

La problemática indigenista en Bolivia vista desde perspectivas multiculturalistas y comunitaristas.

Miceli Mario Leonardo.

Cita:

Miceli Mario Leonardo (2010). *La problemática indigenista en Bolivia vista desde perspectivas multiculturalistas y comunitaristas. V Congreso Latinoamericano de Ciencia Política. Asociación Latinoamericana de Ciencia Política, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-036/19>

Ponencia

**LA PROBLEMÁTICA INDIGENISTA EN BOLIVIA VISTA DESDE PERSPECTIVAS MULTICULTURALISTAS Y
COMUNITARISTAS**

Autor: Mario Leonardo Miceli

Correo electrónico: mariomiceli@yahoo.com.ar

Institución de pertenencia: Pontificia Universidad Católica Argentina

Área temática: Política comparada

Subárea temática: Sindicatos, movimientos sociales y protesta social

Trabajo preparado para su presentación en el V Congreso Latinoamericano de Ciencia Política,
organizado por la Asociación Latinoamericana de Ciencia Política (ALACIP). Buenos Aires, 28 a 30 de
julio de 2010.

Resumen

El trabajo parte de desarrollos teóricos inscriptos en las contemporáneas corrientes multiculturalistas y comunitaristas para analizar su aplicación al caso concreto de la problemática indigenista en Bolivia. El objetivo será doble. Primeramente, se intenta entrever el significado de las reivindicaciones indigenistas bolivianas en base al marco teórico propuesto. Pero la idea no es detenerse en esta descripción, sino que en segundo lugar, y quizás como objetivo principal, la propuesta consiste en desarrollar los focos de conflicto que pueden surgir al promover políticas de este estilo, analizando las consecuencias que dichas iniciativas pueden acarrear en la estabilidad política del Estado boliviano.

Introducción

Desde hace ya unas décadas cobró notoriedad la producción de estudios enmarcados dentro de la ciencia y la filosofía política que buscaban analizar la problemática de la convivencia de personas con distintas culturas e ideologías dentro de una misma comunidad política. Si bien la temática no es nueva y hasta puede decirse que se encuentra en los mismos gérmenes de la conformación del Estado Nacional Moderno (especialmente en referencia al tema de las ideas religiosas), en los últimos años la cuestión surgió una vez más con gran vitalidad, probablemente como consecuencia del renacer de la ciencia política entendida en su aspecto de teoría normativa.

El punto de partida que suele ser citado por la gran mayoría de pensadores es el estudio de Rawls sobre la teoría de la justicia. Pero posteriormente proliferaron una serie de escritos, encuadrados bajo distintos marcos teóricos e ideológicos, que resucitaron la vieja problemática que el Estado soberano parecía haber resuelto. Es en este marco que, a la par del citado intento de Rawls de explicar la conformación de un orden cívico-político que proponga una cierta solución a la cuestión de la tolerancia entre las diversas filosofías de vida que se pueden encontrar en una sociedad moderna, y junto a intentos libertarios de pensadores como Nozick, surgen otra serie de autores que buscan dar a esta temática un giro distinto. Es así que en el afán de demostrar nuevamente la importancia que poseen las diversas culturas o filosofías de vida de distintas comunidades o grupos sociales, surgen los autores denominados multiculturalistas por un lado y los comunitaristas por otro. Si bien existen diferencias entre las perspectivas de ambos grupos de pensadores (y aún dentro de cada uno de los grupos), aquello que poseen en común es que buscan revalorizar la presencia de diversas culturas en el espacio político.

Un parte de estas teorías apuntan a que un Estado multicultural debe admitir la coexistencia de diversas culturas y que ninguna le pertenece completamente, desmintiendo la idea de que una de las culturas es la mejor y por la cual deberían complementarse el resto (Eller 1997: 250). Este esquema en los pensadores multiculturalistas se completa mediante la postulación de que los grupos culturales minoritarios deben poseer una serie de derechos especiales que les permitan fortalecer sus modos de vida, en pos de que sus miembros puedan formarse en el ámbito de sus raíces culturales, sin la necesidad de “asimilarse” a la cultura político-social dominante. A esta perspectiva, y para resumir muy brevemente aquello que detallaremos más adelante, los pensadores llamados comunitaristas buscan, a la par de revalorizar comunidades y grupos culturales antes menospreciados, proyectar las ventajas que puede poseer la vuelta a formas de vida en donde se revitalice la vida comunitaria y en donde los principios políticos reconozcan una conexión con principios morales y culturales basados, a diferencia de lo postulado por Rawls, en un cierta idea de bien.

Este trabajo partirá de algunas de las conceptualizaciones esgrimidas por estos pensadores para luego ver su aplicación a un caso concreto. En este sentido, se tomará como marco teórico a los estudios realizados por autores como Will Kymlicka, Michael Sandel, Charles Taylor y Michael Walzer entre otros, para poder acercarse a la problemática particular de los movimientos indigenistas en Bolivia y el análisis del significado de la llegada de Evo Morales a la presidencia.

Los sucesos acaecidos en Bolivia se relacionan directamente con el resurgimiento de cuestiones relacionadas a culturas y tipos de organizaciones socio-económicas que la formación del Estado Moderno parecía haber acallado. Me refiero principalmente a la revalorización de comunidades indígenas aymara y quechua y de sus formas de vida. La materia posee antecedentes que se remontan a varias décadas atrás,

pero la misma adquirió un nuevo matiz con la llegada de Evo Morales al poder, el primer indígena que en Bolivia logró llegar a la presidencia.

El objetivo del trabajo será doble. Primeramente, se analizarán estos acontecimientos desde las perspectivas multiculturalistas y comunitaristas anteriormente citadas, en pos de intentar entrever cómo lo sucedido en Bolivia puede explicarse desde este marco teórico y en el afán de percibir el significado de que se tomen como legítimas esas formas de vida indígena que durante tanto tiempo se intentó menospreciar o por lo menos asimilar a la dominante “cultura occidental”. Pero la idea no es detenerse en esta descripción, sino que en segundo lugar, y quizás como objetivo principal, la propuesta consiste en desarrollar los posibles focos de conflicto que pueden surgir al aplicar políticas de este estilo.

Para cumplir con dicho objetivo, además de las obras y estudios particulares referidos a la problemática multiculturalista y comunitarista en general, se tomará como base una serie de investigaciones específicas sobre la situación de Bolivia y de los movimientos indigenistas en ese país. En este sentido, serán de ayuda estudios sobre las comunidades indígenas aymara y quechua realizados desde mediados de la década de 1950, como así también los análisis realizados desde los 70s cuando tímidamente empezaban a surgir movimientos que reivindicaban las citadas culturas, para finalmente culminar con las investigaciones más recientes y enmarcadas en los acontecimientos vividos en la política boliviana en los últimos 10 años. En este último punto, se detallará particularmente las implicancias de la figura de Evo Morales y la propuesta política de su partido, así como algunas de las iniciativas formuladas desde su llegada al poder. Será asimismo de vital relevancia para este ensayo el estudio de la nueva Constitución refrendada por el pueblo boliviano en enero de 2009, la cual nos servirá para analizar hasta qué punto el proyecto político de Evo Morales se enmarca en propuestas de tinte multiculturalista y comunitarista.

Tomando en cuenta lo expuesto, la hipótesis de trabajo consistirá en explicar a la luz de las teorías multiculturalistas y comunitaristas la relevancia de la problemática indigenista en Bolivia pero poniendo de manifiesto la nueva conflictividad que dichas iniciativas pueden acarrear en el Estado boliviano y su intento de conformar un orden cívico pacífico.

Algunos antecedentes de la problemática indígena en Bolivia

En principio, cabe poner de manifiesto una particularidad del Estado boliviano. Si bien la temática indígena se da en todo Latinoamérica en distinto grado, el caso de Bolivia resulta especialmente interesante por la cantidad de población indígena que posee. Nos referimos a individuos específicamente indígenas, distinto a los mestizos y a la población blanca de origen europeo. Si bien existen divergencias sobre el número en cuestión, la mayoría de los estudios ubican al porcentaje de población indígena en Bolivia entre el 50% y el 80%¹.

Esto no es un hecho menor, ya que es el porcentaje más alto de todo Sudamérica y muy superior al del resto de los países. Es importante este dato y sirve como corolario para entender cuánta será la influencia de iniciativas multiculturalistas y comunitaristas en un país donde la mayoría de la población sigue siendo indígena, es decir, no enmarcada en el proceso de “asimilación” del Estado Nación moderno que se describirá más adelante.

Para empezar a analizar la temática propiamente creo interesante esbozar algunos antecedentes de las iniciativas indigenistas en los últimos años. Si bien ya en los 60s existen casos de agrupaciones de origen aymara que comienzan a insertarse en la política nacional², principalmente el movimiento que aparece como más relevante en este sentido es el de los kataristas (cuya denominación se basa en la figura

¹ Distintos porcentajes aparecen según los estudios: 50,51% (Van Cott 2003: 2), 70% (Salazar Elena 2004: 46), 62% (Albro 2005: 434), 85% o 71% según otros censos (Strobele-Gregor *et al.* 1994: 107). Donna Lee Van Cott especifica que existe un 35% que son quechuas y un 25% aymara (Van Cott 2000: 224).

² Aquí se incluían generaciones de jóvenes aymara, formados en las ciudades y que comenzaron a tener contactos con partidos de izquierda y también difundiendo sus ideas en las bases rurales del Movimiento Nacional Revolucionario (MNR). (Strobele-Gregor 1994: 121).

de Tupaq Katari, indígena que participó de revoluciones contra el régimen colonial español). La idea fuerza de los kataristas se centraba en la reconfiguración del Estado boliviano según criterios étnicos, tolerando las culturas indígenas y creando un sistema que incorporara las formas políticas tanto indígenas como occidentales, diferenciándose en principio de aquello que Van Cott denomina como “indianismo”, formado por movimientos fuertemente contrarios a Occidente y la “cultura blanca” (Van Cott 2003: 20).

De este movimiento, a fines de los 70 surge la Confederación Sindical Única de Trabajadores de Bolivia (CSUTB). Si bien esta agrupación fue la primera en poner en primer plano la problemática indigenista, todavía se encontraba dentro de cánones del sindicalismo del clásico Estado de Bienestar y, como ya expusimos, buscaba conciliar la cultura indígena con la occidental-europea. En este sentido, los kataristas intentaban insertar en el debate público las reivindicaciones indígenas, pretendiendo volver a aquellas perdidas raíces a través de la ayuda que la figura del sindicato podía brindar como instrumento político (Strobele-Gregor 1996: 84). De todas formas, la presencia de grupos como el citado ya dejaba entrever que las demandas políticas comenzaban a escapar a los clásicos cánones de la modernidad occidental y empezaba a aparecer una nueva reivindicación de formas de vida en la comunidad que no se enmarca en las típicas discusiones de tipo clasista. Un movimiento como el katarismo comienza ya a entenderse mejor como aquello que Amitai Etzioni deslinda como ese pensamiento comunitario que “pasa por encima de la vieja discusión entre pensamientos de izquierda o de derecha y sugiere una tercera filosofía social [y donde] el eje actual es la relación entre el individuo y la comunidad” (Etzioni 1999)³.

A la par que la problemática indigenista se iba desarrollando, no se puede dejar de mencionar otros importantes antecedentes acaecidos en la década del 90.

Un claro ejemplo fue la marcha realizada por indígenas aymaras hacia la ciudad de la Paz en septiembre de 1990, la cual duró alrededor de 35 días y se extendió por 700 kilómetros. Esto fue un claro indicio de cómo la cuestión indígena ya no podía dejarse de lado y fue un acontecimiento que reveló a muchos ciudadanos bolivianos la magnitud del fenómeno.

Asimismo se debe recordar que, como consecuencia de la importancia que la temática cobraba, en 1993 el partido político que luego ganará las elecciones (el MNR) formó su fórmula electoral con Sánchez de Lozada y como vicepresidente postuló a un líder del movimiento katarista: Víctor Hugo Cárdenas. De esta manera, accedía a la vicepresidencia un personaje directamente asociado a las reivindicaciones indígenas.

Finalmente, vale la pena mencionar la sanción de la Ley de Participación Popular en 1994. Si bien la ley estaba pensada para incrementar la participación popular de cualquier tipo de organización, tuvo un fuerte impacto en la problemática indigenista porque fue importante el número de las denominadas “organizaciones territoriales de base” abocadas a la reivindicación de derechos de los indígenas que buscaron participar a través de las nuevas formas que la ley permitía. Estudios apuntan a que la ley podía permitir que la población indígena (en Bolivia también conocida como “originario campesina”) tuviese nuevas perspectivas de gobierno propio, transformándose de a poco en la responsable de sus propios destinos (Goudsmit y Blackburn 2001: 589)⁴.

³En un sentido similar un movimiento como el citado podría enmarcarse dentro de la categoría de “movimiento societal” que usa Alain Touraine. Si bien a veces resulta complicado entender qué movimientos incluye el autor dentro de esta categoría y aunque luego veremos que es fuertemente crítico de los movimientos que terminan en formas comunitaristas, se adecuaría al concepto si consideramos cómo el pensador francés opone estos movimientos a aquellos “que se inscriben cada vez más en el campo de una modernidad definida en términos universalistas”, determinándose en cambio por el “reconocimiento de un actor histórico concreto, de sus derechos, sus intereses, su cultura” (Touraine 1998: 111). En nuestro caso, este actor histórico concreto sería la imagen del indígena aymara o quechua frente a las figuras del blanco y el mestizo asociados a esa modernidad universalista.

⁴ Como detalla Robert Albro, los indígenas tuvieron la posibilidad de convertirse en oficiales electos e influir en la política municipal de algunas regiones, hecho que sirvió como germen para incorporarse con mayor fuerza en la contienda política nacional (Albro 2005: 435).

Las circunstancias exógenas y el rechazo al modelo del Estado mestizo

Este resurgir de los reclamos de los pueblos originario-campesinos en Bolivia se vio alentado a medida que nos acercamos al fin del siglo por una serie de circunstancias exógenas que no se enmarcaban necesariamente en la cuestión indígena. Algunas fueron propias de la situación político-social boliviana y otras se encuadran en procesos que se desarrollaban a nivel mundial y sudamericano en general.

En primer lugar se deben considerar las reformas iniciadas en los 80s y profundizadas en los 90s que se enmarcan dentro un tipo de política liberal o “neoliberal”. Estos procesos tendientes a la modernización política y principalmente económica, y apuntados a matizar las estructuras del Estado de Bienestar, produjeron ciertas consecuencias que coadyuvarán al fortalecimiento de los grupos en estudio. Principalmente, ante la “retirada del Estado” en la prestación de ciertos servicios, se produjo una decadencia en la situación económico-social de ciertos sectores poblacionales. Como consecuencia del aumento de la pobreza en algunas zonas, sumado al incremento del desempleo y la dificultad de ciertos sectores para incorporarse al nuevo modelo económico, surgieron espacios políticos que podían ser aprovechados por aquellas tendencias que eran altamente críticas del nuevo modelo liberal. Lo curioso es que, en muchas zonas de Bolivia, estos espacios vacíos no pudieron ser llenados por los clásicos partidos de izquierda, sino que fueron aprovechados de forma mucho más eficaz por los movimientos indigenistas, quienes supieron ver su chance de consolidar su propia ideología política para participar en la política nacional (Strobele-Gregor *et al.* 1994: 110-113)⁵. Este fracaso de los partidos de izquierda es asimismo entendible si pensamos en que sus estructuras e ideologías políticas están basadas en premisas clásicas (ya sea marxistas, trotskistas o de algún tipo de socialismo) y que no siempre pueden ser conjugadas con las ideas que están detrás de las nuevas tendencias multiculturalistas.

Este proceso acaecido en los 90 fue asimismo importante para los movimientos indígenas, no sólo por el aprovechamiento que podían hacer de las consecuencias funestas del modelo, sino también por las ventajas que traía, en el sentido de que las reformas citadas, además de la modernización del sistema económico, también buscaron revitalizar la sociedad frente a un puro activismo estatal. Deborah Yashar apunta a la importancia que tuvo la liberalización política para la formación de las políticas de identidad, también resaltando que, en el nuevo contexto, los movimientos indígenas tuvieron que ingeniar nuevas maneras de relacionarse con el Estado para asegurar su autonomía (Yashar 1998: 31 y 34)⁶. El nuevo vigor que cobraba la sociedad civil frente a un Estado de Bienestar en decadencia impulsó a que nuevos movimientos encontraran cierta libertad para desarrollar sus propias iniciativas, las cuales en el pasado habían sido poco promovidas frente a la imagen de un Estado que debía ser el exclusivo sostén de los sectores marginados. Este tipo de conclusiones se emparentan con aquello que Will Kymlicka asociaba a las democracias consolidadas en referencia a que “allí donde la democracia es el único juego, no hay otra alternativa que permitirles a los grupos étnicos movilizarse políticamente y presentar sus reclamos públicamente” (Kymlicka 2007: 24). Si bien no estoy queriendo decir que Bolivia posee desde los 90 una democracia consolidada (y más adelante veremos que está lejos de ello, hecho que también influye en la consolidación de estos movimientos), sí es cierto que el país salió de un proceso de gobiernos interrumpidos por golpes militares y entró en un esquema político donde la democracia parecía ser la única forma de juego político, y en este sentido los movimientos indigenistas pudieron (y supieron) insertarse en las nuevas reglas de juego.

En segundo lugar existen una serie de circunstancias propias relacionadas a cómo fue evolucionando el sistema político boliviano. En tal sentido fueron importantes algunos cambios en el sistema electoral que se dieron en los 90. La ya citada Van Cott resume algunos puntos que a su criterio facilitaron la formación de partidos étnicos y entre los cuales incluye: el cambio a un sistema más proporcional (hecho que posee gran influencia si pensamos en el alto porcentaje de población indígena

⁵ Los autores apuntan como ejemplo la primera esperanza puesta en el Movimiento de Izquierda Revolucionaria, partido que se inscribía en los clásicos cánones de un partido de izquierda, pero que con el tiempo demostró no poseer la capacidad para brindar a las masas marginadas (y especialmente a los indígenas) el cambio que buscaban.

⁶ Cabe remarcar que la investigadora expone que la liberalización política fue sólo una de las causas que podrían explicar el surgimiento de estos movimientos y que por sí sola no es suficiente para entender el fenómeno en su totalidad.

que posee Bolivia), una reducción en los límites para ingresar a la competencia electoral, una mayor descentralización política y administrativa (la mencionada ley de 1994 coadyuvó fuertemente a este proceso) y la asignación de bancas mínimas para representantes indígenas (Van Cott 2003: 12)⁷. Estos cambios beneficiaron a organizaciones y personajes relacionados a la problemática indígena, quienes se encontraron con mayores facilidades para incorporarse a la arena electoral, agregando las reivindicaciones indígenas en la discusión pública y la agenda de gobierno. Este hecho también nos permite comenzar a esbozar una cuestión que se retomará más adelante y que hace referencia a la influencia que poseen factores estrictamente políticos en fenómenos socio-culturales. Porque lo descrito anteriormente demuestra cómo cambios en mecanismos políticos de elección pueden fomentar reivindicaciones que se encuentran en el seno de la sociedad pero que hasta ese punto no encontraban verdaderas formas de hacerse públicas. La problemática no es menor porque una de las cuestiones sensibles a estudiar es hasta qué punto este tipo de reivindicaciones surgen espontáneamente o son por el contrario producto de manejos políticos que se benefician de nuevas circunstancias (en este caso cambios en el sistema electoral).

Asimismo estos hechos, y especialmente la referencia a la descentralización, demuestran cómo la forma de Estado puede influir en el éxito de estos nuevos movimientos. Bolivia siempre se caracterizó por ser un país fuertemente unitario. Ahora bien, en la década de los 90, Bolivia transcurrió por una serie de reformas que tendieron a una mayor descentralización (una vez más recordamos el ejemplo de la Ley de Participación Popular), lo cual vimos que benefició enormemente a la consolidación de los partidos étnicos. En este sentido puede surgir la discusión en referencia a si los países con formas de Estado más federal parecen estar mejor preparados para políticas de tipo multiculturalista o por lo menos para la consolidación de partidos que reivindican derechos de culturas minoritarias. El ejemplo que siempre aparece es el de Canadá. En el caso de Bolivia vimos que se comprueba que una mayor descentralización política y administrativa facilitó el fortalecimiento de personajes que llevaban a la arena política este nuevo tipo de iniciativas. Asimismo se observa una vez más cómo un factor político (como ser la forma de Estado) influye directamente en el desenvolvimiento de temas que van más allá de lo político y que tienen fuertes implicancias socio-culturales.

Todas estas reformas en el sistema político y electoral iniciadas hacia 1994 llevaron, a pesar de las intenciones de los reformadores, a una crisis del sistema de partidos en Bolivia a principio de este siglo. Como consecuencia de los cambios ya expuestos, los partidos tradicionales fueron perdiendo votos de manera abrupta y se fueron consolidando partidos enmarcados en algunos tipos de política de tinte populista pero que también tenían la característica de llevar a la contienda electoral reivindicaciones (entre ellas las indígenas) que escapaban a las clásicas ideologías de los partidos políticos (el ejemplo de Evo Morales y su Movimiento al Socialismo quizás sea el más notorio). Se asistió al fin de la denominada “democracia pactada”⁸.

Estas causas que proveyeron el contexto en el cual se desarrollarán las nuevas iniciativas indigenistas de tipo comunitarista y multiculturalista se complementaron con el ya existente rechazo que estaba detrás del ideario de estos movimientos en referencia al Estado formado en Bolivia desde el siglo

⁷ En un sentido similar, Rodrigo Salazar Elena rescata la importancia que tuvo el hecho de que, después de una serie de reformas, partidos pequeños y organizaciones sociales podían participar con la etiqueta de partidos más fuertes, permitiéndoles llegar a conseguir escaños de esta forma. El autor remarca que de esta manera podían mantener sus identidades propias y no se veían sometidos a las dificultades de un proceso de registro legal (Salazar Elena 2004: 35). Es otro ejemplo de cómo cambios en el sistema electoral favorecieron a la consolidación de grupos que buscaban reivindicar derechos para los indígenas.

⁸ Este término refería principalmente a cómo se elegía el presidente en Bolivia, ya que de las dos formulas con mayores votos que no obtuviesen el 50% del padrón electoral, el Congreso debía elegir a una para acceder a la presidencia. Esto provocaba que en el Congreso se produjesen una serie de pactos para lograr los votos necesarios de los legisladores, con lo que el presidente electo terminaba poseyendo una alianza electoral en el gobierno que no siempre dejaba a la democracia boliviana como un ejemplo de transparencia. El sistema comenzó a debilitarse cuando en las elecciones de 2002, el candidato Evo Morales (obteniendo el segundo puesto) se niega a participar de estas negociaciones. La consecuencia es que no pudo arribar a la presidencia pero sentó un fuerte precedente para la crítica al sistema de “democracia pactada”, sistema que firmó su defunción de una forma atípica ya que en las próximas elecciones Evo Morales conseguía por primera vez desde la vuelta a la democracia de Bolivia más del 50% de los votos para ser elegido presidente.

XIX. Ya se expuso como los nuevos grupos socavaban tanto la idea de una ciudadanía corporatista como la de la ciudadanía neoliberal, porque de fondo existe un fuerte rechazo a toda idea de ciudadanía asociada a un modelo de Estado Nacional (ya sea éste liberal o de Bienestar).

Este argumento se asocia en Bolivia con aquello que se denomina el “Estado mestizo”, en referencia a ese proceso que buscaba asimilar a los indígenas dentro de las estructuras político-sociales occidentales, mezclando su raza y sus formas culturales con las del hombre blanco. Este desarrollo proviene desde las épocas de la colonia pero continuó a través de los siglos posteriores a pesar de las diferencias que podían existir entre el Estado liberal decimonónico y el Estado de Bienestar de la segunda mitad del siglo XX. La consecuencia clara era el surgimiento del mestizo como un tipo de hombre que, proveniente en parte de la raza indígena, había sido asimilado a la cultura occidental. Es compatible con aquello que en ciertos estudios aparece como “hibridización”, en donde se buscaba, no hacer desaparecer completamente las antiguas culturas, sino incorporarlas en una nueva mezcla que sirva para fusionar identidades y crear un Estado homogéneo⁹.

Esta forma de entender la asimilación de comunidades indígenas era a la vez aquello que se esgrimía por ejemplo en el convenio 107 de la Organización Internacional del Trabajo de 1957. Siendo uno de los primeros en tratar la problemática indígena, a la par de proteger estas poblaciones, el objetivo final era siempre la asimilación, aunque de manera no forzada e intentando compatibilizar las distintas culturas (Alterini *et al.* 2005: 73-74). Si bien este último punto mostraba cierta moderación, la intención seguía inscrita en los cánones del Estado Nacional homogéneo, y todavía no poseía ningún elemento original de multiculturalismo como sí aparecerá en el posterior Convenio 169.

Es justamente frente a este proceso que las iniciativas de los nuevos grupos (que asociamos en este trabajo a tendencias comunitaristas y multiculturalistas) buscan posicionarse.

En principio porque el proyecto de asimilación se mostró falaz e ineficaz. El mismo Kymlicka, refiriéndose a las comunidades indígenas a nivel general, apunta a que “en el pasado, muchos gobiernos tenían la esperanza o la expectativa de que los grupos étnicos no-dominantes simplemente desaparecerían, por extinción, asimilación o matrimonios mixtos [pero] es evidente que eso no sucederá [ya que] los pueblos indígenas representan el segmento demográfico de mayor crecimiento” (Kymlicka 2007: 22). Esta aseveración es totalmente aplicable al caso boliviano si recordamos las cifras que expusimos al principio del trabajo sobre el porcentaje de población indígena que poseía este país. Los números muestran que, por lo menos en Bolivia, el mestizaje no llegó a completarse y todavía resta un sector muy grande la población que no pudo ser “asimilada” y que ahora busca reivindicar sus antiguas tradiciones.

Pero en Bolivia el clásico modelo estatal (una vez más recordamos, ya sea en su vertiente liberal como keynesiana o de Bienestar), además de no haber logrado ese proceso de fusión cultural y racial, tampoco supo crear instrumentos eficaces para su fortalecimiento y para promover el bienestar de la población. En términos de teoría política, no supo ni lograr un eficaz y exitoso monopolio de la violencia legítima del que habla Weber, ni tampoco coadyuvar a la “previsión de la existencia” de la que habla Forsthoff en referencia a los servicios materiales que las masas del siglo XX reclamaban. En este sentido Bolivia se acercó a la concepción de “Estado fallido”, lo cual nos introduce a una problemática paradójica, porque si se considera lo expuesto, los nuevos movimientos indigenistas surgen, no sólo por causas que aparecen en democracias consolidadas (el argumento de Kymlicka que se analizó anteriormente) sino también por causas que surgen en democracias fallidas. La ineficiencia del Estado boliviano creó ciertas condiciones de pobreza, marginalidad y falta de poder de policía para implantar reformas, hechos que llevaron a establecer espacios donde los nuevos movimientos supieron insertarse promoviendo una forma novedosa de encarar la organización político-social. Es así que el caso boliviano demuestra que movimientos de índole comunitarista o multiculturalista pueden surgir no sólo en democracias avanzadas donde se busca dar un nuevo giro a los derechos de ciertas minorías (como es el caso típico de Canadá) sino también en democracias que poseen un alto porcentaje de población indígena

⁹ En este sentido se puede enmarcar el fenómeno de aymaras que llegan a las ciudades donde, aparte de sufrir un proceso de “desterritorialización” geográfica, también se van asimilando (se podría decir “hibridizando”) y “liberando” de su filiación con la estricta cultura indígena (Canessa 2000: 119-122). En este sentido el autor también recalca cómo, a través de este proceso, el concepto de “indio” fue reemplazado por el de “campesino”, convirtiendo a los indios en mestizos, con el objetivo de extirpar toda diferencia étnica entre los bolivianos.

y cuyos gobiernos no pudieron cumplir ciertos requisitos básicos reclamados por diversos sectores sociales marginados.

Finalmente, y para culminar con este apartado, existe un punto más a remarcar cuando se habla del rechazo de estos movimientos al clásico Estado-Nación, y es en referencia a su relación con los sindicatos. Estos nuevos grupos que reivindican las tradicionales culturas indígenas suelen oponerse a las clásicas agremiaciones sindicales o por lo menos plantean caminos divergentes en el afán de la “lucha social”. Ejemplo de esta dicotomía ya aparecía cuando los kataristas y la CSUTCB buscaron expandirse y desde el principio tuvieron importantes discusiones con comunidades del Norte de Potosí porque los líderes sindicales no aceptaban los sistemas de organización comunal que poseían las poblaciones indígenas (Strobele-Gregor 1996: 85). Más adelante se analizará esta problemática particular de la propiedad comunal, pero aquello que resulta interesante rescatar por el momento es cómo ciertos grupos que reclamaban derechos indígenas no se sentían representados por los líderes sindicales y cómo estos líderes veían en muchas ocasiones a los sistemas político-sociales indígenas como formas retrasadas. Es que la misma esencia del sindicato se enmarca generalmente (y sobre todo en cómo se dieron en América Latina) en una estructura de Estado que, si bien se oponía al Estado liberal decimonónico, nunca pretendía hacer desaparecer el núcleo de la organización del Estado-Nacional soberano, sino en todo caso reorientarlo hacia la promoción de las clases inferiores marginadas. Los nuevos movimientos indigenistas en Bolivia buscaban ir más allá del clásico “Estado mestizo” al cual se habían plegado aún los mismos sindicatos.

La política multicultural

Hasta aquí se analizaron los antecedentes históricos de las iniciativas multiculturalistas y comunitaristas en Bolivia, así como el contexto en el cual se crearon ciertas condiciones para su surgimiento y el común rechazo al Estado clásico que estaba por detrás de todas ellas.

Se puede continuar ahora hacia el estudio propio de cuáles son estas iniciativas. Especialmente en esta sección será relevante analizar las políticas esgrimidas en los últimos años con la llegada de Evo Morales al poder y con la proyección de una nueva Constitución. En este sentido la llegada de Evo Morales a la presidencia nucleó muchos de los reclamos que venían esgrimiendo estos movimientos y en principio parece tener la posibilidad de agrupar a los diversos grupos indigenistas¹⁰. El líder aymara supo aprovechar la crisis de partidos políticos y plantearse como una opción distinta¹¹. Si bien más adelante veremos que el proyecto de Evo promueve una gran gama de reivindicaciones aparte de las estrictamente indigenistas (lo que llevará a analizar la coherencia con las políticas multiculturales), es cierto que gran parte de su política apuntó a la reivindicación de la cultura indígena marginada en el anterior Estado mestizo.

Comenzando con el análisis, se pueden esbozar en primera instancia aquellas políticas asociadas a lo que ciertos estudios denominan como “pluralismo legal”. Si bien veremos que la política multicultural busca ir más allá de este concepto, creo importante resaltar estas políticas como un primer indicio de cómo en Bolivia la cuestión indigenista cobra relevancia. En principio el pluralismo legal busca integrar a personas de distintas culturas dentro de una misma comunidad, intentando crear un sistema político-jurídico que pueda resolver los conflictos que acarrea la relación social entre habitantes

¹⁰ Este no es un tema menor ya que muchos estudios apuntaban a la falta de unidad ideológica que poseían los distintos movimientos y la imposibilidad de plantear un modelo sólido de sociedad basado en una ideología indigenista (Strobele-Gregor *et al.* 1994: 113).

¹¹ Es importante recordar que los estudios contemporáneos recalcan que su política buscó sustituir lo político partidario por lo sectorial, siendo ejemplo de ello que para la conformación de su gabinete convocó no sólo a figuras estrictamente partidarias sino también a miembros de sectores sindicales y de diversas organizaciones sociales (Deheza 2007: 46). Si bien esto demuestra una nueva forma de hacer política, también muestra que su proyecto no se asocia estrictamente al multiculturalismo sino que también incorpora elementos del viejo Estado de Bienestar (como ser los sindicatos), lo cual, como se analizará más adelante, puede traer consecuencias al nuevo modelo planteado.

de diversas culturas pero sin la necesidad de que una de esas culturas sea asimilable a la otra. El pluralismo legal se detiene aquí y no busca una mayor autodeterminación de las diversas culturas como veremos que sucede con el multiculturalismo y el comunitarismo.

La ya citada Van Cott remarca estas conclusiones y refiere a los inicios del pluralismo legal en Bolivia y Colombia en los 90s. A diferencia de Colombia, donde la estrategia apuntó principalmente a asegurar un número de bancas en el Congreso para representantes de las comunidades indígenas, en Bolivia la proyección del concepto se dio de manera distinta, ya que el intento consistió principalmente en la política del presidente Sánchez de Lozada en formar un equipo (incluyendo al ya citado vicepresidente Cárdenas) para que promueva una serie de leyes que den solución a varios de los puntos conflictivos de la problemática indígena (Van Cott 2000: 211). Un sistema como el planteado en principio parece querer resolver la cuestión indigenista de una manera inscrita en clásicas políticas públicas, ya que en ningún momento se piensa desbaratar la estructura del Estado Nación, sino que justamente se intenta resolver la problemática mediante los instrumentos legales que posee. A la brevedad veremos que la perspectiva multiculturalista y especialmente la comunitarista buscan dar un enfoque mucho más radical al asunto.

El tema estaba presente asimismo en la Constitución de 1967 reformada en 1994 y 2004. Ya desde su artículo 1º postulaba que Bolivia es “libre, independiente, soberana, multiétnica y pluricultural” y, si bien aclara que es una República Unitaria, ya la primera postulación pone de manifiesto la cuestión que nos atrae reconociendo por lo menos la existencia de diversas culturas en un mismo Estado. En su artículo 60, en la conformación de la Cámara de Diputados, reservaba un “número de escaños mínimo para los departamentos con menor población y menor grado de desarrollo económico”¹². Seguidamente en su artículo 171 reconocía directamente a los “derechos sociales, económicos y culturales de los pueblos indígenas”, y hasta se hacía referencia a la posibilidad de que sus autoridades tradicionales puedan ejercer ciertas funciones siempre y cuando no sean contrarias a la Constitución¹³. Finalmente, en el art. 222 se estipula que la representación popular se ejercía no sólo a través de los clásicos partidos políticos y organizaciones ciudadanas sino también a través de los pueblos indígenas¹⁴.

Pero es sin duda en el proyecto de Constitución planteado durante la presidencia de Evo Morales (y refrendado en enero de 2009) donde se desarrollan con más extensión estas premisas y donde ya se ve un claro esquema que incorpora la idea de pluralismo legal pero que, como seguiremos viendo más adelante, busca insertarse en nuevas perspectivas de la teoría política¹⁵.

En principio querría destacar algunos artículos que se relacionan con aquellos indicios de pluralismo legal que Van Cott veía en el caso colombiano. En el nuevo proyecto, por su artículo 147 se garantiza para la elección de asambleístas de la Cámara de Diputados una cierta proporción para los pueblos indígenas. Asimismo se garantiza la aplicación de criterios de plurinacionalidad en la elección de magistrados del Tribunal Agroambiental (art. 187), del Tribunal Constitucional Plurinacional (art. 197, el cual garantiza que los candidatos a este organismo podrán ser propuestos por OSCs y organizaciones de pueblos indígenas), y del Tribunal Supremo Electoral (art. 206). Además por los artículos 209 y 210 se posibilita a que las organizaciones indígenas puedan presentar candidatos a los cargos públicos,

¹² Esto no apuntaba directamente a la cuestión indigenista, pero indirectamente muchas comunidades de pueblos originario-campesinos se podían ver beneficiadas porque eran justamente las de menor desarrollo económico del país.

¹³ Es importante remarcar que ya la Constitución reformada en 1994 usaba el término de “reconocer”, dando la pauta que no se están creando los derechos y jurisdicciones indígenas, sino que se advierte su pre-existencia y se busca coordinar su relación con el resto de la sociedad y el Estado (Yrigoyen Fajardo 1999: 132).

¹⁴ El artículo resulta importante y, si bien luego se puede analizar hasta qué punto estas premisas constitucionales no fueron realmente llevadas a la práctica, sí es verdad que la anterior Constitución ya preveía tímidamente algunas iniciativas que podían inscribirse quizás no necesariamente en una sólida política multicultural pero sí en un contexto de pluralismo legal donde ya no se piensa a las culturas indígenas como un factor a hacer desaparecer o asimilar.

¹⁵ Una pequeña nota de color que vale la pena remarcar para intentar entrever el espíritu que parecen promover los diseñadores de la nueva Constitución. Una copia de la misma, editada por el gobierno nacional, comenzó a ser repartida a medida que se acercaba la fecha del referéndum del 25 de enero de 2009. Lo curioso es cómo estaba impresa la copia. La misma poseía una transcripción de la vieja Constitución y seguido de ella estaba impreso el nuevo proyecto, pero dado vuelta. Es decir cuando uno quería leer el nuevo proyecto debía girar la copia 180 grados y comenzar desde la contratapa. Este hecho “pintoresco” demuestra en parte cómo aparece la idea de revindicar la formación de una nueva Bolivia sobre nuevas bases, punto que trataremos más adelante en el trabajo.

permitiendo que estos candidatos puedan ser preelegidos por sus normas de democracia comunitaria. Con todos estos ejemplos vemos cómo se plantea un esquema para dar representación a las comunidades indígenas dentro de los diversos organismos públicos. Esto en principio es compatible con el esquema de pluralismo legal que describía Van Cott y, especialmente si pensamos en el último ejemplo expuesto, se acercan ya a iniciativas que se relacionan a perspectivas comunitaristas.

Teniendo en cuenta este primer, se puede ahora comenzar a plantear una serie de temas e iniciativas que sí buscan ir más allá del clásico modelo de Estado y de un tímido pluralismo legal.

Ya desde el preámbulo del nuevo proyecto de Constitución se pueden observar algunos cambios significativos. Existe en esta primera sección un fuerte reconocimiento de las culturas indígenas y de la importancia que poseen en la conformación de la nacionalidad boliviana. Se hace mención a la “Madre Tierra”, poblada “con rostros diferentes” y haciendo hincapié en la “pluralidad vigente de todas las cosas y nuestra diversidad como seres y culturas”. Se esgrime que “jamás comprendimos el racismo hasta que lo sufrimos desde los funestos tiempos de la colonia”. Más allá de la veracidad histórica de estas aseveraciones, creo importante entrever el significado político que poseen, ya que buscan reestructurar el modelo político-social boliviano sobre nuevas bases distintas al del clásico Estado mestizo de los siglos XIX y XX¹⁶.

Esta figura se continúa si analizamos el artículo 8º, el cual postula los principios en los que se basa el Estado y está curiosamente dividido en dos incisos, uno por el cual postulan principios ético-morales expresados en lenguaje indígena¹⁷ y otro donde se postulan clásicos principios de la cultura occidental¹⁸. Es claro como el objetivo se enmarca en no dejar de lado el legado europeo-occidental pero sí incorporarle de una manera explícita las tradicionales filosofías indígenas.

Asimismo la nueva Constitución tiene una sección referida a “Culturas” (art. 98 a 102) donde se declara que la fortaleza del estado boliviano está en la existencia de las culturas indígenas y por eso debe preservarlas y desarrollarlas, y remarcando que los elementos de dichas culturas forman un “patrimonio [que] forma parte de la expresión e identidad del Estado”. La filosofía política detrás de artículos como los citados busca sin duda dar un vuelco radical respecto de las clásicas concepciones del Estado mestizo. Ya no se busca asimilar sus culturas para que de a poco se fusionen con la occidental. Tampoco se intenta simplemente reconocerlas en un básico esquema de pluralismo legal. La idea es principalmente reivindicar la importancia (y hasta por momentos parece casi exclusividad) que poseyeron y poseen estas culturas en la conformación de la identidad de la nación boliviana. Nos acercamos de esta manera a una política que podría enmarcarse dentro de los cánones del multiculturalismo porque reconoce el valor intrínseco que poseen dichas culturas, y también de a poco nos aproximamos a una perspectiva comunitarista porque se busca asociar directamente la conformación del Estado al bagaje socio-cultural consolidado en esas culturas.

La Constitución boliviana busca de esta manera también incorporar una serie de garantías que den derechos especiales a ciertas “minorías” indígenas que no eran consideradas de forma especial en el anterior modelo (las comillas son usadas porque vimos que en Bolivia el porcentaje de indígenas es paradójicamente más de la mayoría, pero el menosprecio a sus formas culturales lo asocian a comunidades indígenas que en otros países poseen similares dificultades pero siendo minorías). Los cupos mínimos para los organismos estatales son un claro ejemplo. Y también las constantes referencias a la protección

¹⁶ La perspectiva se resume también en el preámbulo cuando postulan lo siguiente: “Dejamos en el pasado el Estado colonial, republicano y neoliberal. Asumimos el reto histórico de construir colectivamente el Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario. [...] Cumpliendo el mandato de nuestros pueblos, con la fortaleza de nuestra Pachamama y gracias a Dios, refundamos Bolivia”. Se pone de manifiesto una idea de reconsiderar todo el pasado desde los tiempos de la colonia y, si bien se consideran ciertos aspectos de ese Estado (como la idea de Estado de Derecho unitario, o hasta la misma idea de Dios), el objetivo es refundar la nación bajo perspectivas que antes eran poco o nada consideradas (como ser el énfasis en lo comunitario y la referencia a la divinidad indígena).

¹⁷ “...ama qhilla, ama llulla, ama suwa (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), suma qamaña (vivir bien), ñandereko (vida armoniosa), teko kavi (vida buena), ivi maraei (tierra sin mal) y qhapaj ñan (camino o vida noble).”

¹⁸ “...unidad, igualdad, inclusión, dignidad, libertad, solidaridad, reciprocidad, respeto, complementariedad, armonía, transparencia, equilibrio, igualdad de oportunidades, equidad social y de género en la participación, bienestar común, responsabilidad, justicia social, distribución y redistribución de los productos y bienes sociales...”

especial que deben poseer los derechos de las comunidades originario-campesinas y sus miembros. Esta idea se inscribe en aquello que Kymlicka asocia a la especial protección que necesitan ciertas minorías culturales para poder proveer a sus miembros de un contexto favorable para el desarrollo frente a las decisiones políticas y económicas de la mayoría (aunque en el caso boliviano no sería la “mayoría” sino más bien la cultura dominante europea) y recalando que debe haber diferentes privilegios para las diferentes minorías por el simple hecho de que poseen diversas problemáticas a resolver para poder desarrollarse (Kymlicka 1992: 140-141)¹⁹. De esta forma Kymlicka busca resolver la manera en que los individuos se incorporaron al Estado liberal, porque postula que una de las posibilidades puede ser a través de una incorporación universal (lo cual traería los problemas de asimilación de una cultura en otra y que en el caso boliviano lo veríamos con las políticas del Estado mestizo) pero otra manera es incorporarlos *consociationally* enfatizando en que la naturaleza de los derechos de una persona varían según la particular cultura a la que pertenece (Tomasi 1995: 581). Sólo de esta forma se podría garantizar a los individuos de estas culturas “en desventaja” la posibilidad de emprender su proyecto de vida de forma realmente libre y en circunstancias favorables.

De esta manera, la nueva Constitución boliviana intenta incorporar al espacio político un tipo de ciudadano que se aleja del modelo del Estado al estilo rawlsiano donde, si bien no descrea de sus convicciones culturales, religiosas y filosóficas, sí mantiene estas perspectivas fuera del ámbito de la discusión pública. La nueva propuesta constitucional en Bolivia da una importancia capital a las diversas culturas indígenas antes menospreciadas y pone de manifiesto cómo las perspectivas de estas culturas deben incorporarse a la vida política (introduciendo elementos de las culturas indígenas como bases de la conformación del Estado, considerando la procedencia étnico-cultural de los funcionarios de los diversos organismos del Estado, respetando las formas de autoridad tradicionales). Esta perspectiva se entiende no sólo desde las teorías multiculturalistas de Kymlicka, sino también por ejemplo si se consideran las modificaciones que el filósofo Habermas realizó a su ideal de espacio público, transitando desde ese tipo de discusión racional llevada a cabo por ciudadanos libres donde el Estado debía ser neutral en referencia a las convicciones éticas, a un tipo de espacio público diverso al planteado originalmente, donde se incorporan los “discursos éticos” y donde los principios constitucionales son inevitablemente interpretados a la luz de alguna sustantiva concepción del bien (Cooke 1997: 275-276). Y a la vez el esquema propuesto también se enmarca en las críticas a la democracia procedimental que realizan pensadores como Sandel o Taylor, este último estipulando los conflictos que genera una teoría política que asocia la dignidad solamente con el concepto de autonomía (y no con el de autenticidad basado en una política de la diferencia, tema que abordaremos en más detalle) (Cooke 1997: 260) y el primero poniendo de manifiesto los problemas que surgen al considerar al ciudadano político al estilo rawlsiano como un individuo cuya primera virtud es la justicia y que se entiende a sí mismo como independiente de los fines o de una idea de bien (aquello que Sandel denomina como el *unencumbered self*) (Sandel 1984: 86).

Al incorporar desde el mismo preámbulo la idea de que el Estado boliviano no puede entenderse si no se consideran esas culturas indígenas y el aporte que brindaron a la construcción de la nación, se introduce una visión donde el tema cultural no puede desprenderse del individuo político. El afán es agregar a estas culturas al núcleo de principios que rigen la sociedad, en base a la idea de que los aportes de las tradiciones indígenas deberían complementar aquel legado de la cultura occidental, entrando en un diálogo fructífero para la consolidación de la comunidad política. Ejemplo de ello era el citado artículo 8º de la nueva Constitución donde se esgrimían los principios de ambos legados históricos como esenciales para la conformación del Estado.

Esta perspectiva puede encuadrarse también dentro de aquello que pensadores contemporáneos analizan como el diálogo entre culturas que hace posible un estilo de política distinto del que veíamos al hablar de la asimilación de culturas subordinadas a las dominantes. El tema se relaciona con el tópico del

¹⁹Es interesante que el autor reivindica que esta perspectiva de diferentes privilegios no es incompatible con los principios liberales de equidad (emparentados a pensadores como Rawls y Dworkin) ya que el canadiense postula que, sin estos privilegios, estas personas no tendrían las mismas oportunidades para llevar a cabo sus proyectos de vida como sí la tienen los miembros de las mayorías.

tipo de individuo que se debe considerar como ideal de ciudadano que tratamos en el párrafo anterior, ya que ese *unencumbered self*, abstraído de su contexto cultural, se vería imposibilitado de llevar a cabo este diálogo que los pensadores multiculturalistas y comunitaristas ven como fructífero. Entraríamos en un diálogo que se cierra a sí mismo y no podría valorar las premisas que las diversas culturas pueden aportar a la conformación de un sistema político²⁰.

Las posturas expuestas resultan interesantes porque promueven un diálogo entre ciudadanos que se involucran en la discusión política sin dejar de lado los aspectos de racionalidad pero incorporando su bagaje socio-cultural. Creo que en un primer momento la nueva Constitución boliviana, al aseverar la relevancia de las tradiciones indígenas pero sin menospreciar muchos de los principios que Occidente viene desarrollando, puede llegar a promover un diálogo de este tipo que beneficiaría fuertemente a la consolidación del Estado. Más si se recuerda el gran porcentaje de indígenas que posee la población boliviana.

Las reivindicaciones indígenas y las perspectivas comunitaristas

En el apartado anterior nos interiorizamos principalmente en cómo la nueva Constitución proyectada por el gobierno de Evo Morales busca recrear una Bolivia en donde se tomen en cuenta los aportes de esas culturas indígenas antaño menospreciadas, en pos de lograr un equilibrio con los clásicos principios que Occidente fue promoviendo (ya sea con el Estado liberal como con las modificaciones introducidas por el Estado de Bienestar). Se conjeturó, en base a las teorías de distintos “pensadores multiculturalistas”, como una propuesta que podría llevar a un fructífero diálogo intercultural.

Ahora bien, la nueva Constitución parece no detenerse en la promoción de una sociedad multicultural, sino que también busca reivindicar la posibilidad de que muchas de esas comunidades indígenas puedan estructurar sus desarrollos políticos, sociales y económicos en base a sus tradiciones. Es decir, ya no nos centraríamos solamente en garantizar ciertos derechos para que los indígenas puedan incorporarse a una sociedad multicultural sin la necesidad de abstraerse de su bagaje cultural, sino que se busca dar un paso más y permitir que comunidades enteras puedan desarrollarse *solamente* en base a sus formas políticas tradicionales. Es así que pasamos de la perspectiva multiculturalista a la estrictamente comunitarista.

Para entender mejor esta problemática, consideremos una serie de tópicos.

Se analizó cómo la idea del “estado mestizo” se centraba en el objetivo de asimilar a las comunidades indígenas al modelo del Estado moderno. Esto implica una cuestión racial (la promoción del mestizaje) pero también una cuestión político-social ya que se buscaba que los indígenas se adecuaran a los sistemas políticos, jurídicos, económicos y hasta educativos de la cultura occidental. Ahora bien, en la nueva Constitución boliviana no sólo se busca crear un nuevo modelo intercultural para el Estado boliviano, sino que existen premisas que intentan directamente devolver a las comunidades indígenas esa autonomía político-cultural que supuestamente perdieron desde la época de la colonización española.

Ya desde su artículo 2º la nueva Constitución, basándose en la “existencia precolonial de las naciones y pueblos indígena originario campesinos y su dominio ancestral sobre sus territorios”, garantiza el derecho a la “autonomía, autogobierno, a su cultura, al reconocimiento de sus instituciones y a la consolidación de sus entidades territoriales”. Si bien se aclara que estos derechos deben enmarcarse en la unidad del Estado y sus leyes, existe un claro indicio de reivindicación de la autodeterminación de los pueblos indígenas. No se trata solamente de promover el diálogo entre estas culturas y la dominante occidental, sino que se busca definir en cierto grado la independencia política de estas comunidades.

²⁰ En un tono similar, el ya citado Sandel revaloriza el diálogo intercultural en donde “respetamos las convicciones morales y religiosas de nuestro conciudadano al entablar una relación con, o atendiendo a, ellas -en algunas ocasiones desafiando y contestándolas, en otras escuchándolas y aprendiendo de ellas- especialmente cuando esas convicciones sostienen importantes cuestiones políticas” (Sandel 1982: 217).

Esta perspectiva se continúa a lo largo de la Constitución y hasta llega a detallarse toda una sección referida a la “Autonomía indígena originario campesina” (artículos 289 a 296)²¹. Si bien los citados artículos declaran la necesidad de coordinación con las demás jurisdicciones estatales, es importante remarcar las posibilidades que el nuevo proyecto da a la consecución de autonomía para las comunidades indígenas. De esta forma sus miembros no sólo tienen el derecho de participar de la comunidad política en base a sus costumbres (en la consecución de un diálogo inter o multicultural) sino que también tienen el derecho de conformar comunidades autónomas basadas en esos mismos principios culturales.

Si bien esta perspectiva no busca promover que estas comunidades se independicen del Estado boliviano, aquello que sí promueven es la fortificación de comunidades basadas en una identidad común ya que, esbozando a Taylor y frente a esquemas como el de Rawls o hasta del primer Habermas, la función de identidad no puede excluirse de la conformación de una comunidad política (Birnbaum y Strong 1996: 39)²². Es la misma perspectiva que se encuentra cuando el trabajo de Alterini analiza la mención de la palabra “pueblos” y no “poblaciones” en el Convenio 169 de la OIT para referirse a estas comunidades indígenas. Aquí se hace referencia a la connotación política que tiene dicha diferencia porque el término “poblaciones” puede implicar un simple conglomerado de hombres sin una identidad común, pero “pueblo” tiene la carga de una comunidad que busca el derecho a la libre determinación política y al establecimiento de su propio desarrollo económico-social (si bien no implica la separación del Estado) (Alterini *et al.* 2005: 99-100)²³. A esto debe sumarse que el mismo convenio expresa cómo los indígenas se consideran “pueblos” y no simples “minorías”, lo cual remarca aquello que veíamos del paso de una perspectiva multiculturalista (que, como en Kymlicka, busca garantizar derechos y garantías a minorías en desventaja) a una perspectiva estrictamente comunitarista que busca centrarse en la conformación de comunidades que posean una identidad cultural común²⁴.

Esta perspectiva que aparece en la Constitución se enmarca en el cuadro más amplio de reivindicaciones de agrupaciones y comunidades indígenas, algunas de las cuales ya se esbozaron al principio del trabajo y que ahora vale la pena ampliar.²⁵

El objetivo general es crear dentro de las discusiones políticas y en el marco del planeamiento de políticas públicas una influencia capaz de asegurar el asentamiento de reivindicaciones ignoradas por el Estado clásico. Es aquello que en algunos estudios aparece, en términos cercanos a la teoría de Habermas, como “esferas contrapúblicas subalternas” en donde grupos marginados como los indígenas puedan formular discursos e interpretaciones distintas en base a sus identidades, intereses y necesidades (Stephenson 2002: 100-101). Más allá del marco teórico en que se encuentran estas formas de ver el fenómeno, es interesante percatarse cómo distintos estudios ven el caso de una serie de reclamos sociales

²¹ En esta parte se trata de asegurar su asentamiento territorial, la capacidad de poseer sus propias autoridades y costumbres (siempre y cuando sean compatibles con la Constitución), la manera de resolver conflictos territoriales con las autoridades municipales, y la capacidad para formar regiones indígena originario campesinas. Estas garantías se complementan en el artículo 304, donde se describen las competencias de las autonomías indígenas incluyendo las siguientes: capacidad para gestionar recursos naturales, el ordenamiento territorial, la gestión de electrificación y caminos, la administración de justicia, administrar ciertos aspectos de política impositiva, ejercer intercambios internacionales como competencia compartida, y ejercer políticas de competencias concurrentes en materia de salud, educación, ciencia, recursos naturales e hidrocarburos. Finalmente el artículo aclara que se deberán transferir los recursos necesarios para el cumplimiento de dichas garantías.

²² El mismo Sandel, discutiendo la postura de Rawls, se pregunta: “¿Por qué nuestras identidades políticas no deberían expresar las convicciones morales, religiosas y comunales que afirmamos en nuestras vidas personales?” (Sandel 1982: 193).

²³ Aunque los autores enfatizan que el término “pueblo” en la Convención 169 no posee connotaciones políticas porque no busca proveer a la independencia de estas comunidades, creo que es relevante el significado profundo que promueve el hecho de revitalizar la idea de identidad dentro de una comunidad de hombres.

²⁴ Conclusiones similares pueden encontrarse en la “Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas” donde se garantiza a estos pueblos el derecho a la libre determinación (art. 3), la autonomía y el autogobierno (art. 4), y la conservación y reforzamiento de sus propias instituciones (art. 5).

²⁵ Se debe recordar que el derecho a las reivindicaciones está amparado por la mencionada Convención 169 de la OIT, donde por su artículo 14 se promueve la institución de procedimientos que solucionen los problemas causados por las reivindicaciones territoriales (incluyendo no sólo el dominio de dichas tierras, sino también el usufructo y uso) y por su artículo 18 se postulan además una serie de vías extra-legales por las cuales las comunidades indígenas puedan difundir el reconocimiento de estos derechos, incluyendo la difusión en medios de comunicación, su inclusión en programas educativos, y la presencia en instituciones estatales que traten su problemática. (Alterini *et al.* 2005: 109 y 111)

que se encuentran más allá de las clásicas reivindicaciones clasistas. Este tema no es menor ya que, como se postuló con anterioridad, muchos de los tradicionales partidos de izquierda y aún el mismo Estado como totalidad no supieron ver que la problemática escapaba a las conceptualizaciones clásicas en torno a temas de pobreza y subdesarrollo. Si bien las comunidades indígenas no dejaban de sufrir estos flagelos, la forma de encarar la problemática por los grupos indigenistas fue totalmente distinta, y sólo aquellos que se percataron de esta diferencia de enfoque pudieron aprovechar políticamente la situación (por ejemplo los kataristas) (Canessa 2000: 129).

Entre estos reclamos, sin duda los territoriales forman un núcleo de importancia. Ya se mencionó cómo el Convenio 169 los detalla particularmente y además suelen estar presentes en la mayoría de las agrupaciones indigenistas. Es que las demandas territoriales coadyuvan a una unidad simbólica entre comunidades que poseen diversas necesidades pero que ven en dichas demandas una idea fuerza con la capacidad de unirlos bajo una causa común (Yashar 1998: 36). La materia no es menor si consideramos las importantes diferencias que pueden existir entre las distintas tribus y comunidades (tema que, como veremos, comprobará ciertas falencias dentro del modelo) pero que encuentran en las demandas territoriales aquel motor político (o, si se me permite la expresión, “mito” en el sentido soreliano) capaz de movilizarlos en una empresa común.

Estas reivindicaciones territoriales se complementan de esta forma con las ya mencionadas iniciativas de autonomía y autogobierno, y a las cuáles se suma la reivindicación de una serie de símbolos asociados estrictamente a las antiguas culturas indígenas pero que cobran en la actualidad un vigor político de relevancia. Entre ellos cabe citar el símbolo del *whipala* para ilustrar una especie de pluralismo andino, la importancia dada a las lenguas nativas y en tercer lugar la idea del *pachakuti*, el cual está asociado a percepciones cosmológicas andinas sobre el vuelco de la tierra y los ciclos del tiempo para referir a la posibilidad (o seguridad) de que el pasado retornará (Albro 2005: 443). Vemos cómo una vez más aparecen una serie de ideas que pueden tener un poder de movilización importante y que sin duda se ven plasmadas a cada rato en los discursos del nuevo gobierno de Evo Morales.

Teniendo en cuenta estas últimas referencias, las reivindicaciones indígenas no se detienen en meros reclamos de tipo geo-político (en referencia a los reclamos territoriales y de una cierta independencia en el autogobierno), sino que ya en los últimos casos vemos que aparece un elemento cultural que cada vez cobra mayor vigor. Gran parte de la resistencia al modelo anterior de Estado (especialmente en su aspecto “neoliberal” pero también en relación a toda la estructura del Estado moderno) se vive a través de las iniciativas referidas a la supervivencia de sus antiguas culturas.

Esta perspectiva aparece también en la nueva Constitución. Por ejemplo en su artículo 21 se hace referencia, curiosamente junto a derechos típicos del liberalismo clásico (como ser la privacidad, la libertad de pensamiento, la libertad de reunión y asociación, etc.), al derecho “a la autoidentificación cultural”. La idea que aparece por detrás es la libertad para reivindicar la cultura propia, rechazando el antiguo modelo de asimilación²⁶. Lo mismo se repite en el artículo 255 cuando, al hacer referencia a los

²⁶ Estas reivindicaciones de las tradicionales formas de cultura y de vida comunitaria indígena también se vive de manera patente en la revitalización de otros aspectos que son intrínsecos a dicha cultura. En el caso boliviano principalmente a través de tres puntos:

- La lengua. Por el artículo 5° de la nueva Constitución se define que los idiomas oficiales son el castellano y *todos* los idiomas de las naciones y pueblos indígena originario campesinos, estipulando que cada gobierno departamental debe tomar al castellano y como mínimo uno de los otros idiomas indígenas según sus particularidades. Además por el artículo 120 se postula que toda persona debe ser juzgada en su idioma y finalmente por el artículo 234 se estipula como obligación para poder desempeñar funciones públicas el saber hablar al menos dos idiomas oficiales del país, la importancia dada a los recursos naturales, y asimismo toda la problemática asociada a la hoja de coca.
- Los recursos naturales y la ecología. En la nueva Constitución se postulan una serie de principios que asocian la temática de la explotación de recursos naturales a los reclamos indigenistas. Por ejemplo en el artículo 319 se postula que la industrialización de los recursos naturales se hará en el marco de la protección del medio ambiente y de los derechos de las naciones indígenas, y por el art. 353 se garantiza un acceso prioritario de los beneficios del aprovechamiento de dichos recursos a los indígenas. Asimismo por los artículos 374 y 388 se asocia directamente a las comunidades originario campesinas con el manejo del agua y de las áreas forestales. Estas iniciativas se complementan a la vez con derechos detallados en el Convenio 169 de la OIT (ver artículos 4, 7 y 13).
- La problemática asociada a la hoja de coca. Primero porque la hoja de coca suele ser considerada como una de las reivindicaciones ligadas a la conservación de las costumbres de estas comunidades indígenas. Pero también por un hecho

principios de las relaciones internacionales, se rechaza todo tipo de colonialismo y se promueve el respecto de los derechos de los pueblos indígenas. Este último punto no es menor ya que se relaciona con la idea de promover una política de defensa de los pueblos originarios a nivel mundial, la cual está expresamente indicada en el artículo 265 al hablar de la integración de los pueblos indígenas bolivianos con los demás pueblos indígenas del mundo. De esta manera el reclamo cultural se “globaliza” y aparecen consecuentemente iniciativas políticas que sobrepasan las formas del Estado Nación clásico²⁷.

Este tipo de reivindicaciones culturales se asocian directamente con algunos de los puntos esgrimidos por los pensadores llamados “comunitaristas”. Entre ellos el claro ejemplo es el del ya citado Charles Taylor. Este pensador, en su obra *La ética de la autenticidad*, hace hincapié, basándose en Herder, en la necesidad de que cada persona pueda definirse a través de la constitución de su propia forma, siendo fiel a uno mismo, filosofía que en principio parecería asociarse a ciertas formas de individualismo pero que a renglón seguido se encarga de aclarar estableciendo que la identidad personal “queda definida siempre en diálogo, y a veces en lucha, con las identidades que nuestros otros significativos quieren reconocer en nosotros” (Taylor 1991: 69). De esta forma estima que la verdadera autenticidad se logra dando relevancia a las exigencias que están más allá de los deseos personales, en una apertura a horizontes de significado y en una autodefinición en el diálogo (Taylor 1991: 71 y 99). Creo que parte de las reivindicaciones culturales que analizamos sobre los grupos indigenistas bolivianos se podrían enmarcar dentro de esta perspectiva. Este hecho se hace más claro si consideramos la importancia que estos grupos buscan dar a la vuelta a formas de vida comunitaria. La imagen de comunidad aparece en estos grupos con una relevancia mayúscula, en la idea de recrear lazos sociales basados en usos y costumbres que habían sido dilapidados por el esquema del “Estado mestizo”. Más allá de la instrumentalización política de estas iniciativas (tema que se detallará cuando consideremos las falencias de este modelo), existe por detrás una idea similar a la que busca concretar Taylor y que también se relaciona con aquella temática que trataba Walzer al concluir que “los individuos son más fuertes, tienen más confianza en sí mismos y son más capaces cuando participan en la vida comunitaria, cuando son responsables ante y de otros individuos” (Walzer 1997: 116). En términos de este último pensador, los movimientos indigenistas parecen indicar que sólo a través de una vuelta a la comunidad (y frente al modelo atomista del liberalismo clásico pero también en parte presente en ciertos aspectos del Estado de Bienestar) muchos de los indígenas marginados podrán enfrentar las dificultades de la vida moderna, logrando un correcto desarrollo de sus vidas personales en base a la comunión con su co-habitante (logrando de esta forma, en términos de Taylor, una verdadera autenticidad). Es finalmente también una forma de oponerse al *unencumbered self* del que hablaba Sandel, el cual niega la “posibilidad de pertenencia a cualquier comunidad atada por vínculos morales anteriores a la elección” (Sandel 1984: 87).

Lo expuesto hasta aquí se resume en la creación de una idea político-cultural particular y que sirve como punto de centralización de lo desarrollado, antes de comenzar a entrever algunas problemáticas particulares que genera el modelo. Me refiero a que, como corolario de estas reivindicaciones indigenistas aparece el concepto de “nación aymara”. No se trata aquí de determinar detalladamente si esta conceptualización se adapta realmente a lo que se suele entender por “nación”, sino

particular que refiere a la capacidad que tuvieron las agrupaciones ligadas a la producción de coca para percatarse de cuál comenzaba a ser la nueva orientación que tomaban los reclamos sociales asociados a los indígenas. Al igual que los kataristas, los cocaleros supieron prever que los reclamos ya no se inscribían en las clásicas dicotomías clasistas, sino que se orientaban a temas que calaban en el fondo de la reivindicación de las formas de ser indígenas. De esta manera, en los 90, los sindicatos cocaleros supieron incrementar su poder y comenzaron a expandir su influencia en la política nacional. Por sobre todo fueron importantes en la economía de ciertas zonas de Bolivia, dando empleo a aquellos grupos que quedaban marginados del nuevo proceso de modernización económica iniciado a fines de los 80. Es así que, asociando la producción de coca con la lucha campesina y a la defensa de la cultura indígena, supieron reemplazar con el tiempo a los kataristas como representantes de esas masas indígenas que buscaban revitalizar sus antiguas tradiciones. El tema cultural pudo así ser mezclado con el “éxito” económico que representó el cultivo de coca y con las críticas a la política norteamericana que asociaba la cocaína con la coca y las culturas andinas (Healey 1991).

²⁷ No puede dejar de notarse un ejemplo de aquello que suele conocerse como “fronteras porosas”, término que en muchas ocasiones suele ser usado para explicar por ejemplo la expansión de empresas transnacionales, pero que en este caso se aplica a un fenómeno totalmente distinto pero también inscripto, aunque paradójicamente resulte odioso para muchos de los grupos indigenistas, en el proceso de globalización.

que aquello que creo interesante es entrever la relevancia política que tiene dicho discurso. Entre los diversos estudios académicos que tratan la temática, así como los discursos políticos que la esgrimen, aparece la idea de recrear el concepto en pos de unir los diversos proyectos incluidos dentro de las reivindicaciones indígenas. El objetivo es en parte poder acomodar las diferencias existentes entre los distintos movimientos en pos de reflejar un proyecto político más amplio, no necesariamente excluyendo la idea de un Estado formado por distintas nacionalidades (es decir, en donde puedan articularse diferentes culturas, lenguas, economías, etc.). Aparece nuevamente en todo caso el rechazo a aquella clásica idea de que a cada nación le corresponde un Estado y viceversa²⁸.

Más allá de que pueda discutirse desde la teoría la veracidad de dichos modelos, aquello que resulta primordial rescatar es el significado político que aparece al querer conjugar estos reclamos indigenistas dentro del concepto de “nación”. Sin duda se podría debatir, volviendo a la ya conocida discusión decimonónica, si la conceptualización que se hace del término se acerca más a “nación” entendida como un conjunto de personas que poseen una misma lengua, cultura, religión, forma de economía, etc., o si se refiere a aquella voluntad de muchas personas de convivir en una misma comunidad política, en donde probablemente llegaríamos a concluir que el concepto usado por los movimientos indigenistas se acerca más al primero (si bien podrían surgir objeciones a dicha conclusión). Pero más allá de este debate, creo relevante resaltar, como cuando se analizó la diferencia entre “población” y “pueblo”, que aquello que aparece por detrás es el poder de cohesión que poseen estas ideas fuerza, las cuales resquebrajan desde el núcleo al clásico modelo del Estado-Nación soberano.

Las problemáticas que pueden acarrear las teorías multiculturalistas y comunitaristas

Si en primer lugar el propósito radicaba en encuadrar las reivindicaciones indigenistas en Bolivia dentro del marco de las teorías multiculturalistas y comunitaristas, intentando además entrever la lógica que poseían dichos modelos y las problemáticas que intentaban resolver, ahora nos adentraremos de lleno en plantear algunas dificultades que se siguen de este esquema. Estas dificultades se pueden apreciar en muchos ámbitos de la sociedad, pero intentaremos centrarnos principalmente en las consecuencias políticas (o socio-políticas) que pueden surgir.

Por un lado referiremos a la conflictividad que puede surgir como consecuencia de iniciativas basadas en perspectivas y teorías políticas distintas a las que se vienen desarrollando en Occidente desde los inicios de la conformación del Estado Nación. Y por otro lado también se hará hincapié en las consecuencias que pueden traer dichos modelos en la comprensión y desarrollo concreto de la relación entre individuo y comunidad.

En primer lugar creo interesante traer a primer plano aquellas conceptualizaciones que ven en las políticas multiculturalistas simplemente un instrumento político. Existen una serie de pensadores que, en pos de entrever las falencias de dichos modelos, apuntan a que la reivindicación cultural no resulta en un auténtico reclamo frente a la situación en la que se encuentran las minorías menospreciadas por la cultura dominante, sino que más bien es sólo una nueva “formula política” que ciertos grupos supieron aprovechar para ganar posiciones de poder²⁹ y hasta para mantener las reivindicaciones indígenas en un marco controlado.

²⁸ La temática aparece asimismo en la “Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas”, donde en su artículo 6º se postula que “toda persona indígena tiene derecho a una nacionalidad” y en el artículo 9º se continua al decir que “los pueblos y las personas indígenas tienen derecho a pertenecer a una comunidad o nación indígena”.

²⁹ La ya citada Deborah Yashar explica estas perspectivas como “instrumentalistas”, refiriéndose a aquellos pensadores que ven en el fenómeno solamente una forma de politizar los grupos étnicos en pos de lograr objetivos políticos y económicos (Yashar 1998: 28). Un caso interesante también es la opinión postulada por algunos antropólogos, los cuales buscan diferenciar el uso que se hace de la palabra “cultura”. En este sentido existen estudios que apuntan a que los multiculturalistas no buscan demarcar un debate académico y científico sobre el desarrollo de diversas culturas, sino que se enmarcan en una perspectiva exclusivamente política, por lo que el debate entre multiculturalistas y sus detractores trata específicamente sobre qué grupos tendrán el poder para moldear aspectos gubernamentales, educativos, institucionales, artísticos, etc., usando la “cultura” en su aspecto romántico e instrumental. (Eller 1997: 251 y 252).

Esta perspectiva es la que aparece por ejemplo en Sartori quien, buscando diferenciar los conceptos de “pluralismo” y “multiculturalismo”, resalta que el segundo es una palabra portadora de un proyecto ideológico, esgrimiendo que la idea de una cultura o etnia que debería ser protegida es primero inventada para luego declararla pisoteada y para finalmente desencadenar en su favor reivindicaciones colectivas (Sartori 2001: 73 y 88). De esta manera concluye que, frente al pluralismo que se basaba en el *hecho* de diferencias ideológicas, el multiculturalismo es un proyecto, algo que no existe en la realidad concreta y que busca crearse (Sartori 2001: 123).

En este sentido, se podría apuntar por ejemplo a que los grupos kataristas son simples movimientos políticos que usan al tema cultural como forma de ingresar en la arena política, pero con el sólo fin de llegar al poder. Similarmente se podría analizar hasta qué punto los cocaleros podrían haber recreado la conexión entre campesino pobres, hoja de coca y cultura indígena con el sólo fin de consolidar sus intereses económicos en el ámbito nacional (especialmente para poseer instrumentos más fuertes con los cuales enfrentar las críticas del gobierno estadounidense en referencia a la relación de la hoja de coca y el narcotráfico)³⁰. Un tercer ejemplo parecería si analizamos cuál es la verdadera autonomía que en los hechos concretos adquieren las comunidades indígenas, y en muchos casos nos daríamos cuenta que se reivindica el valor de las autoridades e instituciones tradicionales de una manera simplemente formal, en el sentido de que los que siguen gobernando a estas colectividades son las mismas elites blancas o mestizas pero utilizando fórmulas políticas que incorporan (aunque sólo formalmente) la posibilidad de que los indígenas participen en la arena política bajo sus propias formas de gobierno (Rockefeller 1998). Finalmente, la perspectiva podría relacionarse con aquello que vimos con anterioridad en referencia a cómo las reivindicaciones multiculturalistas se vieron especialmente favorecidas por cambios en el sistema político-electoral boliviano, con lo cual volveríamos a la discusión (en consonancia con Sartori³¹) de si estos reclamos surgen espontáneamente de la sociedad o si pueden ser movilizados por el factor estrictamente político. Quizás la realidad sea una mezcla de ambas perspectivas.

Renglón seguido, estudios análogos apuntan asimismo a que ya no existen culturas puras, esgrimiendo, frente a los multiculturalistas, que las supuestas culturas indígenas tradicionales ya dejaron de existir, y lo que se puede encontrar son diversos grupos sociales formados por una mezcla (a veces inconsistente) de diversas filosofías y modos culturales. Bolivia, si bien posee indicios de comunidades indígenas que se mantienen bastante alejadas de una influencia tal que haya hecho perder sus tradiciones, también posee ejemplos de la tendencia contraria. Y quizás el mejor sea el ya apuntado cuando hablábamos de los cocaleros y sus alianzas con diversos grupos sociales. En tal sentido, a veces resulta difícil entrever qué tradiciones se están reivindicando, ya que en la “creación” o “representación” de las ideologías indigenistas se entremezcla la influencia de organizaciones de todo tipo ligadas a movimientos sociales de izquierda, la Iglesia, organismos internacionales y no gubernamentales, etc. (Strobele-Gregor *et al.* 1994: 119)³². Una vez más la pregunta que surge es si estos reclamos indígenas son manifestaciones espontáneas de un problema social o si son ideologías políticas creadas a través de la mezcla de las tendencias propias de todos estos movimientos.

La instrumentación política de la cultura quizás pueda verse también en el programa político que inicialmente propuso Evo Morales. En tal sentido, no puede dejar de recordarse que su proyecto político se enmarca en una serie de iniciativas entre cuales las “multiculturalistas” son sólo una parte. Si bien es cierto que siempre aparece la idea de “refundar” el Estado boliviano bajo la impronta de esas

³⁰ Quizás otro ejemplo de esta perspectiva pueda encontrarse en el análisis de las alianzas que realizaron los cocaleros y lo multifacético de esta política. En este sentido conformaron distintos tipos de compromisos con organizaciones de la sociedad civil, grupos de derechos humanos, sindicatos, sectores del clero y del ámbito académico (Albro 2005: 439). Muchos de estos grupos tenían poco que ver con las políticas multiculturalistas y la alianza de los cocaleros con ellos, más que demostrar el afán de conformar un bloque político-ideológico auténtico, parecía poseer fines estrictamente políticos.

³¹ Ver en este sentido también su trabajo “From the Sociology of Politics to Political Sociology” (Sartori 1999) donde reivindica el valor que puede tener lo política a la hora de formar ideologías que aglomeran grupos sociales. En este sentido lo político no es un mero reflejo de aquello que sucede espontáneamente en lo social, sino que también lo política tendría la capacidad de recrear ideológicamente lo social.

³² Y en este trabajo los autores de hecho aceptan que las políticas de autonomía cultural fueron desarrollándose a través de la fusión entre cosmovisiones tradicionales indígenas y occidentales (p. 117).

culturas tradicionales indígenas³³, si se analizan detalladamente las propuestas que presentaba para su candidatura presidencial, veremos que la mayoría se pueden encuadrar en clásicas reivindicaciones típicas del socialismo o de esquemas similares al de un Estado de Bienestar fuerte³⁴. Si analizamos dichas iniciativas veremos que sólo algunas de ellas se relacionan, y de manera a veces indirecta, con la problemática multiculturalista (especialmente serían los casos de la asamblea constituyente, necesaria justamente para cambiar el modelo político en el cual se funda el Estado, y también sin duda la referencia a la ley de tierra). Las otras, sin necesariamente estar totalmente desconectadas de un esquema multiculturalista (como puede ser el tema de la descentralización, la cual podría ser beneficiosa para la autonomía de comunidades indígenas) no se relacionan directamente con la temática y podrían fácilmente enmarcarse en esquemas de renovación política pero dentro de las estructuras clásicas del Estado Moderno. Otro ejemplo claro de esta dicotomía fue la manera en que Morales aprovechó ciertos acontecimientos problemáticos de la situación política boliviana que no necesariamente se relacionaban con políticas indigenistas (como ser la corrupción del sistema político y del sistema de partidos, las llamadas guerras del agua y del gas, su desafuero del Congreso boliviano en 2002) (Buitrago 2006: 160-161) para reivindicarlos dentro de la lucha de los pueblos originario-campesinos y compatibilizar de esta manera las consecuencias que estos problemas traían a la población general (especialmente los pobres de las grandes urbes) con los reclamos indigenistas³⁵.

Quizás estos hechos no puedan comprobar que Evo Morales está usando el tema cultural sólo como instrumento político, y hasta muy posiblemente su proyecto intenta compatibilizar reformas de tipo multiculturalista con cambios en los organismos del Estado Moderno, logrando de esta manera responder a aquello que anteriormente vimos como la búsqueda de un equilibrio entre los modelos occidentales y aquellos de las culturas indígenas menospreciadas. Su objetivo también podría enmarcarse en lograr unir tanto a los indígenas como a los mestizos y blancos (por categorizarlos de alguna manera) que buscan la renovación de la política boliviana³⁶. Otra vez la idea parece ser el partir del “mito” indigenista para luego plantear políticas a nivel general (intercultural e interclasista).

Pero más allá de esta intención, y aún aceptando que estas iniciativas son auténticas (en el sentido de que no toman a la cultura como un simple instrumento político), aquello que puede llegar a aparecer en primer plano a futuro es justamente la cierta incompatibilidad entre las posturas multiculturalistas y las políticas que recuerdan al Estado de Bienestar o aquellas que todavía son pensadas en base al clásico Estado moderno-liberal. Aquí ya comenzamos a adentrarnos en la conflictividad que puede surgir como consecuencia de una política multiculturalista.

La misma nueva Constitución responde desde esta perspectiva no sólo a problemas del multiculturalismo, sino también a reivindicaciones típicas del Estado de Bienestar que fue reestructurado en la década del 90. Ejemplo de ello son los artículos 16 al 20 donde se postulan los derechos que posee cada persona (a la salud, la alimentación, la educación, a la vivienda) que son iniciativas clásicas del Estado de Bienestar, a las cuales deben sumarse especialmente los artículos apuntados a la nacionalización de los recursos naturales. El problema que comienza a plantearse es cómo todos estos artículos se compatibilizarán con los demás que estuvimos viendo a lo largo del trabajo. La pregunta también radica en qué instancias políticas llevarán a cabo las iniciativas: si el Estado interventor como fue en el modelo anterior a la década del 90 o las comunidades descentralizadas que reivindican la vida comunitaria. Posiblemente la solución que busque Morales esté en medio, y en este sentido podríamos volver al marco teórico que intentamos usar en este trabajo, y especialmente a la figura de Walzer, quien

³³ Esgrimiendo que “la centralidad de la nación está en los pueblos originarios, a través de la cual se integran todos los demás sectores de la sociedad que no se definen bajo el concepto indígena u originario” (Deheza 2008: 67).

³⁴ Por ejemplo encontraremos que se centraban en la convocatoria a una asamblea constituyente, la nacionalización de hidrocarburos, la descentralización administrativa, leyes para luchar contra la corrupción en la función pública y una ley de tierra y territorio productivo (Pinto Ocampo 2006: 15).

³⁵ En este sentido, otros estudios remarcan que el gobierno de Evo apunta, más que a la formación de un Estado multicultural al estilo de Canadá, al de un gobierno que busca promover un cambio radical en el sistema socio-económico al estilo de Hugo Chavez (Salazar Elena 2004: 52).

³⁶ En este sentido Robert Albro remarca como el lenguaje indígena fue usado por el MAS para unir las problemáticas de los indígenas y de los sectores populares urbanos no indígenas, teniendo siempre como enemigo al modelo del libre mercado (Albro 2005: 446).

postula que un régimen de tolerancia basado en un equilibrio de democracia social necesita “una defensa de las diferencias de grupo y un ataque a las diferencias de clase [...] cierto trasfondo o condiciones estructurales que solamente pueden conseguirse mediante la acción del Estado” (Walzer 1997: 122-123). Sin embargo, y a pesar de la lógica interna del pensamiento de Walzer, el hecho no impide el posible surgimiento de conflictividad entre ambos modelos, el que se sigue del Estado de Bienestar y el que buscan crear los multiculturalistas y comunitaristas³⁷.

A la par de estos conflictos con las ideas que esbozan un Estado de Bienestar, surgen los relacionados con las ideas del Estado moderno a secas. Las iniciativas multiculturalistas prevén que aparecerán esta clase de problemas, ya que son lógicos si se desea reformar un modelo político que lleva más de 500 años de formación. Pero, a pesar de que sea algo “previsto” por estas perspectivas, creo que no podemos dejar de menospreciar las consecuencias complejas que puede acarrear.

En principio, por ejemplo, en los artículos 141 a 144 de la nueva Constitución se sigue tratando el tema de la nacionalidad y ciudadanía boliviana de la forma clásica. Estos artículos se diferencian poco de los incluidos en las anteriores constituciones sobre los temas de adquisición de la ciudadanía, relaciones conyugales con extranjeros, condiciones para ejercer la ciudadanía, etc. El problema aparece al analizar cómo estas disposiciones podrán congeniarse con aquellas nuevas formas de nacionalidad inscritas en los reclamos indigenistas y que analizamos con anterioridad. El tema reaparece también cuando nos trasladamos al artículo 241 en donde se determinan los derechos y responsabilidades de la “sociedad civil organizada” (en referencia a su control sobre los servicios públicos y los organismos estatales), planteando un tipo de relación de sociedad-Estado enmarcada en los cánones clásicos del modelo occidental moderno y en donde aparece la sociedad como un grupo homogéneo que no posee diferencias internas en su relación frente al poder estatal. A esto debe sumarse que conceptos de ciudadanía como los expuestos (y especialmente la relación del ciudadano con el Estado y los problemas conocidos como *accountability*) responden a nociones que en el fondo se asocian a esquemas de teoría política del mundo occidental (especialmente teorías liberales que buscan la clásica limitación del poder). Esto hace surgir otro inconveniente referido a que muchos de los movimientos indigenistas buscan reformar el Estado en base a tendencias que poco tienen que ver con limitaciones liberales al poder estatal e intentan conceptualizar un modelo político totalmente diverso³⁸.

La temática se relaciona directamente con las críticas que se hacen al modelo de Kymlicka descrito anteriormente en la monografía, en donde se plantea la posibilidad de que ciertas minorías posean derechos especiales para poder lograr la supervivencia de sus culturas y modos de vida. El problema radica principalmente en primer lugar en que el clásico esquema que comenzó a consolidarse principalmente a través de las revoluciones modernas implicaba que todos los ciudadanos poseían los mismos derechos. Es la formulación de Sieyès y la lucha contra los privilegios. Ahora, el esquema de Kymlicka plantea una serie de derechos “especiales” para ciertos grupos, lo cual rompe con la unidad de ciudadanía formulada por el Estado Moderno³⁹. En el caso boliviano lo vimos claramente con las

³⁷ Un ejemplo de ello podemos ya encontrarlo en las disensiones internas en el MAS respecto del tema de la reforma de la ley de tierra. El componente más indigenista comenzó a discutir que la propiedad de la tierra correspondía a los indígenas, frente a importantes sectores del gobierno que argüían que la tenencia correspondía a los bolivianos y que la administración de la misma debía quedar en manos del Estado (Rochlin 2007: 1336). Esta pelea se enmarcaba también en el afán de Evo Morales de acercarse a la población mestiza, incluyéndolos dentro de los beneficiados en una política de redistribución de la tierra. El ejemplo muestra claramente cómo pueden llegar a contraponerse las tendencias socialistas (o de Estado de Bienestar) frente a las reivindicaciones indigenistas de autonomía. En una palabra, choca un modelo redistribucionista basado en el Estado soberano frente a políticas relacionadas a un totalmente nuevo esquema estatal multiculturalista.

³⁸ En este sentido algunos estudios apuntan a la diferencia entre los reclamos indigenistas y los de grupos asociados al feminismo o a los derechos civiles de la población negra en Estados Unidos (Yashar 1999: 101). Estos últimos se enmarcan mucho más fácilmente dentro de las concepciones de sociedad civil moderna y en todo caso buscan que sus miembros posean más peso en las discusiones políticas o posean los mismos derechos civiles que cualquier habitante. Los movimientos indigenistas en cambio buscan derechos distintos, justamente para demostrar la diferencia que existe entre sus modos de vida y los de los demás ciudadanos formados en la cultura occidental, reestructurando completamente los esquemas clásicos de ciudadanía y sociedad civil.

³⁹ Sartori plantea la contradicción, volviendo a pensadores clásicos, al argüir lo siguiente: “Por tanto, para Rousseau la ley nos protege en la medida en que no permite excepciones, y no las permite cuando la ley es *general*, cuando es igual para todos. En

iniciativas apuntadas a las lenguas indígenas, la creación de jurisdicciones especiales, y la promoción de sus autonomías políticas, entre otras. El problema es que estas iniciativas pueden acarrear consecuencias políticas y sociales que colisionarían contra el esquema de garantías de la ciudadanía clásica. La problemática se relaciona con el esquema de Kymlicka y las críticas a su interpretación de que las implicancias prácticas de dichos derechos especiales de grupo vienen en un segundo paso (Kymlicka 1992: 144). Sus críticos se preguntan si realmente pueden separarse ambas realidades, la de garantizar dichos privilegios y la de tratar de analizar (para luego quizás solucionar) las consecuencias contradictorias que puede acarrear⁴⁰. El caso boliviano no escapa a esta problemática si pensamos no sólo en los derechos especiales de grupo que la nueva Constitución proyecta para las comunidades indígenas sino también en el hecho de que el mismo texto plantea a la vez un tipo de ciudadanía en el sentido clásico. La dicotomía aparece en el mismo Morales, quien en sus discursos continuamente mezcla ambas perspectivas, a veces trayendo a colación las bases indígenas que debe poseer el Estado y otras veces hablando del “pueblo boliviano” en su totalidad. Quizás Kymlicka diría que ambas perspectivas no son necesariamente contradictorias pero creo que sólo un arte político muy novedoso podrá evitar que choquen ambas formas de entender la comunidad política. Creo que la pregunta principal que surge es hasta qué punto Morales podrá a la vez incitar la consolidación de las culturas propias de los indígenas pero a la vez solventar un modelo de Estado Nacional (porque habla de “los bolivianos”) que vaya más allá de las diferencias culturales que el mismo proyecto parece estar delimitando.

La misma derivación aparece en otro de los elementos clásicos del Estado Moderno, ya no en referencia a la ciudadanía, sino a la idea de territorio. El proyecto de Evo Morales (y los proyectos multiculturalistas y comunitaristas en general) plantean una seria problemáticas a la idea de unidad territorial que siempre fue considerada como básica en el esquema del Estado soberano.

La cuestión surge cuando las reivindicaciones indígenas se enmarcan no solamente en reclamos de mejoras materiales y la proyección de ciertas garantías especiales, sino también en los pedidos de autonomía territorial. En la nueva Constitución, su art 30 inc. 4 plantea el derecho de los pueblos originario-campesinos a “la libre determinación y territorialidad” y por el art. 31 se garantiza que “las naciones y pueblos indígenas en aislamiento y no contactados gozan del derecho a mantenerse en esa condición, a la delimitación y consolidación legal del territorio que ocupan y habitan”, finalmente reforzando la idea mediante el art. 403 en donde se postulan una serie de derechos territoriales que poco se diferencian de las funciones típicas que encarna un Estado soberano⁴¹. Estas premisas plantean serias dificultades a la hora de compaginarlas con el clásico control y poder de policía que el Estado debe poseer sobre su territorio y que la misma Constitución declara en su art. 261 donde se constituye como deber del Estado la integridad territorial. Las iniciativas de autonomía de estas comunidades crearía enclaves “cuasi-soberanos” (si se me permite la expresión) al interno del territorio nacional boliviano, creando fuertes conflictos jurisdiccionales.

cambio, y a la inversa, la política del reconocimiento se distingue por leyes *sectoriales*, por leyes desiguales caracterizadas por excepciones.” (Sartori 2001: 92)

⁴⁰ Un ejemplo claro es el que plantea el pensador Chandran Kukathas, quien, en una serie de artículos enmarcados en una discusión con el mismo Kymlicka, se pregunta por esta doble faceta que esgrime el autor canadiense a la hora de plantear los derechos especiales de grupo. Kukathas desea explicar cómo esta doble faceta debería tomarse como un sólo paso (Kukathas 1992: 678). Como resultado un modelo político no podría proyectar privilegios como los que expone Kymlicka, tanto por las consecuencias funestas que pueden acarrear como también por la premisa básica de que la ciudadanía no puede implicar derechos diferenciados (adecuándose de esta forma al clásico esquema moderno). Si bien Kukathas acepta que el clásico esquema interfiere en las culturas (y hasta generalmente imponiendo un modelo cultural propio), remarca que ésta es la única manera en que se puede desarrollar un sistema que impida injusticias en el sentido de evitar prácticas iliberales que sojuzguen al individuo. La mención de Kukathas al liberalismo (y la defensa de los derechos individuales) no es menor porque, como se mencionó anteriormente en el trabajo, Kymlicka justamente quiere plantear que su esquema es compatible con las premisas básicas del liberalismo.

⁴¹ Art. 403: “Se reconoce la integralidad del territorio indígena originario campesino, que incluye el derecho a la tierra, al uso y aprovechamiento exclusivo de los recursos naturales renovables en las condiciones determinadas por la ley; a la consulta previa e informada y a la participación en los beneficios por la explotación de los recursos naturales no renovables que se encuentran en sus territorios; la facultad de aplicar sus normas propias, administrados por sus estructuras de representación y la definición de su desarrollo de acuerdo a sus criterios culturales y principios de convivencia armónica con la naturaleza. Los territorios indígena originario campesinos podrán estar compuestos por comunidades.”

Estas iniciativas pueden crear asimismo serias dificultades también a la hora de considerar la clásica subdivisión federal que posee el Estado boliviano. Por el art. 269 se incluye a los territorios indígenas dentro de la partición en departamentos, provincias y municipios. Asimismo por el art. 300 inc. 5 se establece la “elaboración y ejecución de Planes de Ordenamiento Territorial y de uso de suelos, en coordinación con los planes del nivel central del Estado municipales e indígena originario campesino” y por el art. 340 las “rentas del Estado se dividen en nacionales, departamentales, municipales, e indígena originario campesinas”. De esta manera se crea un nuevo espacio político-territorial dentro del Estado boliviano, con la diferencia de que no parece enmarcarse como una subdivisión. Esto es así debido a que en principio posee un fuerte tinte cultural y no sólo político-jurisdiccional, y también porque estos territorios indígenas pueden extenderse a través de varios departamentos, provincias o municipios, creando una jurisdicción transversal al resto⁴². La misma Constitución prevé que dichas premisas necesitarán de una auténtica coordinación de las distintas jurisdicciones estatales, pero esto no nos impide remarcar las dificultades que pueden surgir. Y de hecho la discusión ya se hizo sentir si se analizan algunas de las divergencias surgidas durante la última campaña presidencial, en donde, como dos opciones de reconvertir la estructura estatal, surgían en fuerte oposición los proyectos que impulsaban las autonomías indígenas frente a los que buscaban revitalizar la figura del departamento y del municipio pero manteniéndose en el esquema federal vigente hasta ese momento (Deheza 2007: 62-63)⁴³.

El punto puede adquirir una implicancia mayor si, además de los mencionados conflictos territoriales y jurisdiccionales al interno de Bolivia, se suma la posibilidad de conflicto entre distintos Estados. Esto aparecería si se desarrollan iniciativas que tienden a unir en la “nacionalidad aymara” a comunidades, no sólo de distintos departamentos bolivianos, sino también de departamentos (o provincias o municipios) de diversos países. Se sabe que existen comunidades aymara no sólo en Bolivia sino también en Chile y Perú, hecho que podría crear serias dificultades si se deciden unir *políticamente* a través de estos distintos Estados⁴⁴.

Finalmente, no se puede dejar de recordar que la consecuencia más importante que pueden acarrear las dicotomías esbozadas debería apreciarse si se vuelve a una de las causas por las cuales la teoría política estudia la aparición del Estado Nación, y me refiero a su capacidad de consolidar un sistema pacífico al interior del cuerpo político. Creo que no es necesario recordar que un gran número de publicistas políticos remarcan la ventaja que produjo la estructura del Estado moderno al poder resolver los conflictos internos (mediante aquello que Weber delimitaba como el monopolio exitoso de la violencia legítima) y dejar la violencia para las guerras contra otros Estados. El ejemplo típico es el de la solución de las guerras de religión. Ahora bien, el tema que debería plantearse es si, al desacreditar las bases estructurales de ese Estado, no existe la posibilidad de incrementar aquella conflictividad que el Estado soberano había supuestamente solucionado.

En principio sería interesante analizar hasta qué punto la reivindicación de las culturas indígenas menospreciadas durante siglos podría darse de una forma violenta. Es decir, si el proceso de cambio del modelo político puede llegar a abrir posibilidades de violencia que eran supuestamente controladas por el Estado (si bien vimos que uno de los graves problemas del Estado boliviano era justamente la poca eficacia de su poder de policía en base al concepto de “Estado fallido”). El peligro se acrecienta si consideramos que varios movimientos indigenistas poseen influencias no sólo de sus propias

⁴² Deborah Yashar resalta que esta transversalidad suele estar fundada por los movimientos indigenistas en el hecho de que sus comunidades (y por consiguiente sus límites territoriales) son preexistentes al Estado (Yashar 1999: 95).

⁴³ Para analizar la postura que busca revalorizar el municipio se puede consultar a Ardaya (2006), en donde se propone llegar a las bases del pueblo boliviano a través de la revitalización de las funciones municipales, en temas de capacitación y modernización administrativa-burocrática y económica, sin comentar diferencias de tipo étnico-cultural y basándose en el esquema vigente de ciudadanía. El autor concluye que están en juego dos modelos, uno basado en “un nuevo pacto entre el gobierno nacional y los movimientos sociales” y otro en “un nuevo pacto estatal inter-territorial entre los tres niveles de gobierno: municipal, departamental y municipal” (p. 51).

⁴⁴ El ya citado Xavier Albó relata cómo los aymara de Bolivia y Perú se mantienen en estrecho contacto, haciendo que sus diferencias como bolivianos y peruanos no opaquen la unión común de sentirse aymaras al mismo tiempo (Albó 1993: 29).

culturas sino también de ideologías occidentales ligadas al marxismo, lo cual puede incrementar el nivel de violencia en un contexto ya inestable⁴⁵.

El peligro se hace patente si a estas posibilidades le sumamos que en la misma nueva Constitución, desde su preámbulo, se caracteriza la refundación del Estado poniendo como base la idea de lucha del pueblo boliviano frente a distintos tipos de invasores⁴⁶. Si bien estas declaraciones parecen adecuarse en cierta manera a la idea de recrear un mito movilizador que permita cambiar la política interior y exterior que Bolivia viene acarreado desde hace décadas, creo una vez más que se necesitará de un muy delicado accionar político para evitar que “mitos” como los expuestos no terminen generando focos de violencia que socaven aquella paz que era fin último del Estado moderno.

Renglón seguido la conflictividad podría aparecer no sólo por la influencia de movimientos revolucionarios como los Ayllus Rojos o por la figura de potencias colonizadoras, sino por la misma revitalización que se da al tema cultural dentro del ámbito político. En este caso volvemos a la clásica discusión que plantea Rawls sobre cuál debería ser la neutralidad del Estado. Cada una de estas culturas indígenas posee sus propias ideas de bien, que pueden diferir de las expresadas por los sectores blancos o mestizos. Aquí aparece aquello que algunos pensadores esbozan al criticar esquemas comunitaristas como el de Taylor, ya que esgrimen que el verdadero problema no consiste en devolver a las comunidades culturas menospreciadas su valor identitario o en prevenir la exclusión de ciertos grupos culturales, sino justamente cómo compatibilizar las diferentes ideas de bien (las cuales siempre poseen en su interior un germen de discriminación hacia aquellos que no comparten sus filosofías de vida), dicotomía que la teoría de Taylor supuestamente no soluciona (Cooke 1997: 270). Si bien los mismos pensadores multiculturalistas y comunitaristas aceptan que sus esquemas promueven conflictos que hay que resolver⁴⁷, la pregunta que surge es hasta qué punto dichos conflictos podrán ser resueltos de una manera eficiente y pacífica. Es la misma amenaza que plantea Finkelkraut al considerar que la lógica de estos procesos hace que la “mutua hostilidad de las culturas no sólo [sea] normal sino indispensable”, hecho que busca ser resuelto por las organizaciones internacionales apelando a una “exhortación lacrimosa y declamatoria en pro del acuerdo universal [invocando] el diálogo en nombre de una religión de la diferencia que lo excluye absolutamente” (Finkelkraut 1987: 89). Entonces, los promotores de estas perspectivas (aún las mismas organizaciones internacionales que cita Finkelkraut) no quieren percatarse de que volveríamos consecuentemente a la pregunta que se encuentra en el inicio de la conformación del Estado Moderno: la de cómo delimitar el conflicto, o en términos más contemporáneos (y recordando los esquemas de Raymond Aron), la de cómo canalizar pacífica y democráticamente dichos reclamos. El problema que se plantea es que estos nuevos grupos poseen características cualitativamente diversas a las de los grupos clasistas de la teoría de Aron, y la duda surge al plantear si estos nuevos movimientos (a los cuales se suma una identidad que no siempre es compatible con los esquemas occidentales, tanto de izquierda como de derecha) son capaces de ver en la democracia esa instancia reguladora de conflictos. En una palabra, creo que esta realidad impide que el Estado deje de ser ese monopolizador de violencia, por lo menos bajo ciertos aspectos, si se desea que la reivindicación de estas culturas no se convierta en una caja de Pandora. Quizás la revitalización de la figura estatal que el proyecto de Evo Morales prevé a la par de las iniciativas multiculturalistas y comunitaristas busque justamente poseer ciertos instrumentos eficaces para controlar dichas amenazas.

⁴⁵ En tal sentido, un buen ejemplo a considerar son la presencia de los Ayllus Rojos, los cuales parten de la reivindicación étnica (en base a la figura del “ayllu”, la comunidad base de los aymara) para luego reivindicar la misión revolucionaria que les asignó la historia para redimir a sus comunidades explotadas (Strobele-Gregor *et al.* 1994: 120).

⁴⁶ “El pueblo boliviano, de composición plural, desde la profundidad de la historia, inspirado en las luchas del 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.”

⁴⁷ Por ejemplo, Walzer acepta el posible conflicto pero recalando que es un proceso lógico si se desea aceptar por otro lado los beneficios de programas que fortalecen la vida comunitaria. “Recordemos que la tolerancia no es una fórmula para conseguir la armonía: legitima a grupos que estaban reprimidos o que no se veían en el espacio público y les capacita para que puedan competir por los recursos disponibles” (Walzer 1997: 118). En Kymlicka podemos encontrar un discurso similar, al esgrimir que “resulta evidente que adoptar el multiculturalismo raras veces lleva a reducir la movilización política étnica” por lo que se requiere un cambio de ideas en las personas, en pos de aceptar dicha conflictividad y plantear políticas públicas para coordinarlas (Kymlicka 2007: 32).

Los peligros del comunitarismo

Finalmente, como último apartado de este trabajo, y como corolario final de las dificultades que pueden acarrear las iniciativas planteadas, nos centraremos en algunas consecuencias adversas que pueden arrastrar aquellas perspectivas estrictamente comunitaristas que buscan revalorizar la importancia de la vida comunitaria frente a los esquemas más individualistas modernos e intentan recrear una relación más estrecha entre cultura, sociedad y política.

Algunos de los críticos de las perspectivas comunitaristas apuntan a que dichas teorías facilitarían la consolidación de regímenes políticos no liberales, en el sentido de que el fortalecimiento de esos lazos socio-culturales podría llevar al menosprecio de la libertad individual de cada miembro, entendida como la capacidad de elegir su proyecto de vida sin influencias externas (ya sea de la familia, las tradiciones, o el control de la comunidad en general). En segundo lugar, el otro peligro que en parte se asocia al anterior refiere a la posibilidad de que dichas comunidades puedan desarrollar formas de gobierno que poco tienen que ver con los presupuestos de la democracia moderna. Finalmente se destaca el peligro de que las perspectivas comunitaristas alienten el aislamiento de comunidades que sólo buscan basar su forma de vida (y su política en particular) en sus antiguas tradiciones, rechazando todo contacto con el mundo exterior, hecho que a la vez llevaría a la consolidación de los dos primeros peligros, la falta de libertad individual y la consolidación de gobiernos no democráticos.

El caso de las iniciativas que en Bolivia buscan fortalecer la vida comunitaria de las colectividades indígenas no escapa a estos peligros.

En principio se podrían mencionar algunas características de los aymara que refieren a los fenómenos que estamos discutiendo. Estudios que fueron hechos hace ya varias décadas apuntan a las particularidades del temperamento de estos indígenas, entre los cuales se mencionan la crueldad, su carácter vengativo, violento, hostil y traicionero, y su resentimiento (La Barre 1966: 141). Los estudios registran el contexto social e histórico que permitió dicha formación temperamental, pero más allá de estos análisis antropológicos y de la exactitud de dichas aseveraciones, aquello que nos interesa es resaltar el tipo de política que se sigue de sus formas temperamentales. Las mismas investigaciones advierten que dichos caracteres son causa y a la vez consecuencia de una fuerte estructura patriarcal y autoritaria, basada en una consolidada aversión al enemigo y en una altamente centralizada sociedad teocrática (La Barre 1966: 142-143).

De este primer esbozo se desprenden una serie de particularidades que vale la pena resaltar. En primer lugar la importancia a la figura del enemigo. La cultura aymara parece basar gran parte de su “filosofía política” en la idea del enemigo. Si bien esto no es particular de esta cultura (de hecho en Occidente, si pensamos en teóricos políticos desde Marx hasta Carl Schmitt, nunca se dejó de mencionar la idea del enemigo como presupuesto de la política), es importante la virulencia con la que se aprecia en la cultura aymara y las implicancias que esto puede tener en las perspectivas multiculturalistas. Porque si se posee tal apreciación sobre el enemigo político, parecería difícil recrear un tipo de política que permita la coexistencia y respeto de distintas culturas y modos de vida. El tema se relaciona con aquello que algunos pensadores ven como el peligro de que una política multiculturalista o comunitarista se transforme en nuevos tipos de nacionalismo que, después de recobrar el valor de sus tradiciones y hasta la eventual separación del Estado que antes los albergaba, se cierren respecto de las otras culturas (Birnbaum y Strong 1996: 40).

La idea del enemigo revitaliza de esta forma la importancia de la comunidad pero a costa de plantear regímenes violentos y poco tolerantes de aquel que no es miembro. Y más peligroso aún resulta el análisis de cómo esta característica aymara puede ser usada políticamente, ya sea por ejemplo por los cocaleros en la recreación del enemigo norteamericano que impide el cultivo de coca porque lo asocia al narcotráfico, o las reivindicaciones presentes en el discurso del MAS en donde la figura del enemigo imperialista y colonialista reaparece continuamente.

Finalmente, la preponderancia de la idea del enemigo no sólo puede acarrear un serio encuentro violento frente al extranjero o el blanco colonizador, sino también revivir las luchas internas ancestrales entre las comunidades aymara. Esto puede a la vez compararse con los estudios más particulares de otras

sociedades (principalmente la canadiense) que apuntan a las falencias de los mitos que buscan unir a las diferentes minorías en un proyecto común, olvidando las diferencias sociales, ideológicas e históricas que separan a todos esos grupos que buscan oponerse a una cultura dominante (Burnet 1979: 51). En el caso aymara, ya vimos como muchos movimientos (y Evo Morales en particular) buscaban unir en un mismo proyecto ideológico las reivindicaciones de los diversos movimientos y comunidades indígenas involucradas. Pero el problema que quizás no se prevea es que justamente, al revitalizar sus costumbres, y entre éstas la perspectiva del enemigo, pueden sacar nuevamente a luz viejas rivalidades que el Estado moderno, si bien quizás no de la mejor forma, supo acallar⁴⁸.

En segundo lugar aparece el peligro que pueden acarrear estructuras patriarcales como las comentadas respecto de las tradiciones políticas aymara. Aquí surge esa posibilidad de que la revitalización de la vida comunitaria y de la cultura indígena lleve a regímenes en donde no se respeta una figura del individuo que Occidente siempre consideró no sólo como un bien particular sino como una garantía que deberían respetar todas las comunidades. Brota en este sentido aquello que Touraine veía como la amenaza a la vuelta de formas que denomina “neocomunitarias” o el peligro de los que categoriza como “antimovimientos sociales”, los cuales “se identifican con un ser histórico concreto, un grupo, una etnia, una comunidad religiosa o de otro tipo, y jamás recurren a la noción de Sujeto y al universalismo que ésta lleva en sí” (Touraine 1998: 123). Si bien el análisis de Touraine implica su creencia de que debe haber una separación entre cultura, sociedad y poder (hecho que era rechazado con argumentos relevantes en los análisis de Sandel y Taylor) y a pesar de las dificultades que surgen a la hora de detallar la gran variedad de regímenes políticos que Touraine usa como ejemplos de neocomunitarismos (incluyendo desde los fascismos hasta el fundamentalismo islámico), creo interesante rescatar algunos de los peligros que ve en estas perspectivas, insistiendo principalmente en el menosprecio que se hace del sujeto y en la posibilidad, ya tratada en esta monografía, de que la ideología comunitarista no sea de naturaleza cultural sino simplemente política. Es el mismo peligro al que también apuntaba el ya citado Finkelkraut cuando describía la “liberación” de las comunidades antes oprimidas que luego de este proceso se convierten en opresoras de sus propios miembros⁴⁹. Si bien Kymlicka no teme a este tipo de amenazas⁵⁰, en nuestro caso particular vimos que la vuelta a ciertas tradiciones aymara puede sin duda evolucionar hacia formas de gobierno donde la persona puede perderse en una estructura de tipo olista.

En este sentido también retornamos a la ya comentada discusión entre Kymlicka y Kukathas y la determinación de hasta qué punto se puede aceptar la consecuencia de que las culturas que se busca revalorizar (y cuya supervivencia se intenta garantizar) posean concepciones de vida que no respetan la libertad individual y la posibilidad de cada individuo de forjarse su propio proyecto de vida. Sin duda que la respuesta que daría Taylor apuntaría a que el individuo no puede forjarse un auténtico proyecto de vida si no es en relación al otro y al contexto socio-cultural, pero tampoco podemos dejar de vislumbrar la posibilidad de que, volviendo a nuestro caso, dichas comunidades aymara consoliden sistemas políticos

⁴⁸ Entre estas rivalidades existe un claro ejemplo en las diferencias entre las tribus de tierra alta y las de tierra baja, y una serie de investigaciones registran cómo muchos de los movimientos de las tierras altas (que fueron los que más relevancia política obtuvieron) casi no incluyen en sus discursos a los de tierra baja, incrementando de esta forma la percepción que estos últimos ya poseían hacia el “arrogante etnocentrismo aymara” (Strobele-Gregor *et al.* 1994: 114-115). El estudio resulta también interesante porque resalta un tema tratado anteriormente en la monografía, ya que detalla que una de las grandes diferencias entre los de tierra alta y baja es que los movimientos asociados al primer grupo buscaban principalmente la refundación del Estado boliviano bajo una perspectiva democrática y multiculturalista, mientras que los segundos apuntaban principalmente a lograr la autonomía política y territorial de sus comunidades. Anteriormente vimos como ambas posturas podían contraponerse y como la Constitución proyectada por Evo Morales buscaba un equilibrio entre recrear un Estado fuerte y a la vez revitalizar ciertas formas de autonomías locales indígenas que puedan encontrar formas de autogobierno alejadas de la influencia estatal.

⁴⁹ “Apenas han dicho: “Hemos ganado”, pierden ya el derecho a expresarse de manera distinta a la de la primera persona del plural. Nosotros: era el pronombre de la autenticidad recuperada, ahora es el de la homogeneidad obligatoria.” (Finkelkraut 1987: 72)

⁵⁰ De hecho asevera que “no se teme que los grupos autogobernados usen sus poderes para generar islas de tiranía o teocracias [...] no se teme que los miembros de un grupo dominante que viven en el territorio de la minoría autogobernada sufran persecución o expulsión” (Kymlicka 2007: 28).

donde se menosprecie la individualidad personal⁵¹. O mejor dicho, hasta qué punto una sociedad liberal moderna (modelo del cual el mismo Kymlicka tampoco busca separarse en su totalidad) debe aceptar (y hasta proteger) comunidades que, no sólo pueden llegar a poseer costumbres no liberales, sino que también hasta pueden llegar a definirse en base a la oposición a la sociedad liberal (Tomasi 1995: 600). Esta idea se puede apreciar claramente en muchos de los movimientos indigenistas quienes, apelando en parte a ese mito del enemigo, buscan reivindicar su cultura en oposición al modelo de sociedad (más o menos liberal) que rige y que buscó acrecentarse en los 90s.

La oposición a los principios liberales no culmina en el menosprecio de la libertad individual sino que acarrea derivaciones que implican serias incompatibilidades con la democracia moderna. Aquí podemos mencionar brevemente algunas características de la cultura aymara. Por ejemplo se puede apuntar a cómo entienden la relación con los jefes políticos, refiriéndome a que parte de sus prácticas pueden derivar en tendencias que nosotros calificaríamos como paternalistas pero que estos indígenas ven como una responsabilidad (y no menor) de la autoridad respecto de los miembros que tiene a cargo (Strobele-Gregor 1996: 76). Estas prácticas pueden ser claramente incompatibles a los modelos de democracia occidental que ven en este tipo de actitudes, no una particularidad cultural, sino más bien un ejemplo de corrupción política. A la vez, la importancia que poseen los jefes y en particular los padres de familia (lo cual también traería grandes incompatibilidades con las reivindicaciones del feminismo occidental) hace que las formas de democracia aymara se centren principalmente en diversos grupos familiares y no en cada uno de los individuos, incorporando serias discrepancias con el sistema liberal atomista occidental que ve en cada persona un voto electoral.

Tampoco se puede dejar de mencionar la especial relación que los aymara determinan entre política y religión. Más allá de las discusiones internas que se dieron en la historia política occidental, no puede dejar de aceptarse que existe una tendencia a separar el ámbito político del religioso (luego se puede discutir cuál es la distancia correcta entre ellos). Esta separación no suele aparecer clara en la cultura aymara ya que se recrea la antigua unión cosubstancial entre la autoridad política y la religiosa. Ejemplo de ello es la figura del *jilakata*, la máxima autoridad en la comunidad, electa por sus asambleas y que suele representar, a la par de sus funciones políticas, un intermediario entre el *ayllu* y los seres supernaturales (Strobele-Gregor 1996: 79). Y en los mismos movimientos indigenistas (kataristas incluidos) las figuras mesiánicas y las referencias a la resurrección de un orden perdido están al orden del día, generalmente relacionándolas a la lucha frente al Estado-Nación (Canessa 2000: 142). Estas perspectivas pueden traer grandes incompatibilidades con los sistemas políticos modernos, discrepancias que se hacen sentir en la misma nueva Constitución boliviana, en la cual, a la par de reivindicar en su preámbulo a la Pachamama y a Dios en el afán de refundar Bolivia, en su artículo 4º declara la independencia del Estado respecto de la religión. La idea que se busca por detrás quizás sea que el Estado boliviano se mantenga al margen del ámbito religioso, esquema que no se aleja demasiado del planteado por Rawls. Pero el problema es cómo hacer convivir este esquema en la “macro-política” mientras que en la “micro-política” de las comunidades indígenas se permiten formas de gobierno que asocian estrechamente el ámbito religioso al político.

Todas estas formas políticas, su distinta relación entre el ámbito político y religioso, los modos de entender al enemigo, y las particularidades que tiene su manera de ver la participación política, pueden llevar a que las iniciativas multiculturalistas (y comunitaristas en particular) produzcan, más que un diálogo intercultural, una política aislacionista. En el afán de recrear la vida comunitaria basada en la identidad cultural (en pos de lograr, como diría Taylor, una verdadera autenticidad), estos proyectos pueden consolidar comunidades que se cierran a sí mismas y fomentan prácticas políticas que el mundo occidental, más allá de su incorrecto etnocentrismo, consideró siempre como despóticas o tiránicas.

⁵¹ Además el mismo Taylor apunta a que no se puede permitir una reivindicación de las demás culturas al punto de menospreciar ciertos principios liberales básicos. En este sentido su propuesta proyecta trazar una línea en donde no se pongan en riesgo estos principios y, en todo caso, el desafío será producir un diálogo intercultural que sepa aprovechar aquello que otras culturas pueden brindar pero siempre teniendo como base algunos de esos principios que forjó la cultura occidental. (Cooke 1997: 280 y 283).

Quizás, ante la reivindicación de estas culturas antes menospreciadas, nos demos cuenta que, más que propender al diálogo inter-cultural, estamos resucitando una forma errónea de entender la política, cayendo en aquello que Sandel reconocía como una manera incorrecta de comprender la referencia de la justicia al bien, aquella que valora la justicia de ciertas prácticas sociales por el mero hecho de ser un valor sostenido comunitariamente y por una tradición (Sandel 1984: x; Migliore 2003: 83).

Conclusiones

El objetivo que se había propuesto en la introducción al trabajo era el de analizar la problemática indigenista en Bolivia tomando como marco teórico algunas de las teorías esgrimidas por los pensadores contemporáneos enmarcados en el multiculturalismo y el comunitarismo.

Más allá del análisis particular de cada tema, la finalidad de este intento fue doble. Por un lado se pretendió detallar cómo las iniciativas de los movimientos indigenistas y en particular los proyectos del MAS (y de Evo Morales ya como presidente) podían encuadrarse en la lógica de las teorías de pensadores como Taylor, Sandel, Kymlicka y Walzer entre otros. Pero en segundo lugar, se propuso analizar los peligros, o por lo menos las dificultades, que dicho modelo podía acarrear.

Tomando en cuenta estas consideraciones, querría concluir el trabajo detallando tres aspectos que considero esenciales para resumir la problemática.

En primer lugar creo que la cuestión indígena en Bolivia adquiere una relevancia mayúscula, y considero asimismo que la manera en que el denominado “Estado mestizo” intentó encarar el tema tuvo consecuencias poco favorables. En este sentido, estimo que la lógica que postulan las teorías multiculturalistas y comunitaristas posee muchos puntos encomiables y podrían ser tomadas en cuenta para entender el fenómeno indígena en Bolivia. Quizás la justificación más clara se podría encontrar en el altísimo porcentaje de indígenas que posee este país, hecho que a la vez resultaba curioso ya que muchas de las teorías multiculturalistas (especialmente la de Kymlicka) se basan en la reivindicación de aquellas minorías que son sojuzgadas por la cultura dominante. El caso boliviano resulta realmente paradójico porque justamente nos encontramos ante una *mayoría* que buscó ser asimilada por la cultura occidental. Tomando en cuenta las falencias que se percatan en el modelo clásico de asimilación a los modos de vida occidental, y considerando todos los problemas de desarraigo que creaba en los indígenas, quizás las teorías multiculturalistas y comunitaristas sepan enfocar la problemática de manera distinta, con la esperanza de lograr un diálogo intercultural que favorezca a todos los habitantes de Bolivia.

Sin embargo, y a pesar de la lógica que poseen dichas perspectivas, en segundo lugar no se pueden dejar de notar las tendencias adversas que ya se hacen notar en el proceso. Si bien las iniciativas pueden poseer intenciones auténticas, también es cierto que el modelo puede acarrear serias implicancias. Creo que no es necesario repetirlas, pero a lo largo del ensayo se esbozaron las falencias que puede tener un esquema que termine generando, más que un diálogo intercultural, un proceso de creciente conflictividad, aislamiento de comunidades, recreación de modelos autoritarios de gobierno y menosprecio por la persona humana en su individualidad. De tal manera, las iniciativas multiculturalistas y comunitaristas parecen abrir una caja de Pandora que hará necesario un arte político muy especial y criterioso que impida que las reivindicaciones culturales y de vida comunitaria se transformen en germen de conflictos cuya envergadura quizás ni podamos imaginar.

Finalmente, y conectado a esta necesidad de un nuevo arte político, deseo remarcar la especial relevancia que posee el gobierno de Evo Morales y la nueva Constitución proyectada en este proceso. Aquí creo necesario, como se hizo a lo largo de la monografía, remarcar las paradojas que surgen de dicho proyecto político.

Primero por la posibilidad de que, como esbozan muchos de los críticos del multiculturalismo, la temática cultural sea usada como un simple instrumento político, instrumento que pueda servir para permitir a ciertos actores políticos acceder a los máximos organismos estatales y que a la vez mantenga a

esos nuevos grupos sociales bajo una atmósfera controlada. Quizás no se pueda endilgar esta estratagema a la totalidad del gobierno de Morales y sus cuadros políticos, pero en el trabajo detallamos que podía llegar a existir un viso de esta tendencia. Probablemente el caso de los coccaleros sea el que florece como más cercano a esta crítica y donde con mayor nivel aparece el tema cultural rodeado de intereses económicos no siempre legítimos ni legales.

Asimismo, y aquí creo que nos topamos con el meollo de la cuestión, creo relevante el análisis del proyecto del MAS porque es un buen ejemplo de cómo las nuevas tendencias multiculturalistas y comunitaristas chocan (o por lo menos pueden chocar) con otras maneras de entender cuál es la base de la comunidad política. En el caso particular de Evo no cabe duda que aparece una clara contraposición entre los nuevos principios esgrimidos y las clásicas bases del Estado Moderno de principios liberales cuyo máximo esplendor en Bolivia se dio hasta 1952 y posteriormente en la década de 1990, aunque también detallamos que aún la nueva Constitución no puede desprenderse de algunos principios políticos que, sin ser exclusivos del liberalismo político, sí fueron ampliamente desarrollados bajo esta perspectiva (el caso más notorio es el del principio de ciudadanía en el sentido moderno).

Pero también el nuevo proyecto puede poseer serios visos de incompatibilidad con aquel modelo político que suele analogarse al Estado de Bienestar. Me gustaría remarcar este último punto porque justamente la nueva Constitución parece querer equilibrar las nuevas perspectivas multiculturalistas y comunitaristas con iniciativas clásicas de este tipo de Estado (incluyendo la nacionalización de recursos naturales, la responsabilidad del Estado en referencia a programas de asistencia social, la intervención estatal en la economía, etc.). Ahora bien, el problema creo que aparece cuando nos percatamos que dicho modelo de Estado está basado en un concepto de la comunidad política que se acerca más al Estado decimonónico que a la nueva perspectiva del Estado multiculturalista, especialmente si se considera la referencia al “pueblo boliviano” como un todo homogéneo, concepto que no es del todo compatible con las perspectivas comunitaristas de autonomía indígena.

El discurso de Evo Morales parece querer salvar dicha distancia apelando a la cultura indígena como un punto de partida por el cual reestructurar todo el Estado. Quizás esta sea la forma que encontró para poder ligar las nuevas reivindicaciones culturales indigenistas con la revalorización del anterior modelo de Estado de Bienestar, hecho que podría ser considerado auténtico pero que también lograría mostrar un ejemplo de cómo un tema cultural puede ser usado (hasta quizás como “mito”) para fines políticos que van más allá de la reivindicación original. O posiblemente la idea de revitalizar la estructura estatal sea un instrumento necesario que Evo Morales cree requerir justamente para poder dar realidad a los diversos reclamos indigenistas sin que por otra parte Bolivia se convierta en un escenario de lucha entre movimientos (o hasta “tribus”) que ven en las antiguas tradiciones la única manera de redimirse.

Bibliografía

- ALBÓ, Xavier (1993): “*Our identity starting from Pluralism in the Base*”. En: Boundary 2, vol. 20, nº 3, The Postmodernism Debate in Latin America.
- ALBRO, Robert (2005): “*The Indigenous in the Plural in Bolivian Oppositional Politics*”. En: Bulletin of Latin American Research, vol. 24, nº 4.
- ALTERINI, Jorge Horacio; CORNA, Pablo María y VAZQUEZ, Gabriela Alejandra (2005): *Propiedad indígena*, Buenos Aires, 2005, Educa.
- ARDAYA, Rubén (2006): “*Nación, regiones y municipios en la nueva democracia de Bolivia*”. En: Diálogo Político, año XXIII, nº 1.
- ARRATIA, María Inés (1997): “*Daring to change: The Potential of Intercultural Education in Aymara Communities in Chile*”. En: Anthropology & Education Quarterly, vol. 28, nº 2, Stories from Educators’ Lives.
- BIRNBAUM, Pierre y STRONG, Tracy (1996): “*From Multiculturalism to Nationalism*”. En: Political Theory, vol. 24, nº 1.
- BUITRAGO, Miguel (2006): “*El significado de la llegada de Evo Morales al poder en la República de Bolivia*”. En: Iberoamericana. América Latina - España - Portugal, nº 22, año VI, 2.

- BURNET, Jean (1979): “*Myths and Multiculturalism*”. En: Canadian Journal of Education, vol. 4, nº 4.
- CANESSA, Andrew (2000): “*Contesting Hybridity: Evangelistas and Kataristas in Highland Bolivia*”. En: Journal of Latin American Studies, vol. 32, nº 1.
- COOKE, Maeve (1997): “*Authenticity and Autonomy: Taylor, Habermas, and the Politics of Recognition*”. En: Political Theory, vol. 25, nº 2.
- DEHEZA, Grace Ivana (2007): “*Bolivia 2006: reforma estatal y construcción del poder*”. En: Revista de Ciencia política, volumen especial.
- DEHEZA, Grace Ivana (2008): “*Bolivia: ¿Es posible la construcción de un nuevo Estado? La Asamblea Constituyente y las autonomías departamentales*”. En: Revista de Ciencia Política, vol. 28, nº 1.
- ELLER, Jack David (1997): “*Anti-Anti-Multiculturalism*”. En: American Anthropologist, New Series, vol. 99, nº 2.
- ETZIONI, Amitai (1996): *La nueva regla de oro. Comunidad y moralidad en una sociedad democrática*, Paidós, Barcelona, 1999.
- FINKIELKRAUT, Alain (1987): *La derrota del pensamiento*, Anagrama, Barcelona, 1987.
- GOUDSMIT, Into y BLACKBURN, James (2001): “*Participatory Municipal Planning in Bolivia: An Ambiguous Experience*”. En: Development in Practice, vol. 11, nº 5.
- HEALY, Kevin (1991): “*Political Ascent of Bolivia’s Peasant Coca Leaf Producers*”. En: Journal of Interamerican Studies and World Affairs, vol. 33, nº 1.
- KUKATHAS, Chandran (1992): “*Cultural Rights Again: A Rejoinder to Kymlicka*”. En: Political Theory, vol. 20, nº 4.
- KYMLICKA, Will (1992): “*The Rights of Minority Cultures: Reply to Kukathas*”. En: Political Theory, vol. 20, nº 1.
- KYMLICKA, Will (2007): “*Multiculturalismo*”. En: Diálogo Político, año XXIV, nº 2.
- LA BARRE, Weston (1966): “*The Aymara: History and Worldview*”. En: The Journal of American Folklore, vol. 79, nº 311, The Anthropologist Looks at Myth.
- LUCERO, José Antonio (2003): “*Locating the Indian Problem: Community, Nationality, and Contradiction in Ecuadorian Indigenous Politics*”. En: Latin American Perspectives, vol. 30, nº 1.
- MACINTYRE, Alasdair (1989): *Justicia y racionalidad*, tr. esp. Alejo José Sison, Barcelona, Ediciones Internacionales Universitarias, 1994.
- MCCORMICK, Theresa (1984): “*Multiculturalism: Some Principles and Issues*”. En: Theory into Practice, vol. 23, nº 2, Multicultural Edition.
- MIGLIORE, Joaquín (2003): “*Interés, autonomía y bien común. Veinte años de filosofía política*”. En: Valores, año XXI, nº 58.
- MORALES, Evo (2006): “*Bolivia, factor de integración*”. En: DEP. Diplomacia, Estrategia, Política, nº 4, abril/junio.
- OSBORNE, Harold (1956): *Bolivia. A land divided*, Londres, Royal Institute of International Affairs.
- PINTO OCAMPO, María Teresa (2006): “*Un viaje por el proceso político que eligió a Evo Morales Presidente de Bolivia*”. En: Desafíos, Bogotá, nº 14.
- ROCHLIN, James (2007): “*Latin America’s Left Turn and the New Strategic Landscape: the case of Bolivia*”. En: Third World Quarterly, vol. 28, nº 7.
- ROCKEFELLER, Stuart Alexander (1998): “*Political Institutions and the Evanescence of Power: Making History in Highland Bolivia*”. En: Ethnology, vol. 37, nº 2, Special Issue: Relocating Bolivia: Popular Political Perspectives.
- RORTY, Richard (1995): “*The Demonization of Multiculturalism*”. En: The Journal of Blacks in Higher Education, nº 7.
- SALAZAR ELENA, Rodrigo (2004): “*Las elecciones bolivianas de 2002: los límites del reformismo institucional*”. En: Revista Mexicana de Sociología, vol. 66, nº 1.
- SANDEL, Michael (1984): “*The Procedural Republic and the Unencumbered Self*”. En: Political Theory, vol. 12, nº 1.

- SANDEL, Michael (1982): *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge, Mass., 1997.
- SARTORI, Giovanni (1999): “*From the Sociology of Politics to Political Sociology*”. En LIPSET S. (comp), *Politics and the Social Sciences*, OUP, 1999.
- SARTORI, Giovanni (2001): *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Madrid, Taurus, 2001.
- STEPHENSON, Marcia (2002): “*Forging an Indigenous Counterpublic Sphere: The Taller de Historia Oral Andina in Bolivia*”. En *Latin American Research Review*, vol. 37, nº 2.
- STROBELE-GREGOR, Juliana (1996): “*Culture and Political Practice of the Aymara and Quechua in Bolivia: Autonomous Forms of Modernity in the Andes*”. En *Latin American Perspectives*, vol. 23, nº 2.
- STROBELE-GREGOR, Juliana; HOFFMAN, Bert y HOLMES, Andrew (1994): “*From Indio to Mestizo...to Indio: New Indianist Movements in Bolivia*”. En *Latin American Perspectives*, vol. 2º, nº 2.
- TAYLOR, Charles (1991): *La ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós, 1994.
- TOMASI, John (1995): “*Kymlicka, Liberalism, and Respect for Cultural Minorities*”. En: *Ethics*, vol. 105, nº 3.
- TORRICO TERÁN, Mario (2006): “*El triunfo de Evo Morales: una visión histórica*”. En: *Centro de Investigación y Docencia Económicas*, vol. 6, issue 25.
- TOURAINE, Alain (1998): *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1998.
- VAN COTT, Donna Lee (2000): “*A political Analysis of Legal Pluralism in Bolivia and Colombia*”. En: *Journal of Latin American Studies*, vol. 32, nº 1, febrero.
- VAN COTT, Donna Lee (2003): “*Institutional Change and Ethnic Parties in South America*”. En: *Latin American Politics and Society*, vol. 45, nº 2.
- WALZER, Michael (1997): *Tratado sobre la tolerancia*, Buenos Aires, Paidós, 1998.
- YASHAR, Deborah (1998): “*Contesting Citizenship: Indigenous Movements and Democracy in Latin America*”. En: *Comparative Politics*, vol. 31, nº 1.
- YASHAR, Deborah (1999): “*Democracy, Indigenous Movements, and the Postliberal Challenge in Latin America*”. En: *World's Politics*, vol. 52, nº 1.
- YRIGOYEN FAJARDO, Raquel (1999): “*Reconocimiento constitucional del derecho indígena en los países andinos (Colombia, Perú, Bolivia, Ecuador)*”. En: *Pena y Estado, justicia social y comunidades indígenas*, año 4, nº 4.