

# Identidad Boliviana

## Nación, mestizaje y plurinacionalidad



**Álvaro García Linera**  
Vicepresidente del Estado Plurinacional de Bolivia



# IDENTIDAD BOLIVIANA

Nación, mestizaje y plurinacionalidad

Álvaro García Linera

Vicepresidente del Estado Plurinacional



Vicepresidencia del Estado  
Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional

**BOLIVIA**



# IDENTIDAD BOLIVIANA

Nación, mestizaje y plurinacionalidad

# IDENTIDAD BOLIVIANA

Nación, mestizaje y plurinacionalidad

## DISTRIBUCIÓN GRATUITA

- Vicepresidencia del Estado Plurinacional  
Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional

Edificio de la Vicepresidencia del Estado Plurinacional  
calle Ayacucho esq. calle Mercado N° 308  
Telf.: (591-2) 2142000

Depósito Legal: 4-1-47-14 P.O.  
ISBN:  
Impreso en Bolivia  
La Paz, febrero de 2014

# IDENTIDAD BOLIVIANA

Nación, mestizaje y plurinacionalidad

Identidad relacional y alteridad.....	10
Nación y hegemonía histórica.....	18
La formación de la nación boliviana.....	29
Identidad compuesta e indianización de la nación boliviana.....	45
Mestizaje.....	59





# IDENTIDAD BOLIVIANA

## Nación, mestizaje y plurinacionalidad<sup>1</sup>

El punto de partida de la *conciencia de sí* de cualquier ser humano es su identidad. Ya sea que nos identifiquemos con un nombre, una ubicación geográfica, una colectividad laboral, histórica, etc., la identidad es nuestra afirmación *en y hacia* el mundo. Es ella la que nos da las coordenadas que utilizamos para enraizarnos en un devenir y distinguirnos de otros (devenires); pero claramente esas coordenadas no son filiaciones de carácter natural, sino procesos de significación social construidos a lo largo del tiempo, que pueden ser inferidos o de filiación consciente. En la vida cotidiana, cuando abordamos a personas desconocidas al momento de hacer un trámite institucional o de reafirmar fidelidades sociales ante colectivos mayores, cada uno de nosotros busca, para identificarse, transmitir una pertenencia que puede ser de carácter familiar, laboral, geográfico, religioso, lingüístico, ideológico, etc., que, en todo caso, le permiten a uno y a su interlocutor ubicarse en su singularidad social o pertenencia territorial. Dependiendo del contexto, cada ser humano en su interrelación con el resto afirma constantemente lo más relevante de lo que considera que es y de lo que cree que es la

---

1 Una versión preliminar de este texto fue expuesta al momento de recibir la distinción de Doctor Honoris Causa de la Universidad Nacional de Quilmes (Argentina), el 11 de octubre de 2013.

otra persona; y al hacerlo, a su vez, está también diferenciándose de otros y diferenciando a otros de sí mismo.

## IDENTIDAD RELACIONAL Y ALTERIDAD

La identidad es por consiguiente una afirmación categórica del ser en el mundo, que puede ser delegada por otros o buscada por uno mismo, y que a tiempo de definir la característica del ser, también lo diferencia o distingue de otros seres. Por ejemplo, si en términos de referencia de origen territorial de nacimiento soy de La Paz, entonces, aunque posteriormente resida en Cochabamba, no soy de Cochabamba; lo mismo si soy de Santa Cruz, no soy de Oruro. Pero uno también se afirma o identifica en tanto se distancia o diferencia; es como si la autoconciencia sólo pudiera operar como conciencia de la diferencia, es decir que la conciencia de uno en el mundo es la conciencia de su diferencia en él.

Toda identidad es una pertenencia que hereda el devenir histórico de su correspondiente referencia social; y, en ese sentido, es una caracterización, es la lealtad a un contenido definido. Pero a la vez la identidad es un contenido, una referencia o fidelidad que es diferente a otros contenidos, ubicaciones sociales o herencias, frente a las cuales la identidad elegida u obtenida diverge y busca diferenciarse. No existe pertenencia sin diferencia, ni lealtad sin oposición; de la misma forma, no existe identidad sin alteridad. La adecuación gradual del *ser* a esta posición asumida, de las expectativas y disposiciones con las que se entablan las interrelaciones, o “sentido de la posición de uno” del que nos habla Goffman<sup>2</sup>, será precisamente la adecuación

---

2 Erving Goffman, *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Amorrortu Editores, Argentina, 2001.

representada del cuerpo de la posición ocupada por el cuerpo en el espacio social.

Sin embargo, así como una persona se identifica de cierta manera en un contexto definido, con seguridad en otro buscará realzar otro tipo de lealtad o pertenencia, y probablemente realice estos cambios identitarios varias veces al día. Igualmente, cuando en un ambiente otros le asignan a uno un tipo de identidad, es probable que en otro, a esa misma persona, se le asigne otro tipo de identidad referido también a otro tema. Así por ejemplo, si en un ambiente de diálogo sobre pertenencias territoriales locales, una persona exagera su diferencia con sus interlocutores para valorar su procedencia territorial frente a la pertenencia territorial de los otros, es posible que en la misma charla o en otra inmediatamente posterior, la misma persona deje de lado su referente territorial local para esgrimir con vehemencia su pertenencia laboral y así encontrar en esta nueva referencia una unidad identitaria con aquellas personas con las que inicialmente había destacado más bien su diferencia y distancia. Obrero, campesino, profesional, chofer o comerciante hablan ya de otras dimensiones de las identidades; por lo tanto, las personas pueden, bajo cierta circunstancia, afirmarse con su identidad regional, bajo otra reafirmar su identidad laboral, en otro contexto usar su identidad deportiva, lingüística o religiosa, etc.

De estas experiencias cotidianas identitarias se deduce, en primer lugar, que toda identidad es contingente, es decir, es relacional porque depende del contexto en el que las personas interactúan y del tipo de flujos comunicacionales que se ponen en juego. Cada persona –y no otras distintas a ella– es la que, dependiendo

del contexto, hace salir y destacar un tipo específico de identidad; en ese sentido, decimos que las identidades son *situacionales* y tienen un alto margen de contingencia porque dependen del entorno en el que los sujetos se desenvuelven. De la misma manera, cada persona es portadora de múltiples fidelidades o de varias identidades no contradictorias entre sí, que afloran o son reivindicadas dependiendo de las circunstancias en las que los sujetos desenvuelven su interrelación con los otros. En general, un ser humano es una construcción permanente de identidades y diferencias constitutivas de su ser. Varias de esas identidades son buscadas deliberadamente como parte de un esfuerzo por ser ello, por lo que podemos hablar de *identidades asumidas*. En tanto que si las identidades son las que uno recibe sin posibilidad de elección, como herencia, asignación o estigma, entonces hablamos de *identidades designadas* o *delegadas* por otros, frente a los cuales, independientemente de lo que se haga o deje de hacer, difícilmente se pueden evadir. Por ejemplo, el lugar de nacimiento es una pertenencia heredada que con el tiempo adquiere una función identitaria de la que no es posible desligarse. Por otro lado, existen también identidades fuertes, de clase social o pertenencia étnica-nacional, que muchas veces son asignadas por otros a través del flujo de la interrelación social. Por ejemplo, la identidad indígena es una identidad externamente asignada a las numerosas naciones invadidas en el siglo XV y que, al momento de clasificar tributariamente a la población originaria del continente, devino con el tiempo en una identidad delegada con la que se diferenciaba a las clases dominadas de las dominantes.

El anterior ejemplo también nos permite apreciar otras de las características relacionales de las identidades. Es así que éstas

pueden mutar de *asumidas* a *asignadas*, y viceversa. La identidad “indio”, utilizada por los invasores para tratar de manera indiferenciada a las centenas de naciones indígenas, es una identidad *delegada* que con el tiempo fue *autoasumida* por el movimiento político de emancipación de las naciones originarias como una bandera de liberación. Bajo la consigna “como indios nos dominaron, como indios nos liberaremos”, el Movimiento Indianista le dio otro contenido al concepto de indianidad, que de categoría de subordinación se volvió en identidad emancipadora anticolonial. Por consiguiente, no existen identidades cerradas de manera absoluta, y asimismo la significancia de cada identidad es también relacional, flexible y está en permanente resignificación. Como caso opuesto a nuestro anterior ejemplo tenemos al “cunumi”, que de acuerdo a los cronistas del siglo XVI y XVII, representó una manera de designar a los jóvenes guerreros entre los guaraníes que habitaban el Chaco<sup>3</sup>. Ya en la República, y hasta hace poco, fue una categoría que se usó para designar de manera despectiva y discriminatoria a la gente indígena del campo, de bajos recursos, en la región del oriente boliviano.

Tenemos entonces que las funciones de la identidad son ubicar, asignar, asumir, agrupar, diferenciar, clasificar; y al realizarlas inevitablemente jerarquiza, ubica a las personas y a las colectividades al interior de las líneas de fuerzas sociales desplegadas en cada momento histórico. Toda clasificación social es una especie de ubicación en el espacio social, y como éste está jerarquizado porque es una trama de relaciones sociales y de relaciones de fuerzas sociales, entonces toda clasificación social –incluida la identidad– es una jerarquización, una relación de fuerza social

---

3 Thierry Saïgues, *Historia del pueblo chiriguano*, IFEA/Plural editores, La Paz-Bolivia, 2007.

que interviene en las luchas de esa trama social. Por ello, identificarse es una manera de valorarse a sí mismo y a la vez –sin necesidad de desearlo– de valorizar o desvalorizar a otros. Las identidades, en mayor o menor grado, tienen un efecto de permanente jerarquización y disputa en el espacio social.

Autoidentificarse es ubicarse agrupándose con unos en algún lugar del espacio social y diferenciándose de otros, creando en el acto un efecto de *peso gravitacional* en el espacio, que a corto o mediano plazo afectará la posición de todos. No se puede ser algo sin unir a unos y a la vez separar a otros –desplazar a otros–, es decir, sin modificar constantemente la posición de unos y otros, y a la larga de todos.

De ahí que se puede establecer que toda identidad es, por un lado, una relación social de fuerzas, una construcción nunca acabada, siempre modificándose en el tiempo en función de las circunstancias; y por otro, un movimiento colectivo que, sin necesidad de desearlo o planificarlo, influye en el contenido, la arquitectura y las relaciones entre las posiciones de las personas y otras identidades dentro del espacio social. Cuando el movimiento de la identidad asume, a través de portavoces, una planificación pública de visibilización, de acción colectiva y efecto organizado en la correlación de fuerzas del espacio social, puede materializarse como movimiento u organización social permanente. Hablamos entonces de una *identidad movilizada*<sup>4</sup>, cuyo efecto social en capacidad de movilización,

---

4 Sobre la diferencia entre identidades teóricas o estadísticas e identidades movilizadas, como las clases sociales, ver Pierre Bourdieu, “¿Cómo se hace una clase social? Sobre la existencia teórica y práctica de los grupos”, en *Poder, derecho y clases sociales*, Editorial Desclée, Bilbao, 2000.

duración e institucionalización dependerá de la cualidad de la identidad, en particular de lo que puede denominarse como “*densidad identitaria*”, esto es de la fuerza performativa del discurso aglutinante, de su capacidad de persistir en el tiempo, institucionalizar y territorializar el efecto de sus acciones, etc.

Finalmente, las identidades pueden ser diferenciadas por su funcionalidad, entre identidades “verticales”, “horizontales”, “flexibles”, y con distinto grado de “densidad”.

Cuando una identidad es del mismo *género o naturaleza*, lo más probable es que haya una relación unívoca entre sujeto e identidad asumida, de tal forma que simultáneamente se excluye la adhesión a cualquier otra identidad de igual género. Las identidades del mismo género afirman al mismo tiempo que diferencian del resto de las identidades, y en ese sentido son *identidades “verticales”*: si hemos nacido en La Paz, no lo hemos hecho en Potosí; si somos de un país, no somos de otros; si somos de un barrio, no pertenecemos a otros –por más que en algún momento hayamos pasado por ellos–, etc. Aquí la afirmación identitaria opera como negación del resto de identidades semejantes. Con todo, esta diferenciación activa de una identidad no impide que se muestren sus características flexibles. Hoy, una persona puede identificarse como estudiante y movilizarse en torno a esa adhesión, pero posiblemente de aquí a algunos años, una vez que se convierta en profesor, arquitecto, ingeniero, agrónomo, comerciante, transportista, chofer, etc., acudirá a las convocatorias de esas nuevas identidades colectivas, dejando de lado ya la de estudiante.

Las identidades nunca son rígidas; al contrario son flexibles y su grado de maleabilidad depende del desarrollo de las actividades

del sujeto o de la colectividad. A estos grados de flexibilidad que tiene la identidad podemos denominarle *consistencia identitaria*; en el caso de identidades más laxas, su consistencia es más débil, mientras que si las identidades son más rígidas, su consistencia es más sólida; en todo caso, toda identidad tiene cierto grado de flexibilidad.

Sin embargo, así como hay identidades que obligatoriamente descartan a otras, también existen las que pueden atravesarlas sin afectar los sistemas organizativos y justificativos de las fidelidades personales y colectivas; estas son las identidades “*transversales*” y por lo general son de cierto género que traspasa horizontalmente a identidades de otra naturaleza. A diferencia de la pertenencia a determinado lugar de origen que descarta otros lugares (efecto de verticalidad), una identidad de otra naturaleza, por ejemplo laboral, puede atravesar sin ningún problema a las identidades territoriales. Si las personas se diferencian porque unas nacieron en Pando y otras en Tarija, Beni, etc., la identidad campesina, obrera o lingüística puede fácilmente atravesar las identidades de origen: uno puede identificarse como obrero, independientemente si es de Pando, Oruro, Santa Cruz, etc., y posiblemente, en distintas circunstancias, esa identidad puede sobreponerse al resto de las que porta el sujeto o el colectivo, dando lugar a un tipo de identidad organizadora y dirigente. En ese caso estamos ante *identidades primordiales*, que por lo general funcionan como fidelidades organizadoras y dirigentes del resto de las identidades de la persona o colectivo social. Aunque está claro también que las *identidades secundarias* aportan particularidades y especificidades locales e históricas a la *identidad primordial*. En cierta medida, estas *identidades secundarias* son el soporte histórico de la singularidad de la *identidad primordial*.



Por otro lado, las identidades pueden sumarse cuando no son de la misma naturaleza o género. Una persona puede identificarse militantemente con su región, acudir a las reuniones, participar en las convocatorias, desfiles cívicos, defender ante otros oriundos de regiones distintas la fuerza histórica de su provincia, departamento, etc., pero a la vez ser profesor, presentarse públicamente como tal, participar de la vida sindical, acudir a las movilizaciones de su sector; y si además habla por ejemplo algún idioma originario como el aymara o el guaraní, con seguridad podrá defender su bilingüismo ante el resto de vecinos y colegas, todo ello en el marco de una coherencia personal y situacional. Esto significa que existen identidades que pueden sumarse –siempre y cuando no sean de la misma naturaleza–, y al hacerlo enriquecer y complejizar el desempeño para cada una de las *identidades situacionales*. Cuando esto se da hablamos de *identidades compuestas*. En general, las sociedades y los seres humanos somos portadores de este tipo de identidades; por ejemplo, en relación al fútbol, cada persona tiene su equipo de adscripción colectiva y diferenciación; en cuanto a la profesión, cada uno reivindica la suya frente a la de los demás, y en ese acto forma un colectivo y agrupa a los otros en colectivos diferenciados; si se trata de una charla sobre regiones, cada quien muestra su fidelidad a su lugar de origen y su trayectoria social, en un espacio probabilístico resultante de esta suma compuesta de las múltiples identidades construidas y heredadas a lo largo del tiempo. Ni el ser humano ni la sociedad tienen una sola identidad, sino varias que se articulan y definen posibles trayectorias sociales. A eso nos referimos cuando hablamos de *identidades compuestas*. Pero la composición identitaria no es la reunión aleatoria y situacionalmente diferenciada de identidades, es así que la *identidad compuesta* es la influencia e interacción

connotada de las distintas *identidades situacionales*, en las que cada una deja su sello específico y ayuda al despliegue particular del resto; aunque cada identidad sea gatillada en una circunstancia específica, lo hace con la carga e influencia interna de las otras identidades relevantes.

Si al interior de las identidades compuestas que porta un sujeto individual o colectivo, se presenta una hegemónica, es decir, una identidad con capacidad de articular, organizar coherentemente, sobreponerse e influir de manera orgánica en el resto, estamos frente a una *identidad de cohesión fuerte*.

Una *identidad de cohesión fuerte* es aquella que delimita una presencia territorial de manera exclusiva, como un lugar de derechos y de patrimonio material y simbólico compartido. Asimismo, cuando una identidad crea un sentido de origen y destino, real o imaginario, un lugar de partida, un ancestro, se trata de una *identidad de cohesión fuerte*. Finalmente, cuando una identidad crea un terreno fértil y una narrativa coherente para que se desplieguen, de manera justificada, las otras identidades; es decir, cuando es capaz de agruparlas, ordenarlas, jerarquizarlas y permitir su despliegue, igualmente estamos ante una *identidad de cohesión fuerte*.

## NACIÓN Y HEGEMONÍA HISTÓRICA

Entonces, cuando una identidad logra unificar estas tres coordenadas constitutivas del sistema de vida social de las personas: territorializar los espacios de derechos colectivos; crear escenarios de bienes comunes compartidos en función de correlaciones de fuerzas; inaugurar una narrativa movilizadora de origen

y de destino social capaz de desplegar políticas de hegemonía, estamos ante un tipo de *identidad fuerte* totalizadora de los procesos de construcción del mundo material y simbólico de larga duración de las sociedades que, según su grado de expansión e institucionalización política soberana, recibe el nombre de etnia, nacionalidad o nación.

Por ejemplo, cuando un boliviano viaja a otro país, su identidad primordial ante el resto no se define por su oficio o su región, sino por su pertenencia nacional que es diferente a las de sus interlocutores: dice “soy boliviano”, y esa afirmación es inmediatamente georreferenciada por su interlocutor como un espacio terráqueo específico, de exclusividad sobre determinados bienes que pueden ser derechos institucionales, historia, recursos naturales, idioma, héroes, etc. La identidad nacional mueve pues las convicciones más profundas y vitales de los seres porque delimita espacios de certidumbre territorial trascendente, reales o imaginarios, donde se desarrollan sus sistemas de vida, de ellos y de su entorno vital.

Algunos autores afirman que una nación es una comunidad territorial de cultura, lengua e historia; por lo general ésta es la definición clásica que aparece en los diccionarios y libros de consulta, que si bien ayuda a precisar los componentes materiales e históricos que tiene la relación social denominada *nación*, comete un error decisivo: confunde los productos de largo plazo de la construcción nacional con el núcleo activo de la nación.

Una cosa son los productos de una nación, como el idioma compartido por los connacionales, o el territorio alcanzado para

desplegar los sistemas de vida o la economía integrada de sus pobladores. A la larga, todos estos componentes caracterizan a una nación moderna, pero son el producto histórico de su construcción; no son en sí mismos ni la nación ni su punto de partida imprescindible. Pero ¿por qué las definiciones comunes de la nación confunden los productos de largo plazo de la formación nacional con su núcleo activo? Porque las naciones pueden surgir antes de tener un territorio; de hecho es precisamente la lucha de la identidad nacional la que a la larga dará lugar al territorio como espacio geográfico e histórico de despliegue de los derechos soberanos de la nación. Por lo general, las naciones como esperanza articuladora de voluntades políticas, existen antes de su limitación territorial; la conquista del territorio y su defensa son precisamente la realización activa de la fuerza espiritual nacional que anida en la comunidad que se asume como nacional. Recientemente, los casos de Israel o de Palestina muestran ejemplos históricos en los que el territorio soberano es un producto de la *voluntad colectiva*, que justamente lo construye como territorio nacional. No es que en primer lugar se necesita un territorio para que luego se instituya la nación; por el contrario, es la *voluntad nacional* la que inicialmente se despliega geográficamente como territorio soberano, después de una larga lucha asumida como de emancipación nacional. De la misma forma, pueden existir Estados con territorios que no den lugar, de manera inmediata, a naciones, porque pueden fragmentarse, recortarse en otras naciones o Estados, hasta que finalmente con el paso del tiempo se genere lo que podríamos llamar un *isomorfismo social* entre la nación –con sus componentes– y el territorio estatal y sus habitantes. La historia de las naciones latinoamericanas es un ejemplo de ello. En todo caso,

el *isomorfismo social* entre nación y territorio es el devenir mismo y no el punto de partida de la nación.

Algo similar sucede con el idioma nacional. Por ejemplo, en el caso europeo, el francés –que es el idioma común de los franceses– no fue el punto de partida de la nación francesa, sino su resultado posterior entre los siglos XVII al XIX. Lo que hoy llamamos Francia era un archipiélago de varios idiomas locales y sistemas políticos fragmentados; el abandono de los otros idiomas locales por uno único fue producto del acceso a derechos en la nación francesa. Está claro en este caso que ésta última antecedió al idioma francés como idioma nacional.

El renacimiento de la nación vasca, pese a la casi extinción del idioma vasco en el siglo XX; la fundación de una nación como la paraguaya con dos idiomas oficiales de uso común; la división en más de 11 naciones en América Latina, a pesar de tener un solo idioma mayoritario, son ejemplos que muestran que no es el idioma lo que hace una nación sino la *voluntad nacional* –usando un concepto de Marx<sup>5</sup> –, que en su marcha crea gradualmente lo que denominamos como idioma nacional.

El caso de Bolivia es más complejo. Cuando nuestro país nació a la vida estatal en 1825, lo hizo con numerosos idiomas indígenas mayoritarios, en tanto que el idioma castellano era hablado sólo por una pequeña minoría<sup>6</sup>. Aquí el idioma de la

5 K. Marx y F. Engels, *La revolución en España*, Editorial Progreso, Moscú, Rusia, 1978.

6 Herbert Klein sostiene: “Por fin, en 1846 se llevó a cabo el primer censo nacional de Bolivia, a cargo del estadista José María Dalence. Así se descubrió que la población había aumentado constantemente hasta unos 1,4 millones de personas, fuera de unos 700.000 indios dispersos independientes de los llanos del Oriente... Dalence calculó con optimismo que en Bolivia sólo había 100.000 personas alfabetizadas en castellano, cifra equivalente al 7% de la población censada (...) Bolivia seguía siendo una sociedad

“nación” boliviana no correspondía al idioma mayoritario de los bolivianos, y tampoco la identidad boliviana era una identidad unificadora de la voluntad autodeterminativa de las poblaciones mayoritarias del país. Es recién en el último medio siglo que el castellano adquiere un uso predominante, e igualmente la identidad boliviana recién termina de redondearse como identidad nacional-estatal de la mano de las naciones indígenas que asumen el poder del Estado en el siglo XXI. Se podría decir que la geografía boliviana preexistió a la propia identidad nacional pero en ningún caso fue su fundamento, de otro modo no se explicaría cómo es que esa nación territorialmente constituida pudo permitir la mutilación de más de la mitad de su geografía estatal. En realidad lo que aquí va a darse será un desencuentro catastrófico entre la naciente geografía estatal heredada y la territorialidad nacional realmente asumida por las oligarquías dominantes entre los siglos XIX y XX. Para ellas, la geografía estatal se presentaba como una *territorialidad formal*, meramente geográfica, potencialmente ocupable, pero no se asumía materialmente o defendía como una geografía imprescindible de la existencia. La nacionalización de la geografía patria o *territorialización real de la geografía*, es decir, su ocupación plena como extensión orgánica e imprescindible de la identidad nacional, en el caso de nuestro país, será un producto reciente de la construcción nacional boliviana, parcialmente a mediados del siglo XX y plenamente a inicios del siglo XXI, a partir de los procesos nacionalizadores liderizados por los sectores indígenas. La *territorialización formal*

---

predominantemente rural. El 89% de la población vivía fuera de las ciudades y aldeas... Aunque no contamos con estadísticas sobre la situación sociolingüística, no puede considerarse una exageración calcular que no llegaba al 20% la parte de la población que era monolingüe o bilingüe castellana”. Ver, Herbert Klein, *Historia de Bolivia*, Tercera Edición, Librería Editorial “G.U.M.”, La Paz-Bolivia, 2008, págs. 140-141.

y *real* de la geografía estatal tienen que ver con el paso de su posesión legal a su ocupación material y social, o lo que es lo mismo, con el modo en que la sociedad asume la relación orgánica cotidiana y telúrica con la geografía, el modo de concurrencia social en el espacio terráqueo. El territorio nacional es una forma de politización de la geografía, una voluntad colectiva lanzada a asociar, de manera indivisible, el destino común soberano a una extensión determinada del planeta.

En la definición clásica de la nación, el ancestro común determina la constitución nacional de los pueblos. Sin embargo, Estados Unidos, con su revoltijo de migrantes provenientes de distintas naciones que exterminaron a los únicos pobladores y poseedores ancestrales del territorio, muestra que, a diferencia de lo que sucede en otras experiencias de formación nacional en las que el ancestro ayuda a cohesionar a las identidades, en este caso el “ancestro” es un invento construido posteriormente para afianzar la creencia cohesionadora de una raíz histórica común.

En suma, vemos que no son el idioma ni el territorio, el ancestro común ni la historia, tomados por separado o en conjunto, los que definen por sí mismos a una nación. Cada uno de estos elementos forma parte de ella, de su existencia y formación, pero en tanto territorio nacional, idioma nacional, ancestro nacional, economía nacional, son siempre el resultado de la voluntad y de la construcción nacional que existe previamente a la conquista o nacionalización real de cada uno de ellos.

¿Qué es entonces lo decisivo de la identidad nacional, de esa *identidad de cohesión fuerte* que hemos denominado *nación*?

Las naciones son ante todo artefactos político-culturales performativos de larga duración histórica, con la suficiente fuerza para materializarse y solidificarse en un territorio, en prácticas políticas e instituciones económicas relativamente soberanas respecto a otras naciones, en la idea de un ancestro común y la voluntad de un destino colectivo único, diferenciado al de las otras naciones. Una nación existe cuando los connacionales, independientemente de donde estén y de las condiciones económicas que posean, creen participar de un tipo de hermandad histórica de origen o porvenir, que tarde o temprano se territorializará como espacio geográfico de derechos cotidianos, en el que las personas inscribirán sus luchas además de adherir sus certidumbres de destino. Las naciones son voluntades políticas colectivas objetivadas, conciencia práctica e institucionalizada de fronteras mentales y sociales en las que los miembros, independientemente de la clase social a la que pertenezcan, comparten la convicción de que sus luchas y esperanzas deben desarrollarse como destino en ese lugar y con las personas que habitan en él.

La nación es un entramado de relaciones político-culturales de larga duración, con efecto performativo territorial y estatal que crea lo que podríamos denominar, siguiendo a Gramsci, un *sentido común político trascendente* con la suficiente fuerza para promover una identidad colectiva movilizadora y crear, entre personas de diferentes clases y experiencias sociales, la idea aceptada de su vida en común en un territorio asumido como propio; los connacionales, que quizás nunca vayan a conocerse, viven su destino como partícipes de una hermandad simbólica y material extendida y portadora de derechos sobre los medios materiales de su vida en común. En ese sentido, las naciones



son las plataformas territoriales de las hegemonías político-culturales de larga duración de las sociedades.

Por lo general, cuando se utiliza el concepto de nación se lo hace de manera rígida, como algo ya dado, sólido, inamovible y heredado. Ese es un error. Las naciones, aunque en su validación estatal son compactas e institucionales, en realidad son procesos sociales muy flexibles y en permanente fluidez, porque resumen luchas de larga y corta duración que definen el *sentido de lo común* territorializado, tanto en lo cultural, espiritual colectivo y político, como en los bienes económicos, entre personas socialmente muy diferentes. Y en la medida en que la nación hace referencia a un *común primordial* acorazado frente a las pretensiones de otros comunes territorializados y siempre sospechosos de poner en riesgo el que se posee, es una relación política trascendente convocada para garantizar, como objetivo supremo, la soberanía de su escenario de disputas y horizontes de convivencialidad duradera. Así, la nación es pues la plataforma territorializada de la *hegemonía primordial* de una sociedad, de las hegemonías tectónicas –en el entendido que producen un sentido común trascendente– en torno a una pertenencia colectiva, herencia común –real o inventada pero creída–, y destino igualmente compartido, que asigna a los connacionales el derecho a definir, luchar y usufructuar sobre un conglomerado de cosas comunes que se tienen en una determinada extensión del globo terráqueo. De hecho, la nación es también el tramado histórico de luchas de larga duración temporal de diferentes sectores sociales que se han enfrentado, y continuarán haciéndolo, por monopolizar y legitimizar la definición y conducción –aceptada por todos– de esos espacios

de lo *común* sobre los que los connacionales se asumen como herederos portadores de derechos. En ese sentido, las naciones son también un tipo de riqueza común territorializada, porque se articulan o se sostienen, se expanden o se contraen en torno a la decisión de gestionar o administrar un conjunto de bienes comunes duraderos, adquiridos o contruidos como la cultura, la historia, los recursos naturales, el territorio, las instituciones, las luchas colectivas, el mercado interno, los símbolos de identidad compartida, etc.

Los recursos naturales, el gas, el petróleo, el agua, el aire, los ríos, los cerros, el territorio, la tierra, los símbolos, las ideas, la historia común, los sueños compartidos, las derrotas, las certidumbres, las luchas colectivas acumuladas, los valores cívicos, los derechos, son el conjunto de bienes comunes materiales y simbólicos de una nación, que permiten cohesionar a la comunidad bajo un sentido de pertenencia y destino compartido.

Tenemos, entonces, que el concepto de nación incorpora dos ejes: un *sentido común trascendente* sobre la pertenencia a una comunidad histórica territorializada, a lo que podríamos llamar el *modo de composición cultural de la nación*, y la comprensión de la posesión inalienable –desde que se nace– de un conjunto de bienes y derechos comunes, que podemos denominar como el *modo de composición material de la nación*. En tanto que el pedazo del planeta asumido y constituido como territorio nacional, ya sea como *territorialidad formal* o *territorialidad real*, será el *modo de recepción geográfico de la voluntad nacional*. En el debate teórico, algunos autores privilegian el primero de los ejes –asentado más en la historia común–, y hablan de una definición

“natural”, orgánica o “alemana” de la nación, pues justamente los primeros en sostenerla, en el siglo XVII, fueron alemanes (Fichte)<sup>7</sup> ; mientras que otros autores se refieren más bien a la voluntariedad de la constitución nacional o nación cívica para el acceso a derechos. En realidad, ambos componentes son indisolubles y forman las dimensiones de esa única relación social política territorial llamada *formación nacional*.

Si el sentido común trascendente, los modos de ocupación del territorio y los bienes comunes compartidos dinamizan la espiritualidad y materialidad de la nación como artefacto político, cultural-territorial, está claro que las naciones son plataformas vivas, dinámicas y flexibles en las que se dirimen la conducción e irradiación intelectual, económica y moral de larga duración de las clases y bloques sociales históricos de un país. Y es que al fin y al cabo lo que una sociedad entenderá y asumirá como fidelidades culturales y bienes compartidos en tanto comunidad nacional, es el resultado –en todo momento– de pugnas, luchas y proyectos hegemónicos básicos de grupos y clases sociales con capacidad de adherir exitosamente su existencia dirigente a la vivencia institucionalizada del sentido básico de “comunidad” extendida y de hermandad histórica del resto de las clases sociales de un país; de tal manera que todos “vivan” esa experiencia como un principio primordial de cohesión y destino.

Esta dinamicidad y conflictividad social estructural en la constitución de un sentido común duradero, permite entender que a cada liderazgo de larga duración de un bloque social histórico corresponde, en el sentido leninista, una determinada característica

---

7 Johann Gottlieb Fichte, *Discurso a la Nación Alemana*, Tecnos, Madrid, 1988.

de lo nacional, de su amplitud y contenido. Son estos bloques históricos, sus luchas, discursos, disputas con otros proto-bloques, irradiaciones ideológicas, capacidad de liderazgo, concepciones de la historia pasada y porvenir que pugnan por legitimarse; sus modos de ocupar y recepcionar el territorio como supuesto material de la reproducción social aceptado por el resto de la sociedad; sus modos de articular sostenidamente las adhesiones básicas, que en conjunto definen el sentido común trascendente de un país y las características de lo común compartido entre las sociedades, lo que en definitiva da lugar al *contenido de lo nacional* de las sociedades. Esto significa que el espacio nacional (si bien es mucho más que relaciones de dominación, pues articula también las expectativas y necesidades de adhesión y certidumbre profunda de la sociedad, esto es, las relaciones “tectónicas” de adherencia y destino imprescindibles para que cualquier ser humano *sea* alguien en el mundo) es asimismo una plataforma donde se dirimen las relaciones históricas de fuerzas “tectónicas”, profundas de la sociedad, que hasta nuestros días son –y probablemente seguirán siendo por un buen tiempo más– también relaciones de dominación. De esta manera, el *ser* en el mundo (o la identidad nacional) por ahora sólo puede existir como *ser en lucha*, como *ser* en medio de una trama de relaciones de dominación.

La nación es entonces también un escenario donde se desarrolla y dirime, por largos periodos históricos, la arquitectura “tectónica” de las relaciones de dominación, resistencia y legitimidad social. De hecho, el contenido de la nación sobre un mismo espacio geográfico, o lo que los connacionales entenderán, vivirán e imaginarán como el *ser nacional*, es siempre un producto histórico de muchas luchas (y en particular de la

manera en que el bloque dirigente de la sociedad organiza la voluntad de pertenencia colectiva, articula y expande los comunes poseídos por esa comunidad) y del modo de recepción y ocupación del territorio de la nación.

## LA FORMACIÓN DE LA NACIÓN BOLIVIANA

La construcción de las identidades nacionales en Bolivia, por su complejidad, fragmentación y fragilidad inicial, permite develar de una manera más visible la dinámica social de las formaciones nacionales en otros países.

En 1825, cuando se declara la independencia del país de la corona española, y luego en 1826 cuando se promulga la primera Constitución que diferencia a los bolivianos (todos) de los ciudadanos (pocos) a partir del idioma, la propiedad individual de la tierra y el dinero, no sólo se reafirma el horizonte clasista-hacendal de los fundadores de la patria, sino también el horizonte étnico racial con el que los nuevos gobernantes entienden la pertenencia nacional boliviana<sup>8</sup>. Abdicando de todo tipo de impulso unificador de lo indígena-popular, las élites fundantes y dominantes de la naciente Bolivia optan por la exclusión institucionalizada de lo indígena como fundamento de una nacionalidad de pocos y una territorialidad retaceada.

---

8 La Primera Constitución de la República Boliviana, del 19 de noviembre de 1826, establece en su artículo 14, que para ser ciudadano es necesario: 1. Ser Boliviano. 2. Ser casado, o mayor de veintidós años. 3. Saber leer y escribir. 4. Tener algún empleo o industria; o profesar alguna ciencia o arte, **sin sujeción** a otro en clase de sirviente doméstico. Dalence en su *Bosquejo Estadístico* publicado en 1851, calcula que menos de una décima parte de la población tiene algún tipo de instrucción pública. Ver, José María Dalence, *Bosquejo Estadístico de Bolivia*, Imprenta de Sucre, Chuquisaca, 1851, pág. 242.

La hacienda, es decir la forma mayoritaria en que existe la propiedad individual sobre la tierra, que es a su vez la forma minoritaria de ocupación sobre ese recurso, marca el inicio y fin de la mirada territorial con la que los doctores de Charcas y los diputados que asisten a la fundación de la patria, entienden su significado. Los otros, los indígenas o *indios* –la mayoría de la población no propietaria individual– no se presentan ante los patricios como aspiración o irradiación nacional –lo que supondría una concepción al menos formal de “iguales”: los connacionales–, más al contrario son sinónimo de no-propiedad, de no-civilización, de algo que debe exterminarse o poseerse como propiedad individual (igual que un instrumento más de la hacienda), una herramienta parlante de trabajo. La propiedad comunal y el idioma indígena son por tanto el sello visible de la externalidad de la patria, de la ausencia de derechos y de la imposibilidad de la igualdad. Si la nación es por definición una comunidad formal de iguales ante los bienes comunes, los *indios* son por definición, para las oligarquías que controlarán el Estado, los no-iguales (los que no pueden ser y nunca serán iguales), los que no participan de una comunidad de bienes cívicos compartidos porque son considerados como la negación absoluta de cualquier civilidad reconocida. Los *indios* son pues la no-nación, porque con ellos la oligarquía no imagina un origen común –real o ficticio– ni mucho menos proyecta un destino compartido.

Para las oligarquías dominantes, los indígenas serán meras cosas fatalmente adheridas a la geografía, al igual que las piedras o los animales, con los cuales es imposible imaginar una comunidad de iguales formales –que es el pre-requisito subjetivo de cualquier formación nacional– y no se tiene otra opción más que utilizarlos instrumentalmente.

Por consiguiente, la “nación” boliviana –si es que así puede llamarse a ese linaje oligárquico–, tendrá como *territorialidad real* a la hacienda y la mina donde trabajan los mitayos; su *territorialidad formal* llegará hasta donde se pueda reclutar más pongos y mitayos; y el resto de la geografía patria será asumida como tierra “salvaje”, como exterioridad. En cuanto a la población sucederá lo mismo: lejos de buscar la irradiación del sentido de pertenencia hasta el último rincón de la patria heredada por los ejércitos libertadores, el boliviano será el que potencialmente pueda ser subsumido por la hacienda o la mina. Y aún así, su incorporación será meramente nominal –al igual que una acumulación de herramientas o enumeración de instrumentos de trabajo–, nunca en calidad de ciudadanos, como seres de derechos y sujetos de igualdad. “Son *indios*” se dirá, y como tales irreductibles a la ciudadanía, igual que un martillo o una vaca, no obstante necesarios para acumular riquezas; nunca se los considerará “iguales”, ni en origen ni en derechos y menos en cuanto a un destino compartido. Al margen de los ciudadanos, el resto de los bolivianos, la inmensa mayoría de indígenas de tierras bajas y tierras altas, de los barrios marginales, sólo será una turbamulta salvaje, peligrosa y acechante a esa civilidad de campanario y plaza de armas.

Si como afirman los censos realizados en los primeros años de la República<sup>9</sup>, alrededor del 70% de los bolivianos eran

9 José María Dalence señala que de “1.373.896 personas que existían en la República el año de 1846 [cifra que se habría extraído, según menciona este autor, de los padrones oficialmente elaborados los años 1845 y 1846] eran procedentes de la raza blanca 659.398 y de la aborígena 701.558”. Es decir, el 51% de la población pertenecía a la “raza aborígena”. Y añade que además se calculaba la presencia de 760.000 “almas infieles” no contabilizadas resultantes de “los informes de los que habitan en las fronteras y de las noticias de los misioneros que han atravesado las regiones, en las que vagan los salvajes”. Si añadimos esta cifra de la población indígena no censada a la censada, tendríamos que la población indígena

indígenas de las más diversas lenguas e identidades territoriales ancestrales, la “nación” boliviana real e imaginada por las élites dominantes se reducía a un conjunto de enclaves de linaje, que por principio moral y civil habían renunciado a cualquier reconocimiento de la plurinacionalidad existente y más aún a cualquier atisbo de irradiación de la identidad boliviana hacia esas otras identidades, porque para ellos los indígenas –o los *indios* a secas– no eran sujetos aptos de unificación, pues en el fondo no creían que fuesen realmente seres humanos de razón, como ya lo había advertido Juan Ginés de Sepúlveda<sup>10</sup> siglos atrás.

¿Qué tipo de nación emergió entonces en torno a este imaginario y forma de definición y construcción oligárquico-minera? Una nación archipiélago que se asentaba donde estaba la hacienda y la propiedad de la mina de estaño y plata; más allá de ese espacio no existía otra productividad territorial de la nación, más aún, estaba el mundo “salvaje”, es decir, todo lo opuesto a un destino compartido.

Así, en esos tiempos de la oligarquía, la “nación” era la hacienda y su expansión, la mina y la propiedad minera, primero de la plata y luego del estaño. La territorialidad de la nación consistía en un archipiélago en medio de un mar de *in-civilidad* y de peligros a los que había que atacar antes que incorporar, usurpar antes que articular, utilizar antes que reconocer, porque

---

alcanzaba a 1.461.558 personas, el 68% del total de la población estimada en Bolivia. Ver, José María Dalence, *Bosquejo Estadístico de Bolivia*, Imprenta de Sucre, Chuquisaca, 1851, págs. 183-184 y 208-209.

10 Juan Ginés de Sepúlveda, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, Fondo de Cultura Económica, 1941.



el indígena escondido en sus tierras remotas representaba lo que esa casta no quería y nunca iba a querer ser.

Los portadores de la nación eran grupos de familias que se reproducían endogámicamente; nos referimos a una nación de estirpe, de piel blanca, habla castellana, y propietaria privada de la tierra. Entonces, ¿quiénes *no* eran partícipes de ella? En primer lugar y por siempre, los *indios*, los indígenas que constituían la inmensa mayoría del país. Entre la oligarquía boliviana y las oligarquías de otros países podían haber diferentes intereses y hasta librarse guerras de reacomodo, pero en el fondo existía un principio de identidad con ellas, el de la exclusión de los *indios*, porque al fin y al cabo también eran islas de civilidad en medio de una geografía fatal repleta de barbarie e *incivilidad*. Por ello, recortar aquí o allá el territorio patrio, ceder tal o cual provincia a cambio de una suma de libras esterlinas o ferrocarriles, además de ser un negocio inmediato para pagar salarios, exportar minerales y edificar nuevas haciendas, era incluso éticamente aceptable, porque se lo hacía entre “iguales”, es decir entre propietarios privados herederos de la civilidad de la corona española o portuguesa –y lo que es más importante–, blancos de piel con los mismos gustos estéticos de moda.

En Bolivia, para las oligarquías que se sucedieron hasta la mitad del siglo XX, las pérdidas geográficas no eran asumidas como mutilaciones inaceptables –eso sólo acontece cuando el habitante del territorio perdido es igual a uno mismo en cuanto a destino compartido–: el Pacífico, el Acre o el Chaco eran considerados como parajes recónditos, habitados por seres extraños que practicaban idiomas más extraños aún, con los que nada, a no ser

el caprichoso mapa, los unía. Así, mientras la plebe concurría a la guerra para defender el territorio como quien defiende la vivienda propia arrebatada –pues ellos sí compartían el destino de la marginación con los invadidos–, los gobernantes acudían casi obligados por un deber al que no sentían como propio. No sentían en el alma ni la geografía arrebatada por el invasor ni los habitantes invadidos, porque no los percibían como a la geografía íntima o al hermano propio. A la larga, la derrota militar refrendaba la derrota histórica de una casta que renuncia desde el principio a asociar geografía con territorio, población con nación, derecho con igualdad.

Interiorizar el principio de igualdad formal entre los habitantes, punto básico de partida para irradiar el concepto de nación, de comunidad extendida real o imaginada en todo el territorio, requería materialmente abandonar la lógica de derechos por estirpe y color de piel. Ello habría supuesto distribuir tierras, reconocer las tierras comunitarias, los derechos colectivos, democratizar los cargos públicos. Pero la negación explícita de esa democratización de la política y la economía, era precisamente el pivote de la Constitución Política del Estado oligárquica, y también el fundamento material de la propia oligarquía que levantaba la producción de su riqueza y legitimación de su dominio en la obligatoriedad colonial del trabajo indígena y la usurpación de las tierras de los *indios* solamente por el hecho de ser *indios*. La voluntad de destino compartido requería la igualdad como prejuicio colectivo, empezando por las élites dominantes; pero la oligarquía representaba precisamente la constitución de una clase a partir de la desigualdad convertida en principio ético y tecnología económica. Negarla era negarse a sí misma, cosa que

generalmente ningún grupo social hace, a no ser que en esa negación esté su nuevo encumbramiento, incluso más sólido que el anterior. Sociológicamente esto se puede entender como una reafirmación de la relación dominante de una clase mediante una reconversión estructural de la propia clase. Sin embargo, la audacia histórica de una mayor igualdad no estaba en la mirada de una oligarquía acostumbrada a la acumulación por expropiación de los desiguales, los *indios*.

La modificación de esta forma de entender la nación como archipiélago de hacienda y de centros mineros, será resquebrajada y obligada a ampliarse por la impronta de los artesanos, de su trabajo, organización y número. Artesanos, mingas asalariados de las minas, comerciantes, arrieros de mineral, productores de chicha, logran con su sublevación, con sus insurrecciones y luchas, ampliar la base urbana de la pertenencia nacional boliviana y obligan a las oligarquías a reconocer sus derechos de ciudadanía, al voto y a la propiedad urbana. No obstante, nunca dejan de ser clases peligrosas y sospechosas de barbarismo. De ahí toda esa literatura del siglo XIX y principios del XX en torno a la ambigua civilidad de los “cholos”, mitad blancos, mitad indios, caracterizados por la venalidad, la borrachera, la intriga, el arribismo, la mezquindad y la traición<sup>11</sup>. Se trataba de un estigma cultural construido a modo de barrera “interior” para aislar y desinfectar desesperadamente la imagen “pura” de la civilidad nacional oligárquica, asediada por una plebe que quería trepar por encima de sus murallas a través del ascenso económico, el dinero y la nueva

---

11 Ver, Armando Chirveches, *La candidatura de Rojas*, Librería y Editorial Juventud, La Paz, Bolivia, 1969; Enrique Finnot, *El cholo Portales*, Librería y Editorial Juventud, La Paz, 1997; Alcides Arguedas, *Vida Criolla*, La Paz, Bolivia, 2000; Carlos Medinacelli, *La Chascañawi*, Los amigos del Libro, La Paz, 1973.

propiedad<sup>12</sup>. Sin embargo, pese a su reconocimiento, este ascenso de las nuevas clases sociales urbanas no modifica el carácter racista, de estirpe, anti-indígena y de archipiélago de la identidad nacional boliviana, construida a imagen y semejanza de la economía de los terratenientes y empresarios mineros. El uso descalificador del “cholaje” será el recordatorio victorioso, aún hasta fines del siglo XX, de la inamovilidad estructural del viejo orden de jerarquías oligárquicas y derechos heredados de acuerdo al apellido y color de piel.

El siglo XX nacerá en la segunda década con la insurgencia de la lucha obrera minera por sus derechos salariales y una nueva voluntad política de trágica unidad interclasista resultante de la derrota de la guerra del Chaco. La derrota y la muerte democratizada entre indígenas, artesanos y profesionales por igual, creará en los arenales de esa tragedia la posibilidad de un destino en común.

---

12 La literatura constituye un valioso objeto de estudio para la comprensión de una parte de los imaginarios identitarios de cada época histórica. Sin embargo, hay que relativizar la importancia que B. Anderson le atribuye en la construcción de los movimientos nacionalistas públicos. (Ver Anderson Benedict, *Comunidades Imaginadas*, FCE, México, 2006). Si bien la narrativa literaria forma parte de los espacios públicos donde se constituyen las ideas fuerza de las sociedades, la importancia de las novelas en la constitución del sentido común movilizador dependerá de los niveles de alfabetización de la sociedad, de la amplitud del flujo de ideas a través de los medios impresos en la intelectualidad activa al interior de los sectores movilizados, de la difusión editorial y de la propia recepción social de la novela. Con todo, no cabe duda que la literatura constituye un escenario privilegiado para indagar parte de los ideales y programas de determinado sector social en un momento dado. Para un análisis de las ideas de modernidad entre las élites letradas bolivianas de fines del siglo XIX y principios del XX, además de la estetización de las jerarquías a través de la novela, ver, Salvador Romero Pittari, *Las Claudinas. Libros y sensibilidades a principios de siglo en Bolivia*, Neftalí Lorenzo y E. Caraspas Editores, La Paz, 1998. Un estudio revelador sobre las diferentes representaciones referidas a la identidad nacional en las novelas elaboradas por las élites letradas bolivianas en el siglo XIX y mediados del siglo XX, y el papel que le asignan en estas representaciones a las identidades criollas, indígenas, mestizas y “cholas”, se encuentra en Ximena Soruco Sologuren, *La ciudad de los cholos. Mestizaje y colonialidad en Bolivia, siglos XIX y XX*, IFEA/PIEB, La Paz, 2012.

La nacionalización del petróleo de 1938 será el primer impulso a la formación de una nueva base material de la nación, en la que los que habían concurrido a la muerte en el Chaco, indígenas y clases medias urbanas, se sentirán con el derecho ganado a decidir su destino. Inicialmente esta nacionalización del petróleo y luego la de las minas, crearán no sólo el soporte material de un nuevo tipo de nación, sino ante todo la creencia íntima del derecho depositado sobre esas riquezas, al fin compartido entre indígenas y no indígenas. Una nueva forma de imaginar y objetivar la nación se pondrá en marcha de la mano de un nuevo bloque de poder ascendente.

La revolución de 1952 coronará esta mutación de las capas tectónicas de las *hegemonías primordiales* de la sociedad, es decir, del contenido de lo que habrá de entenderse por nación. La base material de los terratenientes –la hacienda– y de los empresarios mineros privados –las minas de estaño– será expropiada, y a través de ese acto se derrumbará el fundamento material de la vieja nación oligárquica boliviana. La pequeña burguesía letrada e intermediaria asumirá el liderazgo histórico de la sociedad y con ello surgirán otro contenido y territorialidad nacional.

Así, al *sentido común trascendente oligárquico* le sustituirá un nuevo sentido común liderizado por la pequeña burguesía letrada civil y posteriormente uniformada, que asumirá –con sus prejuicios de clase social heredera marginal de la vieja sociedad oligárquica– la construcción homogeneizante de la nueva narrativa nacional. Esto corrobora que el contenido de la formación nacional no es de ninguna manera estático; al contrario es fluido y se dirime, para su duración en un largo periodo de

tiempo, a partir de las luchas sociales y la irradiación hegemónica de los bloques sociales capaces de alumbrar las unificaciones de lo nacional-popular en cada época histórica.

Con todo, las nuevas élites dominantes harán un esfuerzo por incorporar parte de la geografía a la lógica de la presencia nacional por la vía de la ampliación del mercado. Se iniciará la llamada “marcha al oriente”, y el control hacendal de los circuitos comerciales dará lugar a una proliferación de actividades comerciales locales a cargo de los propios pequeños campesinos. La insurrección obrera del 52 lograda en torno a la vitalidad organizativa del sindicato, incorporará el horizonte salarial y el sindicato como la forma de pertenencia a los derechos y a la nación. La pertenencia al sindicato será la vía de reconocimiento social, acceso inmediato a derechos e interlocución legítima reconocida frente al Estado. Nacerá la *ciudadanía sindical*<sup>13</sup>, que no es otra cosa más que la constitución del sindicato asalariado, y luego del sindicato campesino, como la forma organizativa de lo nacional-popular en Bolivia. Esto lleva a una modificación sustancial de la composición y modo territorial de formación de la nación. Si en tiempos oligárquicos, el *organizador estatal de la nación* y el *sujeto de la nación* eran el mismo actor social compuesto por hacendados y empresarios mineros, con la revolución del 52, el *organizador estatal* de la nación (la nueva élite pequeña burguesa letrada) se escinde del *sujeto de la nación* (el sujeto sindicalizado), ahora portador de derechos.

---

13 Ver, Álvaro García Linera, “Estructuras de los movimientos sociales”, en *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*, Primera Edición, CLACSO/Prometeo Libros, Buenos Aires, Argentina, 2008.

Geográficamente esto implica también una ampliación de la territorialidad de la nación y del Estado. La *territorialidad real* de la nación se extenderá a las poblaciones donde surgirá una nueva burguesía industrial, comercial y agrícola (que permitirá la expansión del trabajo asalariado) y también allá donde la organización campesina-indígena tomará la forma de sindicato agrario. Esto acontecerá especialmente en el altiplano y los valles.

Sin embargo, la “astucia” de la historia colonial deparaba dos venganzas más a su favor. Si bien el *sujeto de la nación* se había ampliado democratizando al mundo sindical, modificando el contenido general de la nación boliviana, la función del *organizador estatal* de esta construcción nacional en sí no sería objeto de democratización ni de presencia popular sindical. El sindicato y el sindicalizado se presentaban como una intermediación entre la sociedad civil y el Estado; en momentos excepcionalmente cortos como posibilidad de cogobierno, y por lo general como contención al abuso estatal, pero nunca como mando mismo del Estado o como conductores de la vida estatal. El sindicato será consiguientemente el modo de acceso, pero no de definición de derechos. Y esto tiene que ver ciertamente con los límites del proceso revolucionario, con la separación entre gobernantes y gobernados, interiorizado en las creencias más profundas y duraderas de los subalternos, incluso de los insurrectos victoriosos que portaban el máuser en la mano. Se trata de la abdicación del poder a pesar de su conquista, hecho que marcará a manera de sello a toda una época: el tomar el Estado sin animarse a serlo, que es quizá tanto peor al temor del viejo Marx<sup>14</sup> de tomar el Estado sin proceder

---

14 Carlos Marx, *La guerra civil en Francia*, Primera edición, Ediciones en lenguas extranjeras Pekín, República Popular China, 1978.

a cambiarlo. En el primer caso está la interiorización fatal de la subalternidad como condición insuperable; en el segundo, la voluntad de poder, pero como ilusión de poder. A lo mejor ahí radica la desdicha de las experiencias revolucionarias del siglo XX.

De igual manera, el *sentido común* colonial en su sedimento tectónico más básico y fundante, a saber la exclusión de los indígenas como sujeto colectivo, se mantendrá inalterable. La revolución del 52, que traerá cambios en la propiedad de los medios de producción y en la democratización política, se detendrá perpleja ante el principio fundador de la colonialidad que había esculpido la propia espiritualidad y el horizonte intelectual de los propios sublevados. La nueva clase dirigente y los nuevos sujetos de la nación mirarán al *indio* arrebatados por los mismos prejuicios y ordenamientos morales del mundo heredados en su subalternidad colonial, y proyectarán el futuro edificio nacional con los mismos cimientos de la nación oligárquica: el *indio* como externalidad; es decir, el sujeto colectivo mayoritario de la patria, portador de historia, identidad, estructura política, tecnología y territorialidad, nuevamente será excluido de la nación y del Estado. Pese a esta democratización de los contenidos y sujetos de la nación boliviana, el *recaudo interior* colonial o furioso rechazo a los pueblos indígenas como sujetos de derechos colectivos y de presencia estatal, se mantendrá incólume.

La victoria del *habitus colonial* se sobrepondrá a la insurrección de abril. Pese a los antagonismos que los enfrentaban, castas hacendales decadentes, obreros insurrectos y profesionales letrados compartirán en el fondo de su ser –y así lo refrendarán en los años posteriores a la revolución– la creencia suprema de



la inferioridad del *indio*, de su externalidad a la civilización e inviabilidad histórica y, por tanto, de su necesaria transmutación a campesino. Cuartel, escuela, propiedad privada y migración serán las nuevas pedagogías civilizatorias del *indígena* para hacer de él un ciudadano, un “mestizo” susceptible de reconocimiento y cultura.

Ni siquiera los obreros triunfantes se salvarán de esa herencia colonial. Mirarán a sus padres y abuelos envueltos en sus ponchos y ojotas, con el desprecio y la distancia anhelada del guardatojo y la reluciente chamarra de cuero, símbolos de la modernidad y de la ideología del mestizaje. El secular prejuicio oligárquico renacerá de manos de los enterradores de la vieja oligarquía: la monoculturalidad volverá a apoderarse del ideario nacional, sólo que ahora ya no como patrimonio de pocos, sino como derecho de todos. Si en tiempos republicanos la bolivianidad era para todos pero la ciudadanía para pocos, ahora todos los bolivianos serán ciudadanos con derechos, siempre y cuando dejen de ser indios, hablen castellano, entierren sus identidades indígenas, abandonen sus idiomas originarios en manos de los abuelos o del pasado, vayan al cuartel, aprendan la civilidad estatal, veneren a los héroes de la narrativa oficial, y acepten la ilusión de la pertenencia a una supuesta identidad común, “mestiza”.

Los límites de esta lógica nacional serán precisamente la herencia colonial restaurada ya no como exclusión sino, peor aún, como prejuicio colectivo de masas. ¿Cómo construir una nación sin tomar en cuenta a las naciones indígenas pre-existentes? ¿Cómo imaginar un ancestro común, cuando la indianidad estaba estigmatizada como barbarie y salvajismo que había que

esconder detrás de venturosas invasiones extranjeras y benéficos cruces de sangre? ¿Cómo proyectar un destino común si la civilización indígena era percibida como la oscura y deleznable infancia de la excelsa y apetecible “civilización occidental”? Y en definitiva, ¿cómo construir la solidez de una nación boliviana si la mayoría de los “bolivianos” no eran reconocidos en su identidad, cultura, historia e idioma como parte fundamental de la *común-unidad*; ni mucho menos su derecho a la presencia colectiva –como naciones indígenas– en la formación de la identidad nacional compartida y la conducción del Estado?

De ahí que la democratización de la nación post 52 será una democratización falaz, superficial, aparente. Una nación plena no puede renunciar a la identidad orgánica de sus componentes, y si lo hace es demográficamente incompleta, sustancialmente segregacionista y a la larga inconsistente. Y es que el Estado no se convierte en síntesis política (*ilusoria*, agregaría Marx) por cartografiar a los habitantes. Para ello se requiere la concurrencia de éstos en el Estado como ciudadanos, pero más que eso, de su historia y organización como derecho e institución. Sin la concurrencia de esto, sigue siendo un Estado aparente<sup>15</sup>, como en tiempos de las oligarquías. Y eso es lo que a fin de cuentas sucedió con el Estado entre 1952 y el 2005.

El proceso de democratización real del Estado y de *isomorfismo* o correspondencia radical entre la sociedad boliviana completa –más su historia– con la nación boliviana, tendrá

---

15 Sobre el concepto de Estado aparente, ver Álvaro García Linera, “Del Estado aparente al Estado integral: La transformación de la comunidad ilusoria del Estado”, en *El Estado desde el horizonte histórico de nuestra América*, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia/Universidad Nacional Autónoma de México-Posgrado en estudios latinoamericanos, La Paz-Bolivia, s/f.

que esperar precisamente la insurgencia nacional de aquella parte del país que a lo largo de los siglos había sido excluida a sangre y fuego de toda presencia y existencia nacional: las naciones indígenas. Sólo quienes habían sido objeto del escarnio secular más racista y destructivo para excluirlas de cualquier atisbo de presencia en la construcción nacional, tendrán la fuerza histórico-moral para levantar otro cuerpo de nación, que no será la inversión de la nación oligárquico-colonial (una nación sólo de indígenas), sino precisamente la negación radical de toda forma parcial de nación, que sea capaz de incluir a todos los habitantes de Bolivia, más su historia; es decir, se abrirá la época de una nación que se alimentará de las fuerzas vitales y orgánicas de toda la sociedad, sin exclusiones. Pero eso requerirá un nuevo bloque de poder social y una nueva estructura estatal que desplace, no sólo económica sino espiritualmente, a los parientes pobres de las oligarquías señoriales. Y eso es justamente lo que se irá gestando gradualmente con la insurgencia del indianismo-katarismo desde los años 70 del siglo XX, con el fortalecimiento del movimiento indígena-campesino, las marchas en defensa de la hoja de coca y la soberanía, las grandes sublevaciones del 2000 al 2005 en contra del neoliberalismo, y la revolución democrática cultural iniciada el 2006, que desembocarán en la formación del Estado Plurinacional.

¿Qué significa el Estado Plurinacional en términos de la construcción de la nación? En principio, el reconocimiento de la existencia de las naciones indígenas en la construcción material del nuevo Estado, en el sistema de instituciones políticas, en el régimen de toma de decisiones, en la narrativa

educativa de la sociedad entera, en la memoria y horizonte histórico, en la estructura de los valores colectivos y saberes legítimos. No se trata simplemente de la tolerancia de su presencia como minorías a ser protegidas en su lento pero inevitable tránsito a la disolución cultural, como sucede con los Estados multiculturales. El Estado Plurinacional es la constitución de la totalidad de los sistemas de poder estatal a partir de la plurinacionalidad como plurinacionalidad, es decir, como poder de Estado e institucionalidad gubernamental, cultural, educativa, económica e histórica. En términos estrictos, el Estado Plurinacional es una *forma de Estado* que corresponde a la *forma social* plurinacional.

La nueva Constitución Política del Estado reconoce a 36 idiomas y naciones indígenas con derechos incluso previos a la propia formación de la República boliviana. Eso significa que las naciones indígenas al fin, y para siempre, son reconocidas y potenciadas como componentes sustanciales de la sociedad boliviana; pero además, se constituyen en el núcleo organizativo del sistema de poder estatal y del régimen de gobierno. Esto implica que no es el Estado el que deviene en nación unificada o el que se encarga de unificar y homogenizar la nación, como sucedió en la mayor parte de los Estados-nación que extinguieron la diversidad nacional que habitaba en ellos. Aquí son las naciones indígenas, resistentes a la Colonia y a la República etnocida, las que devienen Estado; en otras palabras, las que convierten la diversidad societal en complejidad estatal y horizonte plural.

## IDENTIDAD COMPUESTA E INDIANIZACIÓN DE LA NACIÓN BOLIVIANA

Ahora bien, ¿cuál es la relación entre las naciones indígenas, aymara, quechua, guaraní, uru, chiquitana, etc. –cada una de ellas portadora de organización, identidad, sistemas de gobierno y una larga historia, incluso antes de la fundación de la República– respecto a la identidad nacional boliviana? ¿Cuál es la relación entre la nación boliviana y las naciones indígenas? La forma en la que la sociedad misma fue resolviendo este dilema histórico y práctico en el Estado Plurinacional se dio a través de dos procesos político-históricos trascendentes: la *identidad compuesta* y la indianización de la identidad boliviana.

En términos de la *identidad fuerte* (en relación a la diferenciación de otras identidades nacional-estatales del mundo, al reconocimiento de los derechos individuales de ciudadanía en la vida cotidiana, a la participación electoral en el nombramiento de autoridades, al acceso a la justicia ordinaria, a los derechos propietarios individuales, a la narrativa de la historia reciente compartida y a la narrativa del destino común aceptado por todos los que habitamos la geografía patria) todos somos bolivianos, partícipes de una única identidad histórica nacional boliviana construida desde hace cerca de 200 años desde el Estado, y gradual y expansivamente desde la sociedad. Por ello, por sus características y funciones históricas, la identidad nacional boliviana es asumida hoy como la *identidad nacional-estatal*.

Sin embargo, simultáneamente existen bolivianos que poseen una identidad nacional más antigua que la propia existencia

del país; una identidad nacional permanentemente revitalizada como persistencia autónoma, unos idiomas, unos sistemas propios de gobierno locales, de saberes culturales territorializados, de narrativas históricas indígena-originarias (aymara, quechua, guaraní, moxeño, chimán, uru, yuracaré, chiquitano, etc.), que no sólo han resistido la dominación colonial-republicana, y ahora son reconocidas por el Estado como naciones oficiales, sino que además se han convertido en poder y estructura estatal. Eso significa que sus idiomas son oficiales, (están reconocidos en su uso y son exigidos en el sistema institucional del Estado a nivel regional y general, por lo tanto también se practican y enseñan); que los sistemas políticos de autoridad originarios son reconocidos como sistemas legales en todo lo que tiene que ver con la articulación de demandas colectivas y en la propia participación dentro de los tres sistemas de gobierno del Estado (municipal, a través del municipio indígena y el control social; departamental, a través de la elección de asambleístas por usos y costumbres, además del control social; y nacional, por medio de la elección orgánica de candidatos y diputaciones, posteriormente refrendados por el voto universal, la elección de las circunscripciones indígenas, el control social); que se legaliza constitucionalmente la justicia indígena-originaria, la titulación comunitaria de tierras, la transferencia y control de recursos públicos a través de los sistemas organizativos tradicionales (ayllus, sindicatos, federaciones, confederaciones indígenas); que se incorpora, como patrimonio común de todos los bolivianos, a los saberes y tecnologías indígenas, y en general, que los *derechos colectivos* de los pueblos indígenas están vigentes como un componente constitucional del Estado y sus instituciones. En ese sentido, esas identidades nacionales indígenas son las *identidades nacionales-culturales*.

Hablamos entonces de la formación de la actual identidad boliviana como una *identidad nacional compuesta* entre la *identidad nacional estatal* (la nación boliviana a la que pertenecemos todos los nacidos en este territorio) y las *identidades nacionales culturales* (las naciones indígenas originarias con las que se identifican histórico-culturalmente cerca de la mitad de los bolivianos). Estas dos identidades están tejidas tridimensionalmente a modo de un complejo holograma que permite la articulación de derechos individuales con derechos colectivos, territorialidades macro y territorialidades locales, memorias cortas y memorias largas, sistemas políticos representativos y sistemas políticos comunitarios, ancestros diferentes y destino común compartido en unidad general y diferencia local. Los más de 10 millones de habitantes que vivimos en este país somos bolivianos, y ese es el principio fundamental de unidad y vida en común elegida; pero unos somos bolivianos aymaras, otros bolivianos quechuas, bolivianos guaraníes, bolivianos moxeños, trinitarios, urus, etc., y otros simplemente bolivianos. Ése es el principio de pluralidad y diversidad interna que se refuerza y garantiza, a la vez que es el pilar de que la unidad en torno a lo boliviano sea real.

Hoy la *nación boliviana* se consolida como una *nación estatal* que abarca y une a los más de 10 millones de bolivianos que nacimos en esta patria. Y dentro de ella están las *naciones culturales indígena-originarias* –poseedoras de una identidad pre-existente a la República e incluso a la Colonia–, con capacidad de libre determinación, que nutren a la identidad boliviana. Todos los que nacemos en este territorio somos bolivianos y poseemos la identidad nacional boliviana. Una parte muy importante de los bolivianos son indígenas, es decir, son bolivianos que poseen

*una identidad nacional compuesta:* pertenecen a naciones culturales indígena-originarias como la aymara, quechua, guaraní, moxeña, uru, yuracaré, etc.

Las sub-identidades regional-geográficas son un componente constitutivo de la identidad nacional estatal, y también de las identidades nacionales culturales. Chaqueño, cruceño, paceño, beniano, potosino, etc., son identidades a las que las personas recurren cotidianamente para relacionarse con el resto de los bolivianos. La referencia regional señala no sólo una ubicación geográfica sino una manera específica de ser, una idiosincrasia específica, pero al interior de la propia identidad nacional estatal boliviana. Pese a los intentos de algún segmento de la oligarquía, derrotada hace algunos años atrás, por darle un contenido separatista, el ser cruceño, tarijeño, cochabambino o paceño como identidades regionales, son componentes formativos de la identidad nacional estatal boliviana; se desarrollan en su interior y se consagran regionalmente en tanto se asumen como partícipes de una identidad, una historia y un destino mayor que es la identidad boliviana.

Algo similar sucede con las identidades locales indígenas; por ejemplo, hay guaraníes que se identifican con la región del Itika Guazu, mientras otros lo hacen con la región del Isoso; igualmente, entre los aymaras unos reivindican la región de Carangas, otros la de Omasuyos, otros El Alto, etc. Cada una de estas identidades regionales forman, a modo de rompecabezas, la identidad mayor aymara. Entonces, se puede decir que cada identidad mayor es a su vez una articulación flexible de otras identidades menores o locales, que le dan cuerpo y al mismo



tiempo encuentran la síntesis de cada particularidad regional en esa identidad nacional mayor, ya sea nacional cultural o nacional estatal.

Este tejido identitario tiene una “trama” interior decisiva que sostiene el delicado equilibrio entre *identidad estatal e identidad cultural*: la *indianización del Estado* y, con ello, la indianización de la identidad estatal boliviana; o en otras palabras, la creciente indianización de la propia identidad nacional boliviana.

El reconocimiento de los derechos colectivos de las naciones indígenas en el Estado Plurinacional, el reconocimiento también de la jurisdicción indígena-originaria-campesina, la institucionalización de los sistemas de autogobierno indígena en la elección de autoridades públicas (además del control social a cargo de las estructuras sociales indígenas), la oficialización y enseñanza de los idiomas indígenas y, lo más decisivo, la victoria político-electoral de un *gobierno de movimientos sociales* articulados en torno a las organizaciones indígenas originarias, han cambiado la estructura del Estado y la composición del bloque social dirigente de la formación estatal. No sólo estamos ante una nueva estructura de alianzas entre clases sociales, con la capacidad de dirección política, intelectual y moral del Estado, sino que por primera vez en la historia estatal tenemos una composición de clases y naciones indígenas como bloque social dirigente del Estado –lo que es ya una doble revolución en el ordenamiento estatal–, clases subalternas que se alzan como organizadoras y dirigentes de la estructura estatal, rompiendo la antigua fatalidad popular de las revoluciones que reafirmaban la subalternidad de las clases subalternas; pero por otro lado, clases sociales subalternas que a

la vez son naciones indígenas –o clases populares al lado de naciones indígenas– que asumen la construcción estatal, rompiendo la exclusión secular de las naciones indígenas del mando y reconocimiento del Estado.

Entonces, clases plebeyas y naciones indígenas son hoy en día el bloque social dirigente del Estado Plurinacional, lo que significa, por un lado, que la nueva institucionalidad gubernamental y legal corresponde a esta nueva correlación de fuerzas tectónicas de la sociedad boliviana; y por otro, que el nuevo *sentido común trascendente* (la concepción fundamental del mundo dirigente y organizador de la sociedad) es el que se irradia desde el movimiento indígena campesino. Por ello, tenemos una creciente indianización de las instituciones; por ejemplo, la convivencia constitucional de la democracia representativa junto a la democracia comunitaria, la justicia ordinaria y la justicia indígena-originaria, el control social vía organizaciones sociales, etc. También hay una creciente indianización de la procedencia social de los representantes electos –comenzando por el Presidente del Estado–: más de 2/3 partes de las diputaciones plurinacionales y departamentales provienen de movimientos sociales, principalmente indígena-campesinos; existe presencia indígena en todos los órganos de la justicia, en la oficialidad armada, en los puestos públicos, en las centenares de alcaldías y concejos municipales (fruto de la fuerza organizativa del movimiento indígena reconvertido en fuerza electoral), etc. Y también tenemos una firme indianización de la narrativa estatal oficial, la historia legítima, el idioma oficial, la enseñanza pública, los símbolos cívicos, los hábitos culturales gubernativos. Al indianizarse el Estado, la materialidad estatal, sus instituciones, componentes

decisorios, relatos y formas de gestión también se indianizan, y con ellos los componentes materiales de la nación estatal, es decir, de la identidad nacional boliviana.

Si como hemos demostrado en otros textos<sup>16</sup>, el orden colonial de una sociedad y un Estado se puede medir por la presencia e importancia de la etnicidad como capital acumulable y reconvertible, en nuestro caso el de la “blanquitud” como bien social apetecible y acumulable; entonces la indianización del Estado boliviano y de la propia identidad nacional boliviana de los últimos años, se tradujo también en una fulminante devaluación de esa “blanquitud” como capital.

Hasta hace muy poco, existía en Bolivia una especie de racialización, colectivamente asumida, de las estructuras del poder del Estado: gobiernos, ministerios, Poder Judicial, gobernaciones, universidades, Ministerio Público, Fuerzas Armadas, Policía Nacional, absolutamente todos los poderes del Estado poseían una especie de tamizado étnico de las jerarquías. Los indígenas podían ser mozos, meseros, cabos, sargentos, choferes, comerciantes, albañiles; hasta ahí llegaba su posibilidad de ascenso social real. Tal era la fuerza de la herencia colonial de racialización de las jerarquías sociales, que si alguien quería ser Presidente, Vicepresidente, Ministro, Alcalde, Gobernador, Comandante en Jefe, necesitaba exhibir los blasones de su blanquitud racial. En nuestro país la blanquitud era un capital, es decir un bien social apetecible, acumulable y *enclasante* dentro del espacio social. La exhibición de un apellido “notable” y de un color de piel más

---

16 Álvaro García Linera, “Espacio social y estructuras simbólicas. Clase, dominación simbólica y etnicidad en la obra de Pierre Bourdieu”, en *Bourdieu Leído desde el Sur*; Alianza Francesa/Plural Editores/Instituto Goethe/Embajada de España, Bolivia, 2000.

blanca lo colocaban a uno en la jerarquía superior: podía obtener dinero más fácilmente, tenía mayores oportunidades de acceder a un cargo de alto rango (aun a pesar de su baja calificación académica), etc. Apellido y color de piel eran generalmente valorados por encima de los méritos académicos o del dinero. De hecho, el *capital étnico* podía reconvertirse en dinero, y con un poco más de tiempo y esfuerzo, en una infinidad de títulos.

Hoy, en tiempos de Evo Morales y de los movimientos sociales, ni la “blanquitud” de la piel ni la “blanquitud” cultural concentran privilegios; al contrario, como lo demuestran los mecanismos de conformación de nuevos prestigios y méritos en los procesos de selección de los servidores públicos en el Estado Plurinacional, la exhibición de la pertenencia indígena o el aval de las organizaciones indígenas son los más solicitados al momento de postularse a cargos, desde las comandancias militares, tribunales o estructuras parlamentarias. Esto habla de una rápida devaluación del *capital étnico* colonial e inclusive de una cierta indianización de los blasones legítimos ante el Estado.

Tenemos, por tanto, una doble transformación de los contenidos de la nación boliviana: por una parte, la incorporación de las naciones indígenas como componente interior de esta nación, a lo que hemos llamado *identidad nacional compuesta* o, siguiendo el ejemplo de un tejido, la “urdimbre” identitaria compuesta; y por otro, la indianización de la propia identidad boliviana, incluyendo la abrupta devaluación del *capital étnico*, que vendría a ser la “trama” del nuevo tejido o contenido y forma nacional boliviana.

Este cruce vertical y horizontal de los componentes del Estado y la nación, de la nación boliviana y las naciones indígenas, es la forma en que las propias organizaciones sociales indígenas conjuraron la posibilidad de tendencias auto-determinativas de las naciones indígenas. Es sabido que las naciones con mayor vitalidad histórica tienden a inclinarse a la constitución de naciones estatales, como ha sucedido en varias partes del mundo, lo que conduce a guerras de carácter nacional que modifican la configuración territorial de los Estados. Esta posibilidad siempre ha estado abierta en Bolivia y era una de las opciones latentes desde la re-emergencia de los diversos movimientos políticos indígenas en los últimos 20 años del siglo XX. La constitución de una nación estatal aymara, y tal vez de una quechua, se abrió como posibilidad ante el blindaje anti-indígena del Estado republicano, especialmente en su forma neoliberal<sup>17</sup>. Pero la historia transcurrió por otro camino. Las construcciones de hegemonía cultural, de habilidad articuladora de los movimientos indígenas tomaron –para decirlo de algún modo– un rumbo más gramsciano que leninista, en relación a la consolidación estatal de las identidades indígenas; de tal forma que en vez de optar por la autodeterminación nacional indígena (que hubiera supuesto la separación de la identidad boliviana), las luchas discurrieron por la opción de la indianización del Estado boliviano, y la creciente indianización de la identidad boliviana, como el lugar de unificación de las diversas identidades indígenas y no indígenas, paralelamente al reforzamiento cultural de la propia identidad indígena. En ese sentido, lejos de renunciar a la dimensión estatal, las principales

---

17 El surgimiento organizativo y discursivo del Ejército Guerrillero Túpac Katari en los años 80 del siglo XX, fue la vertiente más radical y sólida de esta tendencia autodeterminativa de la identidad nacional aymara.

identidades indígenas –organizadas como movimiento indígena– decidieron dejar en el camino la latente opción de autodeterminación nacional, que habría abierto la posibilidad de fragmentación territorial, optando por otra forma de realización estatal de la identidad nacional indígena, que no se había previsto ni estaba en ningún manual: la victoria estatal popular-indígena (Estado Plurinacional y *gobierno de movimientos sociales*), en el marco de la unidad territorial con el resto de las naciones (*identidad nacional-estatal boliviana*) y el respeto y reforzamiento cultural de las identidades indígenas.

No cabe duda de que se trata de una novedosa estrategia de resolución de la llamada temática de las nacionalidades<sup>18</sup>, que a tiempo de potenciar las identidades indígenas, las agrupa a todas –incluidas las no indígenas– en un arco mayor (Bolivia) bajo el liderazgo indígena. El resultado: el Estado Plurinacional.

*La identidad compuesta* consiste en que cobijados en un único arco identitario, todos los que hemos nacido en territorio boliviano, nos identificamos como tales (bolivianos), pero existe una gran parte de la población que simultáneamente tiene una identidad indígena originaria, que no sólo está cobijada en ese arco sino que lo compone y matiza con sus “colores”, es decir, con las historias, los sujetos, las prácticas y voluntades políticas de las

---

18 Sobre esta temática en el movimiento socialista revolucionario, ver, V. I. Lenin, “El derecho de las naciones a la autodeterminación”, en *Obras Completas*, Ediciones Salvador Allende, México; Otto Bauer, *La cuestión de las nacionalidades y la Socialdemocracia*, Siglo XXI Editores, México, 1979; Kautsky y otros, “La Segunda Internacional y el Problema Nacional y Colonial”, *Cuadernos de Pasado Y Presente*, #73, 74 México, 1978; Ber Bojorov, *Nacionalismo y Lucha de Clases*, PyP #83, México, 1979; R. Luxemburg, *La Cuestión Nacional y la Autonomía* PyP #80, México, 1979; E. J. Hobsbawm, *Naciones y Nacionalismos desde 1780*, Editorial Crítica, Barcelona, 1990; E. Balibar & I. Wallerstein, *Raza, Nación y Clase*, IEPALA, Madrid, 1991.

naciones indígenas originarias cobijadas. De esa manera, todos somos bolivianos, pero casi una mitad de los bolivianos son también aymaras, quechuas, chiquitanos guaraníes, yuracarés, etc.<sup>19</sup>

19 En un reciente libro (*La Sirena y el Charango. Ensayo sobre el Mestizaje*, Fundación Comunidad/Editorial Gisbert Editorial, La Paz, 2013), Carlos Mesa Gisbert intenta una defensa del mestizaje que podríamos denominar “moralizante” antes que académica o argumentativa. El texto presenta un gran número de errores históricos y prejuicios ideológicos. Así por ejemplo, se menciona que no sería posible decir que durante la Colonia española se habría cometido un genocidio hacia las naciones indígenas pues “Bolivia no tendría hoy treinta y seis pueblos indígenas” (pág. 192); afirmación que contrasta con los datos elaborados por investigadores serios de la temática del colapso demográfico en el continente tras la llegada de la invasión española, que muestran que en menos de 30 años, de 1520 a 1550, cerca de 7/10 partes de la población indígena habría perecido a causa de guerras, enfermedades y asesinatos masivos (Carlos Sempat Assadourian, “La gran vejación y destrucción de la tierra’: las guerras de sucesión y de conquista en el derrumbe de la población indígena del Perú”; en *Transiciones hacia el sistema colonial andino*, IEP/Colegio de México, Lima 1994). La percepción de Mesa, en ese sentido, peca de una sorprendente frivolidad en relación a los datos de una tragedia histórica. La misma ligereza con los conceptos e información histórica se halla al momento de valorar la rebelión de Túpac Katari. El autor señala que durante ésta, Katari “no tuvo alianza alguna con mestizos y criollos” (pág. 160), como si realmente no las hubiera buscado; cuando en realidad las cartas dictadas por Katari y redactadas por sus escribanos, intentando precisamente pactar con los habitantes criollos de la ciudad de La Paz e incluso con los propios habitantes españoles ofreciéndoles respetar su vida y permanencia, pero ya no bajo el régimen colonial de apropiación del trabajo indígena, son bastante conocidas. Es la negativa de ambos sectores a esta forma inédita de convivencia multicultural bajo el mando indígena (con la restitución de las tierras de ayllus), y las continuas incursiones de las tropas españolas que arrasaban a las comunidades sublevadas, lo que lleva a Katari a plantearse una guerra total contra españoles y criollos. (Ver las cartas de Túpac Katari en el “Diario de los Sucesos del Cerco de la ciudad de La Paz, en 1781, por el Brigadier Don Sebastián de Segurola”; en *Archivo Boliviano, Colección de Documentos Relativos a la historia de Bolivia*, Tomo I, 1872). Mesa incluso llega a afirmar que Katari habría buscado imponer el dominio indígena aymara en base a “la tradición verticalista y autoritaria del mundo prehispánico” (pág. 160), ignorando la cualidad de las estructuras políticas aymaras, caracterizadas precisamente por una incesante atenuación de la concentración del poder, por medio de la organización segmentaria de las jerarquías políticas en las confederaciones aymaras, vivamente retratadas por Katari en sus declaraciones a sus captores. (Ver Tristan Platt, “Pensamiento Político Aymara”, en *El Mundo Aymara*, Alianza Editorial/UNESCO, España, 1988). Las mismas inconsistencias argumentales se muestran al momento de descartar la identidad indígena de Evo Morales por su apellido o sus varios oficios, como si la identidad nacional dependiera de los nombres. De ser así, uno no entendería entonces porqué Carlos Mesa es boliviano y no español, de donde seguramente proviene su apellido. Evidentemente, se trata de una explicación pueril que desconoce el funcionamiento de las identidades nacionales que poco tienen que ver con los apellidos u oficios. Pero el error básico en el que se desenvuelve todo el ensayo es la creencia de que el “mestizaje”, en tanto mezcla, es la garantía

Vista en perspectiva histórica, la identidad boliviana atraviesa tres momentos previos –todos ellos falaces– en su intento de consolidarse como una identidad nacional plena. El primero, en tiempos oligárquicos, cuando la nación boliviana no abarcaba –y tampoco quería hacerlo– ni al 30% de los habitantes del país, por lo que más que una nación podríamos hablar de un linaje extendido, cuya meta histórica sólo podía darse a través de la extinción de los *indios*, o de su propia extinción como linaje dirigente (que fue lo que al final sucedió). El segundo momento vino de la mano del nacionalismo movimientista y buscó incorporar al indígena en tanto individuo *des-indianizado*, obligándolo a adquirir los hábitos y la cultura castellano hablante pequeño burguesa, es decir, forzándolo a dejar de ser *indio* o indígena. El

---

de la igualdad de derechos. Mesa olvida que ningún mestizaje es “angelical” o neutro. Al contrario, todo mestizaje es una heterogeneidad jerarquizada, articulada en torno a un núcleo dominante, a un idioma que niega a los otros idiomas, a unos héroes que esconden otros héroes, a unas prácticas culturales que niegan a tantas otras; y, en ese sentido, todo mestizaje es en cierta forma un tipo de etnocidio. En cada etapa histórica de un país existen tantos tipos de mestizajes como clases sociales o identidades nacionales hay en la sociedad. No existe “el” mestizaje, sino un tipo particular de mestizaje impulsado por un tipo específico de grupo social que universaliza sus prácticas culturales a otros grupos o naciones, recogiendo, de manera subordinada, parte de las prácticas culturales y organizativas de estos otros sectores y naciones subordinadas. Finalmente, los prejuicios ideológicos del autor le llevan a falsear el significado del Estado Plurinacional. Él señala (en la pág. 150) que el modelo constitucional que lo sustenta sería el de “compartimientos estancos” que niegan la ciudadanía igual para todos. No cabe duda que se trata de una falsedad malintencionada, pues no toma en cuenta que el Estado Plurinacional reconoce de manera plena, para todos los bolivianos y bolivianas, la totalidad de los derechos individuales universales, comenzando por los derechos civiles, políticos, económicos, sociales y laborales. Y en ese sentido, la Constitución boliviana es la más avanzada del mundo en lo que se refiere a la garantización de estos derechos conquistados por las luchas sociales mundiales a lo largo de los últimos 200 años. Estos derechos individuales universales son la garantía de la unicidad del Estado y *la nación estatal boliviana*. Pero además, sobre la base y bajo el amparo de la cúpula de estos derechos individuales, el Estado Plurinacional les reconoce a los bolivianos que son a la vez indígenas, un conjunto de derechos colectivos políticos, territoriales, sociales, económicos y culturales, propio de las *identidades nacionales culturales dentro del Estado*. Esto garantiza el reconocimiento en el Estado de las naciones culturales indígenas. Y esta articulación de *la diferencia cultural en la unidad estatal*, es la *identidad nacional compuesta*.



resultado final de ese etnocidio encubierto como “mestizaje” fue la emergencia de un poderoso movimiento indígena que a la par de reivindicar el derecho de las naciones indígenas marcará el límite y fracaso catastrófico del mal llamado “mestizaje” movimientista.

El tercer momento se dará en tiempos neoliberales mediante el denominado pluri-multi culturalismo. El Estado reconocerá a los “pueblos” (mas no naciones) indígenas como *parte minoritaria* de la sociedad, pero nunca como parte constitutiva del Estado, y buscará implementar políticas tibias de resguardo de sus prácticas “folklóricas”. Era un reconocimiento ornamental del indígena como sujeto vulnerable y objeto de políticas sociales caritativas que permitieran atemperar su gradual e inevitable extinción histórica, en correspondencia a los “tiempos de la globalización”, donde sobrevivirían sólo las grandes identidades competitivas.

En estos tres momentos, la solución propuesta para la consolidación de la identidad boliviana siempre fue la extinción del *indio* y por tanto el desconocimiento de las naciones indígenas. Ya sea por la vía de la exclusión legal, del exterminio físico y del anti-mestizaje explícito (tiempos oligárquicos), del suicidio identitario del mestizaje (tiempos movimientistas), o de la lenta y edulcorada extinción de las minorías folklóricas (tiempos neoliberales), lo que se buscaba era planificar el fin del *indio*, de los pueblos indígenas y de su historia –entre humana y animal, entre colorida y salvaje– que nunca dejaron dormir tranquilas a las sucesivas élites que asumieron la conducción del Estado. En el fondo el único indígena aceptado era el que ya no lo era, o en otras palabras el que se había “blanqueado” tanto cultural

como corporalmente. En ese sentido, no deja de ser paradójico el hecho de que la consolidación de la nación boliviana, su completitud realizada, la unidad *real* entre población total e identidad consistente, entre territorio realmente estatalizado y geografía heredada, se dé precisamente a través de la recuperación de lo negado por toda la historia previa de la bolivianidad: a saber, el *indio*, las naciones indígenas, su historia y porvenir.

Y es que el triunfo histórico de la identidad boliviana no podía ni pudo pasar por la negación del indígena, pues dicho triunfo significaba justamente la indianización de la identidad boliviana; y es en ese proceso que ésta última encuentra las raíces, la irradiación hegemónica, la territorialización plena de la geografía y el destino común compartido con todas las identidades, regiones y clases sociales existentes. Lo boliviano deviene real sólo en el momento en que se indianiza; deviene como unificador pleno de la sociedad sólo en tanto asume como una de sus fuentes vitales a las naciones indígenas que prosperan en su interior; se convierte en identidad irradiante y totalizadora de las otras identidades (convocante de indígenas y no indígenas) sólo cuando el sujeto social colectivo que dirige lo que debe entenderse como boliviano, son precisamente los indígenas.

Extraña paradoja de la historia de una identidad, la nacional boliviana, que durante casi dos siglos lucha a muerte contra los indígenas para supuestamente consolidarse, cuando en realidad la única manera que tenía para volverse completa y unificar a la sociedad boliviana era precisamente a través de la conducción de la constitución de la identidad por parte de los indígenas proscritos.

Esta característica de *identidad compuesta* e indianización creciente de la identidad boliviana, constituye la clave que ayuda a entender los resultados del Censo de Población y Vivienda del año 2012, que estableció que el 46,7% de los bolivianos mayores de 15 años pertenecían a alguna nación indígena. El 2001, el 62% de las personas mayores de 15 años que se identifican como pertenecientes a un pueblo o nación indígena, reunirá en una sola cifra y en torno al liderazgo del movimiento indígena insurrecto, la constitución, desde la sociedad civil, del bloque nacional-popular, opuesto al régimen neoliberal. Desmontado el Estado neoliberal vía indianización de la forma estatal del Estado Plurinacional, las identidades indígenas se acomodan en su nueva dimensión demográfica, mientras que lo popular boliviano tiene ya en ese nuevo Estado el referente de su reconocimiento social y de su nuevo modo de articulación en torno a lo indígena. Hablamos entonces de dos momentos de la constitución de las identidades. En el caso de las cifras del 2001, estamos ante la fusión de lo popular y lo indígena *desde la sociedad civil frente al Estado*. Las cifras del 2012, en cambio, hablan de lo popular y lo indígena *en el Estado*.

## MESTIZAJE

Llegado a este punto, está claro que en general toda identidad –y en particular toda identidad nacional– es una relación y una correlación de fuerzas de larga duración; una construcción social o convención social conscientemente producida, o pre-reflexivamente asumida y modificada, enriquecida mediante el flujo continuo de relaciones e interrelaciones con otras identidades y con el Estado. Toda identidad se mueve en un espacio de identidades afines que pugnan, luchan, se jerarquizan, redefinen, se expanden

(a costa de otras), se alimentan selectivamente de otras, y se afirman contra y con las influencias de otras. Por ello cada identidad tiene un *contenido heterogéneo*, con un núcleo articulador que le permite perseverar, adquirir, innovar y adjuntar influencias externas con el único fin de preservarse históricamente.

Las identidades nacionales son pues formas duraderas de luchas político-culturales, de silenciosas guerras ideológico-discursivas con efecto performativo territorial y estatal, que necesitan renovarse permanentemente, alimentarse de sí mismas y de las otras identidades interiores y exteriores para preservarse históricamente. Las naciones contemporáneas, tal como las conocemos, tienen una historia reciente; han emergido en medio de un torbellino de luchas político-culturales y son parte cotidiana de ellas, además de que sirven a esas luchas. Por ejemplo, la identidad nacional boliviana, tal como la conocemos y vivimos hoy, es radicalmente distinta a la forma en que se originó en tiempos oligárquicos. Lo que hoy entendemos como *lo boliviano* ha atravesado el influjo decisivo de los artesanos y arrieros del siglo XIX, de la derrota del Chaco y del sindicato obrero del siglo XX, de la multitud urbana fruto de las migraciones, y de la organización indígena de los siglos XX y XXI. El “ser” boliviano hoy, en su contenido y representación, con seguridad no tiene nada que ver con el “ser” boliviano de la fundación republicana, a no ser el nombre y el mapa geográfico (aunque incluso en cuanto a éste último, actualmente sólo queda la mitad de lo que era nuestra geografía inicial). Todas las identidades nacionales –absolutamente todas– mutan, se transforman incesantemente porque en sí mismas son cristalizaciones temporales de luchas hegemónicas ancladas territorialmente. En sentido estricto, todas las identidades

del mundo son heterogeneidades sociales e históricas (*principio de socialidad*), sólo que cada una de ellas se asume como única y exclusiva (*principio de individualidad*). De hecho, la forma de comprobar la existencia y vitalidad de una nación es ver si se ha transformado internamente con el tiempo; ése es su *signo vital* histórico. Si una nación se congela o se fosiliza, es que ha muerto, y seguramente ha dado paso a otra u otras identidades nacionales. Incluso las propias naciones indígenas tal como hoy las conocemos, son muy distintas a cuando fueron descritas por los colonizadores. Es el caso de la nación chiquitana, a la que hoy entendemos como una identidad geográficamente ubicada, con el bésiro como idioma compartido y una tradición anclada en parte en la experiencia jesuítica. Sin embargo, si revisamos su historia, el espacio de esa nación en los siglos XVI y XVII fue en realidad un conjunto de numerosas naciones e idiomas con sistemas políticos y prácticas culturales diferenciadas<sup>20</sup>, cuya relación con las misiones estuvo marcada muchas veces por la resistencia, el enfrentamiento y la huida.

De igual manera, cuando nos referimos a la nación aymara, la unidad lingüística, geográfica e histórica que hoy vemos, es un producto reciente del último siglo. Al momento de la colonización, lo que existía era un conjunto de “señoríos” y confederaciones indígenas que estaban presentes desde inmediaciones del Cuzco, (Canchis, Canas), alrededor del lago Titicaca (Collas, Lupacas, Pacajes) y se extendían hasta el norte argentino pasando

---

20 *Chiquitos en las anuas de la compañía de Jesús*, Instituto Latinoamericano de misionología, Bolivia 2011; Roberto Tomichá Charupá, *La Primera Evangelización en las Reducciones de Chiquitos, Bolivia, (1691-1767)*, UCB/Verbo Divino/OFMConv., Bolivia, 2002; Isabelle Combes, *Diccionario Étnico, Santa Cruz la Vieja y su entorno en el siglo XVI*, Instituto Latinoamericano de Misionología/Itinerarios Editorial, Bolivia, 2011.

por el lago Poopó (Carangas, Soras, Charcas, Quillcas, Caracara, Chuis, Chichas...)<sup>21</sup>, con sus respectivos sistemas de autoridad política, posición territorial y decisiones autónomas respecto a sus relaciones entre sí, con el Inka o la Colonia española<sup>22</sup>. La identidad aymara contemporánea, tal como ha sido reconstruida por el movimiento político-cultural indianista-katarista, si bien rescata la memoria unificada en las grandes sublevaciones de Túpac Katari<sup>23</sup> y Zárate Willka, incorpora también las propias unificaciones externas que la dominación colonial estableció a raíz del régimen de tributación, empadronamiento y encomienda. Se trata de un proceso de luchas de resistencia a imposiciones coloniales que a la larga crean una identidad unificada, muy diferente por ejemplo a las identidades pre-coloniales, o a aquellas identidades reivindicadas por algunas ONGs y sus organizaciones “originarias” financiadas, que priorizan el rescate de las identidades fragmentadas de los antiguos señoríos.

En todo caso, lo decisivo aquí es la cualidad fluida, cambiante, heterogénea y continuamente enriquecida por el contexto y el entorno, de cada identidad nacional. No hay identidad pura, perenne, incapaz de absorber o transformarse por el enriquecimiento (en lucha) de las otras identidades paralelas, dominantes y dominadas. Una identidad nacional “pura” es objetivamente una identidad fósil, muerta, carente de vitalidad histórica y

---

21 *El mundo aymara*, Compilación de Xavier Albó, Alianza Editorial, España, 1988.

22 *Qaraqara-Charka. Mallku, Inka y Rey en la Provincia de Charcas (Siglos XV-XVII). Historia antropológica de una confederación aymara*. Edición documental y ensayos interpretativos. Tristan Platt, Thérèse Bouysse-Cassagne, Olivia Harris, IFEA/PLURAL/U. of St Andrews/ U. of London, Bolivia 2006. También, *Visita de los Valles de Sonqo en los Yunka de coca de La Paz (1568-1570)*, edición a cargo de John Murra, Madrid, 1991.

23 Sobre el papel de la guerra en los procesos de unificación nacional de la identidad aymara, ver, Álvaro García Linera, “Consideraciones sobre la nación a partir de la forma del valor”, en *Forma Valor y Forma Comunidad*, CLACSO/COMUNA, La Paz, 2009.

condenada a la extinción. Esto no quiere decir que los connacionales no puedan imaginar una “pureza” de origen y destino, pero se trata de una autenticidad subjetiva, que es parte de los repertorios imaginados-inventados que la gente necesita creer para cerciorarse de su particularidad y exclusividad identitaria. No obstante, son dos cosas completamente distintas: la autenticidad (o “pureza”) como creencia socialmente inventada, y la autenticidad real, que no existe ni puede existir objetivamente porque eso sería la muerte misma de la propia identidad. Esto significa que toda identidad objetivamente es una hibridación histórica. La única manera de persistir en un espacio de luchas, tanto político-culturales internas que le dan forma histórica, como con otras identidades que la aprisionan territorialmente, es absorber o subsumir permanentemente las influencias externas, readecuarlas a sus necesidades y designios. Es como si una nación no pudiera permanecer en sí misma si no es a costa de *subsumir formal y realmente* determinados componentes de las otras identidades; ya sea en la comida, los usos idiomáticos, las tecnologías productivas, las ideas organizativas, las expectativas futuras, toda nación diariamente mezcla, adquiere y procesa lo que otras identidades producen, sin que ello debilite a la propia identidad. No hacerlo sería su ruina.

Entonces, toda identidad nacional puede ser vista como una maquinaria social de absorción ordenada y jerarquizada en torno a un núcleo fuerte, de influencias y creaciones del resto de las identidades nacionales. En otras palabras, toda nación del mundo es –y ha sido– una máquina de mestizaje perpetuo; por tanto su diferenciación entre sí no se debe a que unas son mestizas y otras no. Preguntarse si una nación es mestiza es como

preguntarse si un pueblo tiene vínculos sociales; definitivamente una tautología. La materia prima común de las naciones es la heterogeneidad social, es decir, el mestizaje; en cambio lo que las diferencia es la manera en que ese mestizaje social es organizado, jerarquizado, nombrado, priorizado y proyectado para posesionarse y legitimarse estatalmente en el territorio, que deviene consiguientemente en el territorio de la nación. Por lo tanto, lo que diferencia a una identidad nacional de otra es el núcleo organizador del mestizaje social; esto es, el bloque social dirigente más su historia y proyecto histórico en torno al cual se articulan los flujos heterogéneos de la vida social<sup>24</sup>.

Por eso el debate en torno al mestizaje en Bolivia no deja de ser una impostura intelectual. A raíz del último Censo de Población (del 2012) surgieron voces afirmando: “los que no son indígenas son mestizos”, reproduciendo hoy, con un lenguaje cultural-biológico, ese centenario debate sobre la diferencia irreductible entre indios y no indios. De manera a veces inconsciente, la dualidad indígena/mestizo reproduce la de salvaje/civilizado de principios del siglo XX, que a su vez reprodujo la de humano/semi-humano del siglo XVI. Se trata de la misma vieja demonización del *indio*: antes sin alma; después sin cultura; más actualmente sin vitalidad, aislado, inerte, “puro”, lo que es lo mismo que fósil, incapaz de un porvenir que no sea el de la reproducción de su casa de piedra o barro, su techo de paja, su arado manual, su destino infecundo, su aislamiento de museo y de caridad navideña. En sentido estricto, todos somos biológicamente mestizos; no existe un ser humano que tenga –énfatiso,

---

24 Para un debate enriquecedor sobre el uso contemporáneo del mestizaje, ver las ponencias de Spedding, Rivera y Barragán en el Seminario Mestizaje: Ilusiones y Realidades; MUSEF, Bolivia, 1996.



entre comillas- “sangre pura”. El ser humano es por definición un ser social, un ser resultante de la interdependencia con otros seres. El desarrollo humano es producto de esta interdependencia social-natural; y si en algún momento la distancia geográfica ha separado a parte de los miembros de la familia humana, la interconexión de los océanos superó esos distanciamientos potenciando de una manera irreversible la interdependencia universal de todos nosotros. Lo que cada uno es, en lo biológico y lo cultural, es un producto de todos los demás seres humanos; por la sangre de cada ser humano circulan todas las sangres. Todos tenemos biológicamente el 99.9% del mismo ADN, y en el restante 0,1% nos diferenciamos por las condiciones culturales.

Y así como todos somos biológicamente mestizos, con mayor razón toda nación es culturalmente mestiza, porque recoge la experiencia cultural, el adelanto técnico, el hábito culinario, las habilidades manuales y científicas de otras naciones; y es debido a esa capacidad de adaptación en torno a un núcleo articulador y a una lógica interna que la identidad nacional persiste y se fortalece. Entonces, decir que unos son “mestizos” y otros “indígenas”, es afirmar que unos son humanos (producto de relaciones sociales vivas), en tanto que los otros (los indígenas) carecen de ese intercambio y heterogeneidad social, y en el fondo no tienen características humanas.

La diferencia entre indígenas y no indígenas no radica en que unos son mestizos, mientras que los otros son supuestamente “puros” (que equivale a decir que son sujetos fósiles, propios de un museo). Esta diferenciación culturalista disfraza una distinción racista desde todo punto de vista inaceptable. Igualmente

es incorrecta la diferenciación entre los que viven en la ciudad, en bulliciosos y dinámicos barrios, y los que viven en el campo o en comunidades aisladas, tal como sugiere cierta ideología ecologista reaccionaria, que se imagina al indígena del campo con “su gorrita y su llamita”, o en la selva, rodeado románticamente por la naturaleza intocada e intocable. Ese es el indígena de postal, de carácter bucólico, siempre lejos –y cuanto más lejos de uno mejor–, aislado, autárquico, fosilizado como una piedra o un árbol perenne, e idílicamente confundido con el paisaje. Sin duda, se trata de un bucolismo romántico pos-modernista que no puede encubrir su descarnado colonialismo mental de inferiorización del indígena –¡claro!– reducido a un aditamento inmóvil del paisaje; el indígena ha perdido así su condición humana de *ser* universal, *ser* de relaciones con el resto de los seres humanos y portador de capacidades transformadoras del entorno natural<sup>25</sup>.

Y es que el indígena real, el que no reporta ganancias plasmado en una postal ni como objeto del informe de financiación extranjera, está en el campo y en la ciudad; produce la tierra con un arado egipcio o con un tractor –cuando le es posible–;

---

25 En realidad esta imagen del indígena como efigie petrificada en su choza, subsumido en una naturaleza inerte, es común al modernismo racista de inicios del siglo XX, a los nacionalistas de mediados de ese siglo, a los neoliberales de fines también de ese siglo, y a los melancólicos contemporáneos del fallido nacionalismo movimientista. La imagen más brutal de esta fosilización del indígena la llevó a cabo Sánchez de Lozada durante su segundo gobierno, cuando en una recepción social para las élites empresariales extranjeras mandó a ornamentar las paredes del salón con unas vitrinas en las que se hallaban mujeres indígenas, casi inmóviles, realizando movimientos como en cámara lenta en antiguos telares. La inmutabilidad del indio ante la historia, sostenida por Tamayo, o la versión de que por pensar en carreteras el indio se vuelve en mestizo, sostenida por Mesa, refleja que ambos autores, a pesar de la diferencia de un siglo, comparten el mismo imaginario del indígena como una mera petrificación de la naturaleza en la historia. Ver, Franz Tamayo, *Creación de la Pedagogía Nacional*, Librería Editorial Juventud, La Paz, 1986; Carlos Mesa Gisbert, op. cit.

trabaja en comunidad en el campo y hace negocios para vender smartphones o software con China; es agricultor, pero también ingeniero o médico; rinde culto a la Madre Tierra para pedir una buena cosecha, pero también se sube a aviones, tala arboles, maneja automóviles propios, se esfuerza para mandar a sus hijos a la universidad, y cuando puede se compra una casa en la ciudad; habla el idioma de sus abuelos pero también el castellano, e intenta aprender el inglés, o al menos que sus hijos lo hagan para desenvolverse mejor usando la computadora. El indígena contemporáneo es agricultor, cazador y recolector, pero también chofer, empresario, profesional, oficinista, vendedor; puede cosechar quinua pero también es diestro en el manejo de las tecnologías modernas, e incluso las inventa.

El indígena no es una cualidad legal de la tierra –como desearía el típico abogado de ONG– ni el ser aislado que contempla petrificado en el tiempo un mundo indiferente, es un ser social universal como el resto de los seres humanos, fruto de la historia común de toda la humanidad, partícipe de las posibilidades, influencias y límites de la sociedad; y al igual que otras identidades se alimenta de los aportes de la humanidad entera y también ha aportado, y seguirá haciéndolo, al conocimiento humano, a las relaciones culturales y políticas del resto de las identidades sociales. Las naciones indígenas son identidades nacionales históricas, portadoras de una fuerza histórica y de un destino. El uso de un celular no le quita al indígena su identidad, así como el uso de la lógica del lenguaje aymara para encriptar mensajes digitales en el mundo entero no disminuye la autenticidad aymara. Ninguna nación puede persistir en la historia sin ese flujo intenso de influencias y recepciones con el

resto de las identidades, sin *mestizarse* continuamente; la clave para su continuidad está en el modo en que toda esta influencia es recepcionada y emitida en torno a la propia lógica organizativa y narrativa identitaria de cada nación en particular.

La diferencia entre indígenas y no indígenas no es pues el “mestizaje”, porque todas las naciones y todas las identidades sociales son mestizas cultural y biológicamente. La diferencia radica en la composición de la identidad nacional. Mientras unos se identifican como bolivianos, es decir, con la identidad nacional estatal, los indígenas poseen una identidad nacional compuesta: son bolivianos y además aymaras, quechuas, guaraníes etc., es decir, se identifican con la nación estatal y adicionalmente con una nación cultural indígena dentro de la nación estatal.

El “mestizaje” no es una diferencia –ya que todas las naciones del mundo son por principio mestizas en mayor o menor grado– ni una identidad –ya que ningún boliviano cometería la locura de decir que pertenece a la “nación mestiza” cuando sale al exterior. Si a alguien se le pregunta de qué nacionalidad es, con seguridad jamás responderá “soy de la nación mestiza”, lo que equivaldría a decir “soy de la nación humana”.

En el fondo, el llamado político al “mestizaje” como identidad diferenciada de la indígena es una forma racista y discriminatoria de diferenciación del indígena; una manera de devaluarlo. Si bien existen personas que –sin ningún afán discriminatorio– cotidianamente usan la categoría por comodidad para establecer una diferencia, en los hechos, sin desearlo, reavivan y refrendan esa historia de terribles descalificaciones y dominaciones hacia lo indígena.

El uso del “mestizaje” como herramienta política clasificatoria tiene un origen y una función colonial. Como lo demuestra Larson en el siglo XVII en Cochabamba, el mestizaje nació como un modo de categorización colonial para agrupar censalmente a aquellos pobladores dedicados a oficios artesanales urbanos, por lo general indígenas que habían huido de sus comunidades para dejar de tributar<sup>26</sup>; se trataba de *indios*, sólo que se dedicaban a nuevos oficios artesanales<sup>27</sup>. En los primeros tiempos de la

26 Brooke Larson, *Colonialismo y Transformación Agraria en Bolivia*. Cochabamba, 1500-1900; HISBOL/CERES, La Paz, 1992.

27 Una de las deficiencias conceptuales en el debate sobre nación e identidades, es la separación forzada entre condición social de clase e identidad. El punto de partida de esta falsa escisión provino ciertamente de las lecturas economicistas sobre clase social heredadas desde la III Internacional; con el tiempo, la reacción fue la lectura culturalista de la identidad. Como hemos visto, en realidad la identidad y la cultura son formas históricas de realización de las luchas de clases en el terreno de las ideas, las representaciones, los estilos de vida, las concepciones estéticas del mundo, en la construcción práctica de los imaginarios, en el arte. Se trata de procesos indivisibles. En Bolivia, el debate en torno al mestizaje ha carecido precisamente de esta determinación social de la constitución de las clases sociales en la Colonia, y por ello, por lo general se la trata como un ente amorfo, meramente culturalista, discursivo u ornamental. Por ejemplo, se ha señalado que los usos emblemáticos de las vestimentas o las diferenciaciones sociales entre chola/mestiza/criolla/birlocha, habilitarían un conjunto de distinciones propias de sociedades coloniales como la boliviana, que superaría cualquier consideración sobre la clase social. Respecto a los usos emblemáticos de la vestimenta, está claro que no representan ninguna “exclusividad” propia sólo de las sociedades coloniales, ya que corresponden al ámbito de competencias simbólicas de las clases sociales de cualquier sociedad, colonial o no. Los estilos de vida, comenzando por la vestimenta, son parte de las tomas de posición con las que las personas que poseen determinadas condiciones objetivas de existencia similares -una clase objetiva-, afirman y representan simbólicamente su posición y su distinción de otras personas que poseen otras condiciones de existencia -otras clases. Y al hacerlo, reafirman sus monopolios y protegen el propio “valor” de sus condiciones objetivas de vida. Las representaciones simbólicas y las diferenciaciones de los estilos de vida no sólo “expresan”, sino que también reafirman la propia condición social, generando entonces un efecto material de *enclausamiento* al interior del espacio donde se despliegan las luchas sociales por posiciones y recursos sociales escasos. En este caso, las representaciones estéticas adecúan la posición y la trayectoria del grupo social (la clase), mediante el gusto a las cosas que sus posibilidades brindan (trayectoria de clase); a la vez que distinguen, y buscan distinguirse, de las personas que poseen condiciones económicas y laborales más “bajas” en la estructura social (otras clases). Paralelamente, debido a la propia lógica del campo social, las personas en situación más “baja” buscarán imitar los usos estéticos y emblemáticos de las personas colocadas en un escalón más arriba de las jerarquías sociales, obligando a estas últimas a cambiar sus

emblemas, para así garantizar su distinción y condiciones de vida, en una cadena interminable de mutaciones emblemáticas de cada grupo social.

Respecto a los “desprecios escalonados, cada cual afirmándose contra el grupo anterior”, éstos tienen que ver con la competencia por la incesante apropiación de los bienes culturales legítimos de una sociedad, a saber, la vestimenta de las élites, la lengua legítima, los gustos legítimos, la *hexis* legítima, etc., que empuja a las clases dominadas a una situación de búsqueda permanente de los bienes de las clases ubicadas en los escalones inmediatamente superiores y, a la larga, al abandono progresivo de los bienes que poseen y que “delatan” su condición de subternidad. Esto lleva, a su vez, inmediatamente, a la devaluación de los bienes culturales del escalón superior que al verse “invadido”, es decir, al ver masificados los valores de sus usos emblemáticos de clase “superior”, intenta nuevamente, de manera espontánea, distinguirse de esta “divulgación” de sus estilos de vida, a fin de preservar los privilegios sociales que monopoliza; desatándose una carrera sin fin en la que las clases dominadas quedarán ubicadas, una vez más, en la posición de dominadas pese a esa su búsqueda de ocupación de los símbolos distintivos de las clases superiores (vestimenta, lenguaje, alimentos, etc.). Todo estilo de vida de cada clase social existirá siempre en tanto búsqueda por escalar hacia los estilos de vida de las clases “superiores”, a nivel de país, región o del mundo, que expresan su anhelo del *deber ser*; pero también en contraste con otros estilos de vida exhibidos por las clases más desposeídas (en el caso de Bolivia, hasta hace poco, los “indios”), como referencia negativa de lo que *no se puede ni debe ser*. Todas las clases sociales tienen un referente negativo como una especie de mito que permite asegurar el gusto con el tipo de gusto que se posee, pero también un referente positivo, que agrupa la inclinación y adecuación de los gustos actuales con lo que se debe tener para ser “alguien” en vida, para ser reconocido. El estigma con el que los usos emblemáticos de la vestimenta, el lenguaje o el oficio, son marcados o descalificados (por ejemplo, chola/birlocha/ de pollera/de vestido/señorita/ de mandil/ chota/ enzapatado/enternado/chojcho/ refinado/talón rajado, etc.), señala cómo es que las diferentes clases sociales producen el campo simbólico, ocupan el poder simbólico y defienden o pugnan por ocupar ese poder simbólico. Son luchas simbólicas y discursivas empleadas por personas que, ocupando una posición social de clase objetiva, denuncian y descalifican la trayectoria social de otro sujeto que pretende o ha logrado ocupar la posición económica de la persona denunciante; al “denunciarlo” con un calificativo, buscan devaluarlo simbólicamente, y por tanto, obstruir su ascenso o desplazarlo de la posición ocupada como arribista, para, de esa manera, impedir la devaluación de sus condiciones de vida como resultado de la “masificación” de la posición que ocupan. La estigmatización surge así como estrategia de depreciación de los bienes portados por los recién llegados, y como afirmación de la exclusividad, es decir, del “valor” y prestigio de la posición de clase, de su distinción. Cuando estas luchas simbólicas, mediante las cuales cada clase social pretende cerrar las fronteras simbólicas, son atribuidas a una diferencia de naturaleza, estamos ante un tipo de *racismo de clase*. En sociedades coloniales, si bien nos referimos a una sociedad entera que se sobrepone, domina a otra, y se legitima bajo argumentos raciales y culturales; esto no nos debe hacer olvidar que la sociedad dominante también deviene en clase social objetiva, con sus distintas fracciones de clase, dando lugar a un campo social de clases sociales y lucha de clases. En ese sentido, las identidades coloniales como criollo, mestizo, chola, etc., forman parte de las luchas materiales y simbólicas por el monopolio de las posiciones sociales objetivas dentro de la constitución colonial y poscolonial de las clases sociales.

República, la categoría mestizo designaba ya prioritariamente a un oficio laboral<sup>28</sup>, y después de la guerra del Chaco, devendrá en sujeto político<sup>29</sup>. El MNR construirá en torno a ella una propuesta política de la clase pequeño-burguesa letrada y castellano hablante que, a tiempo de enfrentarse a la oligarquía terrateniente, buscó imponer su cultura, su idioma, su lógica propietaria y sus prejuicios al resto de la población susceptible de ser movilizada frente a la rosca minero-latifundista. La convocatoria al “mestizaje” fue entonces un modo colonial y falaz de articular el bloque popular anti-oligárquico, destruyendo las identidades indígenas para consagrar una única identidad dominante, la pequeño-burguesa castellano hablante. Decimos que era colonial porque proponía que, a cambio de la pequeña propiedad de la tierra, los indígenas enterraran su propia identidad nacional, su historia más antigua que la propia patria, su idioma y cosmovisión, es decir representaba su etnocidio en pleno. Pero además era falaz, porque esa manera de articular lo popular reconstruía el núcleo duro de la función y de la ideología oligárquica: su anti-indianismo o su visceral negación del *indio*. El movimientismo, en todo su afán de lucha contra la oligarquía, al final, mediante el llamado al “mestizaje” reconstruirá a partir de entonces la mismísima razón oligárquica, a saber, la extinción del indígena.

En realidad, en esta propuesta política del mestizaje se jugaba una ilusión que justificaba por otros medios, al margen del exterminio físico, el exterminio cultural y nacional del *indio*. Claro, en la imagen primaria o común del mestizaje está la idea de que se trata de la fusión de dos polos que dan nacimiento a un

28 Rossana Barragán, *Espacio Urbano y dinámica Étnica*, HISBOL, La Paz, 1990.

29 Un texto emblemático de esta construcción del sujeto histórico “mestizo” está en Augusto Céspedes, *Sangre de Mestizos*, Editorial Juventud, Bolivia.

tercero, es decir, la convocatoria a que “unos” (los indios) y los “otros” (los españoles o criollos) abdiquen, cada uno, de su ser social y cultural, para dar lugar a un tercero que no será ni uno ni otro, sino la fusión de ambos: el mestizo, con raíces indígenas y españolas, pero ahora diferente a ambos, y por tanto un nuevo ser nacional. En el fondo esa es la ilusión ingenua y tramposa del mestizaje.

Ilusión ingenua, porque según ésta cada identidad, a saber, el peso de la historia colectiva de toda una sociedad, está dispuesta a hacer borrón y cuenta nueva de su existencia para reducirse a mera “raíz” y ser sustituida por algo distinto; como si el idioma, las prácticas productivas y políticas, las experiencias sociales hechas cuerpo, en otras palabras el *habitus*<sup>30</sup> o la concepción del mundo interiorizada en cada pliegue de la piel a lo largo de siglos, pudiera desaparecer por decreto o voluntad. En la vida, lo más duradero – más que las ideas– es la piel, es decir, la historia heredada, acumulada, practicada desde la niñez, convertida en envoltorio corporal.

Pero también es una ilusión tramposa, porque si bien se les dice al indígena y al “criollo” que se conviertan en mestizos (el indígena dejando de ser indígena y el “criollo” dejando de ser “español”), se olvida mencionar que el “mestizo”, que supuestamente está emergiendo como un nuevo ser, habla español como los españoles y reivindica como la “nueva” civilidad a ser venerada, la construida por los parientes americanos de los españoles; asimismo, se oculta que la narrativa nacional “mestiza” enarbolada por todos, los valores “mestizos” a ser aprendidos, las prácticas “mestizas” a ser imitadas, no son, ni más ni menos, que aquellas

---

30 Pierre Bourdieu, *Meditaciones pascalianas*, Anagrama, Barcelona, 1999.



dejadas por los sucesores de los españoles en el manejo de la política y la economía.

Esta falacia del mestizaje como propuesta política identitaria olvida deliberadamente explicar que toda fusión social (todo mestizaje) es siempre, de manera ineludible, una asimilación porque tiene un eje identitario articulador, un idioma dominador, unas prácticas dirigentes, una identidad que se impone frente al resto bajo el discurso legitimador de que no hay otra identidad superior y que todas han quedado unidas en la nueva. En ese sentido, el prejuicio común de que el mestizaje es la disolución de todos en un nuevo ser, es una falacia. Todo mestizaje es una *asimilación* de unas identidades por otra (dominante), una *fusión* bien fundada de otras identidades, es decir, jerarquizada, articulada y organizada por alguna de ellas que hace creer al resto que todas se disolvieron por igual para dar lugar a una “nueva” identidad; cuando en verdad todas se han disuelto, excepto una. La disolución del resto de las identidades sirve en realidad para reforzar y consolidar a esa identidad no disuelta, en tanto identidad dominante y dirigente; en otras palabras, al enriquecerse con el aporte de las otras identidades, el núcleo identitario persistente y dominante, les hace creer que es una nueva identidad.

Por consiguiente, el uso de la consigna del “mestizaje”, absolutamente inconsistente en términos académicos, cumplió en términos ideológicos, a mediados del siglo XX, una función estrictamente política. Ayudó a crear un campo opositor que derrotó físicamente a la oligarquía, pero reconstruyó de modo más generalizado la cultura y el sentido común oligárquico del feroz exterminio de las identidades indígenas. El uso de la categoría

del “mestizaje” como modo de identificación y diferenciación de los indígenas, constituye pues una reliquia política y lingüística movimientista de carácter etnocida, y por ello es que se la debiera abandonar, a no ser que se busque deliberadamente restaurar nuevamente dicha ideología colonial anti-indígena.

Ya que el fondo común de las construcciones nacionales es la heterogeneidad o el mestizaje social, todo proyecto de organización política identitaria de la sociedad –en cualquier parte del mundo– es un tipo de “mestizaje”. El proyecto oligárquico por ejemplo, fue también uno, aunque quizá por la mayor formación de sus ideólogos al menos tuvo la decencia de no llamarse “mestizo”. El proyecto movimientista llevado adelante por la clase media letrada, que en el fondo fue otra manera de negación de los pueblos indígenas, sí fue llamado “mestizo”, y al final fracasó porque no logró homogenizar a la población. Mucho antes de esos dos proyectos fallidos de nación, quizá el intento más serio de reconocimiento y articulación equilibrada entre el mundo indígena y el mundo colonial, se dio en el siglo XVI, cuando un grupo de jesuitas rebeldes a la jerarquía, propuso un tipo de diarquía entre el heredero Inka y el Rey<sup>31</sup>, lo que habría podido inaugurar un tipo de “plurinacionalidad” que hubiese cambiado drásticamente el destino del régimen colonial, etc.; y podríamos seguir enumerando múltiples posibilidades de “mestizaje”, unos diferentes de otros. En todo caso, lo que queda claro es que existen tantas opciones concretas de mestizaje en un país como clases sociales y naciones hay al interior de una patria en un momento dado. Todo producto social identitario es “mestizo”, porque

---

31 Laura Laurencich-Minelli, “Paytiti a través de dos documentos jesuíticos secretos del siglo XVII”, en *Paititi, ensayos y documentos*, Isabelle Combes y Vera Tyuleneva (Eds.). Instituto Latinoamericano de Misionología/Editorial Itinerarios, Bolivia 2011.

su punto de partida es igualmente la heterogeneidad social. Lo que diferencia un mestizaje de otro es el idioma, las prácticas culturales, la historia legítima, elementos que se universalizan y se instituyen como dominantes, recogiendo –de manera subordinada– las prácticas culturales, las formas organizativas y las historias de las otras clases sociales o naciones que habitan en un territorio dado.

En sociedades con una diversidad nacional en su interior, lo que diferencia la historia profunda de sus Estados respecto a las de los otros que las rodean, es la manera en que se unen, articulan o subordinan el resto de las naciones interiores en torno a la identidad dirigente y dominante. Cuando las clases y la identidad dominante desconocen y homogenizan a las restantes naciones dentro del Estado, el mestizaje es un etnocidio y el resultado es un Estado monocultural confrontado con el resto de la sociedad pluri-nacional. En cambio, si la identidad y las clases sociales dirigentes reconocen a esas otras identidades nacionales y éstas últimas inscriben sus prácticas materiales en el ordenamiento estatal, estamos ante una ecuación de *isomorfismo* entre Estado, sociedad y territorio que caracteriza a los Estados plurinacionales. Y eso es lo que Bolivia es hoy.



Vicepresidencia del Estado  
Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional

---

**BOLIVIA**



“ A raíz del último Censo de Población (del 2012) surgieron voces afirmando: “los que no son indígenas son mestizos”, reproduciendo hoy, con un lenguaje cultural-biológico, ese centenario debate sobre la diferencia irreductible entre indios y no indios. De manera a veces inconsciente, la dualidad indígena/mestizo reproduce la de salvaje/civilizado de principios del siglo XX, que a su vez reprodujo la de humano/semi-humano del siglo XVI. Se trata de la misma vieja demonización del *indio*...” ”



Vicepresidencia del Estado  
Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional

---

**BOLIVIA**

[www.vicepresidencia.gob.bo](http://www.vicepresidencia.gob.bo)