que esta condujo sobre las poblaciones y los territorios del Nuevo Mundo. En la construcción de Europa intervino entonces el vínculo que se contrajo con América. La historia colonial de América no solo constituyó una emulación de la historia moderna europea, no supuso una burda versión de esta, sino que se definió por la particularidad que le confería un ritmo político y

---

regiones tributarias. Huelga mencionar la escasa tradición en la navegación a larga distancia y la cuestión tecnológica.

unas prácticas institucionales, la transfiguración de la vida cotidiana y las representaciones espaciales propias.

El proyecto de la modernidad fue implantado en un espacio geográfico en donde no se compartían las dinámicas político-económicas e ideológicas que permitieron en el mundo occidental el surgimiento de la modernidad. Sin embargo, el dominio colonial llegó para quedarse, primero, con la ostentación de un poder externo que reprodujo instituciones, prácticas sociales y representaciones espaciales a su imagen y semejanza. Más tarde, cuando el poder imperial fue retirándose, el dominio colonial permaneció bajo colonialismos internos que en el periodo contemporáneo aún perviven en los países latinoamericanos. Como resultado del imperio español, se implantaron en los territorios americanos el Estado moderno junto con la idea de nación.

Europa, por lo tanto, inventó a América. Con la configuración del moderno sistema mundial esta supuso, además, la condición de posibilidad de la modernidad (Quijano y Wallerstein, 1992). América se constituyó como periferia y fue caracterizada como región atrasada e incivilizada y sus habitantes, como seres sin alma. Bajo la rúbrica del proyecto civilizatorio de la modernidad, América fue ubicada en los escalones más bajos dentro de la jerarquía espacial moderna y, por ende, conquistada y colonizada.

Mignolo describe el vínculo entre la idea de América y la idea de Occidente: la una y el otro como parte del mismo proceso histórico. América se enuncia, se representa, se referencia y, en último término, se inventa desde Occidente (de modo similar a lo que posteriormente ocurriría frente a Oriente) (2007), por eso advierte que no puede dejar de tenerse en cuenta el papel que juega América en la construcción del orden mundial moderno y enuncia, de esta manera, una de sus fórmulas más populares, la cual sostiene que la colonialidad constituye la cara oculta, el otro lado de la moneda de la modernidad, y es que, sin aquella, sin la dominación, el control, el despojo y el etnocidio cometidos sobre el espacio americano no se entendería la modernidad europea, desde el *locus* de enunciación y lugar epistémico que a partir de una posición hegemónica se asigna a sí misma tal ejercicio. Europa aparecería como la *hybris del punto cero* a la que Castro-Gómez ha dedicado parte de su obra (2005), como alzada desde un pedestal desde el cual observar y ordenar al resto.

Sin embargo, no fue tarea fácil que tras años de debates acerca de la modernidad, la teoría social reconociera esa otra cara de dicho proyecto (la colonialidad) y, como consecuencia, comenzaran a aparecer trabajos dedicados al análisis del vínculo entre ambas. Inmanuel Wallerstein, el gran teórico del sistema-mundo, tuvo que esperar las aportaciones de su colega, el sociólogo peruano Aníbal

Quijano, para reconocer el papel de América en el proceso de conformación de la modernidad/colonialidad.

No es solo que América se convierta en una referencia espacial en la geopolítica moderna, sino que la posición en la cual es referida queda marcada por relaciones de poder y, a través de estas, su lugar con respecto a las metrópolis imperiales queda determinado, lo que condiciona los términos de la relación de dominación sociopolítica, económica y epistémica que hizo de América una de las grandes periferias. América no será, por tanto, únicamente una manera de nominar una región, sino que constituirá un nodo de una red de relaciones en donde queda subsumida al poder de una estructura colonial de dominación previamente diseñada, en donde ocupa una posición de subalternidad. Asimismo, sin América, como espacio geopolítico protagonista de la modernidad colonial e incorporada al sistema-mundo moderno, no puede entenderse el desarrollo del capitalismo como modelo económico hegemónico.

A tenor de lo comentado en este punto, es posible concluir que la América Latina actual es el resultado de una geopolítica moderna derivada de procesos de colonización sobre regiones que fueron concebidas por la matriz de poder colonial como espacios que aún no habían alcanzado el mismo grado civilizatorio que Europa. Este conjunto de premisas queda recogido en la obra de Dussel, quien considera que "América Latina fue un momento periférico constitutivo de la modernidad" (2012:16).

La modernidad y la producción del indio

> *Una categoría supraétnica producto del sistema colonial […] La estructura social de las naciones recién inauguradas conservó, en términos generales, el mismo orden interno instaurado durante los tres siglos anteriores y, en consecuencia, los indios continuaron como una categoría social que denotaba al sector dominado bajo formas coloniales, ahora en el seno de países políticamente independientes […] El indio sigue apareciendo en ellos con las mismas características que tenía en el siglo XVI […] Los mismos estereotipos, los mismos perjuicios, consolidados por más de trescientos años de régimen colonial que […] exigía esas imágenes para racionalizar el orden de dominio de explotación imperante.*
>
> Alfredo Jiménez

A partir del epígrafe con el que abre este punto, puede emplazarse la producción del indio al periodo colonial. Tal categoría identitaria que comienza a actuar des-

de aquel entonces como elemento clasificatorio, se configura en el marco de las relaciones de poder, y se construye, de esta manera, en la interacción. La adscripción a un grupo sociocultural u otro da forma a las relaciones de subordinación-dominación entre los sujetos colectivos.[22] Estas jerarquías categoriales delimitan el espacio simbólico que los sujetos ocupan dentro de un sistema socialmente determinado por la colonialidad y las relaciones de poder.

La modernidad colonial realizó una doble tarea que aunaba la producción de espacios sociales segmentados y de identidades sociales. Las categorías étnicas fueron inscritas en espacios territoriales cercados que anulaban su historicidad, asimismo, esto facilitó los procesos de etnogénesis que supondrían la sanción de las políticas de homogenización de la población. La modernidad produjo, en consecuencia, la etnicidad, la cual fue el resultado de las contradicciones inherentes a su proyecto político e ideológico.

Entrado el siglo XVI, se establece, además, y si se sigue el hilo de estas ideas, una nueva forma de clasificar a los individuos, lo cual guarda relación con el concepto colonialidad del ser que plantea la relación entre el poder y el conocimiento (Maldonado-Torres, 2007). Algunos de los efectos directos de la inserción del espacio americano en el nuevo esquema del sistema-mundo capitalista europeo son los procesos de subjetivación, que a su vez responden a la etnificación del trabajo necesaria para las nuevas estructuras de dominación política y de explotación colonial. Este proceso jerarquiza socialmente a los sujetos en función de su capacidad productiva dentro de la economía-mundo capitalista y, además, organiza el espacio según la producción. La fuerza de trabajo debe disciplinarse con base en la nueva división mundial del trabajo que requiere de mano de obra barata y altamente productiva. Las poblaciones indígenas y las remesas de esclavos negros que son trasladados a América desde África, se convierten en el blanco perfecto de tales dispositivos de organización económica. Iglesias lo expresa del siguiente modo: "sobre unas clases subalternas en las periferias vinculadas originariamente al sector primario y específicamente localizadas geográficamente, organizadas por y para el mercado mundial, cristalizarán las categorías raciales" (2007:265).

---

[22] Guy Rozat Dupeyron, quien ha dedicado varias de sus investigaciones al análisis sobre la construcción de los imaginarios indígenas, publicó un texto con el elocuente título *Antropólogos, ¿qué han hecho del indio?* (2002), en el que analiza cómo, desde el siglo XVI, se ha ido construyendo una imagen del indio irreal; imágenes de las antiguas sociedades americanas que han trascendido hasta la actualidad y que calaron muy hondo en el imaginario nacional cotidiano. La imagen del indio del pasado tiene mucho peso y determina la figura del indio del presente.

Las actuales sociedades étnicas de América Latina son fruto de las reconfiguraciones identitarias que arrancan en el siglo XVI con el periodo colonial y que llevan aparejadas profundos procesos de desterritorialización. Desde este momento, las categorías indio, indígena, grupos étnicos y todas aquellas vinculadas a la denominación de las sociedades originarias, constituirán identificaciones creadas desde afuera para la clasificación en las estructuras de dominación colonial, las cuales se han perpetuado hasta la actualidad y responden a la racionalización del discurso del poder, el cual se construye, a su vez, para legitimar la empresa capitalista. Sin embargo, durante un periodo, dichas categorías permanecieron ocultas, invisibilizadas por el mantra liberal que buscaba construir una comunidad cultural homogénea que diera sentido a la nación moderna. Los indígenas quedaron diluidos entre una ciudadanía que, en realidad, los excluyó.[23]

Al volver al periodo de la Conquista, resulta interesante recuperar la cita de otro autor francés que desmonta aquella de Élisée Reclus con la que abrió este capítulo. Se trata de su compatriota François-René de Chateubriand, quien sostuvo mucho antes que "el indio no era *salvaje*; la civilización europea no ha actuado, en absoluto, sobre el *estado puro de naturaleza*, sino sobre la *civilización americana incipiente*" (1827, como se citó en Todorov, 1991:328), y posteriormente añadía que América constituiría "una mezcla del estado de naturaleza y el estado civilizado" (1991:334), aunque tal mezcolanza no resultara del todo exitosa, según la opinión de este autor. Este planteamiento admite la existencia de sociedades amerindias que, de manera previa a la llegada de los conquistadores, se encontraban en el estado de civilización, si bien, matiza, en un grado casi embrionario. Sin embargo, la lógica colonial requería inventar al *otro*, al salvaje, para posteriormente dominarlo. Esto es, la creación del *otro* como elemento discursivo constituiría el paso previo para conocerlo y someterlo.

Las identidades parten de una negación: lo que uno no es, lo que no representa, queda asociado con lo *otro*. Así se construyó Oriente al ser confrontado en el imaginario moderno con Occidente; así se construyó al indio en el proceso colonial: enfrentando lo moderno-civilizado-avanzado-blanco, representado en el modelo europeo, contra lo tradicional-salvaje-atrasado-indio, representado en las poblaciones americanas. Se necesita al *otro* para significarse como nosotros. Dicho de otro modo, "El 'otro' […] nos es preciso en la medida en que es diferen-

[23] Al respecto, un dato importante a tener en cuenta es que en Bolivia, hasta 1952, no se reconoció formalmente la ciudadanía al conjunto de poblaciones indígenas; esta no pudo ser ejercida sino hasta años recientes.

te a nosotros" (Jacquard, 1978, como se citó en Raffestin, 2013:161). Esta fue la fórmula que se aplicó con las poblaciones amerindias.

Todo descubrimiento, aun siendo recíproco, constituye una relación de poder entre quienes se presentan como descubridor y descubierto, lo cual implica una práctica dominadora del primero sobre el segundo (Sousa de, 2006:213-224). Con base en este principio de inferioridad se construye la imagen del *otro* en América, la imagen del salvaje.

La Conquista de América, de Todorov, comienza planteando el problema del *otro*, "exterior y lejano", momento en el que el *yo* se descubre en los *otros* (2010:13). Tal acontecimiento histórico, uno de los mayores genocidios de la historia de la humanidad, constituye la revelación de la alteridad humana, pero también su negación (2010:63). La Conquista de América determinó para siempre la historia de las poblaciones locales amerindias, no solo su historia, sino la imagen que sobre estas construirían los otros lejanos y que determinaría en buena medida su propio devenir; una imagen dibujada por los colonizadores sobre los colonizados.

La historia colonial de América constata que la identidad de los sujetos colonizadores se constituyó como "identidad predatoria" que, según Appadurai, es aquella que requiere de "la extinción de otras categorías sociales próximas, definidas como una amenaza para la existencia misma de determinado grupo definido como 'nosotros'" (2013:69). En este caso, la amenaza provendría de las poblaciones indígenas, pero sería, además, una doble amenaza: por un lado, y durante el arranque del periodo colonial americano, para la integridad de los colonizadores; por otro lado, tres siglos más tarde, la amenaza recaería sobre el proyecto de construcción del Estado nacional. En este sentido, Bolívar Echeverría constata el temor infundado de la modernidad "ante la simple amenaza de la otredad", un temor ante lo de "afuera", ante lo diferente, que desembocó en la anulación de lo *otro* al tiempo que el sujeto quedaba totalmente enajenado (2010:55). Con el concepto de Eric Wolf, Mignolo critica que las *gentes sin historia* (esos *condenados de la tierra* de Fanon) fueran excluidas de la historia moderna europea siempre y cuando no permitieran ser colonizadas por la propia Europa (2007:17).

Con el juego de palabras "el otro del Otro, no era exactamente el otro del Mismo", Viveiros de Castro (2010:28) critica la epistemología de la modernidad occidental, la cual, desde su condición etnocéntrica, eludía el equidistante desconocimiento entre los sujetos coloniales y los colonizados, pero el orden de los factores a veces sí altera el resultado. La misma epistemología fue la encargada de identificar, nombrar y clasificar a unos sujetos a quienes se pretendía "conocer" a través de un proceso de objetivación o, dicho de otro modo, con la extracción del objeto de la parte consustancial al sujeto manifestada en aquel (Viveiros de

Castro, 2010:40). De aquí que este antropólogo haga, desafiante, la siguiente pregunta: "¿Qué pasa cuando el clasificado se vuelve clasificador?" (2010:69).[24]

Para Walsh, el reconocimiento de los grupos étnicos forma parte del esquema de la colonialidad del ser (2012). La manera en que se contribuye a su perpetuación es a través del nombramiento, la clasificación y, por ende, del control de estas poblaciones bajo la etiqueta de grupos étnicos a los que se destina una forma de hacer política, que no es más que la reproducción del modelo dominante que por siglos determinaría el devenir de estas poblaciones.

La Europa occidental dictó entonces el discurso de la modernidad a través del que se autoadjudicó el derecho a la palabra para hablar en pro de la universalidad del mundo civilizado; asimismo, este ejercicio le valió para justificar su dominación sobre otros territorios y pueblos, para lo cual necesitó establecer previamente la distinción entre *nosotros* y los *otros*. La lógica del pensamiento moderno precisó la construcción del salvajismo y el estado de naturaleza. Despojó a las poblaciones amerindias de su condición humana para, de esta manera, establecer su dominio sobre el mundo precolombino.

En la transición entre los siglos XV y XVI, la filosofía europea moderna elaboró la categoría indio. Los indios no existían previo desembarco de Cristóbal Colón en las Indias Occidentales. La amplia diversidad de poblaciones prehispánicas fue englobada bajo la categoría social de indio, con lo que se anularon las singularidades de cada una de ellas (Bonfil, 1972), haciendo tábula rasa del conjunto de identidades. Esta categoría expresaba, además, la condición de colonizados (Bonfil, 1972); fueron creados en la dialéctica que marcó la colonialidad de la modernidad en América y la que oponía las poblaciones occidentales a aquellas que no pertenecían a dicho espacio geopolítico. Es el mito del indígena como creación europea, por este motivo, la producción del indio solo puede entenderse en el sistema colonial. Dicha categoría devela, además, el lugar que estos individuos ocupaban en el marco de aquel sistema. Tal construcción ontológica partió de una jerarquía clasificatoria de los seres humanos. El discurso de la modernidad europea se encargó de ubicarlos en el esquema clasificatorio referido. Incluso en los más tempranos debates del siglo XVI, se llegó a cuestionar la posesión del alma

[24] Para responder a ello, el autor se sumerge en una reflexión acerca del ejercicio de traducción que en la antropología supone el análisis comparativo, práctica que adscribe, además, al perspectivismo indígena, en el que la dimensión del equívoco se convierte en pieza clave para que traducir sea posible, entendido esto como "comunicar por la diferencia" (Viveiros de Castro, 2010:73-81).

por parte de tales sujetos, lo que, en el contexto de esas discusiones, cuestionaba en último término su condición humana.

El nuevo paradigma filosófico de la modernidad concedía supremacía a unas civilizaciones sobre otras, consideradas más atrasadas, a las cuales entonces era legítimo dominar. La dominación podría, incluso, imponerse a través del uso de la violencia. Ante la naturaleza primitiva y salvaje de las poblaciones nativas, la civilización moderna se presentó como salvaguarda de sus almas; la única capaz de redimirlas de su condición y culpas, aunque esto significara el uso de la violencia, entendida como un mal menor en caso de oposición por parte de aquellas. La modernidad, en consecuencia, asumió como tarea la liberación del primitivo. Con base en el mito de la modernidad, Europa debía sacrificarse por aquellos que aún permanecían sumidos en la más absoluta irracionalidad. La guerra justa se vislumbró como acto inevitable. Y como si alguna guerra fuera justa, con base en tal planteamiento se construyó el discurso colonial de dominación sobre las poblaciones indias.[25] Los pueblos amerindios debían agradecer, en suma, la invitación a formar parte del proyecto civilizatorio de la modernidad. Este trató de imponerse y, por ende, anular otros modelos considerados premodernos o primitivos. Sin embargo, dicha empresa no solo nunca consiguió realizarse con éxito, sino que en múltiples casos fracasó en su intento.

Al comienzo de una de sus obras, Mignolo define la diferencia colonial como "el espacio en el que se articula la colonialidad del poder", además del "espacio en el que se está verificando la restitución del conocimiento subalterno y está emergiendo el pensamiento fronterizo" (2003:8). Sería el dispositivo de control manejado desde el siglo XVI por el pensamiento hegemónico, conducente a situar en una posición de inferioridad a las epistemologías subalternas para justificar la colonización y dominación ejercida por el sistema-mundo moderno, al que el propio Mignolo le añade el adjetivo de colonial al constituir la colonialidad, tal como ya se sabe, la otra cara de la modernidad. Al mismo tiempo, la colonialidad del poder, concepto propuesto por el sociólogo peruano Aníbal Quijano, cons-

[25] El ejercicio de esta violencia es fervientemente cuestionado por Bartolomé de las Casas, quien muestra su reacción frente a la filosofía escolástica de la España metropolitana, que en esos momentos estaba representada principalmente por Ginés de Sepúlveda, con quien mantuvo una ardua discusión acerca del dominio europeo en las colonias de las Indias Occidentales por la legitimidad de la guerra justa y por la defensa del *otro*, de las poblaciones indias, la cual se dirime en el debate de Valladolid de 1550, en el que, pese a que De las Casas logró hacer valer sus argumentos, estos no llegaron a ser puestos en práctica en la empresa de la conquista en el Nuevo Mundo.

tituye el mecanismo que "produce y reproduce la diferencia colonial" (Mignolo, 2003:39).

Conforme a lo comentado en líneas anteriores, toda una serie de jerarquías de identidades sociales fueron construidas por los aparatos del Estado, para ser posteriormente clasificadas como respuesta a la diferencia colonial. Con base en estas se establecían las distinciones entre grupos sociales tomando como referencia el lugar de enunciación del sujeto ilustrado, el cual quedaba asociado con el escalafón superior del relato que, al partir de la barbarie, tenía como punto de llegada la civilización proyectada desde el siglo XVI en Europa y por Europa. La diferencia colonial se construyó, por lo tanto, en términos de etnicidad. Este principio clasificatorio constituyó el eje fundamental en torno al cual se articuló la diferencia colonial.

A través de la lógica del *nosotros*-los *otros,* la dimensión histórica de la etnicidad quedó inserta en el esquema dialéctico centro-periferia. Esto es, de conformidad con la configuración espacio-temporal de la modernidad, se creó una clasificación de los individuos, los cuales se situaban en relación con el proyecto civilizatorio occidental. La fórmula era entonces la siguiente: las culturas hegemónicas representadas por los pueblos europeos quedaban asociadas a las regiones centrales del espacio geopolítico moderno, mientras que aquellos que no ostentaban el "privilegio" de pertenecer a Occidente, quedaban asociados a sus regiones periféricas.

La identidad étnica supuso una construcción occidental surgida en el contexto colonial. Los grupos étnicos se asociaron a las poblaciones locales de América, lo cual explica el manejo de un relato que, a nivel ideológico, se encargó de construir la clasificación identitaria de tales sociedades, colonizadas, las cuales no compartían las mismas historias con la *gente sin historia* de la vieja Europa y, por lo tanto, tampoco formas nominativas. Por el contrario, pertenecían a distintas civilizaciones.

Desde el arranque del periodo colonial, las poblaciones indígenas fueron objeto del más estricto disciplinamiento. Mediante el despliegue de todo un repertorio de tecnologías del poder, los individuos eran ordenados con categorías jerárquicas que les indicaban el lugar que debían ocupar en el orden social. La construcción de categorías raciales y la objetivación a la que estas fueron sometidas desde las más tempranas discusiones planteadas por la filosofía moderna (basta recordar el popular debate de Valladolid, escenario del enfrentamiento dialéctico entre el fraile Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda), favoreció la puesta en marcha de toda una serie de mecanismos de dominación y explotación de las sociedades amerindias. Las poblaciones indígenas tuvieron que darse

cuenta de que su identidad no era libre. La voluntad de saber de Occidente se encargó de producir un discurso de la verdad del que se sirvió para definir las categorías sociales de los individuos.

Estas reflexiones conducen irremediablemente a realizar una lectura *foucaultiana* de los procesos que se plantean, ya que las técnicas disciplinarias de poder se aplicaron sobre los cuerpos, sobre las sociedades amerindias. Con base en el esquema que explica de qué manera opera el poder disciplinario, se establece el siguiente proceso: los individuos fueron identificados y catalogados en una diversidad de grupos sociales para ser sometidos posteriormente a la normalización que homogeneizaba a los individuos, con lo que se eliminaron, a la vez, las singularidades que los definían; de ahí eran clasificados en una escala jerárquica hasta quedar dispuestos en torno a una centralización piramidal que respondía a la matriz colonial del poder y que posibilitaba su control.[26]

Estrictamente y al seguir la obra de Foucault, es a partir del siglo XVII cuando surge un nuevo mecanismo de poder ejercido a través de la vigilancia sobre los cuerpos (el poder disciplinario), vistos como objetos capaces de incrementar los beneficios, en términos económicos, de un sistema ya establecido; esto resulta esencial en las primeras fases del capitalismo industrial promovido por las burguesías nacionales (2014:43-47). Sin embargo, América, como espacio periférico supone un campo de experimentación para el biopoder disciplinar.

A partir del siglo XVIII, esta manera de proceder en relación con los individuos, este disciplinamiento de las identidades, estuvo ligada al modo de proceder frente a los saberes de las sociedades amerindias. El saber histórico se convirtió entonces en un elemento activador de las relaciones de poder desde la llegada de los colonizadores a tierras americanas; las formas de producción de conocimiento se doblegaron a la reproducción del mundo simbólico, cultural, mítico, epistémico e intelectual europeo.

Será en el siglo XIX cuando el poder se interese más en la protección y el cuidado de la vida de los individuos, se estaba ante el "hacer vivir y dejar morir" (Foucault, 2011; 2014). A partir de este momento, la tecnología disciplinaria quedó

[26] Se parte de una definición de matriz colonial como "conjunto estructural de dominación política o patrón de poder con carácter y vocación global. Es percibida como horizonte o modelo cultural civilizatorio colonial, neocolonial e imperial de hegemonía universal y sirve como base y proyección acumulativa para la naturalización, la normalización, la inexorabilidad del orden y de la violencia estructural para la creación de nuevas identidades coloniales. La *matriz* es la articulación de cinco elementos: *a)* la colonialidad del poder; *b)* el capitalismo; *c)* el Estado nación; *d)* el eurocentrismo o colonialidad del saber, y *e)* lo global" (Adame, 2013:84).

envuelta en otro tipo de técnica de poder a la que Foucault denominó biopolítica (2014:220), la cual estaba dirigida a regular los procesos biológicos de la población como conjunto de individuos. La autoridad que se autoconcedió el Estado para cumplir dicha máxima requirió del discurso racista, que no se puede comprender al margen de las tesis evolucionistas del siglo XIX, a través del cual la especie humana quedaba clasificada en distintos grupos o razas, donde unas quedaban por encima de otras (Foucault, 2014:230 y ss.), tal como ocurrió en América Latina al imponerse la sociedad blanco-criolla sobre las poblaciones indígenas. El discurso racista se empezó a hacer eco, planteándose en términos biologicistas e imprimiendo nuevos elementos a la clasificación jerárquica de la sociedad colonial anterior. Fue utilizado por la burguesía criolla para legitimar su posición social y el ejercicio de poder sobre aquellos grupos sociales codificados como desviados y, en consecuencia, perjudiciales para la integridad de la comunidad cultural asociada al Estado nacional.

El derecho soberano de matar al otro, que considera que con su reproducción puede degenerar la especie, contaminarla o perturbarla, conduce al Estado a exponer a esos otros a trabajos en las caucheras, a sumarlos a las filas de los ejércitos nacionales y a emplearlos en trabajos forzados en las plantaciones y en las minas bajo condiciones de vida insoportables al privarlos de sus medios de subsistencia, o incluso a someterlos a la muerte, en términos políticos, convirtiéndolos en campesinos, o a través de su exclusión y eliminación, y en extremo, para exterminar, de esta manera, los elementos tóxicos que ponen en riesgo la pureza de la raza. Discurso este que no puede ser interpretado al margen de la colonialidad del poder.

No es de extrañar entonces que el reconocido historiador boliviano del siglo XIX, Gabriel René Moreno, inmerso en las corrientes de pensamiento evolucionistas y convencido de la inferioridad de la raza india, llegara a expresar que "su cerebro de menor peso que el de un blanco de pura raza era incapaz de concebir y practicar los ideales de la libertad republicana", o, tal como sostuvo en 1846 Dalence "[…] si ha habido una causa que retardaría en nuestra civilización, se la debe a la raza indígena, esencialmente refractaria a toda innovación y a todo progreso" (como se citó en Albó, 2007:75). Estos planteamientos los recupera años más tarde, en 1921 concretamente, el presidente Bautista Saavedra para sentenciar que:

> […] si una raza inferior colocada junto a otra superior tiene que desaparecer […] hemos de aprovechar a los indios aymaras y quechuas en nuestro provecho o hemos de eliminarlos porque constituyen un obstáculo y una rémora en nuestro

> progreso, hagámoslo así franca y enérgicamente (Rivera, 1985:151, como se citó en Iglesias y Espasandín, 2007:51).

Y así fue. No hay que olvidar que uno de los grandes próceres de América Latina, tan ensalzado hoy por algunos pensadores afines al paradigma decolonial, Simón Bolívar, el libertador, mencionó, en cuanto se logró la independencia de la metrópoli, que "una rebelión negra era 'mil veces peor que una invasión española'" (Anderson, 1993:79). Esta sentencia demuestra bien que las clases criollas sentían que los sectores populares podrían resultar una amenaza contra sus intereses de clase y podrían entonces poner en peligro el estatus social y político que habían adquirido.

Lo que ocurrió en Bolivia no es una excepción a la regla, y existen relatos similares en otros países como Colombia, en donde el liberal Pedro Fermín Vargas, a principios del siglo XIX formuló que:

> Para expandir nuestra agricultura habría necesidad de hispanizar a nuestros indios. Su ociosidad, estupidez e indiferencia hacia los esfuerzos humanos normales nos llevan a pensar que provienen de una raza degenerada que se deteriora en proporción a la distancia de su origen [...] sería muy conveniente que se extinguieran los indios, mezclándolos con los blancos declarándolos libres de tributos y otros cargos, y otorgándoles la propiedad privada de la tierra (Lynch, 1973:260, como se citó en Anderson, 1993: 32).

Tal planteamiento confirma la fórmula *foucaultiana* de "hacer vivir y dejar morir" propia de un discurso evolucionista que, a través de determinados dispositivos de control, pone en marcha una política de exterminio de las poblaciones indígenas; dicho de otro modo, aquellos constituyen medios para representar la ciudadanía asociada a la idea de nación. Todo esto aparece vinculado con ese estatus ciudadano que solo es adquirido si se cumplen algunos requisitos, entre los que son básicos tener capacidad lectora y de escritura de la lengua española, así como ser propietario privado de tierras, ambos alejados de la realidad social y cultural de los indígenas.

Emplazar este análisis a los procesos de constitución de la ciudadanía del siglo XIX, para Castro-Gómez responde más bien a la necesidad de los Estados de disciplinar a los sujetos, de someter a los cuerpos en función de las demandas del aparato productivo (2000). Sin embargo, ese proceso de creación ciudadana no se entiende sin su contraparte: el proceso de invención del *otro* que proyecta el

imaginario de la civilización frente al imaginario de la barbarie (Castro-Gómez, 2000).

La administración colonial primero y las élites criollas republicanas más tarde, no pretendieron institucionalizar la represión y exclusión de las sociedades indígenas (a diferencia de los primeros colonos que actuaron movidos por una codicia extrema e insaciable que causó el exterminio de los grupos étnicos de las Antillas), sino que fueron plenamente conscientes de los beneficios económicos que los dispositivos de control aplicados a tales colectivos sociales podrían reportar. Para que esto fuera posible, era necesario poner en marcha una estructura ideológica, todo un aparato discursivo potenciador de la producción de identidades. La técnica de *producir vida* y no quitarla, de disciplinar a las poblaciones para convertirlas en instrumentos de trabajo, resultó del todo efectiva. La maquinaria de la colonialidad sometió a aquellas poblaciones señaladas como salvajes y peligrosas para el desarrollo de la nación moderna a través del desarrollo de tecnologías de control social. Previamente fue necesario crear a los individuos; en este proceso no todos servían.

El discurso se fue actualizando hasta que en el siglo XIX giró en torno a la modernización de la nación, en donde las poblaciones indígenas no eran aceptadas, no servían. Las élites mestizas construyeron un imaginario nacional en el que las poblaciones indígenas eran asociadas a estereotipos que se referían a ellas como flojas, incivilizadas y toda una suerte de apelativos que emergían desde el más absoluto desprecio. Dejarlas morir, por lo tanto, era una alternativa que se practicó en el espacio americano. Los grupos indígenas, a los ojos de estas élites, no eran más que individuos próximos al estado de naturaleza, lejos del grado de civilización en el cual se consideraba que ellas mismas se encontraban. Constituían una amenaza frente al progreso de la nación moderna; fueron entonces marginados a los escalones más bajos de la jerarquía social. Esta identificación social previa, impuesta por las élites dominantes, facilitaba conformar grupos susceptibles de ser controlados más fácilmente. La articulación entre discursos y prácticas hegemónicas contribuyó así a la construcción de las identidades étnicas.

En el proceso de emergencia de los Estados nacionales decimonónicos en América Latina, las élites que lideraron dicho proceso diluyeron las etnicidades en la condición de ciudadano, en la condición de clase, pero estas resurgieron en el siglo XX. Aquellas élites, sin embargo, dilapidaron su propia condición identitaria. Lo étnico, impuesto como categoría sociocultural prefijada, se asoció con "grupos minoritarios" o grupos dominados. Con ello se pone de manifiesto el valor nominativo y las funciones del lenguaje, que designa y, en consecuencia, crea. Al mismo tiempo, la cultura dominante no se concibe a sí misma como

perteneciente a grupo étnico alguno; esta, y así se considera, posee cultura, no etnicidad. Devalle pone sobre la mesa un aspecto que no siempre es tenido en cuenta y es que la cultura dominante no suele considerar su propia identidad aun construyéndose el *nosotros* en oposición a los *otros*, aunque sea la definidora de los modelos identitarios (2000:37). Dicho de otro modo, aun estableciéndose una relación dialógica que forzosamente se produce entre dos identificaciones sociales. Sin embargo, en los procesos independentistas decimonónicos la identidad criolla jugó un papel relevante en la construcción de la totalidad política monocultural de los Estados nacionales, donde la pluriculturalidad representada en las poblaciones indígenas quedó invisibilizada.

En las recién proclamadas repúblicas comenzó a operar, de manera muy efectiva, un discurso explícito acerca de la superioridad de la población blanco-mestiza sobre las poblaciones originarias, que actuó como dispositivo biopolítico o control regulador de las poblaciones indígenas puestas en marcha en las naciones modernas. El Estado producía individuos con base en su clasificación étnica que, en último término, era negada y ocultada bajo la condición de clase. El indígena se convertía entonces en campesino. La producción de identidades sociales supuso una formulación discursiva que respondía a las relaciones de poder y a la pretensión del Estado por ejercer un control sobre la población. El Estado fue el agente encargado de gestionar la normalización e institucionalización de los individuos, de la ciudadanía en su conjunto; el Estado como contenedor de los dispositivos de saber y representante máximo del discurso histórico. Los grupos hegemónicos asumieron el rol de sociedad nacional y la potestad de imponer la especificidad sobre la que se edificaría la nación moderna, que conllevaba la subsunción del resto de comunidades culturales a las que se encasilló en la subalternidad. Dueños del poder y la palabra, ejercieron su autoridad para definirse a sí mismos como referente, y siguieron las doctrinas de las teorías políticas liberales de Occidente en cuanto a los procesos de formación de los Estados nacionales. Espejos en donde mirarse para, en último término, importar dicha cultura política europea.

En Bolivia, las élites mestizas trataron de erradicar el legado histórico prehispánico, cualquier tipo de reminiscencia que recordara al pasado indígena asociado a lo premoderno. Lo civilizado era otra cosa, y con el fin de aparecer como tal, resultaba necesario emular los postulados ideológicos de la modernidad europea: la racionalidad, el progreso, la secularización, el individualismo, etcétera, opuestos todos ellos en una lógica maniquea a lo tradicional, lo popular, las supersticiones, las cosmologías locales, el comunitarismo. La memoria colectiva se construyó con el ocultamiento de un pasado del que, si se recuperaba algo, era

solo una imagen idealizada del mundo indígena con la cual dar forma a una identidad nacional que podría, en última instancia, aludir a una esencia cultural prehispánica. En esa vertiente popular indígena se recuperaba una civilización con un pasado propio para marcar una nítida distinción frente a la sociedad española, de la que, durante el convulso siglo XIX, buscó independizarse.

Para eliminar a un pueblo se debe comenzar aniquilando su memoria colectiva, explica Hanna Arendt al referirse, en este caso, a regímenes totalitarios. A lo largo y ancho del continente americano, la negación de parte de su historia cultural constituyó la base sobre la cual construir la identidad nacional. No resultaría, por lo tanto, desacertado afirmar el carácter negativo de dicha identidad, creada desde la exclusión, el olvido y la invisibilización que anuló la diversidad cultural. En ese contexto emergía un Estado moderno que, desde su arranque, debió esmerarse con ahínco para lograr que todos aquellos que no se sentían partícipes de la nueva entidad estatal, fueran asimilados a esta y progresivamente adoptaran modos de vida reflejo del quehacer europeo. Nunca la invención de la tradición tuvo más sentido. Este Estado, construido con base en la lógica de la diferencia, no podrá sino aplicar, en términos *nietzscheanos*, una "política del resentimiento" (Grossberg, 2011:164).

Las identidades étnicas fueron producto entonces de las disciplinas, de las tecnologías de poder puestas en marcha en América desde el siglo XVI y que, en el XIX, con la emergencia de los Estados modernos en el continente, se actualizarían a través de los dispositivos biopolíticos por medio de los que se ejerció el control de la población.

Sin embargo, el disciplinamiento de las identidades sociales provocó su eclosión. La identidad se convirtió en un objeto a conocer. Los discursos proliferaron en torno a ella, y el poder maniobró para acorralarla y cercarla. La identidad se conformó como un discurso, pero tal explosión discursiva no implicó una mayor apertura hacia aquellas identidades sociales que eran situadas en los escalafones más bajos de la jerarquía social. Al contrario, este mayor conocimiento sobre ellas provocó una mayor aversión.

En la actualidad, el resurgimiento de las identidades demuestra el intento fallido en el que incurrieron los Estados nacionales al imponer un patrón cultural homogéneo. El discurso identitario actuó como factor legitimador de la experiencia colonial y la dominación sobre las poblaciones locales. El Estado colonial contribuyó a fragmentar tales poblaciones y les asignó un lugar en la incipiente división del trabajo. Al día de hoy, el reconocimiento oficial de las identidades étnicas cumple el mismo objetivo. Sin negar el potencial transformador de las identidades, fundamentalmente en las luchas indígenas, dicha facultad corre el

riesgo de ser anulada por los aparatos de poder, y puede llegar a convertirse en un objeto fácil de mantener bajo control.

Al mismo tiempo se fue consolidando una narración impuesta desde el exterior que poco tenía que ver con la historia de las sociedades no occidentales, y se produjo un desplazamiento de la voz del sujeto a quien se trataba de negar su propio relato, lo cual, sin embargo, no derivaría en la renuncia a la resistencia por parte de aquellas, poseedoras de una profunda conciencia histórica.

Para concluir, solo resta incidir en que bajo el principio de inferioridad que determinó la experiencia colonial, las sociedades indígenas del territorio amerindio fueron excluidas, oprimidas y violentadas. No obstante, el sujeto colonial constituyó una pieza clave para el avance de la modernidad americana; su agencia sería fundamental para el desarrollo de un nuevo modelo económico que transformó los pilares de las sociedades amerindias: el capitalismo. El siguiente punto dará cuenta de ello.

No resulta posible comprender la fuerza con la que irrumpen los actores indígenas en el panorama político actual y la lucha que encarnan si no se comprende previamente el proceso de subjetivación de la subalternidad al que los gobiernos imperiales someten a los sujetos coloniales y que más tarde se actualiza con las repúblicas decimonónicas. Es decir, la constitución del indio queda irremediablemente asociada al carácter colonial de las estructuras de dominación y exclusión, y más aún: la invención de América no puede entenderse sin la invención del indio, aquella entidad geográfica va de la mano de esta entidad social y viceversa. Si este apartado trata acerca de la producción del indio en la modernidad americana, el siguiente tratará acerca de la incorporación de América en la economía-mundo capitalista. Ambos procesos quedan entonces imbricados en una relación de poder.

Modernidad capitalista

> *Y eso es lo que entiendo por Occidente, esa suerte de pequeña porción del mundo cuyo extraño y violento destino fue imponer finalmente sus maneras de ver, pensar, decir y hacer al mundo entero.*
>
> Michel Foucault

La modernidad aparece de la mano del capitalismo: la sociedad moderna es producto del capital. Las relaciones sociales de la modernidad son producidas por

el capitalismo. La modernidad se explicita entonces como capitalista al entender dicho sistema de producción que el instrumento más capaz de aumentar la productividad es la revolución neotécnica de la modernidad (Echeverría, 2010:235).

La producción y administración de identidades no se entiende si no se sitúa en la nueva forma de conocer que demandaba el capitalismo. La dimensión cognitiva de la racionalidad capitalista precisaba de individuos susceptibles de ser clasificados y, por consiguiente, sujetos a la disciplina del proceso de producción capitalista. La división del trabajo, resultado del modo capitalista, respondía a la búsqueda incesante de la optimización de la producción y el incremento de beneficios, lo cual requería el control sobre los individuos. Estos quedaban, por consiguiente, inscritos en una jerarquía que determinaba sus capacidades. Los controles reguladores se irían imponiendo de forma progresiva sobre el conjunto de la sociedad amerindia.

La lógica capitalista que comenzó a adquirir personalidad propia tras la conquista europea del territorio americano, necesitaba una artimaña teórica que racionalizara el intercambio desigual que marcaba el ritmo del nuevo modo de producción económico, el cual se valía de la explotación de las nuevas tierras. De esta manera y con gran astucia, la racionalidad moderna, sustentada en un discurso hegemónico que clasificaba y ordenaba socialmente los grupos humanos, colocando al hombre blanco europeo en la cúspide de la pirámide social, justificaba la superioridad de Occidente y su deber de civilizar a quienes aún se encontraban en el estado de naturaleza. La articulación de ambas permitía legitimar las nuevas formas de dominación que respondían al nuevo patrón de poder erigido de la mano de la colonialidad. Este, además, definía las identidades.

Las nuevas relaciones de producción introdujeron entonces transformaciones radicales en las sociedades prehispánicas de América: dinero, tributos, lógica mercantil. Todo ello transformó las formaciones sociales precapitalistas de los pueblos amerindios.

> Las reducciones misionales constituyen un claro ejemplo de lo que Foucault entendió como poder disciplinar[27] (2011:127 y ss.). El fin de estas consistía en incrementar la productividad que devendría en el incremento del capital y, por lo tanto, en el fortalecimiento del sistema capitalista. Durante el periodo colonial no importaban las condiciones de vida de los individuos, sino las ganancias que estos podían reportar con su trabajo. En este marco de análisis resulta in-

[27] Para facilitar una lectura de la obra de Foucault aplicada a los procesos sociopolíticos de América desde el siglo XVI, véase Castro-Gómez (2007).

> evitable preguntarse qué tipo de tecnología de poder se practicó en las misiones y si el interés por proteger a los indios provenía del amor cristiano que movía a los frailes a actuar así con el prójimo. En la región amazónica y en lo que actualmente comprende Paraguay y la provincia argentina de Corrientes, escenario en el que los jesuitas se asentaron y consolidaron una red misional, las poblaciones indígenas fueron aleccionadas en diversos oficios que resultaron del todo rentables. En las misiones se reproducía la fuerza de trabajo de individuos obedientes; estas actuaron como espacios multiplicadores de las identidades étnicas a través de mecanismos de producción de subjetividades. La identidad, por lo tanto, se sitúa entre la concurrencia de la disciplina y los controles reguladores, experimentando ambas formas de biopoder.

Enseguida se comenta otra dimensión en la que opera la modernidad capitalista.

Con el arribo de la modernidad capitalista, la naturaleza queda supeditada al hombre. Se establece una relación asimétrica entre esta y la sociedad que, como agente pensante, se adjudica el derecho de actuar sobre aquella. La naturaleza queda así insertada en las dinámicas de la acumulación del capital e inscrita en la lógica del mercado. La modernidad es, en consecuencia, responsable de la disociación entre ambas esferas y de la dominación de la cultura sobre la naturaleza; asimismo, niega y subalterniza otros modelos locales de relación con la propia naturaleza, tales como los manejados por las poblaciones indígenas.

El modelo civilizatorio capitalista va más allá del concepto marxista de modo de producción, debido a que hace referencia no solo al ámbito económico y a las relaciones de producción y reproducción de una sociedad, sino al conjunto de la sociedad instituida (Lopes de Souza, 2008:103 y ss.). La lógica del capital fue la gran responsable de acabar con las relaciones intersubjetivas de reciprocidad practicadas a nivel comunal en buena parte del espacio amerindio. Y ¿qué racionalidad puede existir en la destrucción, sin ningún tipo de escrúpulo, de la naturaleza? Marx explica en el primer tomo de *El Capital* de qué manera las relaciones capitalistas surgen de la destrucción de las entidades comunitarias (Bautista, 2014:210-211), lo cual implica la consecuente desintegración de las relaciones comunitarias y la imposición de relaciones de dominación.[28] En este sentido,

[28] Si se toma como punto de partida el análisis que Marx lleva a cabo en *Los Grundisse* acerca de las formaciones precapitalistas del modo de producción asiático, la relación que los pueblos indígenas establecen con la tierra aparece permeada por las condiciones subjetivas (Spivak, 2010:88).

una de las estrategias a la que algunos movimientos etnopolíticos de América Latina han recurrido consiste en apelar a la recuperación de este tipo de relaciones a fin de contrarrestar la lógica depredadora del capital internacional. Bautista aclara que no consiste tanto en recuperar, en términos románticos, un pasado premoderno e ideal, sino en actualizar unas formas relacionales que respondan al respeto, equilibrio y reconocimiento entre los seres humanos y entre estos y la naturaleza, para lo que se requiere, en primer lugar, recuperar el tiempo del *pachakuti* que supone una ruptura del tiempo histórico lineal de la modernidad frente al tiempo de la negación y la dominación (2014).[29]

La brillante pluma de Eduardo Galeano narra al comienzo de su obra más célebre, *Las venas abiertas de América Latina* (1973), la manera en que la codicia de los conquistadores castellanos saqueó la plata del cerro de la ciudad de Potosí (en la actual Bolivia), que bien valió su nombre. La historia colonial transcurrió desde su comienzo entre los canales de transporte de materias primas en una única dirección: del espacio amerindio hacia el espacio europeo dominado por los grandes centros de un sistema-mundo en ciernes que precisaba de las riquezas de aquel para consolidar su posición hegemónica en el nuevo escenario geopolítico. Desde las periferias despojadas se transferían los recursos a las metrópolis occidentales para subvencionar la recién instaurada economía-mundo capitalista en plena expansión. Desde ese momento, las regiones periféricas desempeñaron el rol de proveedoras de las áreas centrales del moderno sistema mundial para sembrar el germen de un tipo de economía subsidiaria que acabaría estrangulando el continente (Jabardo, 2016).

La modernidad se atribuye, entre otras cosas, la licencia de cosificar la naturaleza, de someterla a las leyes de la razón ilustrada, a fin de dominarla, a fin de explotarla. Pero hay una reflexión que va más allá: la filosofía moderna sería la máxima responsable de pensar la naturaleza como el espacio de la barbarie, alejada del mundo occidental, el ámbito en donde todo está por ordenar, tanto a nivel territorial como a nivel poblacional. Se establece una correspondencia entre la naturaleza y las sociedades amerindias frente al ámbito de la cultura, es decir, de la modernidad europea. Ese espacio salvaje se configurará como espacio susceptible de ser colonizado junto con los grupos sociales que lo habitan. Esto abre

[29] En lengua quechua y aymara, la noción de *kuti*, del concepto *pachakuti*, se refiere a "un cambio brusco y repentino del orden establecido", que fue lo que en palabras de Mignolo sufrieron las poblaciones americanas al arribar los españoles al espacio amerindio, una "invasión violenta, destrucción despiadada, desprecio por las formas de vida existentes en el continente" (2007:76).

la puerta al despojo de los territorios indígenas. La modernización acarrea, por un lado, su absorción en los procesos de acumulación originaria del capital y, por otro, niega otras formas económicas como las indígenas. Esta es, de hecho, la tesis central de uno de los trabajos más relevantes de Henri Lefebvre: cada modo de producción produce y organiza su espacio y su tiempo particular (2013).

Emergieron entonces regiones periféricas creadas por el desarrollo del capitalismo, sin las que este no hubiera podido consolidarse y convertirse en el sistema económico dominante que es hoy en día. Regiones, en definitiva, que a través de relaciones de un intercambio mercantilista y comercial quedaron insertas en una nueva configuración mundial, pero sumidas en las exigencias de los mercados metropolitanos. No obstante, cabe precisar que el modo de producción capitalista, hasta su consolidación en el siglo XVIII, se sirvió de formas económicas precapitalistas con las que estableció relaciones de poder y de intercambio comercial al someterlas a los ciclos productivos de los mercados metropolitanos. Los centros capitalistas extendían sus dominios y demandaban insaciablemente materias primas y mano de obra, tendencia que se intensificó al exprimir a las periferias que previamente, al verse inmersas en los canales de producción del capitalismo, habían sido colonizadas y dominadas, y que fueron, en buena medida, las grandes propiciadoras de los procesos de acumulación del capital impulsados por las grandes potencias centrales. El dominio se ejecutó entonces no solo en el plano económico, sino también social y político: el nuevo modo de producción económica requería formas de organización política y social que le sirvieran para ordenar su lógica de acción, lo cual resultó en las naciones modernas establecidas como unidades menores dentro del centro y las áreas periféricas de la economía-mundo. En este marco de análisis se sitúa Wolf para concluir que "el continente americano es el resultado de la primera expansión comercial europea y el motor del capitalismo" (2005:18).

En una línea de reflexión próxima, Todorov ofrece una explicación de naturaleza económica al colonialismo, el que, según sus argumentos, se entendió como una práctica más eficaz que el esclavismo con base en la fórmula sujeto-productor-de-objetos, por la que se aprovechaba la fuerza de trabajo de los sujetos colonizados para incrementar la producción material, lo cual implicaba mantener y preservar, de alguna manera, las poblaciones locales (2010: 215). ¿Qué quiere decir todo esto? La conclusión que se puede extraer es que el desarrollo capitalista de la economía-mundo encontró en la explotación de la mano de obra reclutada en estas periferias el complemento necesario que posibilitó la expansión mundial del propio sistema y la acumulación de capital en las metrópolis. Es lo que Quijano y Wallerstein denominaron etnización de la fuerza de trabajo (1992), noción a

la que ya se ha aludido en más de una ocasión a lo largo de este texto. Para estos autores, la etnicidad fue resultado de la colonialidad, al tiempo que contribuyó a establecer la división del trabajo con base en las jerarquías étnicas (Quijano y Wallerstein, 1992).

Al retomar la cuestión de la cosificación de la naturaleza, algunos episodios que forman parte de la actualidad latinoamericana regresan a los fenómenos que arrancaron con la implantación de la modernidad europea en dicha región. Con el uso de la misma capacidad analítica que se refleja en toda su obra, Fernand Braudel constataba ya en la década de 1970, el modo en que debía comportarse la región sudamericana si no quería quedarse descolgada de la cadena productiva mundial. A esta le urgía incrementar su producción en materias primas y recursos naturales que iban a parar a las redes del mercado internacional (1978). Es el motivo que, para el historiador francés, explica la economía de carácter dependentista que ha definido históricamente este espacio: su pasado, su presente, y, siempre que perdure esta lógica económica, también su futuro. La racionalidad capitalista que América Latina ha emulado de sus vecinos del Norte occidental ha provocado que esta (junto con Oceanía) se hayan convertido en ejemplos paradigmáticos de la "megacatástrofe ambiental" que a manos del hombre se ha cometido en el planeta (Alimonda, 2012:69).

Hay quienes, y cada vez son más, cuestionan las políticas extractivistas que responden a un modelo neoliberal adoptadas por el gobierno del actual mandatario de Bolivia, Evo Morales. Ante tal panorama, caben las preguntas: ¿es posible escapar de las redes institucionales tejidas por el capitalismo?, ¿qué tipo de contradicciones discursivas y en el nivel de la praxis se producen en el seno de gobiernos de izquierda que propugnan un giro decolonial?, ¿es posible producir otro modelo económico? Y en ese caso, ¿qué formas económicas podrían adoptarse?, ¿de qué manera conciliar las políticas neoextractivistas con el paradigma del *suma qamaña*?, ¿cómo hacer compatibles ambas racionalidades radicalmente opuestas?

Paradójicamente, se produce algo curioso en todo esto, a lo que apunta de manera muy audaz Miguel Ángel Bartolomé, y es que a estos mismos Estados no les tiembla el pulso cuando facilitan la cesión de la soberanía a poderes económicos tales como corporaciones y empresas inter o transnacionales (2006:183). En estos casos, la ideología se subasta en el mercado al mejor postor. El modelo económico basado en la exportación de materias primas continúa, por lo tanto, reproduciéndose paralelamente a la nacionalización de empresas. Se busca atraer el capital extranjero de inversores que financien operaciones de enorme repercusión en las economías nacionales. Y parece que China haya llegado para quedarse.

Con todo, se asiste a una suerte de neoextractivismo *versus* buen vivir, esa fórmula que tan popular se ha hecho en los últimos años y que se repite como un mantra en los procesos de luchas por la biodiversidad en el continente latinoamericano. Extractivismo, neoextractivismo y postextractivismo están copando las páginas de numerosas investigaciones socia-les. Sin la intención de prolongar un debate acerca de la apuesta real de los gobiernos entre una u otra opción, resulta más interesante discernir acerca de las dimensiones que a nivel socioambiental, político y económico resultan de la implementación de dicho modelo, así como del alcance de las consecuencias que estos paradigmas pueden llegar a suponer para los países que se pliegan a ellos.

Los países de la llamada nueva izquierda latinoamericana comparten, entre otras singularidades, la maldición de la abundancia, noción acuñada por Alberto Acosta, economista y exministro de Minas y Energía de Ecuador, para referirse a los altos índices de riqueza que poseen algunos países en términos de biodiversidad frente a los altos índices de pobreza que simultáneamente presentan sus informes. Esta paradójica situación fuerza a los respectivos gobiernos a mostrarse fieles a su ideario y a cumplir el programa electoral con el que lograron ocupar los cargos de máxima responsabilidad política o, por el contrario, dar continuidad a una forma de producción extractivista con la cual atajar el problema del subdesarrollo y la pobreza que asola a sus países. Tal dilema queda resumido en la sentencia que en relación a la Ley de Minería de Ecuador condujo al anterior presidente, Rafael Correa, a declarar que "no podemos sentarnos como mendigos en el saco de oro" (Gudynas, 2009:214). El buen vivir se tambalea en su enunciación en el momento en que la segunda opción prevalece. La armonía entre los seres humanos y frente a la naturaleza queda entonces en un mero relato utópico que ha logrado colarse en los textos legislativos de países como Bolivia o Ecuador. Las contradicciones entre un relato y otro son más que evidentes. El cerco se estrecha a ritmo acelerado y los gobiernos no parecen encontrar alternativas que verdaderamente amparen los derechos de la biodiversidad, dando como resultado la continuidad de la lógica capitalista a través de la reprimarización de la economía.

Esas nuevas izquierdas latinoamericanas, que cada vez lo son menos, se enfrentan entonces al reto de cómo armar un rompecabezas en donde encajen el modelo neoextractivista con los paradigmas del *suma qamaña* y *sumak kawsay.* No resulta tarea fácil encontrar una fórmula conciliatoria para modelos tan radicalmente opuestos; tampoco parece sencillo dar con la forma de trascender la dimensión teórica desde donde se enuncian. La naturaleza aparece como sujeto de derecho en los discursos oficiales de estos países, incluso se le confiere una en-

tidad jurídica autónoma con plenos derechos[30] que constituyen una novedad en materia legislativa y un ejemplo a seguir para otros países de la región. Asimismo, en el pretendido proyecto de construcción de un Estado plurinacional, descolonizado e intercultural no tiene cabida dar continuidad a la lógica neoextractivista. Transitar hacia economías postextractivistas es el gran reto al que se enfrenta buena parte de países de América Latina que, como meta final, implique evitar supeditar la naturaleza a los flujos del capital internacional. Es lo que Maristella Svampa ha relacionado con el Consenso de los Commodities para referirse al nuevo orden económico implementado en el continente en los últimos años y que se sustenta en la exportación a gran escala de bienes primarios, el cual agudiza aún más los procesos de acumulación por desposesión (2012).

El proyecto de la modernidad es un proyecto de vida destructivo y, por tanto, irracional. La naturaleza se asume como un objeto que se presta a la enajenación, una mercancía cuyo valor de uso ha quedado desplazado por su valor de cambio, y es a través de la acción humana que esto ha sido posible. La naturaleza queda, de este modo, subsumida a lo que David Harvey (2003) ha denominado acumulación de capital por desposesión para explicar la forma en que el capitalismo se reinventa y se perpetúa a través de la mercantilización de los recursos ambientales. Es manifiesta, además, la intervención del modelo neoextractivista en la reconfiguración del espacio. Los desplazamientos forzados de poblaciones, la ocupación de tierras, el saqueo y la mercantilización de recursos, la destrucción del entorno natural, etcétera, son prácticas consecuencia directa de dicha intervención espacial.

Por el contrario, esto no se da en el marco de las relaciones comunitarias que asumen la subjetividad de la naturaleza. Con la implantación del modelo neoextractivista se repite la importación de materias primas a países extranjeros, a transnacionales, los cuales, a partir de la inversión de capitales, se encargan de la explotación de los recursos naturales, de yacimientos petrolíferos, de minerales y gas y, como consecuencia, de recaudar las ganancias. Este trabajo no se situará en la desesperanzadora disyuntiva que plantea Bautista:

> o bien nos desarrollamos y entonces explotamos a la naturaleza para modernizarnos, o bien nos quedamos donde estábamos antes, no sólo subdesarrollados,

[30] Ambos países incorporan en el texto constitucional el paradigma del buen vivir, en el caso de Bolivia llegó, incluso, a otorgar una serie de derechos a la naturaleza, entendida como *pachamama*, esto es, como madre Tierra.

> sino conviviendo con formas de vida arcaicas, casi en la Edad de Piedra, o como salvajes viviendo en medio de la selva (2014:259).

No parece necesario plantearlo en esos términos, ni siquiera llegar a esos extremos. Consiste más bien en encontrar la fórmula que evite vender a capitales extranjeros los recursos naturales que pertenecen al pueblo[31] soberano, al tiempo que reporte beneficio, pero sin rendir cuentas al mercado mundial.

En este contexto adquiere más sentido que nunca la reflexión acerca de la dimensión socioambiental subyacente en las luchas de los movimientos indígenas de América Latina. Responde, además, a lo que Enrique Leff ha denominado "ambientalización de las luchas indígenas" (2006) o lo que Maristella Svampa concibe como "giro ecoterritorial", al poner el énfasis en la yuxtaposición de la matriz indígena-comunitaria y un discurso ambientalista de defensa del territorio (2012). Asimismo, en el ideario de los movimientos indígenas se cuela a conciencia un argumento que vincula la protección de la biodiversidad con la protección de las poblaciones indígenas, lo cual tiene que ver con lo que Toledo y Barrera-Bassols han denominado "axioma biocultural" o "concepto de conservación simbiótica", por el que "la diversidad biológica y la cultural son recíprocamente dependientes y geográficamente coterráneas" (2008:53). Los pueblos indígenas, plenamente conscientes de lo trascendente del manejo de tal discurso en su lucha actual, reclaman a través de este una mayor participación en los procesos de consulta y toma de decisiones referentes a las acciones adoptadas por los gobiernos de turno. La lucha está entonces no tanto en la apropiación de los recursos naturales en sí, sino en la imposición de una territorialidad hegemónica, la cual enfrenta lo común frente al despojo y la alienación.

Pueblan el panorama latinoamericano los casos en los que, debido a concesiones estatales hechas a empresas extractivistas, se ha incurrido en una grave vulneración de los derechos territoriales de los pueblos indígenas y de su soberanía en cuanto a la propiedad colectiva de los recursos naturales, cometiendo, además, el incumplimiento de derechos constitucionales. Son menos los casos en los que aquellos consiguen paralizar megaproyectos, pero las victorias resultan un fuerte revulsivo vital y dan sentido a la lucha.

La respuesta gubernamental más frecuente es la deslegitimación de la protesta o, mucho más grave, la criminalización de dirigentes indígenas que lideran la misma. Tampoco son casos aislados la persecución y el encarcelamiento de

[31] En Bolivia, una de las primeras medidas adoptadas por el actual gobierno fue la nacionalización de los recursos naturales.

activistas a quienes se les ha llegado a abrir un proceso judicial. Y en el peor de los casos el asesinato de los líderes de las luchas socioambientales. Y es que el temor ante las pérdidas que podrían suponer el freno de las concesiones de explotación de recursos, de las que tantos beneficios han obtenido las empresas transnacionales contratantes, sobrevuela el escenario de la economía extractivista.

La cuestión de la explotación de la naturaleza y de los recursos naturales preocupa cada vez más. La manera en que ha afectado a las investigaciones y trabajos académicos se percibe en la mayor atención prestada a la escala local en donde las poblaciones indígenas, en el caso de este trabajo, son las que establecen relaciones más estrechas con la naturaleza al desarrollar una actividad de tipo económico que depende, en buena medida, de la explotación de los recursos naturales y de la tierra en sí. La distancia entre producto-productor-consumidor es mucho menor que en las sociedades industriales.

Se preguntan Horkheimer y Adorno: "¿Por qué la humanidad, en lugar de entrar en una condición verdaderamente humana, se hunde en un nuevo tipo de barbarie?" (como se citó en Echeverría, 2010:43). ¿Será que el proyecto de la modernidad está agotado y que su culminación es, tal como propone Echeverría, la catástrofe y la barbarie? (2010:43-56). Parece claro que la modernidad no ofrece respuestas ni sirve para sustentar el modelo civilizatorio que ella misma creó ni el modelo de producción capitalista sediento de incrementar sus ganancias a costa de la destrucción de lo humano.

La modernidad, por lo tanto, hace valer su posición hegemónica y:

> una vez que hubo impuesto su racionalidad para seguir dominando al resto del planeta, ya no necesita tanto imponer físicamente su dominio, sino que ahora basta con imponer y desarrollar unilateralmente "su" conocimiento, su saber y su ciencia, como si fuese el único, el más racional, verdadero, universal y objetivo (Bautista, 2014:68).

Con todo, se comprueba que el proyecto colonial se mantiene, al día de hoy, activo, al mantener vigentes las estructuras políticas y sociales sobre las que se construyó. Constituye lo que el paradigma decolonial a menudo se refiere como la colonialidad del poder.

Crítica decolonial

¿Qué habrán hecho algunos pobres sures para merecer ciertos nortes? Las reflexiones mordaces acerca de la realidad social vista a través de los ojos de Mafalda invitan a cuestionar la injusticia de un desarrollo geográfico desigual que requiere una inversión en sus términos.

Una vez entendida la radicalidad con que se impuso en América Latina el relato de la modernidad, no es difícil entender hasta qué punto ha arraigado la colonialidad en los Estados modernos del continente.[32] Esta se define como la:

> colonización del ámbito de la subjetividad de las relaciones humanas, de la sociedad, de la cultura, del conocimiento, del saber y del poder, o sea, en un sometimiento, sojuzgamiento, dominio o colonización del ámbito de las visiones, las percepciones, las cosmovisiones y la autocomprensión del mundo que tenían los dominados (Bautista, 2014:64).

Entender la modernidad como productora de la colonialidad, significa que mientras se dé continuidad al proyecto de la primera, la segunda continuará. Es por ello que el paradigma decolonial pretende entender la modernidad desde la perspectiva de la colonialidad. La matriz colonial se perpetúa actualmente y, como consecuencia, lo hace también el control del espacio que conlleva la apropiación de la tierra y de los saberes (Mignolo, 2007:73). Esta colonialidad que se perpetúa es lo que la socióloga Silvia Rivera Cusicanqui entiende como "habitus colonial" (2007) o "colonialismos internos" (categoría utilizada previamente por algunos autores mexicanos como Pablo González Casanova y Rodolfo Stavenhagen), aún muy presentes en la Bolivia actual. Todo lo cual le lleva a Bautista a denunciar que:

> en el caso del hermano Evo, no es el proyecto de los pueblos originarios, el cual hubiese sido el socialismo comunitario, sino que en ambos es el mismo proyecto de país y de nación que la modernidad capitalista ha producido, en contra

[32] Para Mignolo, la colonialidad operaría sobre cuatro ámbitos de la experiencia de los seres humanos (económico, político, social y epistémico), refiriéndose el primero de ellos a la apropiación de la tierra, la explotación de la mano de obra y el control de las finanzas, tres elementos estrechamente vinculados entre sí y legitimados, además, por la Iglesia cristiana, que a su vez apuntan a la acumulación del capital en los imperios europeos (2007:36-38, 55 y ss.), fenómeno que repite el mismo patrón en el momento actual.

de obreros y campesinos, pero especialmente en contra de todo tipo de pueblo originario (2014:274).

Es decir, la tendencia anticolonial se agota al incurrir en los viejos patrones impuestos por el poder colonial que extiende su lógica de dominación; esta tendencia no conduce, por lo tanto, al proyecto emancipador por el que aboga. De hecho, la matriz colonial sobre la que se articula la nación moderna en Bolivia, responsable del diseño de las políticas multiculturales y del reconocimiento de las diferentes colectividades indígenas del país, da buena muestra de ello.

La colonialidad se refiere a una doble vertiente que pone de manifiesto la actualización de la política colonial y la vigencia de las estructuras coloniales a partir del periodo republicano, así como la relación de dependencia de las repúblicas americanas frente a los centros metropolitanos (Mignolo, 2003:172). Con ello se insiste en la articulación entre la forma colonial de dominación y las instituciones indígenas, ambas en coexistencia, pero no en convergencia. De ahí que se entienda mejor la definición propuesta por Mignolo: "la reformulación de la diferencia colonial en el interior de la formación del Estado nación moderno tras la descolonización" (2003:270). Mientras que, para Heriberto Cairo, en una línea de análisis similar "se puede entender que la situación postcolonial mantiene en buena medida la condición de colonialidad construida durante el periodo colonial" (2009:66-67).

De esta manera, se reproduce tanto la racionalidad moderna como la conciencia colonial. Cabe precisar: el hecho de ser indígena o de pertenecer a algún grupo étnico del país no es sinónimo de decolonial. Es más, se conocen diversos casos de líderes indígenas que, tras haber sido cooptados por las redes del poder, manejan un ideario político que reproduce los esquemas coloniales. Rivera Cusicanqui se muestra muy crítica de la superioridad intelectual de las clases medias bolivianas con respecto a la cuestión étnica de la que se hacen portavoces (2010:66-67), e insiste en que, a pesar del intento de otorgar una nueva legitimidad soberana al gobierno con el arribo del MAS al poder, el modelo de Estado deja entrever la persistencia de una forma de hacer política más cercana a la vieja política (2007:105); la persistencia, en definitiva, de un orden estatal colonial dominante. Para otorgar solidez a su argumento, añade más adelante que "la capacidad de restitución de la lógica colonial en el accionar del Estado se ha mostrado persistente y casi diríamos automática" (2007:114). Al respecto, merece la pena incluir una extensa cita:

> […] Los conflictos étnicos de esta primera década del tercer milenio han descorrido el velo de la comedia democrática de las elites oligárquicas. Ahora, con su poder de gestión reducido al de una minoría, ellas nos muestran sin pudor su tercer patio colonial, aquel espacio de viejos privilegios que habían encubierto inútilmente con discursos postmodernos sobre "multiculturalismo" y "plurietnicidad". Resurge así un desembozado racismo que sale ya de los ámbitos discursivos a los de la violencia física. La resistencia a asumirse como minoría junto a una actitud conspirativa y bloqueadora, arrastra confrontaciones cada vez más polarizadas y excluyentes (Rivera, 2007:114).

Discursos, en definitiva, del capitalismo globalizador, y es que ya lo mencionaba *Žižek*, que solo renunciando a su otredad, el multiculturalismo se muestra tolerante (como se citó en Díaz-Polanco, 2015:60). No hay que olvidar que hacia la mitad del pasado siglo se fue instituyendo en los países de Latinoamérica el proyecto político indigenista, que no fue sino otra forma moderna de gestionar la integración de las poblaciones indígenas en la sociedad nacional. ¿Constituye el autonomismo una versión actualizada de estas corrientes ideológicas?

Al margen de los cuestionamientos que algunos autores hacen acerca del enquistamiento de las estructuras coloniales en las instituciones del Estado modernas y de su manifiesta vigencia actual, la crítica decolonial se ha focalizado en denunciar la situación de opresión y dominación a la que el sistema colonial condujo a las naciones americanas.

Sumado a ello, uno de los grandes aportes que se pueden señalar sobre la crítica decolonial es que se ha adherido a las corrientes poscoloniales y otras líneas de pensamiento de América Latina y el Caribe, las cuales han sistematizado una crítica al relato de la modernidad europea. Aunque desde el programa modernidad/colonialidad propugnan la creación de un paradigma otro, un paradigma alternativo para pensar América Latina, una manera diferente de producir conocimiento, si retrocedemos algunos años atrás, los postulados que actualmente se asocian con dicho proyecto, se encuentra en trabajos mucho más tempranos, que van desde los estudios subalternos y las teorías postcoloniales, a los trabajos realizados desde el feminismo, pasando por la perspectiva del sistema-mundo moderno (Escobar, 2003:53),

Como novedad, se puede, básicamente, destacar el hecho de establecer la fecha de 1492 como determinante para la constitución de la modernidad y señalar la colonialidad como fenómeno inherente a esta, como su otra cara; la pretensión de superar la modernidad a través de la crítica construida desde la diferencia colonial, además de entender aquella, por lo tanto, como un proyecto que va más

allá del espacio europeo y, por ende, como un localismo más pese a sus intentos por imponerse a otras epistemes desde el espacio hegemónico que ocupa dentro del esquema del sistema-mundo moderno colonial (Escobar, 2003:60).

El paradigma decolonial se puede resumir en varias ideas ampliamente desarrolladas, pero no siempre críticas, con las que el lector se va familiarizando en este texto: que la modernidad eurocéntrica no puede entenderse sin su otra cara, la colonialidad, condición de posibilidad de la primera; que América es una invención construida dentro de un marco de pensamiento concreto, el europeo, que forma parte de un incipiente sistema-mundo moderno en donde Europa se sitúa a sí misma como región central hegemónica y América ocupa una posición periférica; que para que estas regiones periféricas, dentro de ese nuevo orden mundial, puedan experimentar el mismo desarrollo histórico que Europa, se hace imprescindible que la emulen en los ámbitos de la política, la economía, la filosofía, la historia y en la construcción de subjetividades, y que el desarrollo del sistema capitalista no se entiende sin la colonialidad y la modernidad.

El cuestionamiento del proyecto de la modernidad supone, en consecuencia, un primer ejercicio intelectual para el proyecto decolonial, principalmente si se parte de su imposición autoritaria en el espacio periférico que conformaron los territorios americanos desde su vinculación con el mundo occidental europeo. Mediante el uso de la expresión "el olvido de la colonialidad", Maldonado-Torres cuestiona la responsabilidad tanto de la filosofía occidental como de la teoría social contemporánea por encubrir en el discurso de la modernidad la experiencia colonial (2007).

La corriente decolonial aboga en su propuesta por el reconocimiento de la diferencia, a fin de que esta se vea reflejada en una nueva estructura epistémica, simbólica y política, por considerar la experiencia colonial en el proceso de conformación de la modernidad.

La crítica decolonial es útil, en primer lugar, como herramienta teórica de análisis para pensar la historia colonial, sus discursos y su lógica desde racionalidades otras que se enfrentan a la razón moderno-occidental; para pensar el discurso de la modernidad a partir de una multiplicidad de epistemes plurales y diversas que partan de lugares de enunciación de los sujetos históricamente excluidos por la historia colonial; para pensar las posibilidades reales de cambio y justicia social, no únicamente en América Latina, sino en el espacio (no solo geográfico) que abarca el Sur periférico.

Frente a la universalidad de la filosofía occidental moderna, la crítica decolonial concibe entonces de suma importancia desarmar los postulados sobre los que se ha construido la racionalidad occidental dominante. Un ejemplo para

ilustrarlo: Rivera Cusicanqui se atreve a construir una narración diferente para la historia de Bolivia –aunque bien podría servir para el resto de países de América Latina–, en la que hace coincidir simultáneamente el periodo colonial, el republicano y el contemporáneo, lo que nunca podría suceder en una cronología lineal por quedar estos yuxtapuestos a partir de la articulación entre la dinámica colonizadora y las experiencias de los colonizados (1992, como se citó en Mignolo, 2003:113), lo que sería algo así como una singular sincronización o temporalidades coexistentes (Mignolo, 2003:273).

Walter Mignolo, quien se ha convertido en uno de los representantes citado con mayor frecuencia por aquellos que simpatizan con la corriente de estudios decoloniales, hace un repaso a la historia colonial americana y defiende que en la construcción de América Latina como imaginario territorial (reivindicada hoy en día por los movimientos etnopolíticos como Abya-Yala, en alusión al término de la comunidad indígena kuna de Panamá) esta debe separarse del imaginario cartográfico que le da forma (2007).[33]

El giro decolonial promueve un pensamiento crítico que enfrenta los postulados de partida filosóficos y epistémicos occidentales, y apuesta por otorgar mayor autonomía y reconocimiento a aquellos saberes de historias locales y modos de pensamiento que fueron anulados, excluidos, oprimidos y reprimidos por el proceso colonizador y la lógica civilizatoria de la modernidad.

Existe toda una tradición que arranca con el periodo colonial cuando el pensamiento otro fue relegado al anonimato por parte del discurso hegemónico colonial, pero que, al día de hoy, renace en las historias locales que adquieren visibilidad en las luchas emancipadoras de los pueblos de Latinoamérica. Una de las tesis de *Historias locales/diseños globales*, de Walter Mignolo (2003), es visibilizar las nuevas formas de conocimiento que la modernidad colonial subalternizó y que actualmente ya no son asumidas como objeto de estudio, sino como lugar de enunciación. Es decir, esta perspectiva crítica que parte del reconocimiento de la diferencia colonial se forja en la memoria y las experiencias de los oprimidos, quienes se mantuvieron durante siglos bajo el yugo de la modernidad colonial, de la exterioridad que diría Dussel. Tener en consideración las historias forjadas en los márgenes obliga a repensar y reescribir el relato de la modernidad; a reconocer otras prácticas epistémicas y políticas que modifican aquella secuencia narrativa que responde al esquema del sistema-mundo moderno; a apoyar una relectura

[33] Abya-Yala, como lugar de enunciación, frente a América Latina, la cual hace referencia al proyecto de la modernidad europea y presenta, en consecuencia, connotaciones coloniales (Walsh, 2012:101).

del relato de la modernidad colonial en América con la perspectiva de los pueblos indígenas desde la subalternidad.

Otras lecturas diferentes acerca del eurocentrismo que vertebra la modernidad occidental frente a las *otras* historias, las ofrecen, en opinión de Massey, aquellos trabajos –fundamentalmente provenientes de la teoría postcolonial– que han recurrido a la narrativa de la globalización (1999). Con el mismo argumento que Mignolo sostendría algunos años más tarde, esta autora argumenta que, vista desde esta perspectiva, la colonización no sería entendida más como resultado del proyecto de la modernidad europea, sino como parte fundamental de la misma, por la que Occidente se construyó a sí mismo.

Wallerstein es uno de los máximos artífices de la teoría del sistema-mundo, marco de análisis que permite entender el engarce entre las dinámicas globales y los procesos que a nivel local ocurren en América Latina como parte de dicho esquema. Por ello, su obra no queda exenta de las críticas elaboradas desde la perspectiva decolonial. Principalmente de la mano de Aníbal Quijano, colega con quien ha trabajado de manera conjunta. Este sostiene que la concepción sistémica de dicho esquema resulta cuestionable desde el punto de vista metodológico por un motivo concreto: por centrar su análisis en las "tendencias seculares y las crisis", y abstraer la producción de fenómenos sociales en secuencias temporales cíclicas (Espiñeira, 2010:177). Es decir, tal forma de narrar un relato histórico que arranca en un *locus* de enunciación previamente determinado por la voz que produce el discurso, respondería a una concepción dominante del tiempo que niega otros modelos cronológicos de ordenar los procesos sociales y, por lo tanto, otras realidades sociales.

La crítica decolonial que discute este modelo geopolítico la enfrenta Mignolo matizando el aparato ideológico que Wallerstein considera parte del sistema-mundo, moderno- conservadurismo, liberalismo-socialismo (2007:105-106). Para el propio Mignolo esta tríada, enunciada desde la teoría política occidental, adolece de la ausencia del colonialismo, consecuencia directa de la práctica imperial o del *modus operandi* del imperialismo que arrancaría con la expansión europea en América, lo cual podría serle cuestionado, dado que en las tierras americanas, previo contacto con las poblaciones europeas, ya existían imperios, e incluso en el mundo occidental es posible remontarse a la antigüedad para encontrarlos, aunque no generaran como resultado directo el gobierno colonial sobre otras culturas y civilizaciones.

Otro de los cuestionamientos más importantes que la corriente decolonial ha realizado está dirigido hacia el sujeto de la modernidad. Si se sigue el esquema de Mignolo y se admite la colonialidad como la otra cara de la modernidad,

sería del todo incorrecto, o si se prefiere, incoherente, achacar una naturaleza premoderna a las poblaciones indígenas colonizadas, dado que estas supusieron la condición de posibilidad de los sujetos colonizadores. Ocurre una cuestión que no siempre ha sido resuelta con éxito: se ha construido la categoría de sujeto de la modernidad con base en la distinción, estrechamente vinculada al pensamiento de la Ilustración, entre el espacio que la razón ocupa en el individuo y la parte de las pasiones y los sentimientos, la dimensión más irracional, por lo tanto, del propio individuo. Cuando se indaga en las experiencias pasadas de los indígenas como sujetos de la modernidad, se parte a menudo de la negación. Se construye un sujeto desprovisto de una parte consustancial al ser en el momento en que se le atribuye una naturaleza salvaje, incivilizada y, en definitiva, irracional, que queda sumida en la interioridad del sujeto y que ofrece, en consecuencia, una imagen parcial de las subjetividades indígenas. Solo si la razón es capaz de gobernar las pasiones individuales, aquellas podrán avanzar rumbo a la emancipación como sujetos autónomos. Mientras esto no ocurra, las demandas de autogobierno indígena serán aplastadas. Este es uno de los argumentos esgrimidos por las élites dominantes para justificar la dominación histórica ejercida sobre los grupos étnicos que pueblan el continente latinoamericano. Asimismo, tal negación de la subjetividad ha impulsado los procesos de autorepresentación por parte de poblaciones *originarias,* a los que venimos asistiendo en países como Bolivia, donde las estrategias esencializadoras de la identidad se movilizan más que nunca.

No se trata, sin embargo, de invalidar la filosofía moderna conformada en Occidente para analizar las realidades de otros contextos no occidentales. Un ejemplo de ello es el del pensador peruano José Carlos Mariátegui, quien se defendía de aquellos que lo acusaban de haber claudicado a la ciencia europea y renegado, en consecuencia, del saber de América:

> No faltan quienes me suponen un europeizante, ajeno a los hechos y a las cuestiones de mi país. Que mi obra se encargue de justificarme contra esa barata e interesada conjetura. He hecho en Europa mi mejor aprendizaje. Y creo que no hay más salvación para Indoamérica sin la ciencia y el pensamiento europeos u occidentales (2015:10).

De un modo similar a este sociólogo, el indio Chakrabarty admite el compromiso de las teorías poscoloniales con el pensamiento europeo, del cual reconoce que es complicado zafarse a la hora de hacer ciencia (2008). Añadirá, además, que "resulta a la vez indispensable e inadecuado para ayudarnos a reflexionar sobre las experiencias de la modernidad política en las naciones no occidentales

[…]" (2008:45). Esto es, pese a que sea difícil no echar mano del corpus epistemológico y conceptual de la modernidad europea, este se muestra incapaz de dar cuenta de las interpretaciones acerca de la complejidad de los procesos históricos en contextos no europeos, lo cual supone un desafío al pensamiento moderno de Europa para ser "renovado desde y para los márgenes" (Chakrabarty, 2008:45), pero explicita más adelante: "la paradoja cotidiana de las ciencias sociales del tercer mundo consiste en que *nosotros* encontramos tales concepciones, pese a su ignorancia inherente a 'nosotros', eminentemente útiles para comprender nuestras sociedades" (2008:59).

Como en toda escuela teórica, hay trabajos que no son capaces de sobrepasar una posición maniquea frente a aquellas corrientes que pretenden desarmar. Esto es lo que ha ocurrido con algunas investigaciones que han asumido la perspectiva decolonial. Más interesante que la radicalidad de algunas de ellas, construidas sobre un negacionismo a cualquier tipo de interpretación que mane del pensamiento moderno europeo, es la vía por la que se decantaron los estudios subalternos. Estos, centrados en la realidad de la India, han llamado la atención acerca del ejercicio de autorepresentación que los sujetos coloniales han asumido en la historia, además de haber reivindicado el hecho de tener en cuenta la perspectiva de los grupos subalternos (Chakrabarty, 2008).

La crítica al proyecto colonial aparece acompañada de una batería de conceptos insertos en los debates teóricos que buscan cuestionar el paradigma de la razón moderna y que son necesarios para reubicar el lugar de enunciación de la racionalidad subalterna. Estos, aun partiendo de la especificidad latinoamericana, no tienen por qué anular el marco categorial que será definido a partir de diversas corrientes de análisis útiles para entender la realidad que aparece en el continente desde un pensamiento crítico. El corpus teórico de la ciencia social moderna no invalida *per se* la capacidad para pensar más allá de la modernidad y del ser moderno-occidental. Brinda, por el contrario, una oportunidad para discutir acerca de los postulados que resultan pertinentes para problematizar la producción de la modernidad.

El sujeto ilustrado de la modernidad habla desde el espacio epistemológico hegemónico. Frente a ello, la propuesta de las epistemologías del Sur es desplazar el lugar de enunciación del sujeto hacia los márgenes, hacia los espacios fronterizos desde donde reconfigurar las relaciones de poder, además de reclamar

la multiplicidad de subjetividades que han sido subalternizadas por la herencia colonial.[34]

Desde la periferia del espacio europeo, inspirados en la lectura deconstructivista de aquellos trabajos que desmontan la modernidad totalizadora, se suman las voces de quienes sufren los desgarradores efectos del neoliberalismo más feroz, que se ceba en aquellos sectores de la sociedad que históricamente han permanecido en los márgenes, los sectores oprimidos. Desde este *locus* proponen un pensamiento fronterizo crítico con las estructuras de poder y dominación hegemónicas para escurrirse entre las grietas de unos muros aún por derribar.

En este sentido, es interesante el llamado a elaborar un pensamiento fronterizo o intersticial propuesto por Mignolo, que busca integrar y conjugar las corrientes de pensamiento occidental y otras formas de producir conocimientos, así como alcanzar un diálogo entre ambas (Adame, 2013:85-86). Mignolo apuesta por la concreción de un paradigma otro que surge desde la subalternidad colonial y que parte de la recuperación crítica de los saberes subalternizados contrarios al pensamiento moderno. Para superar los límites de la crítica a la modernidad eurocéntrica, sostiene la necesidad de pensarla desde la diferencia epistémica colonial, la cual queda visibilizada a partir de la noción de "colonialidad del poder" (2000). Este paradigma otro se produce, por ejemplo, en el seno de los movimientos indígenas, esto es, en "lugares de pensamiento" en donde se generan "epistemologías fronterizas" (Mignolo, 2000).

Antes de cerrar este punto cabe señalar algunos cuestionamientos en sentido inverso. Esto es, realizar una crítica a la propia crítica decolonial. No todo son rupturas y líneas rojas infranqueables, sino que es posible encontrar en el proyecto decolonial continuidades y, como tal, no es lícito derribar todo un corpus teórico previo que, sin embargo, sirve de sustento a las nuevas propuestas filosóficas que pretenden imponer. El peligro que se corre al asumir con rigor ortodoxo el discurso decolonial es reproducir un relato dominante, pero esta vez desde el otro extremo, negar lo propositivo de la filosofía política occidental y cerrar, con ello, las puertas a un diálogo de saberes mucho más interesante; es decir, desde un concurso epistémico, avanzar en la construcción de un proyecto común en el que quepan las diferencias y las singularidades de cada uno. No consiste en proponer en negativo, sino que hay que mirar más allá mediante un ejercicio

[34] De Sousa Santos utiliza la noción de epistemología del Sur para referirse al ejercicio de validación y visibilización de las prácticas cognitivas de los pueblos colonizados, a fin de hacer justicia al epistemicidio o destrucción de los conocimientos de dichos grupos subsumidos a las relaciones de poder-saber impuestas por la racionalidad moderna (2009).

creativo y pensar de manera colectiva un proyecto emancipador de liberación de los pueblos del Sur.

El pensamiento crítico decolonial parte de la premisa de que la filosofía y la ciencia social moderna europeo-occidental no es válida para construir nuevas herramientas analíticas y categorías conceptuales que ofrezcan un nuevo paradigma de comprensión de la realidad latinoamericana desde su propia especificidad, más allá de la modernidad y del ser moderno-occidental, y no basta debido a que las categorías en las que se sustenta sirven única y exclusivamente para explicar la racionalidad moderna. Pero ¿lo consigue? No del todo, apenas realiza propuestas, críticas y cuestionamientos a la racionalidad y pensamiento modernos definidos por su carácter colonizador, racista, de exclusión y dominación, ante lo que propone una filosofía transmoderna[35] que parte de la Amerindia previa a la modernidad[36] y toma forma en la ética de la liberación *dusseliana*, por lo que trasciende con ella la tradición heleno-europea-americano-céntrica.

Escribir desde Europa, escribir sustentando los argumentos en grandes maestros de la filosofía occidental no implica asumir una perspectiva eurocéntrica. Pensarse a sí mismo y pensar al otro desde un diálogo de saberes no responde a una fórmula matemática. No se trata de satanizar a unos ni de victimizar a los otros; ambas posiciones resultan dañinas para la producción de conocimiento y para pensarse como pluralidad. De los proyectos emancipatorios librados por los movimientos etnopolíticos se puede aprender mucho, de igual modo que de los procesos de acumulación política de los movimientos sociales antisistémicos europeos. La articulación discursiva se presenta entonces como un desafío para la resistencia global al neoliberalismo. Al respecto, Jesús Espasandín invita a reflexionar acerca de estas cuestiones:

> No estamos en situación de catalogar ni de asignar juicios de valor sobre la pluralidad discursiva existente en el interior del indianismo, ni de edificar pedestales para refugiar nuestra autocomplacencia por el milímetro caminado, sino de

[35] Noción acuñada por Dussel en la década de 1990 para marcar la diferencia frente al concepto posmodernidad como continuidad de la modernidad europeo-occidental y por no cuestionar, en consecuencia, a esta desde su raíz, al compartir la misma racionalidad. La transmodernidad implica entonces transcender el proyecto de la modernidad y, por lo tanto, plantear un proyecto de liberación.

[36] Existe una contradicción en el trabajo de Bautista cuando matiza que ese "pensar desde América Latina" se circunscribe al ámbito urbano y no al amerindio, vinculado con los espacios de la sierra, el campo, las selvas, los pantanales o la pampa (2014:43); pensamiento que iría más allá, filosofías que superarían esa dimensión, esa trascendencia.

> aprovechar los espacios de interfecundación para avanzar lo más posible en la generación de una gramática común de emancipación (2007:315).

Es común encontrar entre los trabajos que se inscriben en el proyecto ético y político de la decolonialidad, un reconocimiento especial, incluso de admiración y enaltecimiento, a los movimientos indígenas que desde la década de 1970 claman por la ampliación de las prerrogativas constitucionales en lo que respecta a derechos sociales y políticos.[37] Tal exaltación proviene de la consideración parcialmente errónea de que tales organizaciones se postulan como opción a la modernidad opresora y dominante. Omiten, sin embargo, un detalle: las acciones que orientan estas luchas no son sino un reflejo de una práctica moderna de cuestionar el orden establecido y ofrecer, en consecuencia, resistencia frente a él. A esto hace alusión Gledhill al referirse a las prácticas de los líderes de los movimientos étnicos, quienes se enfrentan a las élites que sustentan el poder político. Añade, además:

> tanto los medios como los fines del conflicto se centran en concepciones "modernas" de la organización política y económica: la consecución de estados dentro de otros estados, o de unidades territoriales que posean una autonomía parcial o total frente al centro y que sean reconocidas por otras unidades territoriales como organismos soberanos (2000:35).

Valga recordar el trabajo de los historiadores Eric Hobsbawm y Terence Ranger para contextualizar las acciones colectivas de la ciudadanía en el Estado moderno en el siglo XIX, cuando las organizaciones sociales pretendían hacer converger sus reivindicaciones en el aparato estatal, siempre vinculado, además, a la sociedad civil (2015:275). Sin ir más lejos, las reivindicaciones autonómicas son resultado de la dominación ejercida por la modernidad capitalista ante las formaciones sociales que no siempre se plantean como objetivo la emancipación social, tal es el caso de lo que acontece en la región de la Media Luna, en Bolivia, donde se encuentran los departamentos más reaccionarios. Tanto la demanda como la consecución del régimen de las autonomías han sido facilitadas por la sociedad

37 Adame Cerón cuestiona la obra de Mignolo argumentando que este no piensa los movimientos de resistencia en la modernidad colonialista, incurre entonces en la exclusión de los mismos y, consecuentemente, en la posibilidad que habría de unificar los grupos y epistemologías de los grupos subalternos (2013:89).

política moderna. En este sentido, es del todo elocuente la apreciación de Roseberry al señalar que "las formas y lenguajes de la protesta deben adoptar las formas y lenguajes de la dominación para ser registradas o escuchadas" (1994:363-364, como se citó en Gledhill, 2000:143). Tales reflexiones adquieren especial interés para este trabajo a fin de justificar por qué examinar la dinámica de lucha de estos movimientos indígenas en el marco del Estado nacional. Asimismo, no debe olvidarse que la reivindicación territorial constituye una demanda netamente moderna, no menos que la invocación a una comunidad política concreta. Ambas definieron los procesos de conformación de los Estados modernos apoyadas sobre un programa, improvisado, de carácter nacionalista. Al respecto, se recupera de forma interesada la definición de nación utilizada por Manuel Castells, quien la considera "comunas culturales construidas en las mentes de los pueblos y la memoria colectiva por el hecho de compartir la historia y los proyectos políticos" (1999:73), y que bien podría, no por casualidad, ser aplicada a la noción de pueblos indígenas.

No solo esto, sino que si se considera que la ciudadanía supone uno de los pilares sobre los que se sustenta el Estado nacional, no resulta coherente ignorar la vindicación de la ciudadanía diferenciada, pero en la estructura del propio Estado. Actualmente, como entonces, los movimientos políticos y sociales, desde el seno de estas formaciones territoriales, recurren a los mismos argumentos para alcanzar mayores niveles de soberanía o, incluso, de la consecución de un régimen de tipo autonómico. Es en este marco de acción en el que se situarán los movimientos etnopolíticos que operan dentro del aparato institucional de los Estados latinoamericanos.

Capítulo 4. Bolivia y América Latina. El mundo y Bolivia

Nuestro símbolo entonces no es Ariel… sino más bien Calibán. Esto es algo que nosotros, los habitantes mestizos de estas mismas islas en las que habitó Calibán, vemos con particular claridad: Próspero invadió las islas, asesinó a nuestros ancestros, esclavizó a Calibán y le enseñó su lengua para hacerse entender. ¿Qué otra cosa podía hacer Calibán sino usar esa misma lengua –hoy carece de otra– para insultarle, para desearle que una "plaga roja" cayera sobre él? No conozco una metáfora más expresiva en nuestra situación cultural, en nuestra realidad… ¿Qué es nuestra historia, qué es nuestra cultura, sino la historia de y la cultura de Calibán?

Roberto Fernández Retamar

Breve revisión histórica

En este punto, el interés de este trabajo radica en repasar de manera sintética el desarrollo histórico de América Latina, con especial atención en Bolivia. Dado que en el capítulo anterior se describió la manera en que el espacio americano queda incorporado a la economía-mundo capitalista desde el siglo XVI, tal premisa no será desarrollada de nuevo. Es necesario, sin embargo, tener presente el papel que juega América en la nueva configuración geopolítica que responde al esquema de centro y periferias, las cuales se definen por la relación de dependencia que las ata a los espacios metropolitanos, que se evidencia entre América y Occidente y que se hace posible por la existencia de determinados dispositivos de dominación y explotación. Este proceso arranca, tal como sostienen Iglesias y Espasandín, con el hallazgo de las minas de Potosí (actual Bolivia) y Zacatecas y Guanajuato (actual México) cuando "se empezaran a llenar las arcas de la acumulación europea, se configuró la deformidad periférica que define aún la posición dependiente de las estructuras económicas latinoamericanas" (2007:43). La antigua Charcas (donde se ubica la Bolivia actual) gozaba de dos cualidades ambicionadas por los gobiernos metropolitanos: los minerales, fundamentalmen-

te la plata, y una populosa población indígena que aportaba, además de tributos, abundante mano de obra (Albó, 2007:72).

Retrocedamos algo más. La crisis del feudalismo obligó a Europa occidental a expandirse en busca de nuevos territorios (Wallerstein, 2011). La península ibérica centró su atención en el Atlántico, pues la colonización de Asia sería una tarea más complicada y no reportaría tantos beneficios. La expansión geográfica, junto con una nueva división del trabajo y la aparición de aparatos de Estado fuertes, posibilitó la conformación de una economía-mundo capitalista (Wallerstein, 2011). Portugal, con Estado estable, sólida tradición mercantil a larga distancia, experiencia en la navegación marítima y ubicación geográfica inmejorable, lideró la carrera expansiva, centrada fundamentalmente en los metales preciosos (oro y plata), tierras de cultivos y otros productos, tales como el azúcar. Sin embargo, la demanda no era cubierta por las rutas africanas, lo que explica, en buena medida, el interés por los descubrimientos de las materias primas localizadas en América cuando se conquistó. La Corona de Castilla se convertiría en uno de los actores protagonistas de la geopolítica mundial. Se estaba entonces ante el nacimiento de la economía-mundo capitalista que se articuló en torno a regiones centrales y áreas periféricas; siendo América una de ellas.

Mantener la administración de las colonias de ultramar, sin embargo, resultaba enormemente costoso para Castilla. Solo a través del ejercicio de un gobierno indirecto, el cual precisaba de los jefes indígenas locales, quienes actuaban como intermediarios entre los sectores populares y los funcionarios reales, la monarquía hispánica logró consolidar de algún modo la estructura de gobierno colonial en América. Su presencia hegemónica fue sustituida por Holanda e Inglaterra, las cuales, hacia mediados del siglo XVII, comenzaron a convertirse en los centros receptores de las mercancías provenientes del comercio atlántico, pasando España a ocupar una de las regiones periféricas en el espacio europeo, lo que se mantiene hasta el día de hoy.

Frente a aquellos estudios que tratan de presentar la relación entre conquistados y conquistadores, entre dominados y dominadores, entre vencedores y vencidos como un encuentro entre dos mundos, incluso como convivencia interétnica y de colaboración (Carmagnani, 2011), no hay más que recordar los evidentes efectos arrolladores que sobre los territorios y poblaciones del Nuevo Mundo provocaron los excesos, la violencia y destrucción sin piedad cometidos por los ejércitos ibéricos. Ante estos hechos más que probados, este autor sostiene que "no habría que considerar la invasión y conquista del mundo americano sólo como un proceso de destrucción y violencia, sino también como la configuración de una nueva realidad que supone un cruce, no necesariamente simétrico, de dos ex-

periencias colectivas" (2011:36). Resulta una osadía optar por el término de colaboración frente al de conflicto, dominación o imposición; considerar simplista la interpretación del exterminio de la población amerindia como etnocidio; atribuir a la viruela la responsabilidad de la caída del imperio azteca, u otorgar a la Iglesia el papel de protectora de los indígenas, que operaba en respuesta a lineamientos éticos y morales. Por el contrario, resulta innegable la relación de dominación que se estableció a partir de 1492 entre las metrópolis y las colonias de ultramar. A pesar de lo ininteligible que el latín antiguo resultaba a oídos de los pueblos recién conquistados, las amenazas recogidas en los requerimientos no resultaron difíciles de comprender. La cruz y la espada constituyeron un buen tándem para diezmar a la población amerindia, arrasar ciudades e, incluso, imperios. Si son innegables las consecuencias mortales de las enfermedades que, convertidas en epidemias, asolaron el paisaje amerindio, no es menos cierto que "los agentes microbianos actuaron en el marco social de las nuevas condiciones creadas por la colonización" (Díaz-Polanco, 2015:111).

Los abusos se extendieron desde las islas del Caribe a tierra firme hasta tal punto que algunos frailes informaron a la Corona lo que ocurría en sus posesiones imperiales. Fruto de ello fueron las regulaciones estipuladas desde comienzos del siglo XVI, las cuales supusieron una cesión, sobre el papel, a las condiciones miserables y de esclavitud en las que se encontraban sometidos los nativos, y por las que se renunciaba a la institución de la encomienda. Supuso un leve intento por regular la adjudicación de indios para evitar que se repitiera lo que ocurrió en las Antillas: su extinción provocada por las condiciones insoportables de trabajo, violencia y explotación. Primero, las Leyes de Burgos de 1512 y, posteriormente, las Leyes Nuevas de 1542 reglamentaron el trabajo y la labor de los encomenderos hasta llegar a la abolición, lo que en realidad ocurrió únicamente de manera ficticia, dado que el modo de organizar el trabajo rayaba la esclavitud. Ocho años más tarde tuvo lugar el popular debate de Valladolid entre Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda por los derechos de los naturales.

La Corona de Castilla creó instituciones políticas, administrativas y económicas para gobernar los nuevos territorios, aunque su vastedad facilitó que gozaran de una relativa autonomía, la cual fue minada con la implantación de las reformas borbónicas de las monarquías absolutistas españolas. El sometimiento de las poblaciones locales comenzó a ser ordenado a través de la creación de diversas instituciones socioeconómicas que permitieron disciplinar a los individuos. El nuevo sistema económico capitalista requería mano de obra para atender la demanda de productos de Occidente. El trabajo fue entonces etnificado. De esta manera, los indios trabajarían en las encomiendas, en las haciendas, en la mita,

etcétera, mientras que los negros se ocuparían de las labores que exigían las plantaciones, fundamentalmente en las regiones caribeñas y de las Antillas, una vez que las poblaciones indígenas nativas fueron exterminadas por un sistema de explotación del todo inhumano. La maquinaria colonial requería la fuerza de trabajo indígena para obtener bienes que eran enviados a Europa en donde se transformaban y vendían como productos manufacturados.

Tanto las misiones como las encomiendas son ejemplos paradigmáticos del disciplinamiento de las poblaciones autóctonas de América. En ambos casos estas quedaban reducidas a espacios "ideales" en donde eran sometidas al trabajo gremial en las primeras y a la esclavitud en las segundas. La Corona hispana trató, de esta manera, de organizar a los sujetos coloniales en el espacio y darle orden a este en función de las exigencias de sus arcas. La explotación de los pueblos indígenas era reglamentada mediante tecnologías de control sancionadas por el indigenismo colonial que trató de mantener con vida su fuente de recursos, sin exterminarla por completo, para cuidar el interés del imperio (Díaz-Polanco, 2015:113-114); es decir, practicar la fórmula *foucaultiana* de "hacer vivir y dejar morir" que invertirá sus términos ("hacer morir y dejar vivir") con el tránsito del régimen colonial al liberal republicano y su perpetuación en el siglo XX, a través de las políticas asimilacionistas, integracionistas y multiculturalistas.

Si se remonta de nuevo a la época de la Conquista, se tiene que, por medio de la labor misional, las poblaciones amerindias fueron aglutinadas en espacios reduccionales y, en consecuencia, sometidas a un proceso de desterritorialización. Las reducciones misionales se conformaron como espacios de disciplinamiento de las sociedades locales donde se desplegaban tecnologías de poder a través de las cuales vigilar la (ir)racionalidad de los grupos indígenas. Las misiones desarrollaron mecanismos de segregación social encubiertos de fe cristiana y, tras marcar la distinción entre las repúblicas de indios y las repúblicas de españoles, en un intento de diferenciación de individuos, los nuevos grupos étnicos fueron aislados de la sociedad colonial.

Al mismo tiempo se habla de cierto grado de autonomía del que pudieron gozar las poblaciones amerindias, si bien, a qué precio. Esto constituye una de las dimensiones que buscan ser rescatadas de entre todas las atrocidades cometidas en nombre del proyecto colonial, no obstante, solo puede ser interpretado como una concesión desde una mirada condescendiente. ¿Hay algo que agradecer a las prácticas de disciplinamiento puestas en marcha en las misiones?, ¿acaso deben estar las sociedades indígenas agradecidas eternamente por haber recibido una formación en oficios que no las rescataron de ninguna edad precivilizada? No dejan de ser prácticas que ponen de manifiesto la violencia de la colonización. Se

puede hablar, por lo tanto, de un proceso tanto de etnicización como de etnogénesis que arrancó tras dichos acontecimientos, ambos marcados por la violencia, la opresión y el sometimiento de tales poblaciones a nuevas formas de poder implantadas contra su voluntad.

La Bolivia barroca y jesuítica comenzó a experimentar, a partir de los siglos XVII y XVIII, un proceso de modernización que allanó el camino de las pretensiones modernizadoras del Estado nacional moderno decimonónico.

En el siglo XIX, los Estados nacionales surgieron en América Latina sobre la base de una comunidad política que se pretendía homogénea, aun siendo conformados por una gran pluralidad sociocultural. Para los proyectos nacionales de las nuevas formaciones políticas, la cuestión étnica se estrellaba contra el todo integral que pretendía ser la nación recién fundada. Se pensaba que, por una suerte de devenir ineludible, se evolucionaría hacia la forma del Estado nacional en donde la diversidad etnocultural quedaría irremediablemente integrada, independientemente de su heterogeneidad. Pero las etnicidades de cada uno de los países difícilmente compartían el sentimiento de pertenencia a una comunidad cultural y un compromiso hacia un proyecto común abanderado por la sociedad criolla; las dificultades para lograrlo se notan aún en la actualidad. En efecto, este ha sido uno de los grandes retos en los procesos de formación nacional en el continente latinoamericano. Sin embargo, Díaz-Polanco matiza que en tales proyectos no se consideraba una prioridad la aludida homogeneidad, sino que más bien el objetivo consistía en hacer converger el conjunto de grupos sociales en el proyecto político y en la anhelada comunidad nacional, de tal manera que pudieran imponer su hegemonía sobre aquellos (2015:175-177). Para lograr alcanzar un espacio hegemónico se requiere la aceptación del conjunto de actores sociales y así lo sugiere Strang al mencionar que ningún grupo social conforma su proyecto cultural de manera aislada de otros grupos sociales con los que interacciona ni del entorno físico en el que actúa y, además, usa toda una serie de estrategias de negociación que le permitan ganar influencias (2001:70). No existió nación alguna en América Latina que no estuviera conformada social y culturalmente por diversos grupos étnicos, incluido el de la población blanca criolla. Lo que ocurrió es que esta última, valiéndose de su posición hegemónica dentro de la estructura social colonial, que sobrevivió al pensamiento liberal de las repúblicas modernas, supo articular en torno a su propia órbita al resto de poblaciones.

Los factores que por consenso explican los movimientos de liberación nacional americanos se resumen fundamentalmente en las siguientes ideas: la influencia del pensamiento ilustrado europeo –junto con la difusión de las doctrinas liberales que llegaron de la mano de las corrientes del liberalismo y que introdu-

jeron un nuevo lenguaje político y conceptos como los de igualdad, libertad y soberanía nacional– y los episodios revolucionarios cercanos de Haití, la rebelión de las Trece Colonias, independizadas en 1776 de la Corona del Reino Unido y de la Revolución francesa de 1789. Asimismo, también influyó el hecho de que en la metrópoli se viviera una situación de vacío de poder. Esto se debió a que la península ibérica fue invadida por las tropas francesas de Napoleón I, quien maniobró la abdicación del rey de España, Fernando VII, en favor de su hermano José Bonaparte, y quien, a su regreso al trono, restauró el absolutismo político, persiguió a los liberales y derogó la Constitución de Cádiz de 1812, que se juró tanto en la metrópolis como en las provincias de ultramar, las cuales llegaron, incluso, a contar con representantes en la Junta Suprema Central de España y a tener la posibilidad de elegir a sus diputados. Anteriormente, se comenzó a gestar un clima de rechazo a la intensidad de las reformas borbónicas, que se agudizaron durante el reinado de Carlos III, quien trató de atar las provincias de las colonias a una monarquía absolutista que practicaba una política de centralidad, la cual requería canalizar el control de las partes hacia la metrópoli, y que se hizo efectiva con el incremento de las prerrogativas de los españoles peninsulares. La monarquía española buscó recuperar el papel que una vez desempeñó en el ordenamiento espacial europeo y, para ello, mantener el control sobre el espacio americano resultaba básico. Las medidas que se aplicaron del lado americano fueron recibidas por las élites criollas con un fuerte rechazo por las restricciones en materia fiscal, comercial y administrativa que conllevaron. El revés que suponía para sus privilegios de clase se haría evidente inmediatamente. La respuesta entonces no se hizo esperar. España comenzaba a ser percibida por el nacionalismo criollo como la gran opresora. Las implicaciones de este antagonismo, de la fuerte relación de poder entre la metrópolis y las colonias ultramarinas, se materializarían en insurrecciones que, en último término, devendrían en los movimientos revolucionarios de independencia.[38]

[38] Con base en el trabajo de Carmagnani y en lo que respecta a las revueltas populares previas a las insurrecciones que desembocarían en las guerras de independencia decimonónicas, en el siglo XVII destaca la que tuvo lugar en el Golfo de Tehuantepec, en el actual México, mientras que en el siglo XVIII sobresalen la rebelión liderada por Tupac Amaru, en el actual Perú, la insurrección conducida por Tupac Katari, en la actual Bolivia, y la rebelión de los esclavos de Haití (2011:126-128). Esto apunta al clima de descontento que se fue fraguando y que se intensificó tras las reformas absolutistas. Al retroceder aún más, Williamson se remonta a los primeros años de la Conquista, cuando se sucedieron diversos episodios insurreccionales que enfrentaron a los conquistadores con las poblaciones autóctonas, las cuales se levantaron

A la Corona se le presentaba entonces un doble dilema: el de conservar la lealtad de los criollos, manteniendo sus privilegios, y el de mantenerlos bajo control para evitar insurrecciones. No hay que olvidar, además, que este grupo social era poseedor de los medios necesarios para llevar a cabo movimientos de ruptura con el gobierno metropolitano. Las dificultades de gobernar todas y cada una de las unidades administrativas por la insuficiencia de una red administrativa que llegara a todos los rincones de las colonias de América, sumado al vasto territorio que no se lograba abarcar, facilitó que estas se dotaran de cierta autonomía y que, con el tiempo, se pensaran a sí mismas como patrias (Anderson, 1993:84-85).

En la reconocida obra *Comunidades imaginadas*, Benedict Anderson parte de considerar las naciones y los nacionalismos como artefactos culturales inventados, generalmente, por un grupo dominante. Así, esta comunidad:

> es imaginada porque aun los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión (1993:23).

Otros autores, con el mismo planteamiento, lo han expresado de modo similar, tal es el caso de Barthes, quien sostiene lo siguiente: "Si quiero imaginar una nación ficticia, puedo darle un nombre inventado […]. También puedo […] extraer de allá cierto número de características" (1982:3, como se citó en Spivak, 2010:333). No solo resultan artefactos culturales, tal como lo señala Anderson, sino que consisten en construcciones políticas que tratan de articular en torno a un imaginario colectivo una colectividad que comparte un sentido de pertenencia hacia una unidad pretendidamente cultural.

Para Anderson, como fruto del movimiento de la Ilustración, se produce la secularización de las sociedades y la nación que, si no sustituye la tarea conciliadora y aglutinante de la religión o de los reinos dinásticos, sí debe entenderse como parte de un relato genealógico, como eslabón de una cadena que trata de dar sentido de comunidad a una sociedad en un momento en que los individuos comienzan a pensar el mundo bajo otros parámetros (1993).

La proclamación de los Estados nacionales en América Latina dio continuidad a la exclusión a la cual las poblaciones indígenas habían estado sometidas desde la época colonial, en su intento por imponer una comunidad política ho-

---

en armas aguerridamente contra los recién llegados, lo cual está atestiguado que sucedió en México, Chile y Argentina (2013:43-44).

mogénea a través de fórmulas asimilacionistas e integracionistas que se extenderían durante el siguiente siglo. Raffestin, al respecto, señala que:

> en cualquier política de integración y de unificación hay una voluntad por borrar las diferencias. ¿Por qué? Porque las resistencias se aferran a esas diferencias, que son también obstáculos para el despliegue de un poder total. El poder total y las diferencias son incompatibles (Raffestin, 2013:145).

En Bolivia, como en el resto de las nuevas repúblicas latinoamericanas, en este proceso de exclusión tuvo mucho que ver el uso del discurso de la ciudadanía. Constituyó un buen ardid manejado por las élites criollas, políticas y económicas, que les permitió consolidar el poder y los privilegios que fueron acumulando durante el periodo colonial. Pero ¿cuál fue el motivo real que llevó a estas élites a ofrecer a las poblaciones indígenas la ciudadanía, la conversión en individuos sujetos a una serie de derechos y obligaciones en el marco del Estado? Para dar respuesta a tales cuestiones hay que situarse en los procesos de construcción nacional. Los indígenas eran necesarios si el proceso de conformación de los Estados modernos quería hacerse viable. Es decir, se requería un grupo de individuos, una comunidad nacional, que posibilitara la constitución del Estado. Esto no significa que estas élites no se arrogaran el ejercicio del poder del Estado y sus funciones constitutivas. La conformación del Estado en América Latina, y Bolivia no sería una excepción, tuvo lugar entonces con base en una relación de dominación.

Las colonias americanas se independizaron del gobierno despótico de los centros imperiales. No se independizaron, sin embargo, de la estructura colonial del poder sobre la que habían sido construidas. La conformación de las repúblicas decimonónicas no devino de una ruptura con la estructura colonial anterior. El colonialismo que determinó la posición geopolítica y geohistórica de las colonias del Nuevo Mundo se actualizó en una nueva forma de control, el neocolonialismo, que reactivó el anterior sistema de dominación y permitió a las élites criollas convertirse en los nuevos déspotas de los gobiernos republicanos.

La población criolla entendió que la historia se repite. Una vez aprendido el patrón estructural de dominación, lo aplicó sobre la población indígena, lo que perpetuó el colonialismo interno en los respectivos países; de esta manera lograron independizarse del gobierno imperial, aunque esto no ocurriera para el resto de la población, por el contrario, lo que se produjo fue una alternancia en las estructuras de gobierno. Estas élites fueron, para Mignolo, las que definirían su identidad a través de la latinidad que les aportaba la idea de América Latina y

que ocultaba la trama indígena y de descendencia africana. En consecuencia, esta entidad sociopolítica y geográfica fue el proyecto político de aquellas, las cuales, a su vez, encarnaban una burguesía blanca que jugaba a ser su homóloga europea (2007), pero sin llegar a conseguirlo. Dichas élites cometieron, para este autor, el error de no derribar la estructura de dominación colonial que pesaba sobre las recién proclamadas repúblicas (Mignolo, 2007).

Sin embargo, la América colonial hispana perdió su oportunidad de subirse al tren de la modernización al privilegiar el comercio de bienes de lujo en menoscabo del fomento de la industrialización, lo cual explica, en buena medida, la inexistencia de burguesías nacionales emprendedoras en las repúblicas latinoamericanas que lideraran los proyectos hegemónicos de la construcción del Estado-nación. A diferencia de lo que ocurrió en los procesos de formación nacional de los Estados modernos de Europa, en América Latina estos no fueron liderados por una élite burguesa impulsora de la industrialización y, por ende, de la modernización de los respectivos países. La modernidad desembarcó en América con posos de un modelo feudal de tipo absolutista, con el foco de atención puesto en la explotación agraria, las relaciones precapitalistas y el peso de una élite oligarca más interesada en perpetuar su legado familiar que en incorporar a sus países a las redes de mercado mundial. Estas condiciones previas determinaron el posterior desarrollo socioeconómico de los países de la región. La modernidad en Latinoamérica constituyó entonces una modernidad "tardía", "desigual" e "incompleta" (Munck, 2015:91).

Rivera Cusicanqui apunta al carácter colonial de la clase rentista y señorial conservadora de las élites decimonónicas bolivianas ancladas en formas precapitalistas arcaicas, que entorpecieron el proceso de modernización en el país (2010). Este análisis ya lo había hecho años atrás René Zavaleta al acusar a la casta del país de haber sido incapaz de convertirse en una burguesía moderna y de ser la responsable de la continuidad de los modos de producción precapitalistas (1986).

Algunos teóricos vinculados con el paradigma decolonial gustan de denominar a los procesos independentistas de las antiguas colonias americanas como la primera emancipación. Lejos de ello, y en relación con las implicaciones que las revoluciones criollas tuvieron en las poblaciones colonizadas, más bien debería hablarse de una segunda conquista. No es común entonces encontrar, entre los trabajos de la corriente decolonial, críticas al proceso de las independencias del siglo XIX latinoamericano. Incluso ha habido quienes han considerado los movimientos independentistas decimonónicos como movimientos de decolonización, aun con el reconocimiento de la persistencia de la lógica de la colonialidad y el colonialismo interno. Y hay más: tales procesos se han llegado a denominar como

la primera ola emancipatoria (Dussel, 2006). Frente a esta opinión, Espasandín afirma, por el contrario, que:

> en toda América Latina (y en ello Bolivia no es ninguna excepción), los procesos de emancipación conducen a una reetnificación de la dominación, presidida por una rearticulación mundial de mercados en la que coincide la emergencia de la nueva hegemonía del Imperio Británico en la economía-mundo con la decadencia geopolítica española (2007:298).

Es faltar a la verdad si no se admite que las poblaciones indígenas sufrieron una nueva dominación y opresión, además de ser despojadas de los bienes comunales, fundamentalmente a raíz de los procesos de desamortización de tierras que se implementaron de la mano de las reformas agrarias del siglo XIX. Si los conquistadores españoles crearon al indio, los republicanos liberales lo ocultaron bajo el paraguas de la ciudadanía.

El sector de la población criolla liberal actuó de manera pérfida y calculadora en relación con las poblaciones indígenas en los procesos de independencia de los gobiernos metropolitanos. Recuerda al modo en que la burguesía europea se había comportado con el proletariado una vez que desbancó a las antiguas aristocracias. La independencia (americana) solo mantiene su significado conceptual en relación con la ruptura institucional, administrativa y gubernamental (que no simbólica) con las potencias ibéricas. Los grupos sociales más vulnerables, tales como las poblaciones indígenas o afroamericanas, fueron testigo mudo (fueron silenciadas) de la pervivencia de las estructuras coloniales que desde la llegada de los conquistadores europeos fueron arraigándose en el territorio americano.

El nuevo modelo de nación, en nombre de la modernidad, subsumió a dichos grupos en el mismo sistema colonial en el que fueron inmersos tras la llegada de los españoles a fines del siglo XV. No por casualidad, apunta Bartolomé, las "mayores insurrecciones indígenas" de América Latina datan de aquel periodo (2006:176-177). Se tiene, por lo tanto, un doble proceso que no puede aparecer disociado: a medida que se forja la idea de comunidad nacional articulada en torno a una estructura estatal monolítica y monoétnica, se discrimina la incorporación a ella de las comunidades locales que serán duramente reprimidas a lo largo de la historia republicana de América Latina.

La relación entre las mayorías y las minorías provoca lo que Appadurai ha denominado "angustia de lo incompleto" (2013), que expresa el sentimiento desfavorable que advierten las primeras al percibir la posible amenaza a la integridad nacional que supone la existencia de las segundas. Este autor aclara, además, que

las minorías, como construcciones nacionales, recuerdan la incapacidad para alcanzar la unidad nacional que conduce a la eliminación de la diversidad etnocultural en busca de la homogeneización del conjunto de la ciudadanía y la coherencia cultural. La "lógica de las minorías" concede legitimidad ideológica a las medidas que acompañaron a los ajustes ejecutados por la nueva política económica (Rivera, 2007:104). Unas páginas más adelante, esta autora pone nombre a tal modo de actuar, al que denomina con el concepto de un sociólogo ecuatoriano, "ventriloquía de las élites", para criticar el manejo que dicho grupo social hace de un discurso plagado de elementos y con un lenguaje que se hermana a las demandas de los grupos étnicos, pero que, como telón de fondo, oculta la verdadera agenda política que se sustenta en la dominación hacia aquellos (2007:106).

En las recién proclamadas repúblicas decimonónicas emergió entonces como cuestión fundamental el *problema del indio*, concebido como un mal que debía ser atajado. Las sociedades indígenas se asociaban con resabios de un pasado atrasado, con lo arcaico, lo primitivo, con, en definitiva, una tradición que debía ser depurada por mostrarse contraria al progreso que las repúblicas liberales se marcaron como meta. Para ello se ensayaron múltiples soluciones. Se ideó su eliminación (incluso física) a través de dispositivos jurídicos; uno de los mecanismos principales fue la desarticulación de las comunidades, el despojo de tierras, la incorporación a las filas de los ejércitos nacionales y la absorción como mano de obra para trabajar en haciendas o barracas de extracción de caucho (esto último en la región amazónica). Constituían un obstáculo en el camino hacia el progreso y el desarrollo moderno. Al seguir una estrategia lampedusiana de cambiar todo para que nada cambie, se forzó la inclusión de las sociedades indígenas en las mismas estructuras políticas y territoriales coloniales. La obstinación por emular el modelo de nación europeo no dejó ver con claridad lo contraproducente que resultaría forzar a tal multiplicidad etnocultural a asumir una cultura dominante que negaba al resto.

Si bien las identidades étnicas no tienen por qué excluir la identidad nacional, en América Latina esta levantó un muro para dejar a un lado aquellas poblaciones que no cumplían los roles asociados al colectivo que sí consideraba encarnar los valores de una nación moderna, en la que los pueblos indígenas, bajo estereotipos de flojos, salvajes y atrasados, no tendrían, por lo tanto, cabida.

El salvajismo de los indios solo podría redimirse si se reconvirtieran a imagen y semejanza del ser europeo, bajo el riesgo de desaparecer en caso de que no lo hicieran. El desafío era integrarlos en la sociedad nacional y hacerlos, de este modo, partícipes de los preceptos de la modernidad, de otra manera, constitui-

rían un obstáculo que frenaría el progreso de las recién instauradas repúblicas independientes.

Este discurso hunde sus raíces en la fundamentación dialéctica moderno-tradicional, el primero de ellos es lo deseado frente a lo denostado del segundo. El destino trágico del indio, por lo tanto, es única y exclusivamente ser asimilado al Estado nacional moderno, pero para que el éxito de esta empresa sea tal, será necesario diluir la condición étnica en la condición de clase. En consecuencia, los indígenas serán disfrazados de campesinos.

En el siglo XIX, el indígena se pierde entre estatutos jurídicos que ensalzan la figura del ciudadano vinculado indisolublemente a la figura de propietario privado, lo cual invalida el discurso liberal de la ciudadanía de "todos iguales". El despojo territorial en los espacios comunales se agudiza, por lo tanto, con la merma de la escasa protección de la que a nivel jurisdiccional podían gozar aún los indígenas. Ocurre, además, que con la instauración de la independencia, la ciudadanía se otorga a aquellos que demuestren ser capaces de escribir en el idioma castellano, el idioma dominante y excluyente de una parte importantísima de la población del país. Se tiene entonces que el proyecto de construcción nacional corre paralelo a la exclusión sin discreción de las poblaciones indígenas.

Con la emergencia de los Estados modernos en América Latina surge el problema de espacializar a los habitantes que conforman la comunidad cultural y política nacional en un territorio concreto. Hablar de espacio, de territorio, resulta clave para entender los procesos sociales por los que han atravesado los países del continente latinoamericano.

En el caso particular de la historia boliviana, 1874 es una fecha de primordial relevancia, cuando se instaura la Ley de Ex Vinculación que transforma la propiedad colectiva en propiedad individual. La historia de este país está plagada de ejemplos que demuestran cómo uno de los mecanismos tradicionales utilizados por los Estados contra los indígenas desde el periodo colonial fue la desposesión de tierras. La Ley de Ex Vinculación asestó el golpe definitivo a las propiedades comunales al institucionalizar su expropiación. De hecho, Albó menciona en uno de sus trabajos que "en poco más de medio siglo la República se apoderó de tanta tierra comunal como la que se había apropiado la Colonia en tres siglos" (2007:74). Todo lo anterior derivó en la creación de grandes latifundios que han constituido una de las mayores trabas manifiestas en la actual distribución de la tierra en Bolivia. Históricamente, se presentan como una de las piezas clave para explicar las múltiples rebeliones indígenas de las que el país ha sido testigo directo.

En todo este desarrollo histórico, las poblaciones indígenas no se mantuvieron pasivas. Durante la Guerra del Chaco (1932-1935), las poblaciones indígenas bolivianas fueron reclutadas para engrosar las filas de los ejércitos nacionales. En respuesta a ello se dieron movilizaciones e, incluso, hubo quienes desertaron en un intento desesperado por escapar de una muerte casi segura.

En la historia de Bolivia se encuentran gran cantidad de ejemplos que algunos clasificarían como prácticas de resistencia pasiva, pero que más bien constituyen relatos de las clases subalternas que no han tenido cabida en el discurso histórico dominante, lo cual, a su vez, explica la ausencia de trabajos historiográficos que documenten algunas rebeliones indígenas y campesinas. Al escribir la historia, la recuperación de los pasados subalternos se lleva a cabo con la aplicación de postulados teóricos y metodológicos de la disciplina, la cual no siempre es capaz de entender y, por lo tanto, de explicar los acontecimientos protagonizados por pueblos no occidentales que parten de diferentes concepciones de entender el mundo. Ocurre entonces que son enviados al apartado de historias menores dentro de la jerarquía del relato histórico dominante, con lo que se hace una vez más gala del carácter marcadamente etnocéntrico que envuelve a las disciplinas científicas modernas y que habla del arduo trabajo que les supone entretejer una pluralidad temporal y espacial al escribir la historia de los pueblos. Todo esto hace un flaco favor a los indígenas como sujetos históricos y los encumbra como elemento pasivo en el proceso de construcción nacional. Pero la historia colonial boliviana nunca más sería la misma una vez incorporadas las subjetividades indígenas como motores de cambio social y parte activa del cuerpo político y la praxis revolucionaria y emancipadora de estas frente a la estructura monolítica de las instituciones modernas.

Todo ejercicio de dominación encubre ciertas paradojas. El proyecto colonial no solo consistió en la opresión que las élites dominantes impusieron a los grupos dominados, sino que estos encontraron el modo de oponer resistencia y construir alternativas contrahegemónicas ante tal imposición, con lo que emergió un escenario definido por la conflictividad entre distintas fuerzas sociales. Lo mismo ocurre si se atiende al panorama actual. Se trata entonces de procesos contradictorios. Esta contestación contrahegemónica se inserta en la institucionalidad estatal contemporánea.

Ante tal ejercicio de dominación sufrido por las poblaciones étnicas en América, la estrategia a la que a menudo recurrieron fue a la "adaptación en resistencia" (Stern, 2000), la cual consistía en infiltrarse entre los entresijos del sistema institucional dominante y establecer alianzas con los nudos de poder, o escabullirse de ellos. Sin embargo, no todo fue en esta línea, también se dieron múltiples

episodios de violencia abierta que enfrentaron a las poblaciones locales, con una notable inferioridad, fundamentalmente tecnológica, contra los grupos dominantes que aplastaron las rebeliones antiliberales y sometieron o exterminaron a aquellas.

Abundan cada vez más las investigaciones que recogen la participación activa de los pueblos indígenas en el seno de los Estados coloniales y republicanos posteriores, las cuales contradicen la imagen común que se creó en relación con el papel secundario que estos jugaron en los procesos de conformación de los Estados modernos. Lo que en realidad ocurrió es que se les negó como sujetos de la historia, ejercicio que no implica su no participación, sino que su relato queda oculto. Al día de hoy, la emergencia etnopolítica no sería tal, sino más bien conquistar un espacio desde el cual narrar su propia historia como parte ineludible de la historia de la modernidad y la colonialidad occidental.

Sin embargo, todos los hechos anteriores no invalidan las resistencias que enfrentaron a las poblaciones indígenas contra los gobiernos republicanos, del mismo modo que ya había ocurrido, con sus particularidades, durante los años de la Colonia. Las relaciones de dominación no eran aceptadas con pasividad. La rebelión surgió en más ocasiones de las que a menudo se admite.

La historiografía tradicional nos acostumbró a análisis históricos que prestaban mayor atención a los macro relatos que atendían a los procesos políticos que involucraban a los Estados nacionales, de naturaleza contingente y cambiante, que a los episodios en que los personajes anónimos resultaban los verdaderos artífices del cambio o, si no, en protagonistas de acciones de resistencia ignoradas por muchos estudios. Las formas percibidas como prepolíticas y consideradas arcaicas, con las que se ha clasificado a buena parte de los "rebeldes primitivos", no difieren tanto de la acción política colectiva de muchos movimientos sociales que espontáneamente pueblan el mapa político del conjunto de países, no solo de Occidente. La continuidad en la tradición de la resistencia y en la experiencia de la lucha se hace entonces presente. Para Scott, el motivo por el que la mayor parte de trabajos desvía de su foco de análisis las protestas, rebeliones y resistencia de los grupos subordinados se debe a que las élites dominantes se han encargado de hacer público su discurso oficial al tiempo que se han propuesto invisibilizar el de los dominados o, en el mejor de los casos, reinterpretarlo desde su propio prisma (2011). Según los argumentos de este autor, dado que los grupos subordinados, plenamente conscientes de las represalias que pueden sufrir en caso de manifestar abiertamente su oposición a los grupos detentadores del poder, optan por toda una serie de prácticas que tienen que ver con el discurso oculto, con una resisten-

cia pasiva, desplegada en la vida cotidiana y que implica toda suerte de estratagemas con las cuales minar la legitimidad de los grupos hegemónicos (Scott, 2011).

Bien entrado el siglo XX, y como reacción al estallido del Crack del 29 que afectó inevitablemente a los países de toda América, el Estado-nación salió reforzado al virar hacia una orientación desarrollista, al tiempo que la construcción nacional se consolidaba.

Hubo que esperar hasta mediados de siglo cuando se ensayó el modelo de industrialización por sustitución de importaciones (ISI), que buscaba fomentar el desarrollo de los mercados internos, para lo cual era precisa la intervención de los Estados dirigida a regular los mercados. El objetivo era reducir la dependencia que los ataba a un modelo basado en la exportación de productos primarios. Coincidió en el tiempo con la época de las revoluciones; 1952 fue el año de la acontecida en Bolivia.

De la mano de la Revolución Nacional de 1952 llegará, al año siguiente, la primera reforma agraria del siglo XX boliviano, con la cual se privilegió la condición de clase ante la condición étnica, lo que implicaba convertir al indígena en campesino, transitando del trabajo recíproco al trabajo asalariado. La siguiente frase recogida en uno de los trabajos de Walter Mignolo así lo atestigua: "No soy un campesino, carajo, soy un Indio", protestaban intelectuales y activistas aymaras en las décadas de 1960 y 1970 (2010:163).

Sin embargo, el modelo ISI duró apenas hasta la década de 1960, aunque se perpetuó hasta los años 70, cuando se desencadenó una oleada de regímenes militares en el continente. Se trataba entonces de, bajo la política del terror, desarticular las demandas populares, al tiempo que se consolidaban las clases hegemónicas dominantes, lo que desembocó en la década perdida de 1980, tras la imposición de políticas económicas neoliberales; esto es, regímenes militares y neoliberalismo fueron en América Latina de la mano. Con el paquete de medidas estructurales, las economías latinoamericanas fueron disciplinadas, llegándose a construir la noción de neoliberalismo "disciplinario" por el propio Fondo Monetario Internacional (FMI) (Munck, 2015:162-163).

En el caso boliviano, a mediados de la década de 1980 y al seguir el modelo implementado por otros gobiernos latinoamericanos, se aplicaron las reformas estructurales que llevaron a la privatización del sector público, la liberalización de los mercados, la apertura a la inversión extranjera, la desregularización estatal, etcétera, lo cual provocó un claro aumento de la desigualdad social que sufrieron fundamentalmente los sectores más vulnerables, entre los que se encontraban los pueblos indígenas.

Ni todas las actividades de la vida ni todas las relaciones sociales están sometidas a la lógica del mercado, por lo que insertar, utilizando la noción de Polanyi (2001, como se citó en Munck, 2015), la economía en las relaciones sociales no es ningún planteamiento utópico. Contra la dictadura de los mercados existen modelos que responden más a procesos redistributivos o de reciprocidad.

En la década de 1990, las constituciones latinoamericanas fueron sometidas a reformas en buena parte de países del continente. ¿Con qué finalidad?, con la de respaldar las políticas dictadas desde organismos supranacionales, tales como el FMI, el Banco Mundial (BM) y el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), responsables de la implementación de las políticas de ajuste estructural, que seguían los dictados del consenso de Washington, por un lado y, por otro, para legitimar en el marco legal políticas de explotación de los recursos naturales, esto es, la dominación de la naturaleza.[39] El saqueo al que la naturaleza ha sido sometida choca, sin embargo, con los llamados a su preservación.

En todo este proceso, la cuestión agraria ha constituido un factor determinante en el devenir político y socioeconómico de América Latina. Una de las características del agro en la región es la concentración de tierras en pocas manos y la existencia de grandes latifundios en manos de las clases oligarcas. Por este motivo no es de extrañar que en varios países se pusieran en marcha, hacia la mitad del siglo pasado, reformas agrarias que se marcaron como objetivo prioritario incrementar la redistribución de la tierra para reducir la desigualdad. No obstante, las metas propuestas nunca llegaron a materializarse tal como habían sido planteadas. Cuando se coincidió con la época más neoliberal, se volvieron a ensayar programas de reforma agraria que, una vez más, se han mostrado incapaces de resolver el problema de la desigualdad en el campo, esencial en la realidad del continente latinoamericano.

Para Pablo Dávalos, "fue en América Latina en donde la humanidad empezó su tránsito hacia la oscura noche del neoliberalismo" (2010:7). El trabajo de este autor nos ayuda a comprender con mayor claridad la manera en que la crisis que en la década de 1970 vivía el centro del sistema-mundo fue, en buena medida, resuelta gracias a los flujos de capitales que eran enviados como pago de la deuda externa desde la periferia y al diseño de una nueva división internacional del trabajo. Sin embargo, esto provocó en el centro de dicho sistema una sobreacumulación en el sector productivo que se trató de solventar a través de la especulación

[39] Bautista muestra de qué manera el capitalismo ha necesitado, desde sus orígenes, legitimar sus acciones, lo que explicaría el surgimiento del derecho moderno para amparar el desarrollo del mismo.

y la acumulación por desposesión, lo que desplazó la crisis hacia las periferias. Asimismo, a través de las reformas de ajuste estructural basadas en la flexibilización laboral, las privatizaciones de los servicios públicos, las desregulaciones, la apertura de los mercados, etcétera, que atienden a la fórmula marxista de la "aniquilación del espacio por el tiempo", se invitó a América Latina, como periferia, a convertirse, junto con otras regiones, en el taller del centro del sistema-mundo. Solo de esta manera el neoliberalismo logra mantenerse vigente, reinventándose a sí mismo en un proceso de cambio constante.

Para contrarrestar el aterrizaje del modelo neoliberal, la sociedad civil comenzó a articularse con el fin de mostrar su oposición a las medidas, fundamentalmente de tipo económico, adoptadas por los gobiernos de turno. Es en este contexto en que los movimientos etnopolíticos viven un fuerte impulso, y vindican toda una serie de demandas que se traducen en mayores niveles de democracia. Tal como apunta Munck, "si hay una forma de reacción popular que simboliza la era neoliberal, es el ascenso de los movimientos indígenas sobre todo en los países andinos" (2015:201). Asimismo y en el caso boliviano –el cual comparte similitudes con el venezolano y el ecuatoriano, que, además, han sido frecuentemente tachados de populistas–, a partir de la obtención de una amplia mayoría parlamentaria, el gobierno de Morales obtuvo una fuerte legitimidad para poder llevar a cabo una serie de políticas encaminadas a la transformación profunda del desarrollo social y económico del país, lo que consiguió en materia de educación, sanidad, desigualdad y servicios sociales aunque a día de hoy se está poniendo en tela de juicio.

El neoliberalismo aterrizó en América Latina haciéndose sentir desde el primer momento en todos los ámbitos de la vida. Lo cultural y lo político nunca estuvieron tan ligados al implementarse el paquete de medidas multiculturales en el conjunto de países de la región. Para entenderlo, hay que situarse en el contexto de la década de 1990 y en la presión ejercida desde la comunidad internacional.

Appadurai formula la idea de que las crisis de las economías nacionales aparecen ligadas, en muchos casos, a la eclosión de grupos étnicos y culturales que se presentan como contenedores de la autenticidad (2013). Sin embargo, los países latinoamericanos responden a algunas particularidades que merecen ser consideradas. Para el caso que nos atañe, Bolivia, cabe mencionar que en la década de los 90 se pusieron en marcha los programas de ajuste estructural para abrir las puertas al neoliberalismo más salvaje.

Las políticas desarrollistas de corte neoliberal tuvieron como efecto el incremento de la desigualdad. Lo que de forma paralela hicieron los gobiernos fue comenzar a reconocer el carácter multicultural de las poblaciones nacionales en

los respectivos países. En este contexto no puede dejar de tenerse en cuenta el escenario internacional que no cesaba en sus presiones relativas a la ampliación de derechos a los sectores sociales más vulnerables, entre los que, indudablemente, se encontraban los pueblos indígenas. Las políticas multiculturalistas respondieron a una estrategia de los regímenes neoliberales.

Las políticas indigenistas que, desde el marco de la multiculturalidad se implantaron por aquel entonces en buena parte de los países latinoamericanos, contribuyeron a la subordinación de los pueblos étnicos, a los que se comenzaba a registrar y clasificar para posteriormente elaborar los decretos de reconocimiento de espacios geográficos delimitados y asignados por el propio Estado. Los territorios que ocuparon durante años fueron cercados por mandato legal, y se creó la ficción de la concesión de derechos sobre el uso del suelo y el otorgamiento de propiedades comunales a las poblaciones que en ellos habitaban. Fernando Garcés es uno de quienes alerta acerca de los efectos de las políticas del reconocimiento de la diversidad cultural al "esconder sutiles formas de dominación bajo un discurso y unas prácticas incorporadas y asimiladoras de lo diverso en el aparato estatal y en los circuitos de acumulación del capital" (2010:50). En una línea de análisis similar, Rivera Cusicanqui extiende su crítica con la caracterización de este tipo de multiculturalismo como "ornamental y simbólico", y conducente, en consecuencia, a la "teatralización" de la cuestión étnica (2010:58).

El proyecto multicultural diseñó una ficción que hizo creer a quienes la admitieron que el Estado ofrecía espacios para la constitución de las identidades étnicas, para que estas se desarrollaran de acuerdo a sus propios términos. Lo que ocurrió en realidad es que se les ponía veto, se les confinaba en espacios de control. La diferencia entonces no fue revalorizada, sino que actuó de forma contraria a lo que en principio preconizaba. No hay que olvidar, asimismo, que la diferencia constituye un acto y efecto de poder (Grossberg, 2011). Como resultado se despliegan los dispositivos de control propios de la biopolítica y se fomenta, produce y garantiza una libre adscripción identitaria, pero sujeta en todo momento a la intervención por parte del Estado.

El discurso multiculturalista que no deja de dar continuidad a la exclusión de los pueblos indígenas es favorecido por toda una retórica cargada de alusiones referentes al reconocimiento de la diversidad cultural, al incremento de la presencia en el escenario nacional de las poblaciones étnicas, al ejercicio de los derechos colectivos de los pueblos indígenas. Sin embargo, todo ello no fue sino la expresión mínima de las concesiones que los Estados cedieron ante estas pobla-

ciones tras años de lucha.[40] El multiculturalismo supuso una trampa con la que se trataba de acallar las protestas y rebeliones de los grupos étnicos, mientras se les compraba con promesas en las que se revalorizaba la diversidad cultural, pero con planteamientos formulados desde instancias gubernamentales u organismos internacionales, nunca desde el propio relato indígena.

La lectura que sugiere la aplicación de las políticas de la diferencia que reconocen la naturaleza multicultural de las naciones de América Latina, es la de desenterrar la cuestión étnica, abrir el paso al retorno del indígena, cuya lucha había quedado sepultada bajo la confrontación antagónica del análisis de la dominación de clase. Sin embargo, para perpetuar el control sobre tales poblaciones, los discursos del poder se mantienen vigentes tras el disfraz del reconocimiento multicultural, de tal modo que no se pierda efectividad. Se les concede total visibilidad, aunque esta quede condicionada a la clasificación de las identidades sociales efectuada desde las propias instituciones del Estado. Tal como apunta Foucault:

> ¿no corren el riesgo de ser recodificados, recolonizados, por esos discursos unitarios que, tras haberlos descalificado en un primer momento y luego ignorado en su reaparición, están acaso dispuestos ahora a anexarlos y retomarlos en su propio discurso y sus propios efectos de saber y poder? (2014:25).

El multiculturalismo, por lo tanto, convertido en una nueva forma de colonización, se estableció como dispositivo para disciplinar a las sociedades indígenas. De forma paralela, este contexto fue aprovechado por las organizaciones indígenas de toda América Latina para fortalecerse, para visibilizar las demandas sociales y consolidarse como sujetos políticos con participación en el seno de los Estados nacionales. Entre las estructuras de poder se encuentran pequeños resquicios entre los cuales colarse, y los grupos étnicos han encontrado el modo de ensanchar esa brecha al conseguir la introducción de todo un paquete de reivindicaciones que poco a poco se han hecho efectivas, aunque sea sobre el papel, al ser reconocidas en los textos constitucionales. Pero las organizaciones indígenas, más allá de contentarse, no limitaron su acción colectiva, sino que incidieron en sus demandas, y al tomar progresivamente conciencia de lo parcial de las políticas multiculturales, agudizaron los términos de su lucha.

---

[40] Que organismos como el Banco Mundial subvencionaran buena parte de estas políticas, da qué pensar acerca del carácter conservador de las mismas y desvela el vínculo entre el neoliberalismo y el multiculturalismo.

Esto es lo que ha ocurrido en un país como Bolivia en donde el Estado, a pesar de la obsesión por homogeneizar a las poblaciones que lo habitaban y articularlas en una comunidad política, ha debido lidiar con las etnicidades que al día de hoy conforman la nación, que durante cientos de años se han mantenido disfrazadas y ocultas, unas veces bajo su voluntad y forzadas por las circunstancias y la realidad social pluriétnica, y otras veces bajo el sometimiento de las élites gobernantes.

A partir del último cuarto del siglo XX y para dar salida a las demandas que vindicaban las organizaciones indígenas de América Latina, desde las instituciones estatales se vislumbró como solución construir un nuevo tipo de jurisdicción administrativa y territorial que calmara el grito de los pueblos indígenas, pero que, al mismo tiempo, facilitara su control. Aparece la ficción de los territorios indígenas, los etnoterritorios, los cuales no existían como tales hasta entonces. Estas nuevas formas de organización territorial cuestionan la monolítica estructura del Estado tradicional moderno y a través de ellas se hace un llamado a reconfigurar su naturaleza original a fin de dar cabida a las nuevas realidades que buscan un espacio en el escenario político y social emergente. El siguiente punto tratará estas cuestiones.

El siglo XX sería entonces testigo de toda una serie de acontecimientos que, de manera precipitada, dieron continuidad a las formas de resistencia indígena, reajustando su lucha en el marco de las luchas de clases para desembocar en la eclosión del movimiento etnopolítico propiciado por las dinámicas regionales y globales.

Latinoamérica reclama ocupar un lugar en el espacio global que le ha sido reconocido, aunque a través del filtro de la dependencia. Su condición periférica ha sido consustancial a su construcción geopolítica, y los movimientos indígenas han irrumpido en este escenario para impulsar la transformación social. La emergencia y articulación de los movimientos etnopolíticos no es más que otra evidencia de la crisis de institucionalidad por la que atraviesan los Estados nacionales, no solo en América Latina, sino a escala mundial, pero es en este continente donde el mayor cuestionamiento proviene de aquellos. Sin embargo, el desafío que supone la producción de otras formas de organización social y política atañe al conjunto de la sociedad y al Estado en sí. Acerca de esta cuestión se tratará en los siguientes puntos.

La crisis de legitimidad del Estado-nación

Hay quienes preconizan acerca del fin del Estado-nación, institución inherente a la modernidad. Pareciera que los pilares sobre los que esta unidad geopolítica se constituyó se tambalean. En un mundo globalizado como el actual, cada día se encuentran nuevas evidencias del ejercicio de cesión soberana que las entidades gubernamentales realizan a favor de empresas y transnacionales, ante las que, con poco reparo, ceden los derechos de explotación de recursos naturales. Los procesos de acumulación del capital provocan la cesión de soberanía que es transferida desde los Estados a las grandes corporaciones. La centralidad del Estado social, que ordenaba y regulaba la protección de las economías de las naciones, se ha transferido a la centralidad del mercado global como la forma de organización dominante en la economía mundial. Tales fenómenos llevan a Negri a establecer una relación homóloga entre soberanía y capital, en la que esta se transforma en respuesta a los procesos de acumulación (2006). Para Negri, el capital se presenta como biopoder (2006); para Munck, los mercados emergen como poder disciplinario (2015).

De forma paralela, las fronteras internas y externas cada vez son más volátiles y dilatadas y las poblaciones que habitan el espacio nacional se sienten menos identificadas con una mayoría cultural dominante, lo que pone en entredicho la configuración de una ciudadanía al estilo tradicional y propicia la aparición de una nueva forma territorial de alcance global. La comunidad política clama por su heterogeneidad y por el reconocimiento de derechos colectivos que no siempre comparten los principios jurídicos de los documentos nacionales. Con base en el trabajo de Renato Ortiz, se tiene que lo local quedaría asociado a la diversidad, a la especificidad del lugar, mientras que lo nacional, a una abstracción más amplia (1998).

No deja de ser cierto que el modelo de Estado-nación moderno vive una profunda crisis de legitimidad a nivel mundial y, concretamente, en Latinoamérica. En este contexto, un sector importante de las fuerzas sociales presiona al tratar de construir otra forma de relación en la colectividad, de construir en lo común. El debilitamiento del Estado-nación favorece la aparición de espacios intersticiales producidos por nuevas subjetividades, espacios en donde estas pueden diferenciarse. Al mismo tiempo, tal debilidad sucumbe ante los procesos de la acumulación del capital que trata de anular la soberanía del Estado-nación. No obstante, no se pone tanto en entredicho su organización espacial, sino el sistema político del que la ciudadanía se ha desencantado. Una dimensión de todos estos procesos es la realidad pluriétnica que en mayor o menor medida define las co-

munidades culturales de los países latinoamericanos y las que, sin embargo, han tratado de ser invisibilizadas, en el mejor de los casos, y exterminadas en el peor. Los sistemas políticos, vestidos con el viejo ropaje de las democracias liberales occidentales, se han mostrado incapaces de absorber estos colectivos. No debe extrañar, por lo tanto, el firme cuestionamiento a un tipo de política basado en la exclusión e individuación.

Sin embargo, puede verse hasta qué punto las vindicaciones de los colectivos étnicos responden a una fórmula forjada en la modernidad: reconocimiento y soberanía territorial y reconocimiento identitario. El modelo de Estado no es en realidad tan cuestionado como el modo de hacer política. El poder hegemónico del Estado es ejercido por la élite, mientras que la ciudadanía busca, entre los entresijos del mismo, actuar con cierto margen de autonomía, es decir, resistir frente a las imposiciones de los gobernantes.

No parece casual entonces que actualmente dicho modelo se mantenga, aunque le sean asociados adjetivos como plurinacional. ¿Por qué no se habla de organizaciones políticas federales?, ¿qué se anhela con la forma autonómica? Aun aceptando la incorporación en su seno de otro tipo de jurisdicciones administrativas, como en el caso de las autonomías bolivianas, el andamiaje jurídico, político y simbólico que les dio forma se mantiene vigente, pese a que su perpetuación, en algunos casos, sea agónica por el rechazo a implantar ciertas transformaciones estructurales.

Un aspecto que no ha pasado por alto el trabajo de Cairo Carou y Fuente Fernández ha sido el de la reiteración en la que incurren los movimientos etnopolíticos, los cuales, en su cuestionamiento al Estado nacional, no han sido capaces de desprenderse de los dos elementos fundamentales que estructuran dicha forma socioterritorial: la construcción territorial de un espacio geográfico determinado y la construcción identitaria de una comunidad política que queda adherida a dicho espacio, que pone de manifiesto el vínculo entre territorio e identidad (2003:48). Tanto el Estado como los pueblos indígenas comparten el mismo interés por la ocupación y la apropiación de un territorio. La diferencia es que el primero ejerce su poder sobre grupos sociales que carecen de un poder coactivo legítimo y se produce el tránsito de la hegemonía a la dominación en términos gramscianos. El Estado presenta el territorio como el espacio en que se hace presente la jurisdicción legal y política de la comunidad de individuos y con el que estos se identifican como partes de una totalidad, mientras que los pueblos indígenas hacen del territorio un instrumento de lucha política y un reclamo social en donde se haga posible el desarrollo de las instituciones sociales, económicas y políticas locales bajo un régimen autonómico.

Ocurre que el Estado se ha convertido en blanco de todas las protestas y, al mismo tiempo, la ciudadanía le reclama cobertura en el ejercicio de sus derechos, lo cual no es incompatible con el carácter revolucionario y emancipador de las propuestas de los movimientos etnopolíticos.

Si algo es evidente es que el Estado, como institución moderna, no ha desaparecido y si esto ocurre es porque los procesos políticos y jurídicos sobre los que se constituyó, al día de hoy prevalecen, aunque hayan sufrido profundas transformaciones. De ahí los esfuerzos de las formas territoriales tradicionales por perpetuarse en un escenario globalizado en donde las instituciones supranacionales, así como los circuitos financieros, determinan el devenir de los países. Ante lo que no hay duda, es que se ha producido un desplazamiento del ejercicio del poder, desde los Estados hacia las grandes corporaciones y el capital financiero (Dávalos, 2010). En el contexto latinoamericano esto solo pudo ocurrir después de las reformas estructurales impulsadas por organismos internacionales, fundamentalmente el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional, los cuales se encargaron de aplicar la doctrina del *shock* tras llevar a cabo una campaña de descrédito dirigida hacia los Estados, al convertirlos en los máximos responsables de la situación de grave crisis económica, a fin de intervenirlos, desmantelarlos y legitimar las medidas, presuntamente inevitables, a adoptar (Dávalos, 2010). El Estado es, de este modo, acomodado a los requerimientos de la acumulación del capital manipulados por los centros de poder del sistema-mundo.

Puede que suene contradictorio afirmar que en un sistema postwestfalia sean los Estados nacionales los que aún vertebren el orden global. A pesar de la crisis que los ha envuelto y que en algunos casos ha sido motivo de profundas transformaciones en su seno, tal como ha sucedido en Bolivia, sus estructuras originales prevalecen. El orden geopolítico moderno que se inauguró con el Tratado de Westfalia en el siglo XVII y que creó el clima propicio para la emergencia de los Estados nación modernos, se mantiene vigente, a pesar de que haya sufrido contratiempos que han logrado debilitar los pilares sobre los que se conformó, aunque permanezcan, no sin grandes esfuerzos.[41] La aniquilación constante del espacio por el tiempo, la impronta que la vorágine de los mercados deja sobre individuos en cualquier parte del planeta, el incremento de los flujos de capital y de personas, la volatilidad de los circuitos financieros, las tecnologías de la información, la inmediatez del acontecimiento, el acortamiento de las distancias, la inmediatez de las comunicaciones, el impacto de las tendencias globalizadoras,

[41] Gracias a este tratado, los recién instaurados Estados modernos reconocían la soberanía territorial de sus vecinos ejercida en las fronteras de su propio espacio físico.

la continua movilidad, la velocidad con la que todo se transforma, el desajuste espacio-tiempo, etcétera, imprimen un carácter opuesto a la concepción del Estado como comunidad territorial y cultural íntegra sobre la que asegura su jurisdicción. Asimismo, cada día surgen nuevas formas organizativas, no hegemónicas, que con un mayor carácter local van lanzando pequeños ataques con los que se persigue desestabilizar la propia estructura estatal y diseñar de manera paralela espacios alternativos que no respondan a las lógicas del Estado, pero tampoco de los mercados.

Todo lo anterior lleva a plantear estos procesos desde la perspectiva de la desterritorialización, concepto controvertido que despierta tanto críticas como simpatías. Es cierto que el Estado, como estructura territorial dominante, ha entrado en crisis y que las fronteras se diluyen de manera cada vez más acelerada. No es menos cierto que tales formas organizativas sobre las que se ha organizado la sociedad han cedido a la sociedad en red, tal y como lo ha planteado el sociólogo Manuel Castells. No son pocos los autores que argumentan acerca de la desterritorialización como característica del proyecto de la modernidad, el cual ha debilitado las relaciones sociales, deslocalizándolas y, por ende, el soporte territorial sobre el que las sociedades precapitalistas se desarrollaron.

En el otro bando se encuentra la obra de Rogério Haesbaert, quien, de manera contundente, afirma que la desterritorialización es un mito y que sería más adecuado hablar de multiterritorialidad, dado que los procesos de construcción de territorios se encuentran en una recreación continua (2011). Y puesto que los procesos y las relaciones sociales son espaciales, y los individuos seres territoriales, este autor apuesta por recuperar los referentes espaciales, por reapropiarse del espacio con la anulación, en este proceso, de la dualidad entre dominación y apropiación del territorio para derribar las desigualdades e injusticias sociales que se producen sobre el mismo, para que en este tenga cabida la diversidad e igualdad social (Haesbaert, 2011:306-308). Este geógrafo brasileño, que ha trabajado la cuestión de la desterritorialización a partir de los trabajos que desde el posestructuralismo llevaron a cabo Deleuze y Guattari en la década de los 70, argumenta que esta se entiende como característica de la modernidad y del capitalismo (2011). El capitalismo entonces será el responsable de separar productores y medios de producción. Haesbaert aclara que, en realidad, a través del uso del concepto desterritorialización se llama la atención sobre los procesos de intensificación de la territorialización, entendida a su vez como multiterritorialidad (2011). Para Deleuze y Guattari la creación solo es posible cuando se produce una ruptura con el territorio que ya existe, para de esta manera crear uno nuevo, lo cual conlleva una nueva territorialización o, dicho de otro modo, la

reterritorialización, la otra cara de la desterritorialización (Haesbaert, 2011:109). A menudo se han interpretado los Estados-nación como formaciones jurídico-políticas y administrativas que respondieron a la expansión capitalista liderada por una burguesía incipiente. Si bien ambos autores dan un paso al frente y ante el argumento más propio de los teóricos políticos modernos que se postulan en defensa de la territorialidad del Estado, consideran, por el contrario, que las sociedades capitalistas modernas acusan bajo la particularidad desterritorializadora un ejercicio del poder que busca tanto disciplinar a los individuos como ordenar el espacio. Apuntan a que aquello que propicia los procesos de desterritorialización será la emergencia de las formaciones estatales y el capitalismo; estos se concentran en las comunidades premodernas que mantienen una relación con la tierra diferente, al constituir esta una unidad indivisible (Haesbaert, 2011) y unos modos de producción más territoriales. Es decir, según la interpretación de Deleuze y Guattari, los Estados nacionales se constituirían gracias a procesos de desterritorialización, que son los responsables de destruir las relaciones consustanciales precapitalistas que las comunidades premodernas mantienen con la tierra, entendida como unidad indivisible (Haesbaert, 2011).

Las sociedades producen espacios. Sin embargo, no es menos cierto que la estructura estatal de las naciones modernas territorializó las sociedades nacionales constituyentes en unidades espaciales que nunca fueron tan homogéneas y sólidas como se pretendió. Lo que sí está plenamente comprobado es la cesión de la soberanía nacional por parte de los Estados modernos a las grandes corporaciones dominadas por la lógica del capital. En efecto, en el día a día se encuentran numerosas evidencias que hablan de la pérdida paulatina del poder de los Estados, y es que el neoliberalismo requiere de un Estado mínimo, un Estado que deje hacer. Para Pablo Dávalos, el territorio es la evidencia de la transferencia de la soberanía nacional desde los Estados hacia las corporaciones transnacionales (2010), para explicarlo, utiliza la siguiente fórmula: los procesos de acumulación por desposesión incorporan territorios en los que expandir su actividad, los cuales, en consecuencia, son privatizados, para lo que, además, se requiere criminalizar, e incluso, en último término, provocar un etnocidio de las poblaciones que los habitan (al referirse a poblaciones indígenas en particular). Las sociedades son entonces desterritorializadas.

En definitiva, la modernidad propicia las dinámicas de desterritorialización, pero también de reterritorialización. A medida que se diluyen unos espacios, otros son construidos, mientras que los Estados nacionales, como organizaciones territoriales modernas por excelencia, viven una lenta agonía prácticamente

desde su conformación y luchan por mantenerse en un territorio-mundo que se expande cada vez más al tiempo que aquellos se contraen.

Asimismo, para Zibechi no hay opción de construir espacios ordenados bajo la lógica estatal, sino que debe darse algo totalmente nuevo, poderes no estatales, con un modo de hacer propio, no incrustados en el aparato del Estado; es decir, no se debe cambiar el mundo, sino crear uno nuevo (2014). Esto conduce a la idea de que la desterritorialización permite la posibilidad de hacer política. Las tendencias globales dan pie para hablar de este fenómeno, que, desde la academia, se ha pensado en los últimos años para explicar las dinámicas de movilidad espacial, flujos migratorios y desarraigo propios de la era globalizadora. Pero hablar de dicho concepto es mostrar un único lado de una problemática más amplia; hablar de desterritorialización es referirse de manera indirecta a la reterritorialización.

Para Ortiz, el desarraigo constituye una de las características de las sociedades actuales (1998:42). La modernidad creó la ficción del arraigo, del fortalecimiento de los vínculos entre los individuos como colectividad cultural y política frente al medio físico, aunque el espacio no es únicamente un soporte material. Actualmente se sabe que las sociedades no cumplen tal arraigo. La continuidad espacial de la modernidad queda fragmentada y se tiende hacia la aparición de sociedades desterritorializadas que, a su vez, se ven inmersas en procesos de reterritorialización. En este caso, Ortiz incurre en la generalidad de explicar los procesos de desterritorialización y parte, casi exclusivamente, de la movilidad de los individuos.

La desterritorialización y la reterritorialización de las formaciones políticas tradicionales, junto con la imperiosa rapidez en la que todo se inserta, provocan un vértigo que intenta ser enfrentado de múltiples maneras. En respuesta, las comunidades locales intensifican el arraigo al lugar, reinvindican sus sentimientos de pertenencia al territorio. Los Estados modernos, conscientes de las amenazas que enfrentan en un mundo globalizado, realizan titánicos esfuerzos para mantenerse a flote, para no ceder soberanía y continuar con el control del espacio territorial y la población nacional asociada a este. Estos experimentan entonces un efecto directo que Appadurai expresa de la siguiente manera:

> podríamos caracterizar la época actual de la globalización […] como generadora de nuevas tensiones entre el ímpetu desenfrenado del capital global por moverse sin restricciones ni límites y la fantasía todavía reinante de que el Estado nación custodia un espacio de soberanía económica (2013:47).

Todo lo anterior pone de manifiesto la crisis por la que atraviesa el modelo civilizatorio de la modernidad; pone de manifiesto, además, el cuestionamiento del Estado nacional como forma única que, encarnado en el Estado como expresión máxima del poder, aglutina el conjunto de la ciudadanía, aunque lo haga diluyendo las identidades étnicas. Es de suma importancia, por lo tanto, no eludir el carácter contingente de dichas entidades gubernamentales constituidas como hegemónicas. Se cuestiona en definitiva el proyecto hegemónico basado en el modelo europeo, espejo en el que América Latina se ha mirado desde hace más de cinco siglos y que ahora busca ofrecer otro rostro que son muchos rostros.

Frente a la incuestionable crisis de legitimidad no todo está perdido. A pesar de los intentos de despolitizar a la ciudadanía con la destrucción de los espacios sociales, el debilitamiento del tejido social, la criminalización de la protesta y los conatos de resistencia, los movimientos indígenas se han armado frente a la imposición de las políticas neoliberales. Las organizaciones indígenas, desde lo local, imaginan un nuevo orden social alternativo a la organización estatal hegemónica; se proponen recuperar la soberanía que, en realidad, apenas han ejercido. Sin embargo, y aunque resulte paradójico, esto ocurre en el marco interno de su estructura institucional, desde donde se producen los ensayos que giran en torno a la propuesta autonomista, la descentralización o la constitución de un poder ciudadano más inclusivo. El discurso nacionalista, sin embargo, también se hace presente. Sin ir más lejos, en Bolivia, el partido que actualmente gobierna el país recurre a la retórica nacionalista para articular su proyecto de regeneración social y política, y el hecho de que se busque extender la identidad aymara, o al menos la andina, por todo el territorio de la república, marca el propósito de articular una comunidad cultural en torno al grupo hegemónico. Todo esto recuerda bastante al quehacer liberal del siglo XIX. Por más que se intente, el modelo nacional, pese a que se constituyó sobre la perversión despótica de un ejercicio autoritario de imposición sobre distintos grupos culturales, cuesta mucho trabajo escapar de él. Algunos dicen que estas propuestas provienen de los márgenes, de los márgenes internos, en cualquier caso. En los espacios más alejados de la periferia emergen propuestas de transformación social, aprovechan la legalidad que les ofrece el marco constitucional, la cual les permite maniobrar dentro de las estructuras políticas de un sistema ya consolidado, pero en permanente proceso de reconstrucción, como si de un palimpsesto se tratara.

Esta crisis de legitimidad favorece la imposición de la dominación sobre la comunidad política, para lo que se hacen necesarias la coerción, la represión, incluso la violencia de Estado. El tránsito de la hegemonía a la dominación resul-

tado del tránsito del consenso al disenso (lo cual ha sido trabajado ampliamente por Antonio Gramsci).

Castro-Gómez, en otro de sus brillantes análisis, vincula la crisis de la modernidad con la que experimenta la "configuración histórica del poder" en el contexto de la economía global que construye a partir de la producción de las diferencias (2000). La crisis del Estado nacional evidencia la crisis del proyecto de la modernidad, y dado que la crisis implica toma de decisiones, los sectores históricamente oprimidos en América Latina toman conciencia de su situación y hacen valer sus demandas que arropan bajo las políticas de la diferencia. El reconocimiento de la diferencia cultural se refleja en las reformas constitucionales que han llevado a cabo buena parte de los países latinoamericanos, que otorgan derechos a los grupos subalternos, lo cual ha alterado el escenario político de la región. En el caso de Bolivia, las políticas de la diferencia implementadas en el marco del multiculturalismo incluyeron la Reforma Educativa, la Ley de Participación Popular, la Ley de la Reforma Agraria y la Ley de Descentralización Administrativa.

Con todo, la lucha de los movimientos indígenas acusa a la forma tradicional de la estructura estatal moderna, sustentada en la creación de una comunidad política y cultural unívoca, de no saber acomodar la plurinacionalidad que representa la población indígena en Bolivia. Es por este motivo que su lucha va dirigida a descolonizar el Estado como alternativa única a su democratización.

En el Pacto de Unidad de 2006, el cual recoge las demandas de diversas organizaciones indígenas para ser discutidas en la Asamblea Constituyente, apenas reelegido el nuevo gobierno de Bolivia, se declara que:

> Las naciones y pueblos indígenas originarios y campesinos tenemos el desafío de participar en la refundación de Bolivia, construyendo un nuevo país fundamentado en los pueblos como sujetos colectivos. Hacia la construcción de un Estado Plurinacional, que trascienda el modelo de Estado liberal y monocultural cimentado en el ciudadano individual.[42]

Tal alegato constituye una evidencia de la propuesta realizada por las organizaciones indígenas y campesinas de superar la entidad jurídica y territorial representada por el Estado-nación, por quedar obsoleto y sin capacidad de respuesta ante la realidad plurinacional del país. Al mismo tiempo, se hace un llamado a la ciudadanía étnica, el cual tiene que ver con la colectividad y no tanto con el individuo como sujeto esencial de las naciones modernas. Incluso hay quienes

[42] En http://cebem.org/cmsfiles/archivos/propuesta-organizaciones-indigenas.pdf

hablan de una ciudadanía diferenciada, como García Linera, la cual consiste en una solución para que aquellos grupos etnopolíticos excluidos ejerzan sus derechos ciudadanos en el seno del Estado moderno en el que se inscriben y del que forman parte integrante (2004:317). Se trata entonces de la búsqueda de un reajuste del contrato social entre el Estado y la sociedad civil.

Sin embargo, lo anterior ocurre dentro del propio seno del Estado, sin que sufra grandes cambios en su estructura original. Las reivindicaciones de territorio, soberanía y ciudadanía, por su parte, siguen recordando mucho a los elementos estructurantes de los Estados nacionales. Pareciera una cuestión de *marketing*, de una proclama democrática para recuperar la soberanía popular.

En Bolivia han aparecido formas creativas de reapropiación del ejercicio soberano del pueblo, planteadas fundamentalmente desde formas de gobierno autónomas, tal es el caso de las autonomías indígenas que contestan al imaginario político de una nación sumida en una profunda crisis. A pesar de la estructura monolítica, los Estados-nación dejan espacio para la resistencia que propone nuevas prácticas espaciales alternativas al poder político hegemónico. ¿Forma parte de este debate el arreglo autonómico?, ¿consiste en una estrategia estimulada por las esferas del poder gubernamental para hacer frente a la crisis de legitimidad por la que atraviesa el propio Estado?, ¿en qué términos debe interpretarse la propuesta del Estado plurinacional?, ¿la acción colectiva de las organizaciones indígenas se ha frenado? o, por el contrario, conscientes del juego de poder que se establece entre las diferentes fuerzas sociales y políticas ¿reclaman mayor reconocimiento?

Garcés se plantea la intención de las clases dirigentes de reconocer e institucionalizar el carácter plurinacional del Estado para esquivar posibles conatos de conflictividad social (2010:60). Si no, cabe recordar el repertorio de reformas estatales implementadas en la década de 1990 para entender la reproducción de las estructuras coloniales que aún perduran en el seno de los Estados. En este sentido, Rivera Cusicanqui se muestra del todo crítica y sostiene que estas sirvieron como "cortina de humo para esconder los negociados de la 'capitalización'" que posibilitó a las élites dominantes continuar ejerciendo el monopolio del poder (2010:58-59).

A nivel superficial, el gobierno boliviano introduce cambios en el aparato institucional del Estado que pueden ser leídos como recursos disciplinarios para mantener el control sobre un importante conjunto de actores sociales, con lo que se anula la capacidad transformadora de la aclamada revolución indopopular, hasta el punto que el propio Garcés ha llegado a manifestar que "de poco servirán

las autonomías indígenas y la propuesta de Estado Plurinacional como otorgamiento condescendiente del arreglo de la institucionalidad política" (2010:60).

La crisis de legitimidad por la que atraviesa el Estado moderno salpica las prácticas contestatarias de la movilización social. Como resultado de esa pérdida de legitimidad y nacidas en el seno de ese modelo de Estado, no dejan de estar atadas a los canales de acción que permite la propia estructura de poder del sistema capitalista, lo cual condiciona, incluso cercena, su capacidad de reacción. Las nuevas fuerzas sociales surgieron en el contexto de una nueva fase del capitalismo global, al margen de los tradicionales partidos políticos incapaces de responder ante las emergentes formas de movilización a las que se sumaron muchos de los sectores sociales, hasta entonces excluidos del panorama sociopolítico, que han reclamado una mayor participación y representación en el seno de las instituciones del Estado. Por su parte, los sindicatos, perdidos en trabas burocráticas, tampoco constituían garante alguno ante la nueva emergencia social, y fueron sustituidos de manera progresiva por nuevos actores políticos que lideraron la acción colectiva de los movimientos contestatarios, tal es el caso de las organizaciones etnopolíticas.

La progresiva visibilidad que han adquirido las formas organizativas espaciales y políticas diferentes al Estado territorial, ha facilitado poner en entredicho la hegemonía de dicha forma de gobierno; es decir, dado que este no sustenta el monopolio sobre otro tipo de formaciones, estas se presentan como alternativas a aquel.

Para acabar con este punto y ligarlo con el siguiente, se concluye sosteniendo que la soberanía nacional ha estado fuertemente vinculada al territorio, al considerarse, según las teorías más clásicas, que requiere de un espacio geográfico claramente delimitado para su ejercicio. La formación moderna del Estado-nación se constituye, sobre el ejercicio de la soberanía, en un marco territorial delimitado y una relación contractual entre el Estado y la sociedad nacional. La soberanía territorial y nacional ha sido, sin embargo, superada por sectores que no sienten formar parte de ella, y se ha mostrado incapaz de aplacar las luchas anticolonialistas en sus dominios, porque no hay poder sin resistencia, y frente al poder desmedido del capital emergen movimientos contrahegemónicos que ponen de manifiesto el carácter contradictorio del propio ejercicio del poder.

Etnopolítica en América Latina. Resistencias contrahegemónicas en Bolivia

Parece tener razón Díaz-Polanco al recordar que es mejor acostumbrarse a la diversidad cultural que querer eliminarla (2000:279). A lo largo de este trabajo se ha podido comprobar de qué manera se han puesto en marcha todo tipo de mecanismos para no solo controlar, sino dominar y excluir a las sociedades indígenas. El hartazgo de estas no se haría esperar, sumado esto a que las condiciones propicias de los últimos tiempos han facilitado la emergencia de un nuevo actor social, de nuevas subjetividades, de nuevos sujetos políticos.

Uno de los fenómenos políticos y sociales de mayor transcendencia ocurrido en América Latina en el periodo contemporáneo es la emergencia de los pueblos indígenas y su construcción como sujetos de la historia. Nos hay que remontarse, sin embargo, a la década de 1980, cuando los movimientos indígenas del continente comenzaron a presentarse como alternativa real al modelo neoliberal imperante en aquel entonces en la mayor parte de países de la región.

La emergencia de las nacionalidades étnicas transformó la realidad política y social latinoamericana, y abrió un nuevo debate acerca de la multiculturalidad y los derechos colectivos y de la representación de las minorías políticas en los nuevos Estados que comenzaban a reconocerse como plurinacionales.

En los últimos años, la reemergencia del movimiento indígena se ha producido de la mano del "giro a la izquierda" vivido en la región, lo cual ha tenido lugar principalmente en países como la Bolivia de Morales, el Ecuador de Correa o el Brasil pre-Bolsonaro. Esa izquierda pareció saber interpretar la realidad de sus Estados, conscientes de la necesidad de incorporar a la ciudadanía a los pueblos étnicos excluidos, subordinados y oprimidos durante cientos de años. Sin embargo, fallaron en las formas. No supieron gestionar los tiempos políticos ni leer los procesos sociales. Aparentemente, los gobiernos de las nuevas izquierdas latinoamericanas se consideraron en los momentos iniciales como una ruptura con la anterior forma de hacer política, miraron a la cara a los antiguos gobernantes y manifestaron la intención de modificar el rumbo. La creatividad y la imaginación envolvieron la nueva cultura política y despertaron entre la ciudadanía las esperanzas de abrir la puerta al cambio. Este fenómeno habla de un escenario convulso, un interregno en donde, en palabras de Gramsci, lo viejo ha muerto y lo nuevo está por nacer.[43]

[43] Aunque Antonio Negri haya utilizado el concepto interregno, este había sido ya acuñado por otro italiano con el mismo nombre, Antonio Gramsci. Para el primero, en el interregno

Jesús Espasandín advierte acerca del riesgo de considerar la emergencia de los movimientos etnopolíticos en América Latina como fruto única y exclusivamente del contexto actual (2007). Una explicación cercana a esta idea la ofrece su colega Pablo Iglesias al conceder una significancia prioritaria a la imposición del modelo neoliberal, el cual, entre otras cosas, favorece la proliferación de identidades étnicas, si bien tras desgranar una serie de fenómenos sociales que matizan su hipótesis (2007). Resulta entonces del todo relevante considerar las implicaciones que sobre estos grupos tiene la política económica implantada en esta región desde finales del siglo pasado. A ello se suma, además, la presión ejercida por la comunidad internacional y el nuevo panorama que esta propicia frente al multiculturalismo, la mano oculta de los Estados en los procesos de producción de identidades y el concurso no solo organizativo, sino también discursivo que lleva a los pueblos indígenas a articularse, junto con otras fuerzas sociales, como contrapoder en la lucha antineoliberal a nivel regional e, incluso, global, como contraparte antagónica a las estructuras de dominación del Estado colonial.

Sin embargo, no considerar las continuidades de las rebeliones indígenas en el continente sería ensombrecer un proceso de lucha histórico por el que tanta sangre se ha derramado. No pueden eludirse los procesos de dominación y explotación que desde el siglo XVI han dado continuidad a la opresión de las poblaciones amerindias, la exclusión social y política en la que han estado históricamente sumidos, sin posibilidad de participar en la vida pública de los respectivos países, lo que los ha llevado a producir sus propios espacios contrahegemónicos desde los cuales actuar y oponer resistencia a los gobiernos de turno. Según las interpretaciones de la obra de Díaz-Polanco, el hecho de que buena parte de movimientos emancipadores se postulen desde la diferencia como espacio de resistencia y reivindiquen la construcción de comunidad frente a los intentos uniformizadores e individualistas de la tendencia globalizadora, no parece azaroso (2015).

Para Espasandín, el motivo de esta apreciación equivocada de eludir el proceso histórico de lucha de las poblaciones indígenas, quizá se deba a la acelerada visibilidad que han adquirido los movimientos etnopolíticos en un periodo de tiempo relativamente corto y el incuestionable protagonismo que les ha sido reconocido (2007:293). Para ello, enumera una serie de particularidades que se repiten desde las rebeliones del siglo XVII, y presta especial atención a las evidencias que arroja el caso boliviano. De hecho, no es el único en plantear las formas organizativas y de acción colectiva actuales como parte de un proceso de expe-

---

se reorganiza el poder político, se imaginan nuevas formas políticas al agotarse la previa; para el segundo, se produce, por el contrario, un espacio caracterizado por la indefinición.

riencia acumulada y una cultura política forjada en las luchas históricas de las poblaciones indígenas. Aunque esto es innegable, no es menos cierto que, como sostiene Negri: "los movimientos se encuentran en un momento en el que están obligados a inventar nuevas formas de organización en el nivel social que no tienen ninguna continuidad con el pasado, ni con las organizaciones de ese pasado" (2010:22). Las mutaciones que experimenta el capitalismo, con la adaptación a las dinámicas globales y al extender cada vez más sus tentáculos por todos los ámbitos, están correlacionadas con la aparición de nuevas estrategias de lucha, de nuevas formas organizativas, de la emergencia, en definitiva, de fuerzas sociales que despliegan una nueva cultura política en la que se aprecia una creatividad novedosa.

Tal y como se adelantaba, Pablo Iglesias y Jesús Espasandín explican la emergencia de los movimientos indígenas en América Latina a partir de la implementación de las políticas de ajuste estructural del FMI, que en Bolivia llegan de la mano del entonces presidente de la república Víctor Paz Estenssoro (2007). No debe sorprender entonces el proceso de etnificación política que acontece simultáneamente en esta región ni el lugar que los movimientos etnopolíticos ocupan en el tablero geopolítico del continente (Iglesias y Espasandín, 2007).

No puede hablarse, sin embargo, de un movimiento indígena homogéneo para toda la región, dado que el significado de las luchas políticas guarda sus particularidades en cada uno de los países. A fin de comprender la más reciente eclosión de los reclamos etnopolíticos, es preciso emplazarse en un panorama más amplio que explique el devenir histórico de la construcción del Estado nacional moderno, surgido como contestación al orden colonial, pero reproductor de su esencia, porque no deja de sorprender la manera en que se ha transitado de la más absoluta opresión, dominación y exclusión del Estado nacional a la visibilización, representación y participación en el Estado –multicultural primero, y plurinacional más tarde–, si tal como se ha planteado en el anterior punto, la nación moderna deja de ser operativa como entidad gubernamental.

Para comprender con mayor perspectiva de análisis la eclosión de los movimientos indígenas de las últimas décadas, se ha de partir de la significación de las políticas de reconocimiento de la diferencia que ofrecieron un marco incomparable para el florecimiento de espacios de participación ciudadana en los cuales presentar proyectos alternativos al hegemónico a través de la acción colectiva de los sectores indígenas, sectores tradicionalmente ninguneados, negados, excluidos y oprimidos.

Es indudable, además, el papel jugado por la multiculturalidad, al margen de los cuestionamientos de fondo que se han presentado en este texto. Permitió,

aunque los intereses estuvieran del todo determinados, otorgar visibilidad a los grupos étnicos. Supuso una especie de lanzadera para que en el corto plazo se articularan diferentes movimientos indígenas en cada uno de los países de la región latinoamericana.

Hemos visto hasta qué punto la multiculturalidad fue duramente criticada. El siguiente paso dado fue el de la propuesta de modelos plurinacionales, empresa que se ha convertido en uno de los mayores retos para el actual gobierno de Bolivia.

Las políticas multiculturales no fueron capaces de enfrentar la cuestión de la participación e inclusión de los pueblos indígenas en el marco del Estado nacional, apenas hizo un reconocimiento ante la opinión pública, que no tuvo una fuerte implicación a nivel institucional ni político. Asimismo, se convirtió en el centro de quienes lo criticaron como una estrategia de los gobiernos neoliberales para silenciar o al menos apaciguar la oleada de protestas que los pueblos indígenas venían realizando contra los Estados. Las poblaciones étnicas aprovecharon entonces el reconocimiento público que les era otorgado, y consideraron una oportunidad primordial manejar el recurso identitario para su propio fin, que era, en última instancia, ver reconocidos los derechos colectivos que comenzaron a formalizarse.

En síntesis, la eclosión del movimiento indígena puede ser interpretada desde distintas ópticas que no tienen por qué ser excluyentes, sino que pueden combinarse. Una tendría que ver con la propia dinámica de los Estados neoliberales y sus políticas de ajuste estructural que han implicado la adopción del paradigma del multiculturalismo, el cual se ha limitado a reconocer la presencia de los grupos étnicos en las fronteras nacionales. Otra vertiente de análisis parte de considerar la reacción desde la academia, concretamente desde la antropología, para mantener el "privilegio" de ser la mejor candidata para estudiar a los sujetos colonizados. Hay quienes entienden todo esto como resultado de los conflictos interétnicos: por un lado, el conflicto es el motor activador de las luchas interétnicas, mientras que, por otro lado, la etnicidad forma parte de las luchas anticapitalistas y las fuerzas contestatarias. Por medio de la resistencia y lucha se buscaría, por lo tanto, derrocar un sistema sustentado sobre la injusticia social y la desigualdad desde el momento en que los pueblos indígenas se han pensado a sí mismos como sujetos de cambio y como parte activa de los procesos de transformación de derogación de los antiguos modelos de Estado, es decir, como reacción ante el avance del neoliberalismo más feroz y menos humano. El fuerte impulso que ha accionado los movimientos indígenas ha supuesto, asimismo, una respuesta a

la globalización y a su pretensión por ensalzar los particularismos, una reacción frente a la tendencia homogeneizante de esta.

Otro de los elementos clave para entender estos procesos a nivel nacional fue lo que comenzó a ocurrir en el escenario internacional. Dos hitos impulsaron la aparición de organizaciones indígenas: la celebración de la Cumbre del Clima de Río 92 y la contracelebración del V Centenario del mal llamado "descubrimiento de América". Desde el escenario internacional se ejerció una fuerte presión para que, de manera gradual, los respectivos gobiernos no tuvieran otra opción más que ratificar los documentos jurídicos que amparaban dicho catálogo de derechos, instrumentos que, a su vez, forzaron a los Estados a redefinir la cuestión de la identidad en el seno de los mismos a fin de reconocer las diferentes nacionalidades indígenas que los conforman.[44] Por lo tanto, y en el caso de América Latina, se asiste a una multiplicación de identidades étnicas.

La genealogía de las luchas indígenas no coincide con los movimientos etnopolíticos reconocidos a nivel formal en América Latina. Las luchas de las poblaciones colonizadas han resistido durante toda la historia colonial. El movimiento transnacional indígena se sitúa en la década de 1980 y demuestra la dependencia hacia el poder hegemónico que lo liga al ámbito institucional internacional desde su nacimiento, desde el momento en que en 1982 se crea el Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas de la ONU, en 1989 se redacta el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo y en 2007, la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. La ONU, la ONU, la ONU. Poco más que añadir. No cabe duda acerca de quién y desde dónde se diseña el régimen jurídico que se recomienda adoptar a aquellos países que albergan una diversidad etnocultural en su seno, así como las políticas y los derechos relativos a los pueblos indígenas. Si se realiza un ejercicio de imaginación, cuesta visualizar la coherencia entre un despacho en el edificio de Naciones Unidas y la realidad particular de cientos de individuos que se autoidentifican y reconocen como pertenecientes a algún grupo étnico y, sin embargo, los llamados al reconocimiento y respeto, realizados ante la comunidad internacional, han constituido uno de los mayores impulsos a la hora de consolidar las demandas de los movimientos etnopolíticos, así como una manera efectiva de reafirmar la identidad y conciencia étnica.

---

[44] Una catalogación precisa de los instrumentos jurídicos internacionales en los que los pueblos indígenas han respaldado sus demandas de derechos colectivos se encuentra en el trabajo de Álvaro Bello (2004:82-85).

Si bien lo anterior es un aspecto fundamental a considerar en este trabajo, según las advertencias de Foucault, no puede restringirse el análisis de los mecanismos de poder al campo de la jurisprudencia, dado que las relaciones de poder están en todo el cuerpo social. Al seguir la estela de los trabajos del pensador francés, basta recordar que uno de los aspectos sobre los que más ha llamado la atención fue el vínculo entre las formas jurídicas y el poder, y ha rechazado que la lectura que a menudo se hace sobre el campo de las leyes se construya en términos negativos, es decir, en términos de prohibiciones (2012a; 2012b). Insiste en que los mecanismos de los que se sirve el poder no pueden restringirse a ello, sin embargo, admite que en la época contemporánea el derecho constituye una forma fundamental de representación del poder (2012a:117).

En el caso de los países de América Latina puede comprobarse en qué medida, en el uso de la legislación, se advierte una doble cara. Por una parte, el Estado, durante las décadas de 1980 y 1990 fue presionado por la comunidad internacional para adoptar un paquete de medidas legales y sociales a fin de reconocer el multiculturalismo de la nación. Algunas de ellas propiciaron la creación de espacios territoriales asociados a las poblaciones indígenas en los que estas quedaban recluidas. Esto se puede interpretar como el "pacto de seguridad" al que aludía Foucault para referirse al compromiso que el Estado adoptaba frente a las poblaciones que estaban dentro de sus fronteras, a las cuales les concedía un territorio en donde quedaba garantizada la seguridad (2012b:50). Al mismo tiempo, los propios movimientos etnopolíticos de Latinoamérica se valieron de los instrumentos jurídicos internacionales, tal como ya se ha mencionado, para reclamar toda una serie de derechos colectivos. Esto quiere decir que el manejo que se hizo por parte de las organizaciones indígenas del derecho se convirtió en una herramienta de lucha fundamental con la cual combatir las férreas estructuras de dominación desplegadas tradicionalmente por los Estados modernos. El resultado o las implicaciones de ello son una cuestión aparte, y es que:

> las leyes son trampas: no son en absoluto límites del poder, sino instrumentos de poder; no medios de que reine la justicia, sino herramientas para velar por ciertos intereses. Por consiguiente, el objetivo primero de la revolución debe ser la supresión de todas las leyes […][45] (Foucault, 2014:105).

Si se aplica esta máxima, a pesar de que sea planteada para un contexto histórico y social diferente al de los países latinoamericanos en el momento actual,

[45] Foucault se estaba refiriendo, sin embargo, a la Inglaterra de mediados del siglo XVII.

se puede llegar a comprender que la modificación de la estructura jurídica que rige el funcionamiento del aparato institucional del Estado se haya convertido en uno de los desafíos esenciales de los movimientos indígenas.

Se tiene entonces que tras la amplia cobertura que a finales del siglo pasado adquiere la cuestión de la diversidad cultural, sumida durante un periodo de casi 200 años en el olvido y la negación, más los tres siglos en los que las poblaciones originarias han sido objeto de todo tipo de abusos, violencia, persecuciones y masacres, las identidades étnicas empiezan a articular su lucha en la región latinoamericana. Este lapsus de tiempo aporta una clave para entender uno de los motivos por el que los movimientos etnopolíticos invocan actualmente a su pasado prehispánico y despiertan después de 500 años, de cinco siglos de invisibilización, lo cual no significa, sin embargo, que hayan estado inmersos en un aciago letargo. Lo que en realidad quiere decir es que en la actualidad se asiste a una reconfiguración y actualización de los movimientos de resistencia indígenas, a través del manejo de nuevas herramientas discursivas, nuevo lenguaje, nuevas retóricas, cambios en la acción colectiva y cambios en la praxis de las luchas. Se crea entonces una amalgama discursiva conformada por incorporaciones y préstamos externos que la moldean y llenan de contenido. Bruce Albert menciona al respecto que "las demandas indígenas se encuentran pues, generalmente acompañadas de importaciones discursivas que muestran, esencialmente, una combinación de tres grandes registros de legitimación (identitaria, político-ética y ecológica)" (2004:235). Se puede concluir que los pueblos indígenas, a la hora de elaborar la retórica indigenista, se han apropiado de algunas herramientas discursivas ajenas a sus propios códigos y símbolos para efectuar una readaptación de su relato, que son la identidad étnica y la ciudadanía indígena.

No son los mismos actores, tampoco son los mismos enemigos a abatir. A las tradicionales instituciones de poder, como el Estado moderno, deben sumarse las entidades con intereses económicos, las grandes corporaciones. En este juego de poder, las organizaciones indígenas asumen parte del relato de las instituciones de poder, que marcan las reglas a seguir y buscan consensuar en el interior de las propias organizaciones, aunque no siempre de manera exitosa, la dirección que tomarán, las condiciones de la negociación frente a las estructuras gubernamentales y los términos en los que esta se desenvolverá.

Sin resistencias no hay relaciones de poder, y ocurre, además, que cuanto más aguda es la resistencia, el poder es ejercido con mayor firmeza por quien trata de imponerse. En el mismo espacio en que se entretejen las relaciones de poder, se entretejen las resistencias. En consecuencia, las relaciones de poder se engarzan en las luchas que, por ejemplo, las organizaciones indígenas despliegan contra la

estructura institucional del Estado en Bolivia. De hecho, la explosión de identidades se ha concretado de forma paralela a la expansión del poder del Estado en los países de América Latina.[46]

No tiene por qué producirse un espacio alternativo a los ya existentes, sino que en la yuxtaposición de microespacios se construyen nuevas formas espaciales en las que se despliega el control de uno y de otros y la resistencia y el poder ejercido por los diferentes grupos sociales. Para Foucault, la resistencia es condición *sine qua non* para la existencia de relaciones de poder, dado que, en caso contrario, todo se basaría en la obediencia. No obstante, una de las condiciones que debe darse en el ejercicio de poder es la libertad de los sujetos para escoger el comportamiento y las acciones a desempeñar (2001:254). La resistencia permite entonces a los individuos alterar las relaciones de poder.

La resistencia de las organizaciones indígenas en América Latina, y en Bolivia, en particular, no buscan derrocar al Estado, sino modificar los elementos constitutivos sobre los que este se sustenta, enfrentar la opresión que encarna y, en definitiva, transformar las relaciones de poder articuladas por la etnicidad. Por lo tanto, el análisis de la lucha que atrae el foco de atención en este trabajo es la lucha contra la dominación étnica, uno de los tres tipos de luchas que señaló Foucault (2001:245). Si se parte del planteamiento foucaultiano de que poder y resistencia van de la mano, Cairo apunta a la relación entre la imaginación geopolítica dominante y la imaginación geopolítica de resistencia, en la que esta última es la responsable de construir contraespacios, representaciones del espacio alternativas que desafían la espacialidad oficial del poder hegemónico (2009:69).

Por otro lado, Munck lleva a cabo, en uno de sus títulos más recientes, una lectura de la obra del pensador italiano Antonio Gramsci, de la que parte para

[46] Gledhill se suma a aquellos que han criticado lo maniqueo del esquema dominación-resistencia por ser demasiado simplista en el análisis de James Scott, fundamentalmente por el hecho de no tener presentes la heterogeneidad y diversidad de los grupos subalternos que resultan fuente de conflictos y fuentes reproductoras de las relaciones de poder en dichos grupos (2000:147). Esto es algo que puede observarse con bastante nitidez entre los pueblos indígenas de Bolivia, en donde aquellos identificados con la región andina, como el caso de aymaras y quechuas, han liderado las luchas del movimiento indígena a nivel nacional, y han llegado, en ocasiones, a ensombrecer las luchas del movimiento del Oriente, que reúne a más de dos decenas de grupos étnicos, pero los que, en términos de representación, no han adquirido la misma visibilidad que la que sí han logrado sus vecinos del Altiplano. Clastres ya puso de manifiesto la oposición dual que se conformó desde las primeras crónicas de los siglos XVI y XVII en el imaginario europeo entre las sociedades de la región andina y las sociedades de la selva tropical o la Amazonia. Oposición que él mismo califica como simplista a pesar de que se arraigara en la etnología americanista (2010:59).

reinterpretar la realidad social y política latinoamericana desde el arsenal conceptual de aquel para construir un paradigma latinoamericano contrahegemónico (2015). El Estado ordena el espacio en razón de su propia lógica. Ante tal imposición, emergen contraespacios que rivalizan y se confrontan, pero se complementan también con el hegemónico. En el espacio, por lo tanto, se articula el conflicto entre las fuerzas sociales, en él se contraponen diferentes formas de entender el propio espacio.

Para el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos, no es posible alcanzar la justicia social sin que vaya de la mano de la justicia cognitiva, esto es, construir un nuevo pensamiento postabismal que contrarreste y se presente como alternativa al pensamiento occidental moderno (abismal), el cual deja al otro lado de la línea todo aquel conocimiento que no corresponde con la ciencia moderna. El que mejor representaría dicho modo de pensar y actuar, en su opinión, sería aquel que orienta los movimientos indígenas y que parte del reconocimiento de la diversidad epistemológica, de una "ecología de saberes" que desarme el discurso hegemónico y las estructuras de poder dominantes (2010).

Sin embargo, el ritmo de las prácticas emancipatorias de la movilización social se mide de manera diferente a los tiempos de la acción estatal. Se puede hablar entonces de dos velocidades, de distintas temporalidades: las de acción contrahegemónica frente a la de acción estatal, respondiendo cada una de ellas a una coyuntura política y social particular. La obra del boliviano René Zavaleta maneja el concepto sociedad abigarrada (1986), el cual múltiples autores han interpretado como la versión de la noción de multitud de Hardt y Negri (2005), aplicada, en este caso, al país latinoamericano; aquella se refiere a la "coexistencia sobrepuesta de varios modos de producción, de varios tiempos históricos y sistemas políticos" (García, A., 2004:297). Esto es exactamente lo que está ocurriendo en Bolivia en el tiempo actual, diferentes ritmos en el devenir político marcados por actores sociales que manejan lógicas de acción diferentes y no siempre compartidas. De ahí que García Linera sentencie que lo mejor es dejar de simular una pretendida modernidad y homegeneidad cultural cuando en Bolivia se solapan diversos regímenes civilizatorios que evidencian el carácter multinacional del Estado (2004). Asimismo, no se produce una estricta subordinación en orden ascendente, sino que las afectaciones son mutuas y contingentes, negociadas y en constante tensión dialéctica. Cabría precisar que los movimientos etnopolíticos juegan a dos bandas, se insertan en dos dinámicas de acción que se van solapando en respuesta a la coyuntura particular ante la que les corresponda lidiar. Desde las particulares epistemes, a menudo cuesta comprender las lógicas, los espacios y los ritmos que adquieren las acciones colectivas de los movimientos indígenas,

opuestas a la propia lógica del capitalismo, a la que, por un lado, se enfrentan y buscan derribar, pero, por otro, quedan incrustadas. Desde adentro despliegan su lucha, en un juego de poder que va y viene, se repliegan sobre sí mismas cuando el poder se vuelve más hermético, y penetran entre los intersticios, las grietas y fisuras que el mismo deja entrever en circunstancias más laxas. Al atender a la dinámica interna, se encuentra que los sujetos colectivos están inmersos en procesos de aprendizaje, en ocasiones, precipitados, incluso espontáneos, que responden a lo vertiginoso de las transformaciones que tienen lugar en los Estados nacionales, los que a su vez aparecen sometidos al ritmo que les marca el capital. Sin embargo, se tiene, además, una estrategia que se fragua en tiempos menos acelerados y que busca construir modelos de gobierno alternativos que se consoliden en el largo plazo.

Las formas de resistencia indígenas luchan por mantener su propia organización social que regula la toma de decisiones en las que participa el conjunto de la comunidad. La dominación bajo la que las poblaciones originarias han estado históricamente sometidas ha desembocado en una progresiva pérdida material de estas culturas, además de racionalidades epistémicas y saberes locales estrechamente ligados al conocimiento de la naturaleza que las estructuras de poder se encargaron de desmontar.

El libro de Zibechi, *Dispersar el poder*, supone, desde la primera página, un intento por ensalzar las luchas de los movimientos sociales de Bolivia como modelo a seguir rumbo a la emancipación social, así como su capacidad en el proceso de construcción de poderes al margen de las estructuras oficiales del Estado, esto es, dispersos (2006).

Las políticas integracionistas se implementaron en casi toda América Latina y consolidaron aún más la exclusión indígena puesta en marcha por el proyecto de la modernidad. La fecha de arranque en Bolivia es 1952, año de la Revolución Nacional, con el diseño de la fórmula "campesino por indio", con la que se concedía prioridad a la condición de clase en detrimento de la condición étnica; quedando el indio subyugado y, por ende, invisibilizado como tal a nivel formal.

Será el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) el que liderará el proceso revolucionario y el nuevo gobierno del país. En realidad, el término "revolucionario" debe matizarse. Si se presta atención a los efectos que desencadenó la Reforma Agraria de 1953, puede comprobarse que si en la región andina se repartieron entre peones casi seis millones de hectáreas, en la región oriental de Bolivia lo que ocurrió fue todo lo contrario: la hacienda se consolidó como unidad económico-productiva, lo cual, algunas décadas más tarde tendría sus consecuencias al percibirse como blanco en la lucha de los movimientos indígenas.

Debido a la coyuntura favorable, los sindicatos comenzaron a consolidar su fuerza, principalmente los agrarios, al advertir el gobierno recién instaurado su potencial a nivel social, y convertirlos, en consecuencia, en objeto de prebendas y todo tipo de ventajas para ganarse su simpatía. En efecto, tal como explica Albó en uno de sus minuciosos trabajos, estas organizaciones constituyeron una pieza clave al integrarse en la Confederación Nacional de Sindicatos Campesinos de Bolivia (CNTCB) "que aseguraba una relación permanente entre gobierno, partido y campesinado" (2007:85), al tiempo que desoía las demandas de las comunidades indígenas. Esta situación ventajosa, sin embargo, tenía los días contados, la autoridad del MNR se debilitó, a lo que se sumó la presión ejercida por el gobierno estadounidense para desarticular las organizaciones sindicales del campo, lo que desembocó, en último término, en el visto bueno al golpe de Estado del general Barrientos en 1964, con el que se inauguró un periodo de 12 años de gobiernos militares y la instauración del Pacto Militar Campesino (PMC), que requería la lealtad política del campo a cambio de mejoras (Albó, 2007:87). Esto no resultó en otra cosa más que en la cooptación de los líderes sindicales agrarios.

Otro de los actores rurales, las comunidades indígenas, tras el resentimiento acumulado por la escasa atención recibida de parte de los gobiernos, comenzaron a recuperar la memoria larga marcada por las rebeliones anticoloniales. El katarismo irrumpió en el escenario político del país con un discurso netamente étnico, incluso logró consolidarse como el bloque fuerte de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) creada en 1979.[47] Algo que merece la pena apuntar acerca de este movimiento es la propuesta de un nuevo modelo de ciudadanía que abogaba por el derecho a la igualdad sin renunciar al derecho a la diferencia, fórmula que aparece reiteradamente en los discursos de las organizaciones etnopolíticas actuales (Rivera, 2007:102).

Hacia finales de la década de 1970 se produjo en el conjunto del continente latinoamericano una desaceleración económica que respondió al derrumbe del modelo ISI. En respuesta, se transitó, en la década de 1980, hacia un nuevo modelo productivo más flexible que dejó sentir sus efectos, de manera particular, en las regiones periféricas. Fue entonces cuando se produjo la desregulación de mercados, las privatizaciones de servicios públicos y la entrada de capitales extranjeros.

[47] El nombre de este movimiento responde a Tupaj Katari, indígena aymara que se rebeló contra el poder colonial, y que logró cercar la ciudad de La Paz hasta en dos ocasiones, acompañado por un ejército de unos 40 000 hombres, hasta ser detenido por las autoridades y posteriormente descuartizado en 1781, momento en que se convirtió en un símbolo para la lucha indígena de Bolivia.

En Bolivia, y sumado al colapso del mercado de estaño en 1984 y a la crisis de la deuda externa en ese mismo periodo, tuvo lugar, como efecto directo, una fuerte crisis económica, la cual provocó transformaciones en la estructura social del país al quedar diversas identidades subalternas articuladas (Iglesias y Espasandín, 2007:38). Las movilizaciones, tanto del sector campesino como del indígena, se irían intensificando. Estos grupos sociales han sido los que más han sufrido las políticas de reducción del gasto social y la austeridad que se ha impuesto de forma gradual y desigual entre los distintos colectivos.

En la década de 1990, durante el mandato de Paz Estenssoro, se consolidó en Bolivia el modelo neoliberal a través del popular Decreto Supremo 21060, por el que se privatizaron los servicios de agua, ferrocarril, telecomunicaciones, petróleo, gas, etcétera (Cabezas, 2007:192-193; Mamani, 2007:228). El aumento de los índices de pobreza y de la desigualdad y la reducción del gasto social, que fundamentalmente repercutieron en las clases más populares, entre las clases indígenas, fueron el caldo de cultivo del descontento social frente al gobierno y los representantes políticos. Las movilizaciones sociales no se hicieron esperar.

En este panorama de emergencia de fuerzas sociales no puede dejar de mencionarse el movimiento cocalero nacido en la región del Chapare (Cochabamba), articulado en estructuras sindicales; su importancia lo condujo a lograr obtener presencia política tras las elecciones de 1997. Esta fue la cuna del MAS de Evo Morales, quien se formó en este contexto.

Para la década de 1990, el epicentro de las protestas en Bolivia se situó en la región de las tierras bajas, debido a la fuerte deforestación que tuvo lugar en este espacio tras ser invadida por empresas forestales que llegaron en busca de uno de los recursos naturales más codiciados: la mara, más conocida como caoba, además de ser testigo directo del avance de las estancias ganaderas. Los pueblos indígenas del Oriente boliviano se articularon en diversas organizaciones, entre las que destacó la Confederación Indígena del Oriente Boliviano (CIDOB), la Coordinadora de los Pueblos Indígenas del Beni (CPIB) y la Central de Cabildos Indigenales Mojeños (CCIM). En 1990, cerca de 700 personas marcharon por el territorio y la dignidad desde la ciudad de Trinidad, en el departamento del Beni, hasta La Paz, sede del gobierno de Bolivia, en donde sus hermanos aymaras las esperaron para acompañarlas en la última etapa de un recorrido que se prolongó durante 34 días. Simbólicamente alcanzó una fuerte repercusión a nivel político, ya que supuso un abrazo entre el ayllu andino y el cabildo amazónico, cuyo concurso multiplicaba la acción colectiva de los movimientos etnopolíticos del país. La fuerza de esta movilización social tuvo como resultado la creación por decreto de varios territorios indígenas a los que se les reconocían, además, los derechos

territoriales durante el mandato del presidente de la república Jaime Paz Zamora. En este contexto no se puede olvidar la presión de organismos internacionales, los cuales esperaban pacientes, pero firmes, a la implementación de un multiculturalismo que más tarde desveló su carácter neoliberal en los países de América Latina. En efecto, en ese periodo se crearon en Bolivia diversas medidas que aparentemente darían respuesta a las reivindicaciones sociales de los pueblos indígenas. No deja de ser curioso, sin embargo, como audazmente señala Xavier Albó, en este contexto particular, que además coincide con la ratificación por parte de Bolivia del Convenio 169 de la OIT, que "sin duda ayudó a estas decisiones la evidencia de que varios créditos internacionales importantes estaban supeditados a una imagen pro-indígena y pro-ecológica por parte del gobierno" (2007:96).

La irrupción de la contrahegemonía indígena en el orden estatal dominante ha sido denominada por el sociólogo aymara Pablo Mamani como "*quiebre histórico* de la dominación colonial/moderna" (2007). La victoria electoral de Evo Morales y el partido político que lideró en las elecciones del 18 de diciembre de 2005 respondió en buena medida a la acción colectiva y las movilizaciones llevadas a cabo por los movimientos sociales, particularmente los etnopolíticos, desde, fundamentalmente, el "ciclo rebelde" (2000-2005), que arrancó con la llamada Guerra del Agua, la cual estalló en el departamento de Cochabamba en respuesta al intento por parte del gobierno de privatizar dicho recurso.[48] Esta movilización se repetiría tres años más tarde en El Alto y, junto con la de su ciudad vecina, se convertirían en los referentes de las luchas contrahegemónicas de Bolivia frente al neoliberalismo.

En 2003 tuvo lugar otro conflicto, esta vez conocido como Guerra del Gas, surgido por la oposición del pueblo boliviano a ceder tantas prerrogativas a Estados Unidos de América en relación con la explotación de este recurso. Los acontecimientos se precipitaron por la brutal represión a manos del gobierno. El resultado del enfrentamiento se saldó con la huida a Miami del presidente Gonzalo Sánchez de Lozada, quien fue relevado, tal como dictamina la ley, por el vicepresidente de la república, en ese momento, Carlos Mesa, quien, ante la gravedad de los hechos, dio signos de acometer algunas de las reformas que los sectores populares demandaban, lo cual, sin embargo, nunca se materializó. Sumado a ello, las élites oligarcas del Oriente ponían cada vez más trabas para que dichas reformas se implementaran. El nuevo presidente compartió la misma suerte que

48 Álvaro García Linera extiende este periodo hasta 2007, en el cual tienen lugar "intensas movilizaciones sociales que pueden ser leídas como ciclos de intensas reinvenciones de la democracia […]" (en Negri et al., 2010:37).

su predecesor y apenas dos años más tarde de ocupar el cargo, se vio forzado a renunciar a él.

Es más que probable que, sin la acción colectiva puesta en marcha por las organizaciones indígenas del país, el triunfo del MAS no sería una realidad. Dicho de otro modo, el MAS logró encarnar en Bolivia la institucionalidad de los movimientos sociales y, si se quiere, de los contrapoderes. No significa esto que quienes gobiernan sean los movimientos sociales, aunque en el proceso constituyente ambos se necesiten indudablemente. Sin embargo, el éxito tan inmediato del proyecto liderado por Evo Morales se debió fundamentalmente a la habilidad de conciliar las demandas políticas de diferentes sectores sociales que constituían, en su inmensa mayoría, el grueso de los grupos subalternos, pero también de una parte importante de las clases medias. Esta fue una de las grandes novedades en la forma de hacer política en el país, que abrió las puertas a la construcción de un proyecto político, no solo de carácter etnopopular, sino, como sostiene Marta Cabezas, "interclasista e interétnico" y, de algún modo, "interregional" (2007:210). Es decir, según esta autora, se hizo patente la capacidad de lograr la "irradiación de la cultura política indígena" (2007:196) (concepto que tomó prestado de la obra de Patzi) a otros sectores sociales, lo cual explica que los movimientos sociales de Bolivia estén signados por la lucha de clases, las reivindicaciones étnicas y un fuerte carácter antiimperialista, sumados al componente de las luchas sindicales tradicionales y las luchas vecinales más recientes (2007:199).

Los movimientos sociales concedieron la legitimidad al gobierno boliviano y fueron la base movilizada sobre la que este se catapultó a los espacios de poder institucionales. Sin embargo, en el momento actual una parte importante de esta base social cuestiona la deriva del gobierno y las decisiones que adopta obviando la deliberación colectiva. Otro sector dentro de las bases de los movimientos sociales sufre cierto desencanto al percibir como insuficiente su participación en el mismo, y otro diferente ha sido vehiculado por los canales institucionales del gobierno, con lo que se ha mermado su capacidad transformadora.

Bolivia puede presumir entonces de haber sido el país de América Latina en donde las transformaciones, que en términos políticos y sociales está experimentando, se deben a los referidos procesos de lucha, lo que la diferenció de lo ocurrido en otros países de la región etiquetados como la nueva izquierda latinoamericana. Esto es, la Bolivia constituyente fue pensada como una ruptura frente al viejo modelo de hacer política. No es menos cierto que, al día de hoy, tal pretendida disrupción con lo viejo es cuestionada por cierta lentitud del proceso y por el viraje del gobierno hacia opciones menos revolucionarias que lo que se proclamó con el arranque de la administración de Evo Morales. Todo esto

demuestra que el cambio político se mueve a velocidades diferentes cuando se piensa desde las instituciones y los movimientos sociales.

Además de lo comentado hasta ahora, existen otros motivos que ayudan a entender la fuerte emergencia y el papel protagónico que adquieren las organizaciones indígenas en Bolivia. Para ello hay que trasladarse a la historia más reciente del movimiento obrero, el cual, tras la imposición de la nueva política económica en la década de 1980, quedó desestructurado. El ciclo rebelde boliviano sentó las bases para que un nuevo actor político, desde la creatividad emancipadora, desplegara novedosas formas organizativas enmarcadas en la lucha contrahegemónica que abogaba por el derrumbe del Estado neoliberal.

Estos contrapoderes han institucionalizado su lucha en el espacio parlamentario en donde han conseguido arrebatar parcialmente la hegemonía de las antiguas élites gobernantes. En este contexto, la reivindicación étnica constituye un elemento fundamental que contribuye a articular la movilización social. Finalmente, los indígenas han conseguido insertarse también en el aparato institucional del Estado, han ocupado los espacios de poder, y desde adentro impelen al Estado a llevar a cabo toda una serie de reformas estructurales. El Estado, pese a conformar la entidad política soberana por excelencia, es cuestionado por fuerzas contrahegemónicas. La globalización extiende su dominio al tiempo que las fronteras internas de las formaciones estatales nacionales están cada vez más fragmentadas, y en países con un marcado carácter centralista, como Bolivia, se ensayan fórmulas descentralizadoras. No obstante, cabe preguntarse si la aparente pérdida de soberanía significaría su transferencia al conjunto de la ciudadanía.

Pero no todo son elogios. Los movimientos indígenas de América Latina, en su proceso de aprendizaje y su recorrido histórico de lucha, se han enfrentado a situaciones complejas que han condicionado, en algunas ocasiones, las decisiones adoptadas. Apunta Zibechi a la falta de estructuras dirigentes como una de las características que más llaman la atención de las luchas de Bolivia (2014), interpretación con la que se puede discrepar en el caso del movimiento indígena del Oriente boliviano, en donde las organizaciones que lo conforman cuentan con líderes que actúan de intermediarios entre las comunidades a las que representan y estancias de poder superior, ante las cuales trasladan las demandas previamente deliberadas en actos comunitarios. El error en que incurrió Zibechi fue forzar una homogeneidad en las luchas bolivianas, sin tener en cuenta las notables diferencias que existen entre tierras altas y tierras bajas, entre el altiplano y la Amazonia. De hecho, algunos de estos dirigentes han llegado a ocupar cargos en la Asamblea Nacional del país, lo que los hace partícipes del aparato estatal, como en el caso del ya fallecido Miguel Peña. Asimismo, queda atestiguada la

existencia de una estructura organizativa jerárquica. Es cierto que las decisiones son adoptadas de manera consensuada y asamblearia tras la celebración de cabildos en los que se reúnen mujeres y hombres de la comunidad y en los que impera el emblema zapatista de "mandar obedeciendo". Los mecanismos deliberativos comunales impiden la concentración del poder de sus dirigentes, sometidos a un control continuo del conjunto de la comunidad. Las comunidades, como puntos de una red organizativa más amplia y como estructuras locales de movilización, actúan como unidades de identidad territorial independientes organizadas en torno a vínculos comunitarios fomentados por relaciones sociales de carácter local, que a su vez quedan asociadas a un nivel organizativo superior representado en las centrales, las cuales, en sí mismas, constituyen entidades autónomas, pero coordinadas con organizaciones departamentales y regionales. En caso de que formen parte del aparato estatal, a estos líderes se les presenta el doble reto de evitar caer en las redes clientelares del gobierno, es decir, esquivar la cooptación. Es lo que Díaz-Polanco ha denominado etnofagia (como se citó en Zibechi, 2006:184), que desde el aparato estatal conviene poner en marcha para debilitar la fuerza de los movimientos a los que representan y fortalecer los canales de lucha una vez que tales movimientos sean institucionalizados, para, desde dentro, intervenir en la definición de las políticas nacionales. Zibechi explica que los Estados de América Latina se han servido de las prácticas asimilacionistas, etnófagas y de cooptación en las que intervienen incluso organismos internacionales, tales como el Banco Mundial, a través de las cuales doblegan a sus líderes a fin de debilitar y, en último término, hacer frente y acabar con las luchas indígenas (2006:184-187). Asimismo, Castells anima a reflexionar acerca de los efectos que pueden resultar de la institucionalización de los movimientos sociales que, en última instancia, podrían extenderse al plan de la cooptación de líderes sociales. Para este autor, pueden ocurrir dos cosas: por un lado, tales movimientos (él se refiere específicamente a los urbanos) quedarían anulados, por otro lado, podría ser que el gobierno local se fortalezca y consolide, y constituya la base desde la cual trabajar por el cambio social (1999:85).

En este contexto de negociación en el seno del aparato institucional del Estado, y a una escala más local, a los dirigentes indígenas que fungen como intermediaros y se encuentran a medio camino entre las demandas de la comunidad étnica en cuestión y el aparato estatal, se les presenta el reto de conciliar un lenguaje común que comparta códigos para hacer inteligibles los discursos manejados por ambas partes. La cooptación de líderes comunitarios subyace a estos procesos, lo cual ha ocurrido no en pocas ocasiones. Tales casos pueden darse al participar en las estructuras institucionales de los Estados y conceder mayor prioridad a la

presencia pública en estas que a los requerimientos de las comunidades a las que representan. Sin embargo, no todos los movimientos son absorbidos por las redes burocráticas y administrativas del Estado. Para estos, el desafío es fortalecer las estrategias de lucha contra aquel, consolidar un programa de acción y continuar proponiendo otros modelos de Estado.

Una de las grandes novedades de los movimientos etnopolíticos de América Latina es que han conseguido territorializar la lucha contra el Estado-nación. Esto es, los movimientos indígenas son movimientos territorializados que producen un espacio articulado por relaciones sociales diferenciales y alternativas a las hegemónicas producidas por el capitalismo (Zibechi, 2006), lo cual está estrechamente vinculado con la cuestión de las autonomías; de estas tratará el siguiente punto.

Autonomías y Estado plurinacional

El derecho a la existencia de un pueblo como sujeto colectivo, como entidad de derecho colectivo, es imposible sin algún nivel de autodeterminación política.
Raúl Zibechi

Se entenderá la autonomía a partir del trabajo de Pedro García Hierro, quien, con base en distintos diccionarios jurídicos, la define como "la facultad que posee, o es reconocida, a una población o ente, para distinguir sin tutelaje extraño los intereses específicos de su vida interna, que puede expresarse en la creación de instituciones propias para los espacios donde se desarrolla" (2004:298). Más precisa es la definición de Donald Rotchild y Caroline Hartzell, recuperada en el trabajo de García Linera, donde se dice que la autonomía:

> 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 (2004:320-321).

Parte de los debates de la teoría política insiste en plantear que un Estado fuerte lo es cuantas más libertades otorga a los ciudadanos. Esto choca en América Latina con la cuestión de la ciudadanía étnica que se sustenta en el reconocimiento de la igualdad a partir de la diferencia, y se enmarca en el debate del régimen de las autonomías, en modelos de Estado descentralizados, lo que, a su vez, traslada a la problemática de los derechos de las sociedades indígenas enfrentados, en ocasiones, a los derechos individuales, garantes de un ejercicio democrático desde el punto de vista de la ideología liberal. La cuestión autonómica se inscribe entonces en los debates referidos a la descentralización político-administrativa de los Estados y al día de hoy resulta un tema prioritario en la agenda política de Bolivia. Un régimen autonómico implica otorgar mayores competencias a los niveles locales; es decir, una redistribución de las prerrogativas que han sido asumidas históricamente por el Estado-nación y que actualmente son reclamadas por las fuerzas sociales, de tal manera que las comunidades indígenas rompan con la subordinación hacia las instituciones gubernamentales regidas por el derecho positivo. Pero lo que subyace en el fondo de este debate es un cuestionamiento al modelo estatal encarnado en el Estado-nación y una búsqueda por ampliar los espacios de participación de las sociedades indígenas.

En uno de los trabajos de Espasandín encontramos una definición de autonomías indígenas entendida como:

> procesos de resistencia mediante los cuales pueblos o etnias recuperan o fortalecen su identidad, a través de la reivindicación de su cultura, el ejercicio de derechos colectivos y el establecimiento de estructuras político-administrativas con diversas competencias, ámbitos o niveles de aplicación y una base material propia (Castellanos, 2005:2, como se citó en Espasandín, 2007:296).

Si las autonomías guardan tan estrecha relación con las etnicidades, es por un motivo específico. Estas conciben el marco autonómico y de un Estado descentralizado como una oportunidad para facilitar el ejercicio de sus prácticas económicas, de sus formas organizativas en términos sociales y políticos, e incluso el desarrollo de sus procesos culturales, sin desvincularse de la sociedad nacional en la que están insertas, al tiempo que no sean mermados sus derechos a la igualdad y libertad. Las autonomías ofrecen a los pueblos indígenas un espacio en el que se garanticen tales prerrogativas y, por ende, fortalecen un régimen democrático que hace partícipe al conjunto de la ciudadanía. La identidad encuentra, de esta manera, un nuevo espacio desde el que es apelada, lo que, en consecuencia, propicia los procesos de reconstrucción y reinvención identitaria. En Bolivia, sin

embargo, la diversidad etnocultural choca contra un modelo territorial de carácter centralizado.

La lógica dicotómica a la que se ha hecho mención con anterioridad y que enfrenta, en un nivel maniqueo, a la sociedad blanco-mestiza con la sociedad indígena, o al espacio andino con el amazónico, emerge como elemento fundamental a la hora de entender la disyuntiva que enfrenta el complejo proceso de construcción de un Estado plurinacional. Este debe encontrar la fórmula que deje espacio para el amplio abanico social y étnico que conforma el panorama nacional de un país como Bolivia, en un paisaje político de enorme conflictividad, y la fórmula de las autonomías se posiciona como una de las mejores opciones para lograrlo.

Para construir una democracia más fuerte, la tolerancia y libertad deben constituir piedras angulares de todo modelo de organización política que busque incorporar la plurinacionalidad, tal es el caso de Bolivia. En este país se han adoptado medidas del todo novedosas en pro de la construcción de un modelo de Estado descentralizado y decolonizado. Quizá el mayor reto del actual gobierno es atender a la segunda cuestión, pero aquí surge un problema: enfrentarse a las férreas estructuras políticas y socioeconómicas que aún en la actualidad se definen por su naturaleza colonial.

Sin embargo, el debate acerca de las autonomías adolece de algunas deficiencias a nivel teórico que sería positivo tratar de cubrir. La propuesta teórica de Lefebvre sirve para el análisis de las cuestiones que se plantean, fundamentalmente, la popular tríada conceptual de la que se sirve este filósofo francés a la hora de explicar la producción del espacio. Esta propuesta entiende las prácticas espaciales como las formas de percibir el espacio, las representaciones del espacio o formas espaciales –producidas por saberes técnicos, por expertos, urbanistas y científicos que responden a la visión dominante–, como la abstracción espacial, y, por último, el espacio representacional, como las formas cotidianas de los individuos y, por lo tanto, construido a través de la experiencia. La dialéctica entre los dos primeros da lugar a la emergencia de espacios diferenciales, en donde se activa la resistencia contra la imposición de la representación espacial dominante (2013). Este esquema sintético da pie para interpretar las acciones contestatarias de los movimientos indígenas latinoamericanos en su oposición a las políticas de Estado, enfrentadas al desafío de nuevas territorialidades.

La noción *lefebveriana* de espacios de representación es útil también para comprender los contradiscursos y las resistencias frente al discurso oficial del Estado que impone una representación del espacio hegemónica, la cual es subvertida por la emergencia de espacialidades alternativas, de resistencia, construidas

desde los márgenes, desde abajo, por sectores sociales que han sido tradicionalmente excluidos por el propio Estado que actualmente está en la diatriba de conjugar las prácticas espaciales modernas, de carácter conservador, con los espacios de representación que dichos sectores proponen. Las autonomías constituyen un espacio de encuentro, de diálogo, en el que ambas espacialidades, la estatista y la espacialidad de la resistencia, convergen, se yuxtaponen. No se trata, por lo tanto, de contrapoderes de manera absoluta, ya que son negociados con el orden estatal imperante, pero sí constituyen un reto para este, el cual contribuye a reconfigurar la imaginación geopolítica de las formas de organización territorial imperantes.

Sin embargo, América Latina presenta su propia singularidad y complejidad, y como tal no debe restringir el proyecto autonómico a la versión occidental, así pues, se enfrenta al reto de construir la propia. De igual forma, la autonomía no consiste en ampliar el margen de acción para poder desarrollar tradiciones, usos, costumbres y formas de organización particulares de distintos grupos. No se trata de favorecer la folclorización de los grupos étnicos; va más allá. En los últimos años, un fuerte clamor popular se escucha y es por el que son reivindicados mayores niveles de autonomía y el reconocimiento de facto de la diversidad cultural, asociada a una serie de derechos políticos que en el seno de los Estados nacionales atienda a la pluralidad que los conforma. En la demanda autonómica convergen actualmente el resto de vindicaciones políticas, culturales y económicas, así como las referidas al reconocimiento de derechos territoriales.

De algún modo, falta entonces una mayor producción teórica que reflexione acerca de conceptos como las autonomías o la plurinacionalidad en versión latinoamericana, más allá de análisis empíricos de estudios de caso particulares. Una revisión que desde la teoría política permita construir un marco de análisis en el cual ubicarse para emplazar en él las propias reflexiones.

Concretamente, como referencias teóricas para la cuestión de las autonomías en América Latina, destacan los trabajos de Marcelo Lopes de Souza (2011) y de Massimo Modonesi (2010). El primero parte de la obra de Cornelius Castoriadis a fin de entender el significado y alcance de los proyectos autonómicos, pero con el reconocimiento de las salvedades de la noción de autonomía, cuya construcción intelectual proviene de la filosofía y la teoría política occidental aplicada a la realidad del continente latinoamericano. Ante tal dilema, este autor defiende la capacidad de invención de la autonomía al ser apropiada por multitud de actores y, por ende, "reciclada" y "reinventada" en otros contextos y por otros movimientos sociales, lo cual no hace sino fortalecerla, además de consolidar los proyectos autonómicos. Lopes de Souza advierte que también es necesario distinguir entre

la autonomía individual y la colectiva; esta segunda es la que más interesa al presente análisis, al entenderla como:

> la existencia de *instituciones sociales* que garantizan, precisamente, esa igualdad *efectiva* –que no es solamente *formal*– de oportunidades a los individuos para la satisfacción de sus necesidades y, muy particularmente, para la participación en procesos que deciden y regulan la vida comunitaria (2011:74).

Sin embargo, a raíz de la lectura del trabajo de este geógrafo brasileño, se revela un matiz importante a tener en cuenta en relación con lo que sucede, por ejemplo, en Bolivia. Lopes de Souza parte de considerar los proyectos autonómicos como alternativas socioespaciales enfrentadas al Estado. Entonces, surge la pregunta: ¿cómo considerarlos cuando es el propio Estado el que los diseña y pone en marcha?

Se procede ahora a comprobar en qué medida las reflexiones de Modonesi pueden resultar apropiadas para el caso de este análisis particular. El trabajo de este historiador y sociólogo articula las nociones de subalternidad, antagonismo y autonomía, siendo esta última categoría la que más interesa a la presente investigación. Esta tríada se gesta en la tradición del pensamiento marxista y a través de ella se pretende explicar y caracterizar los procesos de subjetivación política, esto es, en palabras del propio autor, las formas en que se conforman las "subjetividades políticas en torno a conjuntos o series de experiencias colectivas surgidas de relaciones de dominación, conflicto y emancipación" (2010:15). De igual modo que Lopes de Souza, Modonesi reflexiona acerca del concepto de autonomía con base en la obra de Castoriadis, y desde la tradición marxista sintetiza tal noción como proceso de subjetivación política vinculado a experiencias de emancipación, definida en su doble acepción de independencia de clase (frente a la clase dominante) y de emancipación de la sociedad. En América Latina se encuentran ejemplos donde los proyectos autonómicos se develan como proyectos emancipatorios, pero este no es el caso de la construcción de autonomías indígenas en Bolivia. La figura jurídico-política de la Autonomía Indígena Originario Campesina (AIOC) no advierte la pretensión de alcanzar la emancipación a través de su promulgación, por el contrario, se inserta en la forma territorial del Estado, lo cual resulta antitético. Tampoco se busca a través de esta fórmula la producción de subjetividades políticas antagonistas al sistema en el que quedarían adscritas. El proyecto autonómico boliviano es fruto, por lo tanto, de una producción institucional, por lo que resulta complicado entenderlo como una nueva forma social construida por sujetos políticos implicados en las luchas frente al Estado.

Este texto arrancó con la aclaración de los motivos por los que focalizar parte de este trabajo en el caso boliviano resulta del todo interesante, pero existen otras razones no menos importantes que las ya señaladas. Bolivia es el primer país de Sudamérica en el que un indígena ocupa el cargo de presidente de la república. Desde la constitución del Ejecutivo en enero de 2006, Evo Morales Ayma, junto con su equipo de gobierno, ha preconizado acerca de la revolución indopopular comunitaria que, al día de hoy, sin embargo, es cuestionada esencialmente desde las bases de diferentes movimientos sociales que le brindaron el apoyo necesario en su ascenso hacia la presidencia del país.[49]

Otro elemento que acapara la atención y que aparece estrechamente vinculado a la idea anterior es el reconocimiento en el propio texto constitucional, tras la reforma a la que fue sometido en 2009, del carácter plurinacional del Estado, con el que se trata de alcanzar mayor nivel de democracia frente a las poblaciones indígenas a través de la figura de derecho legal encarnada en la AIOC. En efecto, lo que se pretende es que el Estado plurinacional se convierta en la plataforma desde la cual se construya el modelo autonóm00ico en el marco de la descentralización estatal. En este proceso, la politización de la identidad y la territorialización de etnicidades han jugado un papel esencial, y es que la lucha histórica de los pueblos indígenas en América Latina ha sido defender, luchar y reivindicar un territorio en donde poder dar continuidad a sus organizaciones sociales, culturales, simbólicas y políticas.[50] En el momento actual, los pueblos étnicos desafían firmemente al modelo de Estado.

En Bolivia, el gobierno de la nación ha recurrido a la fórmula de la plurinacionalidad y las autonomías indígenas a fin de otorgar mayor cobertura legal y social a la diversidad que conforma la nación boliviana. Este país se ha convertido, en consecuencia, en un claro referente y un caso paradigmático de los procesos de reconocimiento étnico al que las democracias, no solo a nivel regional sino de todo el mundo, vuelven su vista, atentas a lo que allí está ocurriendo.

---

[49] Una de las críticas principales por las que es atacada la actual administración del gobierno gira en torno al rumbo hacia el que están virando las políticas económico-extractivistas en el país, el cual presumía de ser soberano de los recursos naturales pero que, sin embargo, cede cada vez mayor nivel de esa soberanía a grandes corporaciones económicas.

[50] Christian Gros sugiere una línea de análisis que es apuntada a lo largo de este trabajo. En la opinión del autor, la forma en que el Estado gestiona la cuestión indígena de algunos años a la fecha puede suscitar algún recelo si se interpreta como un intento por controlar a las poblaciones indígenas, lectura que podría ser tenida en cuenta en el proceso de reconocimiento de regímenes autonómicos (2012:105).

Por lo anterior no es baladí dedicar un capítulo a las autonomías, ya que constituyen el marco del nuevo régimen jurisdiccional boliviano que da espacio a esta nueva entidad político-territorial y que puede modificar la relación entre el Estado y las sociedades indígenas de Bolivia. Quizá sea un poco pretencioso señalar, tal como lo hace Pierre Beaucage, que "el siglo XXI será el de las autonomías indígenas" (2000:320), lo que sí es cierto, es que la realidad latinoamericana desentraña este capítulo que se escribe en su historia.

¿Se puede establecer 2006 como el año de arranque del proceso descolonizador del modelo nacional del Estado en Bolivia? Es admirable el trabajo, casi de *marketing*, que ha construido la imagen que argumenta que la verdadera independencia del país ha tenido lugar en tal año, al dar fin a la estructura colonial que quedó inaugurada con el dominio del imperio español y que se perpetuó durante el periodo republicano en manos de una élite criolla dominante que dio continuidad al proyecto colonizador. Pero ¿se puede hablar de emancipación cuando la estructura colonial se mantiene intacta y vigente hasta día de hoy?, ¿son realmente las naciones originarias las que pueden asumirse como las garantes del proceso emancipador?

Este punto se dedicará entonces a reflexionar acerca del grado de funcionalidad que existe en el denominado proceso descolonizador y en el proceso de construcción de un Estado plurinacional que argumenta su legitimidad en el modelo autonómico. Asimismo, y dada la incertidumbre por el estado cuasi embrionario en el que se encuentra, serán más las interrogantes que surjan.

La historia del reconocimiento de los derechos colectivos indígenas se escribe en Bolivia, y los nuevos espacios de poder emergentes en el marco del régimen autonómico constituyen un episodio central del relato. Las autonomías indígenas institucionalizan las luchas indígenas, libradas desde cientos de años atrás. La autonomía indígena puede enfrentar la desigualdad social que ha sumido a las poblaciones étnicas al permitirles disponer de capacidad suficiente para "ejercer autoridad política y jurisdiccional en un determinado espacio territorial" (Albó y Romero, 2009:103), con el fin de, en definitiva, controlar el uso, control y manejo de los recursos naturales y de las tierras que respondan a los saberes locales de aprovechamiento y gestión territorial.

Se puede considerar la Ley de Participación Popular de 1994 como el primer intento descentralizador llevado a cabo en Bolivia, a través del cual se posibilitó a los municipios articularse de manera más directa con el Estado, así como fortalecer la capacidad de gestión de los gobiernos municipales, con la ampliación de sus competencias y el incremento de los recursos en su favor. Esta nueva relación plantearía la conformación de municipios indígenas con relativa autonomía lo-

cal. Uno de los aspectos centrales en este debate es el del autogobierno con base en las estructuras organizativas, instituciones y derecho consuetudinario de los pueblos indígenas. Asimismo, se encuentran referencias implícitas en el Convenio 169 de la OIT a la autonomía indígena a través de la formulación del derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas para elegir su condición política en aras de lograr un desarrollo económico, social y cultural según sus propios criterios, y a la autonomía o autogobierno.[51]

Es muy frecuente encontrar una actitud de recelo frente al derecho a la autodeterminación de los pueblos, que es interpretada como un primer paso en el camino hacia el separatismo, la secesión o, incluso, la independencia, que sin embargo, no parece el caso de lo que pudiera acontecer en Bolivia, donde los pueblos indígenas, y no todos, reclaman una mayor autonomía en el ejercicio de sus facultades políticas, pero sin abandonar la estructura del Estado, aunque sí se deseen introducir modificaciones en su seno. No consiste tanto en negar la existencia del Estado, sino de transformarlo mediante la creación de espacios con mayores niveles de autonomía. Podría constituir, por el contrario, el reconocimiento definitivo de la existencia de una pluralidad de naciones con derechos colectivos determinados.

Las demandas autonómicas, al margen de su signo, cuestionan el modelo centralizador del Estado, aun partiendo de concebirlo de manera antagónica. En Bolivia, esto ocurre desde dos plataformas: por un lado, el sector que conforman los comités cívicos, los grandes propietarios de explotaciones ganaderas y aquellos que se identifican con partidos políticos como el Podemos o el MNR y, por otro lado, los pueblos indígenas (Molina, Vargas y Soruco, 2008:115). El matiz que distingue a ambas estriba en la unidad estatal y territorial que debería asumir las riendas de la autonomía, que para los primeros serían los departamentos, mientras que para las comunidades indígenas serían, por el contrario, las entidades territoriales indígenas, con lo cual quedarían enfrentadas, por lo tanto, una visión regional contra una local.

La demanda autonómica no es entonces un fenómeno reciente de la historia de Bolivia. Al respecto, Marxa Nadia Chávez ha expresado que "las 'autonomías departamentales' son el pivote central del proyecto político reaccionario boliviano" (2008:52). Las organizaciones regionales, y por encima de todas la de Santa Cruz con el Comité Cívico, lideraron la demanda autonómica. Este comité fue

[51] Para un análisis más profundo sobre la libre determinación de los pueblos indígenas y la cuestión autonómica, véanse Wilhelmi (2006) y López (2006).

el que más se movilizó para presionar por la convocatoria de un referendo a favor de las autonomías departamentales.

La autonomía es vista por los *terceros*, principalmente por las élites terratenientes, como la oportunidad de desvincularse del gobierno central para lograr adueñarse definitivamente, y de manera legal, de los recursos naturales de la región y definir, de acuerdo a sus concepciones desarrollistas, la gestión territorial. Un fragmento enormemente ilustrativo que guarda una estrecha relación con la cuestión que se trata, es el recogido por la investigación de Molina, Vargas y Soruco, en el que uno de los candidatos del MNR, en uno de sus discursos pronunciado el 11 de junio de 2006 en la ciudad de Trinidad, se refiere de la siguiente manera a la cuestión autonómica: "[…] Decimos que autonomía productiva está en crear las condiciones para un gran despliegue económico, para generar nuestros propios excedentes financieros que nos permitan derrotar la pobreza, derrotar la miseria" (2008:122). En este testimonio se intuye una visión que pretende basar tal desarrollo en el crecimiento económico de aquellos sectores más prósperos desde el punto de vista productivo. Las organizaciones etnopolíticas, por su parte, a raíz de la Marcha de 1990, comenzaron a demandar la autogestión de los pueblos indígenas (Molina, Vargas y Soruco, 2008:129-130), lo cual quedó incorporado en el corpus de demandas políticas y sociales.

La Nueva Constitución Política del Estado reconoce hasta cuatro niveles autonómicos: el departamental, regional, municipal y las AIOC, jurisdicción esta última en donde se sancionarán, según el artículo 30, los derechos de los pueblos indígenas. Con base a la Ley Marco de Autonomías y Descentralización, que entró en vigor el 19 de julio de 2010, el camino hacia ella es la reconversión sobre la base territorial de las antiguas TCO, actuales TIOC.

No obstante, el devenir del actual gobierno no hace nada fácil explicar el tema que aquí se trata. Y es que, si bien tras la Reforma Agraria de 1996 se reconocieron diversos territorios indígenas y la garantía de todo un conjunto de derechos colectivos, no impidió que se continuaran vulnerando. ¿Constituyen entonces las autonomías indígenas un tipo singular de jurisdicción político-administrativa para conseguirlo? El territorio resulta, en el marco de estos debates, un elemento clave en el avance hacia un modelo autonómico debido a que supone la base sobre la que la cual poder ejercer la autonomía.

Uno de los escollos a superar es el del solapamiento de competencias, la articulación de funciones en diversas materias entre instituciones estatales y las nuevas jurisdicciones político-administrativas descentralizadas, tales como los municipios o las autonomías indígenas. Se requiere entonces que unas y otras redefinan sus roles.

En Bolivia, concretamente, ocurre algo más y es que el concepto de autonomía no está perfectamente definido. Ello, pese a que la NCPE recoja en su artículo 289 la noción de AIOC. A nivel efectivo, sin embargo, no parece que esté muy claro el significado real y, sobre todo, el alcance de dicho término:

> La autonomía indígena originaria campesina consiste en el autogobierno como ejercicio de la libre determinación de las naciones y los pueblos indígena originario campesinos, cuya población comparte territorio, cultura, historia, lenguas, y organización o instituciones jurídicas, políticas, sociales y económicas propias[52].

La Ley Marco de Autonomías y Descentralización, en su artículo 5, reconoce a los pueblos indígenas el derecho a ejercer la autonomía, el autogobierno.

La institucionalización del autogobierno se traduce en la libre ejecución de planes de gestión territorial en las nuevas entidades territoriales indígenas. Sin embargo, existe una trampa al quedar las autonomías indígenas insertas en el marco institucional de la estructura del Estado, lo que le sugiere a Salgado el siguiente cuestionamiento "¿qué es lo que legalmente se le permite ejecutar y decidir a un pueblo indígena en su territorio?" (2010:241), e inevitablemente surge la pregunta: ¿De qué manera llevar a cabo tal ejercicio en un país como Bolivia, en donde las prácticas espaciales indígenas son constreñidas por los propios poderes estatales al pasar por el filtro de la representación del espacio encarnado en la figura de las AIOC?, ¿cómo se entiende que el pueblo indígena de Totora Marka, en la región andina, haya rechazado el estatuto autonómico en un referendo?

No parece entonces que las nuevas entidades territoriales sean la expresión de los contraespacios alternativos a la territorialidad dominante. Si los contraespacios, tal como los entiende Ulrich Oslender, constituyen el resultado de las luchas políticas y las acciones de resistencia materializadas en los espacios diferenciales (2010), las autonomías indígenas, una vez que han sido diseñadas desde arriba, no pueden acoger la espacialidad indígena contestataria, más bien responderían a las representaciones dominantes diseñadas por las instituciones administrativas del Estado. Esto es, a las representaciones del espacio *lefebvrianas*. Entonces, ¿puede entenderse el experimento de las autonomías indígenas en Bolivia como acto reivindicativo? El hecho de que algunos pueblos comiencen a decir no al mismo siembra muchas dudas al respecto.

---

[52] http://www.ftierra.org/index.php/component/attachments/download/6

Walter Mignolo recuperó un fragmento de un trabajo de Rivera Cusicanqui en el que la socióloga boliviana escribía:

> Ningún derecho humano será plenamente reconocido mientras subsista la negación del derecho de los indios a la autonomía en las decisiones de continuar o transformar, por sí mismos, sus formas de organización y convivencia social y sus concepciones del mundo […] (1997, como se citó en Mignolo, 2001:190).

Pero, con base en la afirmación anterior, ¿debe considerarse que el rechazo al estatuto autonómico implica restricciones a los derechos humanos?, ¿únicamente bajo un régimen autonómico es posible que estos se ejerzan?, ¿quedan los pueblos indios de Bolivia sujetos a las decisiones impuestas por el Estado?

Las demandas autonómicas que copan el panorama nacional en Bolivia buscan congregar mayores niveles de competencia política y económica, sin embargo, no es baladí recordar que las demandas autonómicas comenzaron a plantearse en la década de 1990 por las élites oligarcas de la región conocida como Media Luna, es decir, el Oriente del país, las tierras bajas, cuna por excelencia de los recursos naturales. En enero de 2005, el Comité pro Santa Cruz convocó un cabildo en el que se exigía la celebración de un referendo para dirimir la cuestión de las autonomías (Zegada, Arce, Canedo y Quispe, 2011:33-34). Y es que en Bolivia se contraponen dos modelos opuestos de autonomías: la de los pueblos indígenas y las departamentales por las que pelean, fundamentalmente, las élites oligarcas de la región oriental del país, las cuales buscan el modo de activar estrategias que les permitan mantener vigentes las estructuras de dominación sobre los grupos subalternos y, concretamente, hacerse con el control monopólico y autónomo de los recursos naturales. En esta región el modelo autonomista ha buscado ser hegemonizado por la élite, siendo además el lugar en donde se concentra el grueso de las reservas hidrocarburíferas del país. Hay quienes, incluso, han llegado a considerar el proyecto de las autonomías departamentales como un proyecto fascista que impide avanzar hacia la construcción de lo común.

Asimismo, tales demandas fueron en un principio frenadas por los grupos andinos de la parte occidental, los cuales, a la fecha, sustentan la hegemonía política y cultural en el país. Todo esto muestra que la cuestión de las autonomías se ha convertido en un tema en boga no sólo en Bolivia sino en todo el continente latinoamericano. Aparece, además, vinculado con las reivindicaciones indígenas, al ligarlo con la autodeterminación de los pueblos. De ahí que se aconseje interpretarlo con prudencia y perspectiva crítica para entender los significados que

entraña y el manejo que se le concede por parte de los distintos grupos sociales y el Estado en particular.

En el caso específico de Bolivia, tal como se ha adelantado, la cuestión de las autonomías debe enmarcarse en un contexto más amplio, que es el proceso de descentralización municipal, el cual arrancó con la aprobación de la Ley de Participación Popular (LPP) y que, como resultado directo, provocó el incremento de la participación ciudadana en los niveles más locales. Sin embargo, esto no supone ninguna novedad. El trabajo de Irurozqui ilustra la forma en que el municipio se conformó en el periodo decimonónico como la principal entidad territorial y jurídica contenedora de la soberanía del pueblo boliviano (2007).

Todo lo anterior debe contextualizarse en la crisis estatal y de legitimidad del sistema político, junto con la resultante reformulación de la organización territorial de los Estados nacionales, así como del aparato institucional que lo sustenta.

La LPP transfirió amplias competencias a los gobiernos municipales en materia de educación, salud, infraestructuras, etcétera, además de permitir a la ciudadanía participar en la formulación de planes de desarrollo.

El reconocimiento de la personalidad jurídica de los pueblos indígenas como Organizaciones Territoriales de Base (OTB) constituyó uno de los principales avances para los grupos étnicos porque supuso, entre otras cosas, su participación en las instituciones representativas del Estado y el afianzamiento del poder local.

Sin embargo, tal optimismo se esfuma si se atiende a Albó, quien aclara que "el nivel más alto de jurisdicción indígena al que se pueda aspirar es apenas una simple subdivisión administrativa dentro del municipio, llamada 'distrito indígena' […]" (2005:191), por lo que se entiende la intensificación de la demanda autonómica de las organizaciones indígenas.

Se debe hilar fino para comprender el proceso autonómico en Bolivia. Para conseguirlo, un dato fundamental es contextualizar su propuesta, que surgió con fuerza a raíz de los disturbios desencadenados tras la declaración por parte del gobierno de privatizar el gas en 2003, ante lo que emergió una fuerte respuesta popular. En la Media Luna, región que comprende los departamentos de Santa Cruz, Beni, Pando y Tarija, la oligarquía mestiza, ante el temor de ver en peligro sus intereses de clase, trató de blindar la gestión y el manejo de los recursos naturales. De hecho, la propuesta autonómica mejor construida fue la formulada bajo el patrocinio del Comité Cívico de Santa Cruz (Barrios, 2005:87). Este sector comenzó a levantar la voz para clamar por la autonomía departamental, mientras que la región occidental de Bolivia no se mostró para entonces partidaria de conceder mayor autonomía. Se convocó para el 2 de julio de 2006 un referendo vinculante de cara a dirimir acerca de la autonomía departamental para otorgar

mayores competencias en los ámbitos ejecutivo y administrativo y mayores recursos económicos a estas entidades. La victoria fue para el "no", con casi 58% de los votos. Sin embargo, en los departamentos de Santa Cruz y Beni, el "sí" obtuvo 71% y 74% respectivamente, mientras que, en Tarija y Pando, el porcentaje fue 61% y 58% (Zegada *et al*., 2011:67). En aquel momento, el gobierno del MAS se mostraba en contra del proceso autonómico, postura que posteriormente se vieron forzados a modificar, incorporándolo incluso como parte sustancial de su programa político, hicieron suya la bandera de la autonomía y viraron dicho proceso hacia las autonomías indígenas y campesinas. Esto explica que, en las elecciones de 2009, en aquellos departamentos donde había prevalecido el "no" en el anterior referendo, esta vez se votara a favor, lo cual develaba, en último término, el respaldo al gobierno de Morales (Zegada *et al*., 2011:88). Sin embargo, unos años antes, en 2006, cuando tuvo lugar el referendo, las organizaciones indígenas que articulaban sus demandas en el marco del Pacto de Unidad, recogieron la demanda de autodeterminación de los pueblos, la que se alcanzaría por medio del reconocimiento y la institucionalización de las autonomías. Al mismo tiempo, las élites han venido vehiculando y renovando su discurso a través de la demanda autonómica regional (Zegada *et al*., 2011:73).

Es por motivos como estos que las autonomías pueden actuar como armas de doble filo, dado que son manejadas por distintas fuerzas sociales: por los pueblos indígenas como instrumento para obtener mayores niveles de autogobierno, y por las élites oligarcas para tratar de poner cerco al control de los recursos naturales en las regiones donde estos más abundan. En tanto, en la región oriental del país el reclamo autonómico se refiere al control de los recursos a fin de blindar los intereses económicos de dichas élites, y la autonomía indígena percibe tal demanda como la oportunidad de alcanzar el reconocimiento jurídico de la ciudadanía étnica.

Existen fórmulas autonómicas en donde los Estados han cedido importantes competencias a tales entidades político-territoriales, entre las que puede citarse el modelo español. Sin embargo, hay quien ha apuntado que autonomía y Estado son incompatibles (Castoriadis, 1990, como se citó en Lopes de Souza, 2008:106), si bien, para Castoriadis la autonomía es la única vía para avanzar hacia la emancipación.

Un firme cuestionamiento que se le puede hacer al modelo de las autonomías tiene que ver con la reestructuración del Estado-nación en América Latina que desde la década de 1980 maniobró para delegar las competencias que le correspondían asumir frente a los colectivos más vulnerables y marginados en el seno de la comunidad nacional. ¿Supone este régimen una forma de derivar sus

funciones a otros niveles administrativos que, aun manteniendo relativa dependencia frente al gobierno central, asuman el rol de atender dichos colectivos? La retórica de las autonomías podría constituir un mecanismo de dominación similar que neutralizase las luchas emancipadoras de las organizaciones indígenas. Viene al caso la afirmación de Beaucage cuando expresa que:

> Si bien es cierto que los actuales regímenes neoliberales tienen cada día menos propensión a invertir recursos en grupos desfavorecidos, la autonomía indígena, otorgada en ciertas condiciones, les permitiría librarse de importantes gastos de administración y apoyos sociales; lo mismo funciona para las transnacionales, que en determinados contextos pueden resultar más fácil presionar (o más barato corromper) a los dirigentes de un grupo pequeño que a los de un país grande (2000:302-303).

Incluso hay quienes van más allá y extienden su crítica al discurso de la descentralización del Estado como dispositivo de control manejado por el neoliberalismo para fragmentar la soberanía nacional de los países, disciplinar a las sociedades y favorecer, de esta manera, las privatizaciones y el traspaso de las competencias que históricamente habían estado en manos del propio Estado hacia el capital privado (Dávalos, 2010). Las autonomías serían, en último término, el culmen de dicho proyecto, sin embargo, este argumento resulta un tanto forzado y determinista. La descentralización no tiene por qué derivar en la pérdida de la soberanía ni el mercado tiene porqué ser el único actor receptor de la misma; tampoco tiene que implicar la privatización de territorios. A este autor le faltaría realizar una lectura más atenta de lo que han significado para el Estado mexicano las autonomías en el movimiento zapatista.

La realidad no es siempre lo que parece. En el caso de Bolivia, responde al escenario recreado desde las esferas del Estado. Se trata de un proyecto vertical que pone de manifiesto las relaciones de poder producidas por las contradicciones que se viven en las propias estructuras estatales. Las autonomías indígenas constituyen formas de construcción espacial diseñadas desde arriba por el poder estatal que las incorpora al ordenamiento territorial como nivel jurídico-administrativo al que quedan asociadas las poblaciones indígenas.

El gobierno boliviano insiste en su deseo de refundar Bolivia, tal como se expresa en el Pacto de Unidad, construir un Estado plurinacional basado en las autonomías indígenas, originarias y campesinas que supere la estructura monolítica del Estado nacional y avance hacia la autodeterminación de los pueblos, amparándose, para ello, en instrumentos jurídicos internacionales. Esta dinámica

queda evidenciada en dos casos paradigmáticos e inéditos en el continente latinoamericano: en diciembre de 2005, cuando el país elige al primer presidente indígena de la historia, y en 2009, cuando se crea la ya mencionada figura jurídica y territorial de las AIOC. Con base en estos acontecimientos, son muchos quienes consideran que Bolivia asiste a un momento histórico, dado que ambos ejemplos ponen de relieve el tránsito en el ejercicio del poder que tiene lugar en el país, defienden las nuevas fórmulas estatales que se ensayan, encaminadas a transformar el modelo de organización política vigente y las formas de dominación tradicionales para, de este modo, transitar hacia un modelo alternativo de Estado.

Otro matiz confiere la particularidad del proceso de construcción del Estado, en este caso, de carácter plurinacional, es decir, de ciudadanía étnica. Tal noción reivindica el deseo de las poblaciones indígenas de ser tomadas en cuenta como actores políticos en el proceso de construcción del Estado plurinacional y de compartir un espacio de relaciones no determinadas por la dominación de un grupo hegemónico. Por lo tanto, no existe ningún temor a pensar que buscarían, en última instancia, constituir naciones indígenas al margen de los Estados ya consolidados.

No queda claro si todas estas apuestas que copan titulares de prensa, discursos y programas políticos, incluso textos legislativos, pondrán remedio y servirán para aliviar el obsesivo empeño que los países de América Latina muestran al definir su propia identidad nacional, y ser capaces de crear espacios de conciliación para el conjunto de la ciudadanía que comparte cada una de las formaciones territoriales y políticas. Lo que buscan, por lo tanto, es establecer una relación de iguales con otras comunidades sociales y culturales del mismo Estado.

Todo lo anterior invita a repensar el modo tradicional de concebir la ciudadanía. Llama a la reflexión Axel Lazzari cuando menciona que "si no nos suena familiar la idea de ciudadano indígena es porque estamos condicionados ideológicamente para creer que para ser ciudadano hay que dejar de ser indio, o sea, hay que 'blanquearse'" (2007:3). Marta Irurozqui, por su parte, recuerda el carácter contingente de la ciudadanía que, como resultado de procesos históricos de lucha, está sometida a un proceso de reconfiguración constante que obliga a interpretarla en su práctica (2007).

Sin embargo, de manera paralela, bajo la aparente transformación de las estructuras estatales de carácter colonial, la pretendida revolución indopopular y comunitaria que se presentó como la gran esperanza para lograr la descolonización del país, se acoge con creciente escepticismo entre sectores indígenas –que desempeñaron un papel fundamental para que el actual gobierno desbancara las

fuerzas políticas tradicionales– por las contradicciones y ambigüedades en las que está cayendo.

Zibechi parte de un extracto del pensamiento de Linera cuando menciona:

> Si Bolivia es una sobreposición de varias culturas y varias civilizaciones, el Estado como síntesis debiera ser una institución capaz de articular, de componer una ingeniería política formada por una presencia proporcional de las culturas e identidades lingüísticas, además de instituciones modernas y tradicionales, deliberativas, representativas y asambleísticas en la toma de decisiones a escala general, "nacional" (2006:167).

La lectura de este fragmento pone en entredicho la pretensión por parte del gobierno de derribar el modelo de nación moderna que se fraguó en Bolivia desde su independencia, hace ya dos siglos, pretensión proclamada en múltiples ocasiones. En consecuencia, el proyecto de descolonización en sí se debilita frente a este tipo de afirmaciones.

¿Constituye la creación de las autonomías una declaración de mínimos estratégica, una maniobra del propio gobierno para la escenificación de una nación plural en donde, además de ser reconocida la diversidad étnica, se le conceden ciertas prerrogativas de autogobierno que ofrezcan estabilidad al Estado? ¿Nos encontramos ante la estrategia *lampedusiana* de cambiar todo para que nada cambie? ¿No es sino la autonomía indígena una estrategia para ahondar en el control de los grupos étnicos con la ilusión de ampliar las libertades y avanzar, como consecuencia, hacia la igualdad del conjunto de la ciudadanía? Una vez más, Gros nos ilumina con sus acertadas reflexiones y sostiene que:

> las nuevas políticas indigenistas, supuestamente más respetuosas de los derechos indígenas, funcionarían en realidad como una especie de Caballo de Troya: bajo la voluntad de otorgar y de reconocer la autonomía, lograrían de un modo "perverso" controlarla, limitarla o, simplemente, negarla (2000:183).

La construcción de espacios contrahegemónicos no pasaría entonces por las autonomías indígenas, lo cual suscita otra serie de preguntas: ¿puede hablarse de una espacialidad contrahegemónica encarnada en las autonomías indígenas si es el Estado el que media para su constitución? ¿No sería más bien la consolidación de la legitimidad del modelo territorial de los Estados nacionales y no una propuesta alternativa a ellos?

Constituidas como un nivel añadido a la jerarquía político-administrativa que conforma el Estado, las autonomías indígenas no logran escapar a la racionalidad de la lógica moderna. Si la autonomía se entiende como parte del derecho a la libre autodeterminación, no es menos cierto que la soberanía del Estado pueda verse amenazada y, ante tal amenaza, qué mejor que definir las propias prerrogativas sobre las cuales construir el nuevo régimen político. Anticiparse a posibles acciones contrahegemónicas es la baza con la que cuentan los Estados que acogen en su jurisdicción este tipo de entidad. Otorgar títulos de tierras para silenciar la reivindicación indígena de derechos territoriales servirá como ejemplo de ello.

Los propósitos de las organizaciones etnopolíticas, sin embargo, no eran únicamente lograr un documento que acreditara la delimitación y la personalidad jurídica de los propietarios de un espacio territorial, sino gestionar la organización socioespacial y política de sus comunidades con base en sus prácticas sociales y experiencias comunales. Oslender considera este fenómeno como una forma de cooptación por parte del Estado (2010), si bien para el caso de las comunidades negras del Pacífico colombiano. A ello le suma este autor la cesión de prerrogativas en materia precisamente territorial y autonómica, que se desprende del reconocimiento plurinacional de algunos Estados, en donde ambos fenómenos están relacionados (2010). La apuesta de descolonizar el Estado no pasa por la descentralización administrativa y la creación de niveles municipales con mayores competencias si se mantienen vigentes las estructuras políticas y económicas modernas. Las prácticas no pueden ceder ante los discursos.

La creación de unidades territoriales, como las autonomías indígenas, responde a la lógica espacial de estructuras estáticas, fáciles de controlar, mensurables, delimitadas y susceptibles, por lo tanto, de someterse al control del Estado. Tal creación implica, por un lado, la modificación de las prácticas espaciales y, por el otro, cambios en la acción política ligada a la apropiación y uso del espacio.

En estos debates y entre los escalafones más altos de las estructuras de gobierno se percibe el temor a que la autonomía se traduzca en iniciativas que fragmenten las formaciones territoriales y políticas que constituyen los Estados-nación y que enfrenten la soberanía consolidada desde hace dos siglos. Lejos de la realidad, el debate no gira en torno a intentos separatistas ni independentistas. Ante tal percepción, debe tranquilizar la aclaración de Pedro García Hierro al precisar que las autonomías se inscriben dentro del marco político y territorial del Estado, y que constituyen una fórmula posible para dar cabida a los grupos multiétnicos de, por ejemplo, las sociedades latinoamericanas (2004:299). Si este temor infundado remite a la idea de que lo que preocupa es la cesión de espacios territoriales que funcionen al margen del Estado, se confirmaría la tesis que se

ha presentado a lo largo de este trabajo y que señala al territorio como elemento constituyente de la modernidad y de las formaciones gubernamentales hegemónicas representadas en el Estado nacional. La lectura realizada desde este prisma deriva hacia el ejercicio de la libre determinación de los pueblos que puede acarrear la autonomía. Pero ¿qué son sino las figuras legales correspondientes a los territorios indígenas que desde hace algún tiempo han sido reconocidas por las Constituciones de buena parte de países de América Latina? En los casos en que estos territorios van ligados al reconocimiento de derechos colectivos no existe una diferencia notable entre ejercer dichos derechos en un espacio territorial definido y el ámbito autonómico.

Cairo Carou y Fuente Fernández se plantean en un trabajo acerca de la cuestión de las autonomías territoriales de los pueblos indígenas en el caso mexicano –pero que bien podría ser extrapolado al resto de países de América Latina–, en qué medida sería una opción acertada adoptar un régimen territorial autonómico ligado a los pueblos étnicos con el fin de superar dos factores: las vindicaciones de aquellos frente a los Estados nacionales y la propia salvaguarda de la soberanía de estos (2003).

Grosfoguel hace una dura crítica a la forma de democracia occidental que niega otras formas de gobierno alternativas, como las que se producen en las sociedades indígenas (2010). Para explicar la imposición de este modo de gobernar construye una secuencia en la que, al remontarse a la Conquista, va desde la sentencia "Cristianízate o te mato", pasa por "Civilízate o te mato" y "Desarróllate o te mato", para llegar a "Democratízate o te mato" del siglo XXI (2010:95). Sin embargo, este autor olvida que actualmente los movimientos indígenas acogen la propuesta de las autonomías como la alternativa más factible para alcanzar mayores niveles de democracia. Propuesta que, aun postulándose en el horizonte de las luchas indígenas, tiene su origen en la filosofía occidental moderna, la misma que él tacha de eurocéntrica, colonial, patriarcal y capitalista. Todo esto muestra el camino hacia un diálogo intercultural en el que las formas de conocimiento y experiencias políticas originadas en un determinado contexto espacial y cultural no pierdan validez al ser apropiadas y sometidas a una lectura más acorde con la realidad geopolítica en la que pueden ser puestas en práctica. Esto es lo que ocurre con la demanda autonómica formulada desde los espacios fronterizos del orden hegemónico y, desde tales especificidades locales y relatos particulares, poder trascender hacia la construcción de un proyecto global.

El autogobierno se ha convertido en un instrumento esencial para las luchas indígenas, sin embargo "la idea de autogobierno está ligada a la de Estado, ambas desarrolladas en las tradiciones políticas y europeas, y aceptarla es renunciar a las

tradiciones políticas indígenas" (Cairo y Fuente, 2003:63). Pero se vuelve a un debate que carece de interés si se pretende despojar del derecho de hacer uso de las estrategias políticas e ideológicas que los movimientos indígenas crean más convenientes en su lucha por su reconocimiento jurídico como sujetos de derecho y, en consecuencia, con capacidad para exigir mayores niveles de democracia política en el seno de los Estados en los que se insertan.

Es cierto que la autonomía se puede convertir en un arma de doble filo y en una estrategia de los Estados para desentenderse de los grupos sociales que la reivindican, lo que la despojaría de su potencial emancipador. Asimismo, cabría cuestionar el modelo emancipador de las autonomías si este continúa inserto en la territorialidad hegemónica del Estado nacional. Sobre este riesgo advierten de nuevo Cairo Carou y Fuente Fernández al concluir que:

> es importante entender que la "descolonización del poder", sólo se producirá a través de la aplicación de fórmulas políticas propias, y que los conceptos y formas políticas que tienen su origen en Europa, aunque formalmente puedan interpretarse como un elemento de liberación, pueden suponer una asimilación definitiva (2003:66).

Otro de los escollos que invita a la reflexión es el vínculo establecido en el texto constitucional de Bolivia entre autonomías indígenas y territorios indígenas. Incita a pensar en la modernidad que se encuentra como telón de fondo en lo aparentemente rupturista que se presenta la apuesta autonómica. Las AIOC se crean a la par que los TIOC. La cuestión territorial aparece, además, como prerrequisito en los discursos de las organizaciones indígenas para la consecución del régimen autonómico. Este puede convertirse en un elemento polémico, y correr el riesgo, incluso, de aparecer como un obstáculo que condicione, de algún modo, los procesos autonómicos para aquellos pueblos indígenas que ni siquiera obtengan el reconocimiento legal que demuestre el alcance del territorio que habitan.

Asimismo, ha sido reiterada a lo largo del texto la manera en que la concepción del territorio diverge desde la interpretación estatalista y la manejada por las organizaciones indígenas. Todo este conjunto de cuestiones podría llegar a dificultar la lucha por las autonomías, por un lado, porque la concepción y apropiación que los pueblos indígenas hacen del territorio diverge en algunos puntos de la concepción estatal, por otro lado, porque determina los procesos de lucha de aquellos pueblos que ni siquiera han obtenido el reconocimiento legal. Supone entonces otro de los puntos controvertidos en el debate nacional acerca de las autonomías indígenas.

En concreto, la Asamblea Constituyente en Bolivia construyó un espacio político de lo común. En el seno de esta se manejaron algunas nociones construidas por el saber académico, pero estas fueron calando en el discurso de los movimientos sociales al mantener una cada vez más fluida relación con los intelectuales. De esto se deriva que nuevos términos hayan sido asimilados por los individuos cuando se advierten como inteligibles y, por lo tanto, útiles para la práctica contestataria. Algunos ejemplos palmarios de esto son conceptos como Estado descolonizado, luchas anticoloniales, demandas autonómicas, despojo territorial, etcétera. Este nuevo lenguaje cuasi legalista evidencia el proceso de aprendizaje político y de empoderamiento que han experimentado aquellos pueblos indígenas inmersos en la lucha por el reconocimiento de derechos colectivos que les reporta ventajas en el campo de la acción política.

Actualmente es común encontrar en el ideario de los movimientos indígenas en Latinoamérica que su lucha política ha trascendido en parte el desafío principal con el que comenzaron a enfrentar la hegemonía del proyecto nacional, esto es, el reconocimiento de derechos de propiedad comunal sobre un espacio territorial, pero se trata de ir más allá. La búsqueda de control sobre los territorios ya reconocidos en términos jurídicos ha derivado en la pretensión del ejercicio del autogobierno local y la autonomía política. En la actualidad, la demanda autonómica, junto con la lucha por la tierra y el territorio, constituyen los pilares de las organizaciones indígenas. Forma parte de prácticas emancipadoras más amplias, lo cual podría resultar de los ensayos autonómicos que se prueban en algunos lugares, por ejemplo, en Los Caracoles y en las Juntas del Buen Gobierno zapatista.

Existen otros aspectos que no pueden pasarse por alto. Evo Morales les debe mucho a los movimientos sociales y, en particular, a los sectores indígenas que lo impulsaron en su carrera hacia el Palacio Quemado de La Paz, nombre con el que popularmente se conoce al Palacio de Gobierno. Fue desde abajo que se comenzó a construir una alternativa al modelo hegemónico del Estado nacional boliviano. Actualmente, estos sectores protagonizan el desencanto por la falta de firmeza en la aplicación de muchas de las medidas que el presidente se comprometió a cumplir.

En Bolivia, el proyecto de refundación de un Estado intercultural, plurinacional y decolonial responde al vigor que adquirieron los procesos participativos desencadenados en el proceso constituyente, a los movimientos insurgentes y a la lucha que han desplegado desde abajo los grupos dominados, con propuestas de un proyecto alternativo que enfrente las estructuras estatales y del poder monolíticas, sustentadas aún sobre la matriz colonial. Tanto este país como su vecino Ecuador se presentan como casos paradigmáticos en el intento de anular

el discurso hegemónico del modelo civilizatorio que en ambos países no se corresponde con la realidad social.

En tal diseño descentralizado del poder gubernamental en distintos niveles, los espacios emancipatorios son forzados a ajustarse a una delimitación territorial, por lo que las luchas por el reconocimiento de la autonomía en Bolivia se territorializan, y se busca el reconocimiento de las AIOC. Parece plausible que en la organización político-territorial de los Estados latinoamericanos se creen las autonomías como instancias territoriales en donde se ejerza el autogobierno de los pueblos indígenas.

La reivindicación autonómica se ha colado, en los últimos años, entre el conjunto de demandas de los movimientos indígenas de América Latina, y se ha posicionado como uno de los temas centrales para la agenda de las luchas indígenas y los debates sobre posibles alternativas al modelo hegemónico de Estado. Este escenario, diseñado por los funcionarios y técnicos del gobierno, ha propiciado que los pueblos indígenas tomen ventaja para ampliar sus vindicaciones. Utilizan todas las herramientas que están sobre la mesa. Tratan de no quedar constreñidos a sus comunidades de origen y autoexcluirse del devenir social y político del país, sino de participar en este, verse representados en el aparato institucional que lo conforma. Asimismo, no puede dejar de admitirse que la cuestión de las autonomías en Bolivia ha fortalecido el movimiento indígena.

Las autonomías indígenas, como elemento novedoso del nuevo ordenamiento territorial, se inspiran en ensayos autonómicos que han tenido destacado éxito en otros países, la mayor parte, del ámbito occidental. Esto no invalida la experiencia boliviana a pesar de la crítica feroz a la que ha sido sometida por parte de algunos intelectuales, políticos y activistas que acusan al actual gobierno de adoptar en el país modelos de formaciones territoriales que no responden a su realidad. No es menos cierto que las demandas de autonomía ya se hicieron sentir en la década de 1960 dentro del conjunto de demandas sindicales. Tampoco sería justo obviar los postulados jurídicos internacionales en los que la noción de autodeterminación, que conlleva el ejercicio de la autonomía, queda asociada a los derechos colectivos de los pueblos indígenas. Por lo tanto, se pone en entredicho la exclusividad de dicho ejercicio. Si la autonomía responde a las necesidades demandadas por los pueblos indígenas, ¿por qué dejarlos fuera de una lucha política legítima?, y más si se tiene presente que la autonomía les ofrece la posibilidad de ejercer el control sobre el territorio que habitan y el manejo de sus recursos. La vindicación autonómica entiende de esta manera el municipio como vía para hacer efectiva dicha demanda.

Las autonomías son vistas por los pueblos indígenas como el horizonte político en el cual plasmar el ejercicio de poder autónomo de los distintos ámbitos de la vida social. El proyecto autonómico, consideran, les ampliaría las capacidades como sujetos históricos para invertir la institucionalidad del esquema de dominación tradicional.

Las demandas autonómicas responden, en buena medida, a esta dinámica. Las autonomías se han convertido en experimentos políticos de base popular a través de los que el viejo sistema democrático es cuestionado. En Bolivia, el llamado a la plurinacionalidad consiste, en el plano teórico, en incluir, reconocer y otorgar competencias político-administrativas a estructuras organizativas basadas en una espacialidad del poder radicalmente opuesta a la del Estado nacional que coexistan entre sí, y frente al poder jerárquico encarnado en este. De esta manera, los pueblos indígenas asumen la autonomía como expresión de las luchas desde la localidad, y constituyen el nivel más inmediato desde el cual ejercer los derechos colectivos y organizar la acción colectiva y las formas de resistencia frente al Estado en aras de la transformación social de la realidad, en el nivel superior del poder hegemónico. En un mundo cada vez más globalizado, las respuestas son cada vez más localizadas, paradoja a la que ya se refería Castells ya a finales de la década de 1990 (1999:84).

Si los procesos de acumulación capitalista requieren de un desarrollo geográfico desigual, nuevas formas de pensar y de producir el espacio emergen como posibles alternativas a la estructura territorial tradicional encarnada en los Estados nacionales, la cual ha facilitado la explotación y dominación de los pueblos indígenas en América Latina y, de manera particular, en Bolivia, sobre lo cual ha descansado el modo de producción capitalista. Asimismo, la organización social de dicho modelo ha determinado la conformación de espacios periféricos, como en el caso de Bolivia, lo cual empuja a los movimientos emancipatorios a proponer formas de acción política, a redefinir por medio de experiencias, en el mayor de los casos locales, la organización espacial del aparato estatal, al mismo tiempo que cuestionan el orden establecido por los espacios de poder hegemónicos. En este contexto, la propuesta autonómica pasa por un llamado a recuperar el control de la gestión territorial, lo cual alienta esas nuevas espacialidades entendidas en términos de liberación.

En el marco de los procesos autonómicos, las luchas por el reconocimiento de los territorios indígenas adquieren más valor, aún si cabe, lo cual se explica al constituir estos la base sobre la que los ámbitos autonómicos pueden hacerse efectivos.

La fórmula de la autonomía, en términos de la discusión analítica, podría ayudar a redefinir la categoría de territorio como herramienta para la praxis política contestataria al neoliberalismo que fomenta la disrupción del territorio como unidad de la soberanía espacial. El territorio facilita la administración del espacio y, por ende, el sometimiento de las poblaciones que lo habitan a través de dispositivos de control. El ejercicio de pensar el territorio permite, tal como lo expresa Anthony Ince, construir nuevos imaginarios espaciales alternativos (2012).

La autogestión y la libre determinación que conlleva la autonomía constituye un desafío a los dispositivos de control estatales, así como al marco institucional y jurídico del Estado. La autonomía permitirá producir territorios forjados en la acción colectiva que impugnen el ejercicio de poder hegemónico.

Las autonomías indígenas suponen entonces una oportunidad única para la institucionalización de derechos colectivos de los pueblos étnicos. Amplía, además, el ejercicio de libertades democráticas en países de naturaleza plurinacional, tal como ocurre en el caso de Bolivia. El nuevo régimen autonómico no consiste en negar o rechazar la autoridad del Estado, no es en absoluto una ruptura institucional. Consiste, más bien, en cuestionar el modelo de Estado centralizado y un sistema de gobierno agotado; en transferir mayores atribuciones a la escala local, y en último lugar, en una propuesta de reorganización territorial y política con base en distintos niveles jurisdiccionales.

Si se tienen en cuenta las dificultades que entraña el proceso de conformación de estas nuevas entidades jurídicas, se puede concluir que los pasos son difusos, ambiguos y limitados aún, lo cual se explica, en buena medida, por la debilidad institucional. Sin una firme voluntad política para hacer efectiva su aplicación están abocados a convertirse en leves intentos limitados a una estructura de Estado neocolonial que se perpetúa por medio de la creación de mecanismos políticos y jurídicos, los cuales son incorporados en el aparato institucional para tratar de mantener el *status quo* hegemónico y construir de esta manera una ficción de apertura democrática con la cual perpetuar su legitimidad.

Reflexiones finales

La América Latina emancipadora y liberadora, la América Latina del proyecto autonomista, está por nacer. Y para que no se quede en una mera construcción discursiva, es preciso, por un lado, afianzar la cultura política emergente y, por otro, resignificar el concepto democracia con la incorporación de las prácticas políticas de los movimientos contrahegemónicos. Si la democracia es un sistema inacabado, abierto y en perpetua configuración, se debe trabajar de forma creativa para mejorarla, para cubrirla de un mayor nivel de legitimidad, lo cual solo se consigue a través de la participación de la ciudadanía y la acción colectiva liberadora como estrategia para la transformación social. El momento histórico que está protagonizando América Latina amerita un análisis que ponga de manifiesto las relaciones de poder y la conflictualidad que se construye en los nuevos espacios refugio de propuestas alternativas para producir lo común (en términos de Antonio Negri y Giuseppe Cocco), partiendo de las singularidades (2006), es decir, de las diferencias, a fin de avanzar en la radicalización de la democracia.

El ciclo de cambio político que en Latinoamérica se produce a partir de la década de 1990 ha producido un territorio de proyectos y procesos en los que la articulación entre política y movimientos ha alcanzado, de nuevo, una síntesis potente, provechosa, virtuosa. Los movimientos populares e indígenas, insertos en el marco de los procesos constituyentes latinoamericanos, parecen ofrecer nuevos marcos de interpretación. En efecto, en los últimos años, diversas constituciones latinoamericanas han sido modificadas a fin de introducir algunas cuestiones que atañen directamente a los pueblos indígenas en diversas materias. Si bien es un paso al frente, queda mucho camino por recorrer. De nada sirven las reformas institucionales si se quedan en el mero ámbito discursivo. Ocurre que, en algunos casos, estas reformas han sido más superficiales que reales. Han significado un leve lavado de imagen y adolecen de un cuestionamiento más profundo de las estructuras nacionales, responsables de la exclusión de las sociedades indígenas. Frente a este panorama, los pueblos indígenas continúan en su lucha por conquistar espacios de poder que históricamente les han sido restringidos. Bolivia es uno de los países que más esfuerzos ha realizado por incorporar a los grupos étnicos en el seno de la nación, y tiene que ver, fundamentalmente, con

una novedad: la referida al régimen de autonomías y a la creación de un modelo de Estado descentralizado, aunque no son pocos los interrogantes que surgen en torno a la aplicabilidad real de tales procesos. Al superar la década de la gestión del actual gobierno, es posible afirmar, en cierta perspectiva, que el pretendido cambio revolucionario del nuevo proyecto de Estado se ha quedado en reformista. Por esto resulta indispensable dar continuidad a la participación de los movimientos sociales en el proceso de reformulación de aquel, impulsar la movilización de las fuerzas sociales. Si supone un desafío tan relevante, se debe a que encarnan la lucha de los sectores subalternos, los cuales buscan escribir su historia en el proceso de transformación del modelo estatal, con la facultad, además, de contrarrestar los posibles abusos de autoridad en los que el gobierno pueda incurrir.

Los nuevos gobiernos deben encontrar la manera de seducir al conjunto de la ciudadanía, de hacerlo, además, con ilusión y de ofrecer un proyecto en común atractivo, capaz de atender los problemas reales de las personas y dar un giro a la realidad social.

Los pueblos indígenas de América Latina, desde los márgenes y en los márgenes, sitúan su *locus* de enunciación y establecen sus formas de resistencia frente a la dominación neocolonial. Esta subjetividad se engendra en un espacio creativo desde el cual poner en marcha una nueva imaginación espacial que es enunciada a través de discursos contrahegemónicos a fin de agrandar el ejercicio ciudadano de la democracia. Tal como señala Negri: "la democracia se convierte en una relación abierta, un dispositivo siempre en vías de transformación y un ámbito en el cual los sujetos se presentan siempre como militantes" (2006:245).

En este contexto se reactivan formas organizativas tradicionales, del modo en que ocurre en Bolivia para el caso de los cabildos indigenales orientales o los ayllus andinos, con trayectorias centenarias, pero que en los últimos años han adquirido una nueva potencialidad transformadora, y que junto con otro tipo de organizaciones, tales como las juntas vecinales, lo barrios, las capitanías, las nuevas asociaciones campesinas y urbanas o aquellas de naturaleza híbrida, como las autonomías, irrumpen en el escenario político del país apostando por una democracia directa y por nuevas formas de hacer política, partiendo entonces de la construcción de lo común.

Se asiste a una disyuntiva excepcional sin precedentes. La experiencia boliviana ha contribuido a que se vuelva a hablar de poder constituyente, entendido como potencia emancipadora, como motor para la transformación de la sociedad (Negri, 2015). Esta experiencia invita a pensar la estructura de poder y de dominio que tradicionalmente ha operado en América Latina, así como a plantear

posibles vías para, si no transformar el modelo de Estado, sí dotarlo de una mayor carga democrática y abrir espacios de representación y participación a los sectores históricamente más excluidos, a los actores étnicos.

Todo lo anterior pone de manifiesto el intento por repensar el modelo de Estado en un país en donde el proceso de formación nacional aún no se ha dado por concluido, sino que se continúa buscando una fórmula capaz de integrar el conjunto de una ciudadanía plurinacional a partir de distintas formas de entender la práctica democrática. Bolivia se ha convertido entonces en un campo abierto a la experimentación, un campo en donde se proponen alternativas al modelo hegemónico impuesto por el neoliberalismo y la democracia representativa.

Plantear la descolonización del Estado no es sino una apuesta por desmontar su aparato institucional construido sobre estructuras coloniales que se han perpetuado hasta el momento actual, y abogar por la creación de un nuevo discurso hegemónico. Las resistencias locales que cuestionan un modelo de gobierno obsoleto, el cual no responde a los intereses de buena parte de la población, en su mayoría indígena, aportan una señal más que evidente sobre la superación de los tradicionales espacios de la modernidad en donde se gestaba la lucha política, tales como partidos y sindicatos. Construir una nueva forma estatal que no perpetúe las relaciones desiguales entre unos sectores de la población y otros requiere desmantelar las estructuras de poder vigentes. El primer paso para ello consiste en entender la noción de descolonizar como sinónimo de democratizar. Y en el proceso de regeneración democrática la descentralización constituye una pieza clave para facilitar la construcción de mecanismos de participación, fundamentalmente a través de las autonomías, así como para redistribuir el poder en el ámbito territorial. La ampliación de estos canales implica no ejercer única y exclusivamente los derechos ciudadanos, sino verdaderamente convertirse en sujetos partícipes de la comunidad política; es decir, privilegiar la ciudadanía civil ante la ciudadanía cívica (Irurozqui, 2007). No puede afirmarse que las nuevas formas de participación en Bolivia hayan demandado la creación de la figura de la autonomía indígena, sino que esta ha sido más bien resultado de un proceso de reforma del aparato institucional del Estado acometido, por lo tanto, desde arriba, si bien un Estado con un aparato institucional más elástico debe ser capaz de albergar propuestas autonómicas.

Un régimen autonómico conlleva mayores niveles de democracia y la producción de espacios de decisión y de participación ciudadana, pero también espacios de conflictividad, espacios donde emerge la confrontación antagonista y en donde los actores, partícipes de las relaciones de poder que los conforman, se disputan su control. Asimismo, las autonomías, en la opinión de Colque, suponen

una oportunidad para medir la conflictividad política al ofrecer una posibilidad para su resolución y alcanzar mayores niveles de democracia (como se citó en Zegada *et al*., 2011:193). Es desde el nivel municipal o autonómico que se puede potenciar tanto la representación como la participación.

Ya se ha expuesto cómo hay quienes miran con ojos desconfiados las vindicaciones etnopolíticas, las cuales traducen como deseos separatistas o, incluso, independentistas. Lejos de esta infundada sospecha, las propuestas se dirigen a plantear nuevas formas políticas organizacionales que atiendan la realidad de una ciudadanía pluriétnica.

En términos similares se plantea la cuestión de las ciudadanías étnicas, en las que la facultad ciudadana constituye uno de los elementos estructurantes de los Estados soberanos de la modernidad. Hay quienes otorgan prioridad a la naturaleza jurídica de este debate al apuntar al dilema entre los derechos individuales que les son reconocidos a la ciudadanía y que postulan la igualdad entre individuos, frente a los derechos colectivos y el reconocimiento de la diferencia que reivindican los grupos étnicos. De qué manera conjugar ambos es algo que aún no ha sido resuelto satisfactoriamente por el grueso de países latinoamericanos. Si al comienzo de este trabajo se partió del reconocimiento de la articulación entre las sociedades locales y el sistema global, no puede dejar de hacerse un llamado al reconocimiento y presencia que la pluralidad cultural requiere en el seno de los Estados y el ejercicio dialéctico que esto conlleva, de manera que la ciudadanía nacional estaría complementada con una mayor dosis de democracia al atender una ciudadanía étnica plurinacional.

En el caso de Bolivia en particular, el gran desafío actual consiste en abrir el espacio plurinacional al conjunto de nacionalidades indígenas, pero sin dejar a un lado a quienes no se identifiquen con ninguna de ellas. De otro modo, se estaría reproduciendo la lógica discriminatoria que en términos de ciudadanía ha tenido tanto peso en la configuración de la geopolítica nacional. El reto entonces es articular el repertorio discursivo en torno a los pueblos étnicos, lo cual tiene una enorme implicación en el lenguaje del derecho. Varias reformas legislativas, incluida la del texto constitucional, son ejemplo de la aparente disposición del país por acoger tal multiplicidad.

A pesar de que los campesinos e indígenas hayan logrado representación política, se hace imprescindible un mayor nivel de democracia y que las instituciones estatales se muestren capaces de articular una relación más equitativa en todos los niveles entre el Estado y la sociedad civil, con el fin de acabar con las redes de las élites que históricamente han acaparado todos los ámbitos de la vida política, económica y social de Bolivia. La presencia de los sectores sociales más

vulnerables en el gobierno y la reactivación de la ciudadanía deben conllevar necesariamente cambios estructurales en el sistema. Estos cambios provocan, no obstante, el surgimiento de conflictos. En Bolivia, el imaginario de nación planteado por los grupos indígenas supone un cambio de óptica y una nueva relación con el Estado-nación, que implica una mayor participación de las nuevas identidades con nuevas estrategias de acción encaminadas a alcanzar la constitución de un Estado plural con espacio para las diversas identidades étnicas. Es vital la reconstrucción de la ciudadanía de la nación boliviana, pero constituye una responsabilidad que atañe al conjunto de la población.

Si, tal como refiere el actual vicepresidente del país, Bolivia se define por su sociedad multinacional, su régimen democrático no puede ser sino una representación de la misma y un ejercicio político, el cual debería responder a su pluralidad cultural. Para esto se requiere de una estructura estatal capaz de dar cabida al conjunto de grupos sociales, es decir, un Estado dispuesto a ceder espacio institucional y simbólico a nuevas formas de organización política y territorial, y dispuesto a acortar la distancia entre los distintos niveles de representación.

La inspiración de América Latina arranca también de lo local. En muchos de estos países, las luchas locales han sido capaces de federarse en movimientos de resistencia contrahegemónica con capacidad de cambio político. La Guerra del Agua en Bolivia, movimientos como los piqueteros en Argentina, el Movimiento Sin Tierra brasileño y el zapatismo han sido sujetos fuertes en el cambio político en la región. Su capacidad se ha reflejado en los procesos constituyentes que se han producido en los distintos países del continente y, en este contexto, la etnicidad, como politización de la identidad, opera como herramienta de lucha por el reconocimiento de los derechos políticos y sociales de las poblaciones indígenas, como espacio desde el cual interpelar al Estado y como palanca para impulsar la ciudadanía indígena en un proceso de negociación frente al Estado que desemboque en una mayor participación en el sistema democrático y en la transformación de las instituciones que han respondido a una realidad monoétnica y que, en consecuencia, no refleja el carácter multicultural de las naciones latinoamericanas. Y es que no solo las formas de participación se transforman en función del contexto social y político, también la forma en que se relaciona la sociedad civil con el Estado, fenómeno que forzosamente debe ser comprendido por este con el fin de facilitar la creación de nuevos canales de inclusión para el conjunto de la ciudadanía y, en particular, de la ciudadanía étnica. De esta forma se podrá dar fin al tan mal formulado problema del indio o al conflicto étnico, dicho en un lenguaje más actual. Ahora más que nunca se debe trabajar desde la voluntad de transformación profunda con la finalidad de radicalizar la democracia, y es aquí

donde la articulación entre autonomía y dependencia respecto del poder, entre lo local y lo global, o entre la democracia de base y el cambio institucional, se han conjugado de forma provechosa.

Los experimentos sociopolíticos que se han implantado en Bolivia constituyen una fuerte sacudida a la hegemonía tradicional concentrada en manos de élites oligarcas. Bolivia define perfectamente lo que Gramsci consideró como interregno. Los cimientos del antiguo andamiaje político e institucional han sido fuertemente dañados, pero lo nuevo aún está por nacer. Una sacudida se siente en el suelo, en la tierra. Las nuevas formas político-territoriales del poder popular sacuden el esqueleto de las viejas formas estatales tradicionales. La lucha por la tierra y el territorio han movilizado la acción colectiva de los movimientos indígenas de América Latina; la lucha deja sentir su dimensión territorial; la revolución no puede materializarse sino en el espacio; las reivindicaciones de los pueblos indígenas están en la lucha por el reconocimiento del territorio; las prácticas revolucionarias y emancipadoras se espacializan, y las cartografías del poder, asimétricas y verticales, tratan de colocarse del lado de los que no fueron escuchados, de los sujetos colonizados, dominados, sometidos y violentados.

En la primera etapa de gobierno del actual Ejecutivo fueron de celebrar las medidas en Bolivia de cara a atajar la desigualdad social en el país. Sin embargo, no deja de ser menos cierto que, al mismo tiempo, se viene respondiendo con mano dura ante algunas protestas surgidas fruto de la alarmante escalada de conflictos socioambientales, que tienen lugar fundamentalmente en la región amazónica, en donde el paradigma del Buen Vivir choca frontalmente con las políticas extractivistas.

Son entonces muchos los autores que han alabado los éxitos del proyecto de refundación del Estado boliviano puesto en marcha durante la gestión del gobierno de Morales, aunque cada vez son más las voces discordantes que cuestionan el giro que está tomando en los últimos tiempos. En la actualidad, el MAS mantiene una delicada relación con parte de la base social que lo catapultó al gobierno de la nación. La relación se ha debilitado. Esto ayuda a entender el debilitamiento de su posición hegemónica, la pérdida del apoyo de un sector importante que se había mostrado fiel en su origen. Las políticas adoptadas por el Ejecutivo no están convenciendo a todos aquellos que depositaron su confianza en el partido liderado por Evo Morales. Los conflictos se derivan principalmente del impulso que se otorga al modelo económico exportador o, dicho de otra manera, a la apuesta por la reprimarización de la economía, la rectificación en materia medioambiental de los programas de blindaje en cuanto a explotación de recursos naturales en áreas protegidas, las concesiones de la organización política hacia el sector empresarial,

la negación de la voluntad popular al quedar subordinada a la lógica del capital y el incumplimiento parcial de parte del programa en materia de consulta, a lo que se suman algunos casos que han salido a la luz relacionados con corruptelas, prebendas, etcétera.

El MAS, confluencia de postulados ideológicos provenientes del marxismo, nacionalismo e indigenismo, nunca se planteó, en su origen como partido político, la cobertura étnica, sino que la fue adquiriendo a medida que el movimiento indígena en Bolivia acaparaba mayor presencia pública y política, hasta el punto que incluyeron las siglas IPSP (Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos). En efecto, nació como organización sindical y no como movimiento étnico. Tampoco se encontraba entre sus objetivos la construcción de una forma estatal descolonizada. Esto ha supuesto una incorporación posterior y, de modo similar, el Estado socialista no se concibe como prioridad, más bien se apuesta por transitar hacia un capitalismo andino-amazónico, tal como ha sido planteado por el principal ideólogo del proyecto político del MAS, Álvaro García Linera. A pesar de todo ello, Quijano recuerda que este partido ha sido capaz de impulsar a los indígenas al espacio hegemónico de poder dentro de la estructura institucional del Estado (2006:16-17). Si se hace eco del dicho "Nunca llueve a gusto de todos", y si no se niegan tales devenires, no puede dejar de reconocerse la transformación de la vida política y social que ha experimentado este país latinoamericano a de manos de la administración de Morales.

De esta manera, partidos de tendencia izquierdista construyen sus discursos a partir de "categorías de dominación" que no encajan con los procesos de emancipación y justicia social. Para alcanzar dicha emancipación es necesario, en primer lugar, superar la lógica de la dominación y no reproducirla, dado que de otra manera se mantendrá el esquema dominador-dominado, aunque quede asociado a otros grupos sociales. El socialismo forma parte de la modernidad, surge en su seno. Resulta entonces paradójico, incluso contradictorio, el intento de lograr esa aparente emancipación social de la estructura colonial desde sus postulados ideológicos, pues de esta manera se reproducirían, asimismo, los esquemas sobre los que se construye la modernidad y los productos que crea. Ante tales reflexiones, surge la duda de si la sociedad que pretendía hacer resurgir el gobierno boliviano pudiera presentarse como una sociedad transmoderna y, si esto fuera así, de qué manera poder encajar el proyecto socialista del MAS en una pretendida sociedad de dicha naturaleza.

El gobierno de Evo Morales insistía en el proceso de construcción de una nueva hegemonía inaugurada tras el "ciclo rebelde" en el país, en la hegemonía indígena que se coló innegablemente en el gobierno. Su partido canalizó las rei-

vindicaciones de los movimientos indígenas. Esta es la explicación que ayuda a comprender el amplio apoyo que recibió por parte de tales organizaciones. Pero como partido político inserto en el régimen institucional, no ha atendido a las mismas lógicas de los movimientos, que no constituyen, además, instrumentos de poder. Así se expresa esta doble vertiente en el trabajo de Zegada en coautoría con Arce, Canedo y Quispe:

> Esta dualidad en el Movimiento Al Socialismo, si bien se convierte a momentos en una de sus fortalezas por su vínculo con las bases sociales y por su fuerza discursiva y simbólica, en otras circunstancias, constituye su mayor debilidad por la dificultad de cumplir con el enunciado de mandar obedeciendo, satisfacer las múltiples y diversas necesidades y demandas sociales (2011:277).

Contra la visión pospolítica de quienes defienden, como estrategia para la democratización de la democracia, la preeminencia del consenso racional y la deliberación y, en consecuencia, la primacía del enfoque antagónico de lo político, Chantal Mouffe propone la lucha agonista que dé paso al enfrentamiento entre proyectos hegemónicos distintos (2007). En atención a la primera postura, se niega la dimensión conflictual que define la estructura social y que resulta del todo necesaria para la política democrática (Mouffe, 2007). Frente a los teóricos liberales que consideran el consenso como condición de existencia de la democracia moderna, esta autora sostiene que no es sino la confrontación agonista tal condición y el camino para radicalizar el proyecto democrático a través de la transformación de las estructuras y relaciones de poder existentes (2007). Tales conflictos eclosionan en respuesta al antagonismo *nosotros*/los *otros*, los cuales resultan condición *sine qua non* para la confrontación y lo político. Sin embargo, matiza, la existencia de dicha relación no implica necesariamente que esta se convierta en antagónica, para que ello suceda, debe suscitar algún tipo de amenaza por parte de un colectivo identitario social o político frente al otro (2007:22-23). Para superar este antagonismo que promueve la búsqueda de soluciones racionales a la confrontación entre identidades colectivas, Mouffe apuesta por el agonismo, que facilita la producción de un espacio político simbólico que da cabida a la confrontación al partir de la legitimidad de las diferentes partes inmersas en el conflicto, lo cual le corresponde a la democracia promover que ocurra con el fin de evitar alcanzar prácticas violentas (2007:27-28). Las instituciones y otros canales políticos de un sistema democrático pluralista serán, por lo tanto, los encargados de prestar esos espacios en los cuales manifestar la condición adversarial de tales conflictos, esto es, transitar del conflicto antagónico al agonista (Mouffe,

2007). En Bolivia, la naturaleza plural del Estado conlleva irremisiblemente a la emergencia de conflictos entre las diferentes formas colectivas de identificación. Si las identidades colectivas desempeñan un rol fundamental en el juego político de la democracia, lo interesante no es neutralizarlas a través de soluciones consensuales, sino incitarlas para suscitar la confrontación (Mouffe, 2007). Estas identidades tratan entonces de construir una hegemonía que deje espacio a proyectos alternativos.

Sin embargo, mientras la sociedad nacional encarne los intereses de una parte de la comunidad política del Estado y continúe negando la representación de otra, la injusticia y desigualdad social perdurará como elemento estructural. Conquistar mayores niveles de democracia no puede implicar una inserción más profunda en los canales tributarios de los circuitos financieros a nivel global que desemboque en el incremento de la subsidiariedad de las economías nacionales. Comprender el carácter plurinacional de cualquier sociedad no se debe restringir al mero terreno discursivo, sino que debe pasar por la creación de espacios de reconocimiento y representación institucionales y simbólicos para aquellos grupos sociales que han permanecido en la larga noche de la colonialidad latinoamericana. Ante esto no queda sino redefinir el aparato estatal, llegar hasta los mismos cimientos de su armazón para reconstruirlo, e incorporar en el nuevo edificio las nuevas formas de acción colectiva, los nuevos comportamientos políticos, las nuevas lógicas de producir espacios sociales a partir de relaciones más horizontales y, por ende, menos excluyentes, que responden en buena medida a las transformaciones estructurales en el terreno tanto económico como político, por las cuales ha atravesado el conjunto de países latinoamericanos. Este es el desafío ante el que se enfrentan los Estados de América Latina en el inicio del nuevo siglo. Dicho en palabras de García Linera: "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" (2004:342).

Si se parte de que el Estado marca su presencia en toda relación social, los movimientos indígenas de América Latina apuestan por la creación de otro tipo de formas de relación construidas, y toman prestado el término propuesto por Zibechi de "microespacios de la vida social" (2006:161), en la batalla que día a día libran los contrapoderes en la cotidianeidad; unas relaciones sociales que rompan la asimetría de las relaciones de dominación. En definitiva, un proyecto civilizatorio opuesto al moderno, construido desde abajo, desde la lucha colectiva y la resistencia histórica. Sin embargo, para alcanzar la pretendida (no por todos) emancipación social, se requiere no solo invertir el esquema de dominación, sino crear nuevas relaciones que fortalezcan el tejido social, *dispersar el poder* en

instancias que no dependan del aparato centralizado del gobierno, en entidades territoriales descentralizadas, en espacios de poder autónomos.

América Latina está hablando. Hay que actuar de manera responsable y no dejar pasar la oportunidad de escucharla. Hay que sentarse a la mesa de diálogo, de un diálogo Sur-Sur que facilite canales de comunicación para poder convertir la emancipación de los pueblos en un proyecto hegemónico que articule en un bloque, en términos gramscianos, la movilización colectiva de quienes han estado históricamente al margen de las formas de poder tradicionales; inspirarse en las experiencias políticas de otros contextos para que puedan servir como revulsivo en las propias realidades. Trazar lazos y tender puentes que unan la lucha que se está llevando a cabo en el Sur global, una lucha que implica a los pueblos de Latinoamérica y los de la Europa meridional, regiones periféricas que han disputado una feroz batalla contra el Norte capitalista e imperialista. Entender la ontología del ser europeo permite entender la geopolítica de la modernidad construida a partir de la experiencia colonial. Más aún, si tal como plantea Maldonado-Torres con base en la obra de Mignolo, la idea de Europa surge no solo a partir de las distintas experiencias coloniales, sino de las diferencias entre las conformaciones espaciales hegemónicas entre el Norte y Sur de Europa (2007), para comprender desde un análisis crítico el devenir de la vieja, y ya casi sin aliento, Europa, hay que entender la dialéctica Norte-Sur que entronca con la dialéctica Sur-Sur.

Si no se comprenden estos procesos, se dificulta enormemente el caminar compartido hacia un proyecto democrático común que responda al contexto global actual. Aquí entra en juego la voluntad colectiva. Porque acontece un doble proceso que corre paralelo: el avance del neoliberalismo de la mano del retroceso de la democracia. Se está entonces ante la consolidación de los espacios centrales hegemónicos, mientras las regiones periféricas acentúan su dependencia a aquellos. El surgimiento de contrapoderes y diversas estrategias de resistencia –producidas por los movimientos etnopolíticos a partir de la apelación a una naturaleza identitaria concreta– se vuelve netamente comprensible en estos contextos. Nuevas identidades vindican el ejercicio del autogobierno a fin de tomar las riendas de su desarrollo futuro, de construir mecanismos de decisión participativa. De ahí se explica el interés que entraña para este trabajo repensar las formas de subjetivación política en América Latina vinculadas con el surgimiento de la conflictividad entre actores sociales e institucionales y con los procesos de emancipación que no logran consolidarse; los esfuerzos por derribar el proyecto civilizatorio del colonialismo y la dominación.

La acción colectiva de los movimientos etnopolíticos de América Latina se inscribe en la lucha por relanzar un proceso constituyente envuelto en una im-

portante carga conflictiva. Las experiencias acumuladas por la lucha indígena en el continente han convulsionado el panorama actual. Pero queda aún mucho camino por andar. Seguir impulsando el proceso de transformación social y política en el continente es uno de los desafíos más acuciantes de los movimientos indígenas, dado que no conviene olvidar que el capitalismo requiere del Estado para perpetuar sus estructuras de poder. No debe olvidarse tampoco que la política que los Estados de América Latina ha puesto en marcha desde la década más neoliberal responde a los dictados de una sociedad de control, donde se otorgan derechos colectivos vinculados a espacios territoriales concretos en los que se deja hacer a la población indígena. Esto no basta entonces. Se vuelve prioritario volver a instituir ámbitos de participación directa: nuevas ágoras ciudadanas con poderes y competencias reales, es decir, acercar la política a la ciudadanía y restablecer la fractura neoliberal que disecciona el terreno económico y la esfera política y pública; construir un común para potenciar una fuerza constituyente que avance hacia la emancipación. Porque el poder constituyente tiene la capacidad de ordenar jurídicamente los poderes del aparato estatal.

En respuesta a lo anterior, se abre un abanico de posibilidades, muchos futuros por construir que aún no han llegado. Todavía no son. Esta coyuntura ofrece, por lo tanto, la posibilidad de imaginar nuevos senderos por los que transitar y desde los cuales confrontar diferencias. Del modo que lo expresa Ince, considerar que la utopía nunca se alcanzará permite continuar el avance hacia ella y aporta una constante capacidad creativa y de adaptación de las prácticas revolucionarias en la cotidianeidad, que a su vez transforman continuamente la concepción del espacio (2012:1653). Asimismo, ya propuso Foucault que "debemos empezar por reinventar el futuro, sumergiéndonos en un presente más creativo" (2012b:137). Los contextos de crisis sistémica, tal y como el que se vive, reclaman el hecho de construir desde esa creatividad colectiva, de producir nuevos espacios de luchas antagonistas, de pensar otros modos de ser en el mundo. Esto es, imaginar para liberarse.

Bibliografía

Adame, M. Á. (2013). *Crítica marxista a socioantropologías en la pos (sobre, trans e hiper) modernidad*. México: Ediciones Navarra.

Agnew, J. (2005). *Geopolítica: una revisión de la política mundial*. Madrid, España: Trama Editorial.

Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Albert, B. (2004). Territorialidad, etnopolítica y desarrollo: A propósito del movimiento indígena en la Amazonia brasileña. En A. Surrallés y P. García (Eds.), *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno* (pp. 221-258). Copenhague, Dinamarca: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas.

Albet, A. y Benach, N. (2012). *Doreen Massey. Un sentido global del lugar.* Barcelona, España: Icaria.

Albó, X. (2005). Derechos, autonomía y territorios de los pueblos indígenas en Bolivia. En E. del Campo (Ed.), *Democratización y descentralización en Bolivia* (pp. 185-192). Madrid, España: Catarata.

Albó, X. (2007). Movimientos indígenas desde 1900 hasta la actualidad. En J. Espasandín y P. Iglesias (Coords.), *Bolivia en movimiento. Acción colectiva y poder político* (pp. 67-100). Barcelona, España: Ediciones de Intervención Cultural/El Viejo Topo.

Albó, X. (2008). *Movimientos y poder indígena en Bolivia, Ecuador y Perú*. La Paz, Bolivia: CIPCA.

Albó, X. y Romero, C. (2009). *Autonomías Indígenas en la realidad boliviana y su nueva constitución.* La Paz, Bolivia: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

Alimonda, H. (2012). Una introducción a la ecología política latinoamericana. En R. Grosfoguel y R. Almanza (Eds.), *Lugares descoloniales. Espacios de intervención en las Américas* (pp. 59-94). Bogotá, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana.

Appadurai, A. (2013). *El rechazo de las minorías. Ensayo sobre la geografía de la furia*. México: Tusquets Editores.

Arendt, H. (2005). *Sobre la violenci*a. Madrid, España: Alianza Editorial.

Arendt, H. (2006). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid, España: Alianza Editorial.

Asamblea Nacional de Organizaciones Indígenas, Originarias, Campesinas y de Colonizadores de Bolivia (2006). *Propuesta para la Nueva Constitución Política del Estado*. Sucre: Bolivia. Recuperado de http://cebem.org/cmsfiles/archivos/propuesta-organizaciones-indigenas.pdf

Augé, M. (1993). *Los no lugares: espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona, España: Gedisa.

Augé, M. (1995). *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona, España: Gedisa.

Bailey, F. G. (1969). *Stratagems and Spoils: a Social Anthropology of Politics*. Oxford: Basil Blackwell.

Barabas, A. M. (2003). *Diálogos con el territorio. Simbolización sobre el espacio en las culturas indígenas de México* (Vol. II). México: INAH.

Barrios, F. X. (2005). Régimen territorial y de autonomías. En E. del Campo (Ed.), *Democratización y descentralización en Bolivia* (pp. 71-102). Madrid, España: Catarata.

Barth, F. (2007). Los grupos étnicos y sus fronteras. En N. Fernández (Coord.), *Lecturas de etnología: una introducción a la comparación en antropología* (pp. 97-118). Madrid, España: UNED.

Bartolomé, M. A. (2000). Etnias y naciones. La construcción civilizatoria en América Latina. En L. Reina (Coord.), *Los retos de la etnicidad en los Estados-nación del siglo XXI* (pp. 153-170). México: Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social.

Bartolomé, M. A. (2006). *Procesos interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*. México: Siglo XXI Editores.

Bauman, Z. (2011). De peregrino a turista, o una breve historia de la identidad. En S. Hall y P. Du Gay (Comps.), *Cuestiones de identidad cultural* (pp. 40-68). Buenos Aires, Argentina/Madrid, España: Amorrortu.

Bautista, J. J. (2014). *¿Qué significa pensar desde América Latina?* Madrid, España: Akal.

Beaucage, P. (2000). Más allá de lo jurídico. Reflexiones sobre procesos autonómicos indígenas en América. En L. Reina (Coord.), *Los retos de la etnicidad en los Estados-nación del siglo XXI* (pp. 299-321). México: Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social.

Bello, A. (2004). *Etnicidad y ciudadanía en América Latina. La acción colectiva de los pueblos indígenas*. Santiago de Chile: Comisión Económica para América Latina y el Caribe/Sociedad Alemana de cooperación Técnica.

Benach, N. y Albet, A. (2010). *Edward W. Soja. La perspectiva postmoderna de un geógrafo radical*. Barcelona, España: Icaria.

Bhabha, H. (2013). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires, Argentina: Manantial.

Bonfil, G. (1972). El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. *Anales de Antropología*, 105-124.

Bonfil, G. (1990). Aculturación e indigenismo: la respuesta india. En J. Alcina (Comp.), *Indianismo e indigenismo en América* (pp. 189-209). Madrid, España: Alianza Editorial.

Braudel, F. (1978). *Las civilizaciones actuales. Estudio de historia económica y social*. Madrid, España: Tecnos.

Cabezas, M. (2007). Caracterización del "ciclo rebelde" 2000-2005. En J. Espasandín y P. Iglesias (Coords.), *Bolivia en movimiento. Acción colectiva y poder político* (pp. 189-219). Barcelona, España: Ediciones de Intervención Cultural/El Viejo Topo.

Cairo, H. (1993). Elementos para una geopolítica crítica: tradición y cambio en una disciplina maldita. *Ería*, 32, 195-213.

Cairo, H. (2005). Prólogo. Repensando la geopolítica: la renovación de la disciplina y las aportaciones de John A. Agnew. En J. Agnew (Coord.), *Geopolítica: una revisión de la política mundial* (pp. ix-xviii). Madrid, España: Trama Editorial.

Cairo, H. (2009). La colonialidad y la imperialidad en el sistema-mundo. *Viento Sur*, 100, 66-74.

Cairo, H. y Fuente, R. M. (2003). La autonomía territorial y la cuestión etnonacional de los pueblos indígenas: ¿se descoloniza el poder en México? *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 189, 39-73.

Canedo, G. (2009). *Una utopía cercada. Las transformaciones del territorio de los grupos indígenas contemporáneos de la Amazonia boliviana, en Mojos-Beni* (Tesis doctoral, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social).

Cardoso de Oliveira, R. (2007). *Etnicidad y estructura social*. México: Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social/Universidad Autónoma Metropolitana/Universidad Iberoamericana.

Carmagnani, M. (2011). *El otro Occidente. América Latina desde la invasión europea hasta la globalización*. México: Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México/Fondo de Historia de las Américas.

Castells, M. (1998). El poder de la identidad. En *La era de la información: Economía, sociedad y cultura* (II). México: Siglo XXI Editores.

Castro-Gómez, S. (1998). Geografías poscoloniales y translocalizaciones narrativas de "lo americano". La crítica al colonialismo en tiempos de la globalización. En R. Follari y R. Lanz (Comps.), *Enfoques sobre posmodernidad en América Latina* (pp. 155-182). Caracas, Venezuela: Editorial Sentido.

Castro-Gómez, S. (2000). Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del "otro". En E. Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo*

y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas (pp. 145-161). Buenos Aires, Argentina: CLACSO.

Castro-Gómez, S. (2005). *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816).* Bogotá, Colombia: Editorial Pontificia Universitaria Javeriana.

Castro-Gómez, S. (2007). Michel Foucault y la colonialidad del poder. *Tabula Rasa*, 6, 153-172.

Chakrabarty, D. (2008). *Al margen de Europa. Pensamiento poscolonial y diferencia histórica*. Barcelona, España: Tusquets Editores.

Chávez, M. (2008). Autonomías indígenas y Estado Plurinacional. *OSAL*, 24, 51-71.

Chirif, A. y García, P. (2007). *Marcando territorio. Progresos y limitaciones de la titulación de territorios indígenas en la Amazonia*. Copenhague, Dinamarca: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas.

Clastres, P. (2010). *La sociedad contra el Estado*. Barcelona, España: VIRUS.

Claval, P. (1982). *Espacio y poder*. México: Fondo de Cultura Económica.

Comaroff, J. y Comaroff, J. (2011). *Etnicidad S. A.* Madrid, España: Katz.

Dávalos, P. (2010). *La democracia disciplinar. El proyecto posneoliberal para América Latina*. Quito, Ecuador: Cooperación para el Desarrollo de la Educación Universitaria.

Devalle, S. (2000). Concepciones de la etnicidad, usos, deformaciones y realidades. En L. Reina (Coord.), *Los retos de la etnicidad en los Estados-nación del siglo XXI* (pp. 31-43). México: Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social.

Díaz-Polanco, H. (2000). El viejo conflicto: autonomía y liberalismo. En L. Reina (Coord.), *Los retos de la etnicidad en los Estados-nación del siglo XXI* (pp. 279- 297). México: Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social.

Díaz-Polanco, H. (2015). *El jardín de las identidades. La comunidad y el poder*. México: Orfila Valentini.

Dussel, E. (1994). *1942. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del "mito de la modernidad"*. La Paz, Bolivia: Plural Editores.

Dussel, E. (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. En E. Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 41-53). Buenos Aires, Argentina: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Dussel, E. (2006). *20 tesis de política*. México: Siglo XXI Editores/Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe.

Dussel, E. (2010). Descolonización de la filosofía política: ayer y hoy. En H. Cairo y R. Grosfoguel (Eds.), *Descolonizar la modernidad, descolonizar Europa, un diálogo Europa-América Latina* (pp. 27-40). Madrid, España: Instituto de Estudios Políticos para América Latina y África.

Dussel, E. (2012). Meditaciones anticartesianas: sobre el origen del antidiscurso filosófico de la modernidad. En R. Grosfoguel y R. Almanza (Eds.), *Lugares descoloniales. Espacios de intervención en las Américas* (pp. 11-58). Bogotá, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana.

Echeverría, B. (2010). *Modernidad y blanquitud*. México: Ediciones Era.

Ellison, N. y Martínez, M. (2009). Introducción. En N. Ellison y M. Martínez (Coords.), *Paisaje, espacio y territorio. Reelaboraciones simbólicas y reconstrucciones identitarias en América Latina* (pp. 7-25). Quito, Ecuador: Abya Yala.

Escobar, A. (2003). "Mundos y conocimientos de otro modo". El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. *Tabula Rasa*, 1, 51-58.

Espasandín, J. (2007). El laberinto de la subalternidad. Colonialidad del poder, estructuras de exclusión y movimientos indígenas en Bolivia. En J. Espasandín y P. Iglesias (Coords.), *Bolivia en movimiento. Acción colectiva y poder político* (pp. 285-328). Barcelona, España: Ediciones de Intervención Cultural/El Viejo Topo.

Espiñeira, K. (2010). La opción descolonial del saber. ¿Analizar para transformar u horizontalidad entre transformación y análisis? En H. Cairo y R. Grosfoguel (Eds.), *Descolonizar la modernidad, descolonizar Europa, un diálogo Europa-América Latina* (pp. 171-189). Madrid, España: Instituto de Estudios Políticos para América Latina y África.

Farinós, J. (2005). Nuevas formas de gobernanza para el desarrollo sostenible del espacio relacional. *Ería*, 67, 219-235.

Fernández, N. (2007). *Lecturas de etnología: una introducción a la comparación en antropología*. Madrid, España: UNED.

Foucault, M. (2001). *Post-scriptum*. El sujeto y el poder. En P. Rabinow y H. Dreyfus (Eds.), *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica* (pp. 241-259). Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión Argentina.

Foucault, M. (2011). *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber* (Vol. 1). México: Siglo XXI Editores.

Foucault, M. (2012a). *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid, España: Alianza Editorial.

Foucault, M. (2012b). *El poder, una bestia magnífica: Sobre el poder, la prisión y la vida*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores.

Foucault, M. (2012c). *El nacimiento de la biopolítica. Curso del Collège de France (1978-1979)*. Madrid, España: Akal.

Foucault, M. (2014). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.

Galcerán, M. (2010). Límites y paradojas de los universales eurocéntricos. En H. Cairo y R. Grosfoguel (Eds.), *Descolonizar la modernidad, descolonizar Europa, un diálogo*

Europa-América Latina (pp. 41-56). Madrid, España: Instituto de Estudios Políticos para América Latina y África.

Galeano, E. (1973). *Las venas abiertas de América Latina*. México: Siglo XXI Editores.

Garcés, F. (2010). Los esfuerzos de construcción descolonizada de un Estado plurinacional en Bolivia y los riesgos de vestir al mismo caballero con otro terno. *Revista Integra Educativa*, 1, 49-66.

García, A. (2004). Autonomías indígenas y Estado multinacional. Estado plurinacional y multicivilizatorio: una propuesta democrática y pluralista para la extinción de la exclusión de las naciones indias. En AA. VV., *La descentralización que se viene* (pp. 271-343). La Paz, Bolivia: Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales/ Plural.

García, J. L. (1976). *Antropología del territorio*. Madrid, España: Taller de Ediciones Josefina Betancor.

García, P. (2004). Territorios indígenas: tocando a las puertas del derecho. En A. Surrallés y P. García (Eds.), *Territorio adentro. Territorio indígena y percepción del entorno* (pp. 277-306). Copenhague, Dinamarca: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas.

García, P. y Surrallés, A. (2009). *Antropología de un derecho. Libre determinación territorial de los pueblos indígenas como derecho humano*. Copenhague, Dinamarca: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas.

Giddens, A. (1999). *Consecuencias de la modernidad*. Madrid, España: Alianza Editorial.

Giménez, C. y Malgesini, G. (2000). *Guía de conceptos sobre migraciones, racismo e interculturalidad*, Madrid, España: Catarata.

Giménez, G. (2000). Identidades étnicas: estado de la cuestión. En L. Reina (Coord.), *Los retos de la etnicidad en los Estados-nación del siglo XXI* (pp. 45-70). México: Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social.

Giménez, G. (2009). *Identidades sociales*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Mexiquense de Cultura.

Gledhill, J. (2000). *El poder y sus disfraces*. Barcelona, España: Bellaterra.

Grimson, A. (2011). *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI, Editores.

Gros, C. (2000). Ser diferente para ser moderno, o las paradojas de la identidad. Algunas reflexiones sobre la construcción de una nueva frontera étnica en América Latina. En L. Reina (Coord.), *Los retos de la etnicidad en los Estados-nación del siglo XXI* (pp. 170-195). México: Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social.

Gros, C. (2012). *Políticas de la etnicidad: identidad, Estado y modernidad*. Bogotá, Colombia: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Grosfoguel, R. (2010). Descolonizar los uni-versalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial de Aimé Cesaire a los zapatistas. En H. Cairo y R. Grosfoguel (Eds.), *Descolonizar la modernidad, descolonizar Europa, un diálogo Europa-América Latina* (pp. 85-99). Madrid, España: Instituto de Estudios Políticos para América Latina y África.

Grosfoguel, R. (2012). Colonialidad del poder y dinámica racial: notas para la reinterpretación de los latino-caribeños en Nueva York. En R. Grosfoguel y R. Almanza (Eds.), *Lugares descoloniales. Espacios de intervención en las Américas* (pp. 125-159). Bogotá, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana.

Grosfoguel, R. y Almanza, R. (2012). *Lugares descoloniales. Espacios de intervención en las Américas*. Bogotá, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana.

Grossberg, L. (2011). Identidad y estudios culturales: ¿no hay nada más que eso? En S. Hall y P. Du Gay (Comps.), *Cuestiones de identidad cultural* (pp. 148-180). Buenos Aires, Argentina/Madrid, España: Amorrortu.

Gudynas, E. (2009). Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo. Contextos y demandas bajo el progresismo sudamericano actual. En VV. AA., *Extractivismo, política y sociedad* (pp. 87-225). Quito, Ecuador: CAAP/CLAES.

Gutmann, A. (2008). *La identidad en democracia*. Madrid, España: Katz.

Haesbaert, R. (2011). *El mito de la desterritorialización: del "fin de los territorios" a la multiterritorialidad*. México: Siglo XXI Editores.

Hall, S. (2011). Introducción: ¿quién necesita "identidad"? En S. Hall y P. Du Gay (Comps.), *Cuestiones de identidad cultural* (pp. 13-39). Buenos Aires, Argentina/Madrid, España: Amorrortu.

Hall, S. y Du Gay, P. (Comps.). (2011). *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires, Argentina/Madrid, España: Amorrortu.

Hardt, M. y Negri, A. (2005). *Imperio*. Barcelona, España: Paidós.

Hardt, M. (2010). Política y multitud. En Negri, A. et al. *Imperio, multitud y sociedad abigarrada* (pp. 121-141). Buenos Aires, Argentina, Waldhuter Editores, Clacso.

Harvey, D. (2003). *The new imperialism*. Oxford: University Press Oxford.

Harvey, D. (2007). Acerca de la historia y de la actual situación de la geografía: manifiesto materialista histórico. En D. Harvey, *Espacios del capital. Hacia una geografía crítica* (pp. 123-136). Madrid, España: Akal.

Harvey, D. (2007). *Espacios del capital. Hacia una geografía crítica*. Madrid, España: Akal.

Hiernaux, D. (2011). Élisée Reclus: los albores de una altergeografía", en G. Caprón, C. Icazuriaga, S. Levi, E. Ribera y V. Thiébaut (Eds.), *La geografía contemporánea y Élisée Reclus* (pp. 23-41). México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/El Colegio de Michoacán/Centro de Investigación en Geografía y Geomática

Ing. Jorge L. Tamayo/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.

Hobsbawm, E. y Ranger, T. (2015). *La invención de la tradición*. Barcelona, España: Crítica.

Hoffman, O. (2007). Identidad-espacio: relaciones ambiguas. En M. Estrada y P. Labazée (Coords.), *Globalización y localidad: espacios, actores, movilidades e identidades* (pp. 431-450). México: Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social/Institut de Recherche pour le Développement.

Holzer, W. (1998). Una discusión fenomenológica sobre los conceptos de paisaje y lugar, territorio y ambiente. En G. Uribe (Comp.), *Cuaderno de geografía brasileña* (pp. 95-114). México: Centro de Investigación Científica Ing. Jorge L. Tamayo.

Iglesias, P. (2007). Las clases peligrosas. La interfaz boliviana en la resistencia global al capitalismo. En J. Espasandín y P. Iglesias (Coords.), *Bolivia en movimiento. Acción colectiva y poder político* (pp. 259- 284). Barcelona, España: Ediciones de Intervención Cultural/El Viejo Topo.

Iglesias, P. y Espasandín, J. (2007). La globalización y los movimientos sociales bolivianos. En J. Espasandín y P. Iglesias (Coords.), *Bolivia en movimiento. Acción colectiva y poder político* (pp. 29-65). Barcelona. España: Ediciones de Intervención Cultural/El Viejo Topo.

Ince, A. (2012). In the Shell of the Old: Anarchist Geographies of Territorialisation. *Antipode*, 5, 1645-1666.

Irurozqui, M. (2007). El "retorno del ciudadano" en Bolivia a través de la experiencia municipal decimonónica. En E. Del Campo (Ed.), *Democratización y descentralización en Bolivia* (pp. 43-70). Madrid, España: Catarata.

Jabardo, V. (2015a). ¿Indio, salvaje, ciudadano, campesino u originario? Reformulaciones identitarias entre las poblaciones amazónicas de Bolivia. En S. Olivero y J. L. Caño (Coords.), *Temas americanistas: historia y diversidad cultural* (pp. 509-520). Sevilla, España: Universidad de Sevilla/Diputación de Sevilla.

Jabardo, V. (2015b). Diversidad etnocultural en Bolivia: reflexiones acerca de la noción andino-amazónica. *Revista Espacios Transnacionales*, 4. Recuperado de http://www.espaciostransnacionales.org/cuarto-numero/diversidadetnocultural

Jabardo, V. (2016). Neo-extractivismo *versus* Buen Vivir. Los casos de Bolivia y Ecuador. *Revista Jícara*, 10, 52-60.

Jiménez, A. (1990). El indio en la imagen y en el contexto de la república de los españoles: Guatemala en el siglo XVI. En J. Alcina, (Comp.), *Indianismo e indigenismo en América* (pp. 45-68). Madrid, España: Alianza Editorial.

Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía multicultural*. Barcelona, España: Paidós.

Mamani, P. (2005). *Geopolíticas indígenas.* El Alto (Bolivia): Cades.

Lazzari, Á. (2007). Historias y reemergencias de los pueblos indígenas. *Explora Ciencias Sociales*, 1-16. Recuperado de http://www.bnm.me.gov.ar/giga1/documentos/EL002322.pdf.

Lefebvre, H. (2013). *La producción del espacio*. Madrid, España: Capitán Swing.

Leff, E. (2006). La ecología política en América Latina. Un campo en construcción. En H. Alimonda, *Los tormentos de la materia. Aportes para una ecología política latinoamericana* (pp. 21-39). Buenos Aires, Argentina: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Lézy, E. (2011). Una geografía sacrificada: Élisée Reclus y los indios americanos". En G. Caprón, C. Icazuriaga, S. Levi, E. Ribera y V. Thiébaut (Eds.), *La geografía contemporánea y Élisée Reclus* (pp. 275-298). México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/El Colegio de Michoacán/Centro de Investigación en Geografía y Geomática Ing. Jorge L. Tamayo/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.

Lindón, A. (2011). Los giros de la geografía humana y la búsqueda del sujeto perdido. En G. Caprón, C. Icazuriaga, S. Levi, E. Ribera y V. Thiébaut (Eds.), *La geografía contemporánea y Élisée Reclus* (pp. 115-134). México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/El Colegio de Michoacán/Centro de Investigación en Geografía y Geomática Ing. Jorge L. Tamayo/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.

Lois, R. y Pazos, M. (2009). Apéndice. Nuevas identidades territoriales del presente: una perspectiva desde la Península Ibérica. En C. Copeta y R. Lois (Eds.), *Geografía, paisaje e identidad* (pp. 231-251). Madrid: Biblioteca Nueva.

Lopes de Souza, M. J. (2008). O territorio: sobre espaço e poder, autonomía e desenvolvimento. En I. E. de Castro, P. C. da Costa Gomes y R. Lobato Corrêa (Coords.), *Geografia: conceitos e temas* (pp. 77-116.). Río de Janeiro, Brasil: Editora Bertrand Brasil.

Lopes de Souza, M. J. (2011). Autogestión, "autoplaneación", autonomía: actualidad y dificultades de las prácticas espaciales libertarias de los movimientos urbanos. En G. Calderón y E. León (Coords.), *Descubriendo la espacialidad social desde América Latina. Reflexiones desde la geografía sobre el campo, la ciudad y el medio ambiente* (pp. 53-90). México: Ítaca.

López, F. (2006). Autonomías indígenas en América: de la demanda de reconocimiento a su construcción. En M. Berraondo, (Coord.), *Pueblos Indígenas y Derechos Humanos* (pp. 423-450). Bilbao, España: Universidad de Deusto.

Mamani, P. (2007). Múltiples fracturas del Estado y la sociedad desde los movimientos indígenas de Bolivia. En J. Espasandín y P. Iglesias (Coords.), *Bolivia en movimiento. Acción colectiva y poder político* (pp. 221-257). Barcelona, España: Ediciones de Intervención Cultural/El Viejo Topo.

Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 127-167). Bogotá, Colombia: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores.

Mariátegui, J. C. (2015). *Siete ensayos de la interpretación de la realidad peruana*. México: Conaculta.

Marx, C. (1981). El dieciocho brumario de Luis Bonaparte. En K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*. Moscú, URSS: Editorial Progreso.

Massey, D. (1991). A global Sense of Place. *Marxism Today*, 24-29.

Massey, D. (1999). *Power-geometries and the Politics of Space-Time. Hettner-Lecture 1998*. Heidelberg, Alemania: University of Heidelberg.

Massey, D. (2005). La filosofía y la política de la espacialidad: algunas consideraciones. En L. Arfuch (Comp.), *Pensar este tiempo. Espacios afectos, pertenencias* (pp. 101-127). Buenos Aires, Argentina: Paidós.

Mignolo, W. (2000). Diferencia colonial y razón postoccidental. En S. Castro-Gómez (Ed.), *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina* (pp. 7-28). Bogotá, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana/Editorial Javeriana.

Mignolo, W. (2001). Descolonización epistémica y ética. La contribución de Xavier Albó y Silvia Rivera Cusicanqui a la reestructuración de las ciencias sociales desde los Andes. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 3, 175-195.

Mignolo, W. (2003). *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid, España: Akal.

Mignolo, W. (2006). Evo Morales: ¿Giro a la izquierda o giro descolonial? En J. da Cruz (Ed.), *Democracias en desconfianza. Ensayos de sociedad civil y política en América Latina* (pp. 93-116). Montevideo, Uruguay: Editorial Coscoroba.

Mignolo, W. (2007). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona, España: Gedisa.

Mignolo, W. (2010). El desprendimiento: prolegómenos a una gramática de la descolonialidad. En H. Cairo y R. Grosfoguel (Eds.), *Descolonizar la modernidad, descolonizar Europa, un diálogo Europa-América Latina* (pp. 147-169). Madrid, España: Instituto de Estudios Políticos para América Latina y África.

Mires, F. (1992). *El discurso de la indianidad*. Quito, Ecuador: Abya-Yala.

Modonesi, M. (2010). *Subalternidad, antagonismo, autonomía. Marxismo y subjetivación política*. Buenos Aires, Argentina: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales/ Prometeo Libros.

Molina, W., Vargas, C. y Soruco, P. (2008). *Estado, identidades territoriales y autonomías en la región amazónica de Bolivia*. La Paz, Bolivia: PIEB.

Montañez, G. y Delgado, O. (1998). Espacio, territorio y región: conceptos básicos para un proyecto nacional. *Cuadernos de Geografía*, 120-134.

Mouffe, C. (2007). *En torno a lo político*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.

Munck, R. (2015). *Repensando América Latina. Desarrollo, hegemonía y transformación social*. Barcelona, España: El Viejo Topo.

Nueva Constitución Política del Estado (2009). Recuperado de http://www.ftierra.org/index.php/component/attachments/download/6

Negri, A. (2006). *Movimientos en el imperio. Pasajes y paisajes*. Barcelona, España: Paidós.

Negri, A. *et al*. (2010). *Imperio, multitud y sociedad abigarrada*. Buenos Aires, Argentina: Waldhuter Editores, Clacso.

Negri, A. (2015). *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*. Madrid, España: Traficantes de Sueños.

Negri, A. y Cocco, G. (2006). *Global: biopoder y luchas en una América latina globalizada*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.

O´Gorman, E. (2006). *La invención de América.* México: Fondo de Cultura Económica.

Onfray, M. (2011). *Política del rebelde. Tratado de resistencia e insumisión*. Barcelona, España: Anagrama.

Ortiz, R. (1998). *Otro territorio. Ensayos sobre el mundo contemporáneo*. Santafé de Bogotá, Colombia: Convenio Andrés Bello.

Oslender, U. y Agnew, J. (2010). Territorialidades superpuestas, soberanía en disputa: lecciones empíricas desde América Latina. *Tabula Rasa*, 13, 191-213.

Oslender, U. (2010). La búsqueda de un contra-espacio: ¿hacia territorialidades alternativas o cooptación por el poder dominante? *Geopolítica(s)*, 1, 95-114.

Pacheco de Oliveira, J. (2010). ¿Una etnología de los *indios misturados*? Identidades étnicas y territorialización en el Nordeste de Brasil de Brasil. *Desacatos*, 33, 13-32.

Preciado, J. (2011). Geopolítica crítica francesa: contribuciones a la geografía del poder y a la geografía electoral. En G. Caprón, C. Icazuriaga, S. Levi, E. Ribera y V. Thiébaut (Eds.), *La geografía contemporánea y Élisée Reclus* (pp. 163-191). México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/El Colegio de Michoacán/ Centro de Investigación en Geografía y Geomática Ing. Jorge L. Tamayo/Centro

de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.

Preciado, J. y Uc, P. (2010). La construcción de una geopolítica crítica a partir de América Latina y el Caribe. *Geopolítica(s)*, 1, 65-94.

Prévôt-Shapira, M. F. (2011). Gobernar los territorios, gobernar los pueblos de Latinoamérica: el imaginario territorial y la lógica espacial de lo político. En G. Caprón, C. Icazuriaga, S. Levi, E. Ribera y V. Thiébaut (Eds.), *La geografía contemporánea y Élisée Reclus* (pp. 193-210). México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/El Colegio de Michoacán/Centro de Investigación en Geografía y Geomática Ing. Jorge L. Tamayo/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.

Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander, (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (pp. 201-246). Buenos Aires, Argentina: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Quijano, A. (2006). Estado-nación y movimientos indígenas en la región Andina: cuestiones abiertas. *OSAL*, 19, 15-24.

Quijano, A. y Wallerstein, I. (1992). La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial. *Revista Internacional de Ciencias Sociales,* 134, 583-591.

Radcliffe, S. (1999). Popular and State Discourses of Power". En D. Massey, J. Allen y P. Sarre (eds.), *Human Geography Today* (219-242). Cambridge: Polity Press.

Raffestin, C. (2013). *Por una geografía del poder*. México: El Colegio de Michoacán/Fideicomiso Felipe Teixidor y Montserrat Alfau de Teixidor.

Ramírez, E. (2007). *Etnicidad, identidad y migraciones teoría, conceptos y experiencias*. Madrid, España: Editorial Universitaria Ramón Areces.

Reina, L. (Coord.). (2000). *Los retos de la etnicidad en los Estados-nación del siglo XXI*. México: Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social.

Renó de, I. J. (2004). Estado-nação, identidade-para-o-mercado e representações de nação. *Revista de Antropología*, 1, 207-234.

Restrepo, E. (2004). *Políticas del conocimiento y la alteridad étnica*. México: Universidad de la Ciudad de México.

Rivera Cusicanqui, S. (2007). Enseñanzas de la insurgencia étnica en Bolivia. En J. Espasandín y P. Iglesias (Coords.), *Bolivia en movimiento. Acción colectiva y poder político* (pp. 101-128). Barcelona, España: Ediciones de Intervención Cultural/El Viejo Topo.

Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires, Argentina: Tinta Limón.

Rozat Dupeyron, G. (2002). Antropólogos, ¿qué han hecho del indio? En G. De la Peña y L. Vázquez (Eds.), *La antropología sociocultural en el México del milenio. Búsquedas, encuentros y transiciones* (pp. 483-508). México: Fondo Cultura Económica.

Sacks, R. (1986). *Human Territoriality: Its theory and history.* Cambridge: Cambridge University Press.

Salgado, J. M. (2010). La gestión territorial indígena en tierras bajas: ¿Autonomías Indígenas? En Fundación Tierra (Ed.), *Reconfigurando territorios. Reforma agraria, control territorial y gobiernos indígenas en Bolivia* (pp. 209-246). La Paz, Bolivia: Fundación Tierra.

Santos, M. (1990). *Por una geografía nueva*. Madrid: Espasa-Calpe.

Santos, M. (1999). O dinheiro e o territorio. *Geographia*, 1, 7-13.

Scott, J. (2011). *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México: Ediciones Era.

Soja, E. (1989). *Postmodern Geographies. The Reassertion of Space in Critical Social Theory*. Londres, Inglaterra: Verso.

Soja, E. (1999). Thirdspace: Expanding the Scope of the Geografical Imagination. En D. Massey, J. Allen y P. Sarre (Eds.), *Human Geography Today* (pp. 260-278). Londres, Inglaterra: Polity Press.

Soria, S. (2014). El "lado oscuro" del proyecto de interculturalidad-decolonialidad: notas críticas para una discusión. *Tabula-Rasa*, 20, 41-64.

Sousa de, B. (2009). *Una epistemología del Sur*. México: Siglo XXI Editores/Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Sousa de, B. (2010). Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes. En H. Cairo y R. Grosfoguel (Eds.), *Descolonizar la modernidad, descolonizar Europa, un diálogo Europa-América Latina* (pp. 101-146). Madrid, España: Instituto de Estudios Políticos para América Latina y África.

Spivak, G. (2010). *Crítica a la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente*. Madrid, España: Akal.

Stern, S. (2000). La contracorriente histórica: los indígenas como colonizadores del Estado, siglos XVI a XX. En L. Reina (Coord.), *Los retos de la etnicidad en los Estados-nación del siglo XXI* (pp. 73-91). México: Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social.

Strang, V. (2001). Neogotiating the River: Cultural Tributaries in Far North Queesland. En B. Bender y M. Winar (Eds.) *Contested landscapes. Movement, Exile and Place* (pp. 69-86). Oxford, New York: Berg.

Svampa, M. (2012). Consenso de los *commodities*, giro ecoterritorial y pensamiento crítico en América Latina. *Observatorio Social de América Latina*, 32, 15-38.

Toledo, V. y Barrera-Bassols, N. (2008). *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. Barcelona, España: Icaria.

Turner, T. (2004). Clase, cultura y capitalismo. Perspectivas históricas y antropológicas de la globalización. En A. Marquina (Comp.), *El ayer y el hoy. Lecturas de antropología política. El futuro* (Vol. II) (pp. 397-441). Madrid, España: UNED.

Todorov, T. (1991). *Nosotros y los otros*. México: Siglo XXI Editores.

Todorov, T. (2010). *La conquista de América*. México: Siglo XXI, Editores.

Vargas-Hernández, J. G. (2005). Movimientos sociales para el reconocimiento de los movimientos indígenas y la ecología política indígena. *Ra Ximhai*, 3, 453-470.

Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Madrid, España: Katz.

Wallerstein, I. (1991). Universalismo, racismo, sexismo, tensiones ideológicas del capitalismo. En B. Etienne e I. Wallerstein (Coords.), *Raza, nación y clase* (pp. 49-61). Madrid, España: Instituto de Estudios Políticos para América Latina y África.

Wallerstein, I. (2011). *El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI* (Vol. I). México: Siglo XXI Editores.

Walsh, C. (2012). Interculturalidad, plurinacionalidad y razón decolonial: refundares político-epistémicos en marcha. En R. Grosfoguel y R. Almanza (Eds.), *Lugares descoloniales. Espacios de intervención en las Américas* (pp. 95-118). Bogotá, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana.

Weber, M. (1993). *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.

Wilhelmi, M. (2006). El derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación. En M. Berraondo (Coord.), *Pueblos Indígenas y Derechos Humanos* (pp. 399-421). Bilbao, España: Universidad de Deusto.

Williamson, E. (2013). *Historia de América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.

Wolf, E. (2005). *Europa y la gente sin historia*. México: Fondo de Cultura Económica.

Zavaleta, R. (1986). *Lo nacional-popular en Bolivia*. México: Siglo XXI Editores.

Zegada, M. T, Arce, C., Canedo, G. y Quispe, A. (2011). *La democracia desde los márgenes: Transformaciones en el campo político boliviano*. La Paz, Bolivia: Muela del Diablo Editores/Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Zibechi, R. (2006). *Dispersar el poder. Los movimientos como poderes antiestatales*. Buenos Aires, Argentina: Tinta Limón.

Zibechi, R. (2011). *Territorios en resistencia. Cartografía política de las periferias urbanas latinoamericanas*. Málaga, España: Baladre/Zambra/Ecologistas en Acción/Confederación General del Trabajo.

Zibechi, R. (2014). *Descolonizar la rebeldía. (Des)colonialismo del pensamiento crítico y de las prácticas emancipatorias.* España: Balabra/Zambras.

Territorio, poder e identidad. Autonomías y estado plurinacional en Bolivia, editado por el Instituto de Geografía, se terminó de formar el 5 de septiembre de 2019. Para las galeras se usó la fuente tipográfica Adobe Garamond Pro, en 9.5/10, 10/12, 11/13 y 15/17 puntos. Edición realizada a cargo de la Sección Editorial del Instituto de Geografía de la Universidad Nacional Autónoma de México. Revisión y corrección de estilo: Laura Diana López Ascencio. Revisión de la corrección: Raúl Marcó del Pont Lalli. Diseño, formación de galeras y cuidado de la impresión: Laura Diana López Ascencio. Imagen de portada: Álvaro Sánchez Crispín y Juan de Dios Páramo Gómez.

Territorio, poder e identidad
Autonomías y estado plurinacional en Bolivia

Virginia Jabardo Pereda

Este trabajo consiste en un ejercicio de reflexión teórica acerca de determinados procesos políticos y sociales que vienen sucediendo en la actualidad latinoamericana, si bien, aplicados al caso particular de la Bolivia contemporánea. En los últimos tiempos abundante literatura se ha prestado a atender la realidad de un continente envuelto en una serie de cambios vertiginosos. El denominado socialismo del siglo XXI, allí ensayado y proclamado por los gobiernos progresistas de la nueva izquierda latinoamericana, ha atraído gran expectación en todo el mundo. América Latina está siendo objeto de profundas transformaciones en todos los ámbitos y, en consecuencia, resulta de enorme interés para las ciencias sociales.

El libro se estructura en cinco bloques claramente delimitados. En esta introducción se han bosquejado las principales cuestiones que aparecerán a lo largo de la investigación, presentando en términos generales la problemática de estudio y los enfoques teóricos desde los cuales será pensada, así como algunas cuestiones referidas al quehacer científico de las ciencias sociales. El bloque que sigue a esta primera parte profundiza en la tríada territorio-poder-identidad, que constituye el armazón sobre el que se construye el trabajo, con una atenta lectura a los paradigmas de estudio que han dedicado sus esfuerzos a construir un campo analítico y metodológico desde los cuales trabajar dichos conceptos. A continuación, se emplaza la narración en el surgimiento de la modernidad y en el modo en que fue y ha sido la responsable de la producción de las subjetividades protagonistas de este trabajo. El tercer bloque se focaliza en la acción colectiva desempeñada por los movimientos etnopolíticos de América Latina y, de forma particular, en Bolivia, estudio de caso de este trabajo. Para concluir se finaliza con algunas consideraciones que devienen de toda la reflexión contraída en la investigación desarrollada.

ISBN 978-607-02-9842-4

9 786070 298424