

# Interpretaciones sobre el uso ideológico de la invención “indígena originario”

*Raquel Velasco*<sup>26</sup>

## Introducción

En Bolivia, a partir de la década de los 80, la temática étnica-cultural ha adquirido una intensidad en el discurso y la práctica política. Profundos cuestionamientos al orden establecido poscolonial, al Estado-nación concebido desde la visión occidental liberal y nuevas demandas de participación política, han ido parejos con las prácticas políticas de movimientos indígenas demandando la inclusión por parte del Estado-nación, el reconocimiento de la diversidad de la pluralidad cultural y social.

Identificamos dos posturas en el discurso ideológico en Bolivia, la primera, que se construye desde el Estado a través del partido gobernante MAS caracterizándose por el uso ideológico de componentes étnicos-culturales y por otro lado, el posicionamiento político e ideológico de los indígenas mediante la construcción de un discurso que activa dispositivos en la lucha reivindicativa por sus derechos de territorialidad, identidad y dignidad. A partir de precisar y diferenciar estas posturas que articulan dichos actores políticos, la investigación identifica a un elemento de gran contenido simbólico que

se encuentra muy presente en el discurso político actualmente en Bolivia: “indígena originario”. Dicho concepto se constituye en núcleo de análisis en el campo del discurso, a partir de la producción de narrativas, símbolos y emblemas, así también, como herramienta que vehiculiza la construcción de imaginarios de lucha simbólica que trastocan temáticas de identidad, de inclusión, capaz de articular y rearticular un proyecto político.

El presente ensayo centra su atención en la interpretación de “indígena originario” tanto de su uso ideológico, como de la forma que interpela los sentimientos de pertenencia e identidad en la población boliviana. En una primera instancia nos lleva a reflexionar sobre cómo se articula la noción de “indígena originario”, cómo su argumentación dura en el tiempo, cómo se usa en el contexto y en qué momento político. Asimismo, desde su enunciación matizada por la perspectiva histórica y en términos de invención, cómo su uso político tiene efectos que persuaden y convencen a unos grupos sociales y a otros no. Desde su argumentación, se puede identificar que se convierte en una herramienta simbólica en la construcción de imaginarios que entretejen

26 Investigadora independiente en el área de imaginarios sociales y el área de sociología de la cultura. Licenciatura en Sociología- UMSS. Diplomado en Dirección Estratégica y Organización, especialidad Recursos Humanos- CESU. Diplomado en Ciudadanía Intercultural e Investigación- Cuarto Intermedio- PIEB. Ha escrito varios artículos en revistas universitarias y otros.



en su trama percepciones de etnicidad, identidad, inclusión, etc. Por otro lado, en la perspectiva histórica surge como reivindicación de identidad basada en lo originario ancestral. Asimismo, interesa el uso ideológico de la invención de “indígena originario” en cuanto, se constituye en una herramienta importante en el proceso de reconstrucción y construcción de identidad nacional. Se trata, entonces, de analizar la lucha del poder por los imaginarios que establecen una lógica de nación ó “comunidad imaginada” que pretende imponer su hegemonía a través del discurso, interpelando sentimientos de pertenencia e identidad a unos grupos sociales y a otros no.

### Lo real: Narrativas sobre el “indígena originario”

Lo real desde la lectura lacaniana, es aquello que no se puede expresar como lenguaje, lo que no se puede decir, no se puede representar, porque al re-presentarlo pierde su esencia, es decir, el objeto mismo. Por ello, lo real está presente pero continuamente mediado por lo imaginario y lo simbólico. Basamos esta posición respecto a las narrativas sobre “indígena originario” en la perspectiva que se convierte en objeto mismo, que se define a partir de su propia historia, su devenir político y social, en la historia boliviana.

El término “originario” según Albó, se formuló entre los dirigentes de la

CSUTCB cuando se debatía con la CIDOB la ley indígena para el oriente el año 1991, incorporándose como el sinónimo de indígena, “*su mensaje no es que ellos están aquí desde siempre sino que la presencia y los derechos de estos pueblos tienen raíces anteriores a lo que pueda otorgarles un Estado conformado después y sin ellos (incluido el Estado colonial)*” (Ticona, Rojas, Albó 1995:217). Siguiendo a los autores, los dirigentes de la CSUTCB, defendieron el término “indígena originario” como una posición frente al término “indio”; éste no satisfacía a los pueblos del oriente debido a que llevaba inmersa una historia de dominación y de imposición colonial, basada en connotaciones negativas de discriminación, marginación y explotación. Esta lógica define una posición ideológica que apunta a precisar una identidad étnica basada en una construcción de lo “originario”, frente a la identidad “indio” impuesta y determinada por la colonia y la república<sup>27</sup>. Asimismo, la corriente indianista representada por varios movimientos y partidos políticos, en la década del 1970 a 1980 en Bolivia, postularon por la reivindicación de las “raíces sociales, económicas y culturales” del Tawantinsuyu y Kollasuyu, plasmada en una lucha política y la construcción discursiva de lo étnico, caracterizándose por ser las primeras postulaciones políticas y discursivas de construcción social de lo “originario” como herramienta política y reivindicativa identitaria.

27 Las primeras manifestaciones de la conciencia étnica aparecen a fines de la década del 60, a partir de un grupo de estudiantes aymaras en la ciudad de La Paz que se organizan y son influenciados por la línea de pensamiento indianista de Fausto Reinaga, con los años ellos serán los fundadores del Katarismo en su línea más indianista (Ticona, Rojas, Albó 1995: 43). El 20 de mayo de 1979 se funda el partido Indio, en sus principios sostiene que “no somos indios, pero con el apelativo de indios, nos han explotado y oprimido durante 300 años de coloniaje y 200 años de vida republicana” (Pacheco 1992:40). Otro partido importante de corte indianista fue el Movimiento Indianista Tupaj Katari MITRA, que parte también de luchar por la reivindicación de los pueblos sometidos por la opresión colonial y republicana.

El Convenio 169 de la OIT, sobre pueblos indígenas y tribales, basado en el texto elaborado en 1986, en la versión actualizada define *“los pueblos en los países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o el establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que fuese su condición jurídica conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas”* (en Albó 2005: 4).

Si bien, las definiciones y adscripciones que podemos encontrar por parte de la historia de la lucha de las reivindicaciones indígenas y de las corrientes teóricas que legitiman la misma, abren un espectro amplio de análisis, nos interesa una lectura desde la perspectiva de construcción de imaginarios. Se trata de analizar cómo la memoria colectiva ordena una historia común, logrando conservar de manera selectiva el origen de su descendencia frente al impacto de la conquista o colonización, y esto responde a un trabajo del imaginario social; donde la identidad étnica se construye con base en un origen común, siguiendo a Castoriadis (1990), estamos ante un modo de representar una caracterización, una lógica y valoración de los pueblos indígenas<sup>28</sup>, en palabras de Hobsbawm se trata de una ingeniería social.

Albó parte de considerar que los pueblos que son considerados indígenas, por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica desde tiempos anteriores, son llamados originarios, aborígenes, nativos, first nations, que hacen referencia a estos pueblos que llevan raíces históricas profundas (Albo 2006:143).<sup>29</sup> Sin embargo, ¿cómo se definen esos tiempos anteriores? y ¿cómo se clasifican, de acuerdo al tiempo, a su trayectoria cultural o su importancia socio-económica?

Para la antropóloga Martha Giorgis; el concepto de “indígenas originarios” cierra el análisis y la investigación, en lugar de abrirlo. *Un grupo puede “reconstruir su pasado histórico” y esto puede ser legítimo a determinados fines, como por ejemplo obtener un reconocimiento de la sociedad mayor, un posicionamiento o distinción en el mundo social. Ahora otra cosa diferente es si esto puede ser comprobado. La clasificación genérica de “indios o “indígenas” expresa una misma relación política establecida por el Estado, la cual uniformiza una población para efectos legales, administrativos u otros a poblaciones que son portadoras de tradiciones culturales muy diferentes entre sí y de la sociedad mayor. Entonces hablar de “indígenas” además de homogenizar a esas poblaciones excluye a otros sectores de la población que pueden considerarse indígenas o no. El antropólogo brasileño Pacheco de Oliveira nos explica que los*

28 Sin embargo, revisando la historia prehispánica de Bolivia, podemos señalar que se caracterizó por una serie de hechos históricos donde las invasiones y conquistas, flujos migratorios y luchas inter-étnicas se desarrollaron antes de la conquista española. (ver Ibarra Grasso, Querejazu Lewis 1986, Querejazu Lewis 1989, Ibarra Grasso 1969, Saignes 2009).

29 Según el Diccionario de Antropología boliviana originario significa *“tributario “comunario de primera categoría en la zona andina, en los tiempos coloniales hasta los republicanos. Su contribución formaba la base de la economía colonial, pagaba la tasa más alta entre las otras categorías, pero también tenía privilegios frente a los otros: tenía acceso a cargos más altos en la comunidad, y podía tener tierras en ambas parcialidades (arriba y abajo). Pueblos originarios define como: es una denominación común de los grupos étnicos indígenas en la legislación mundial y boliviana refiriéndose a su calidad autóctona. En Bolivia el término “pueblo o nación originario” generalmente se utiliza en las tierras altas, mientras que “pueblo indígena” en las tierras bajas, como en la denominación de la CIDOB (Szabó 2008: 488-542).*

*antropólogos conceptualizan estas formas organizacionales como “sistemas sociales” o “sociedades”, con eso se refieren de acuerdo con la teoría social a “conjuntos de papeles sociales o simbólicos, que se articulan en un sistema relativamente cohesionado e internamente equilibrado”. Esto quiere decir, que “sociedades indígenas” y menos aún “originarios” lleva a equiparar conceptualmente para operar con la diversidad social y cultural que existe dentro nuestras sociedades y contrarresta cualquier suposición de aislamiento cultural o territorial y otras cuestiones similares como pueden ser los atributos de soberanía, autodeterminación, derecho internacional establecidos para colectividades caracterizadas como pueblos (entrevista a Martha Giorgis, enero 2009).*

Para adentrarnos en nuestro objeto de estudio, partiremos por identificar tres ejes para analizar la construcción social del imaginario “indígena originario”. El primero, se constituye en un discurso político ideológico de rechazo a los 500 años de dominación colonial y republicana. El eje central de la mayoría de los discursos actuales provenientes de sectores indígenas –campesinos–, se caracteriza por desvalorizar la imagen construida por la historia colonial y republicana respecto a los grupos indígenas y su lucha de resistencia. Este aspecto, siguiendo a Raymond Williams (1998), se perfila en una dinámica de identidad colectiva que se va modificando permanentemente debido al cambio de los sentidos y significados socialmente construidos.

Actualmente, es muy común que casi todas las organizaciones indígenas-campesinas hayan incorporado en su discurso y asumido su identidad étnica como naciones originarias que buscan el reconocimiento de su *identidad diferenciada*, y ésta se ha convertido en el eje central de la lucha por la reivindicación de los derechos por el territorio, su identidad, su dignidad, etc.

Desde una perspectiva amazónica, Marco Herminio Fabricano define, *nosotros hemos identificado la palabra campesino que se diferencia en diferentes aspectos, puede ser un campesino carayana que está en el campo, vive en el campo. Puede ser que sea blanco, feo pero es campesino, puede que tenga dinero, pero está en el campo. Indígena para nosotros está mal interpretado, porque desde el punto de vista originario es alguien que nació ahí, antes de 550 años, ahí está su origen. Actualmente, los originarios son los que han nacido ahí por siempre, lo contemporáneo, de antiguo hasta la actual. Lo indígena nosotros definimos como de la parte amazónica, lo originario de la parte andina; lo indígena está clasificado como lo amazónico y lo originario como lo andino. Están juntos en la causa*” (entrevista Marco Hermino Fabricano: enero 2009).

Por otro lado, esta lógica es asumida por el IPSP-MAS, según sus principios ideológicos. Se plantea que durante 500 años la población boliviana ha estado dominada por la cosmogonía de la cultura occidental que ha engendrado un colonialismo interno y externo, manteniendo un sistema de extrema pobreza y conceptos racistas intolerables. En este contexto, apelan por “nuestras raíces culturales”: la cultura andina y amazónica. Estas son definidas como simbióticas y de total equilibrio con la naturaleza, así, el principio simbiótico de la Pachamama de vivir con y para la tierra, es también un principio de equilibrio con la naturaleza (en Escobar 2008:184).

Para Alejandro Mamani Manuel; *originario porque es del lugar, es del campo porque practica la agricultura, la artesanía, las fiestas... Yo me siento originario, no puedo salir de mi cultura, yo no puedo cambiar a otra cultura, soy quechua –aymara* (entrevista Alejandro Mamani Manuel: febrero 2009).

Estas expresiones nos dicen muchas cosas y son componentes de un discurso

que tiene un común denominador, la adopción de una “consanguinidad imaginada”, basada en un pasado compartido, lengua, cultura, tradiciones, mitos, memoria que van delineando un origen común, el cual fue impactado por la conquista colonial que dejó un profundo trauma. Sin embargo, este origen común se presenta en un corpus homogéneo y con un perfil subjetivo, que no toma en cuenta la historia precolonial con las diferentes relaciones interétnicas que se caracterizaron por migraciones, luchas internas, conquistas, tanto bélicas como de imposiciones políticas y culturales (tal el caso de la conquista Tiawuanacota y posteriormente la conquista Incaica, como también las migraciones guaraníes que son tardías y contemporáneas a la colonia)<sup>30</sup>. De esta manera, se trata más bien de legitimar la convicción subjetiva que argumenta un origen común que otorga pertenencia e identidad, y se convierte en lo que Williams (1998) plantea como una dinámica de identidad colectiva que va definiendo la lucha de poder de nuevos sentidos y significados socialmente construidos.

Es preciso considerar que la postura de construcción étnica diferenciada frente al embate colonial está sustentada básicamente en un contorno subjetivo, propio del imaginario social, existiendo una marcada brecha entre la historia real basada en hechos y la reconstrucción histórica de un pasado que es artificial, lo que Schiel (1991) plantea como tradición inventada, que se diferencia del hecho histórico, la tradición puede deslindarse del dato histórico en cuanto su objetivo es “inventar” para preservar lo que considera “original”

y “natural”. De esta manera, no se obedece a una historia regida por fechas fijas, la historia sirve a “la tradición inventada” como categoría atemporal-eterna (Schiel 1991:73).

Para Querejazu Lewis (2008), cuando se habla de indígenas originarios y campesinos se habla alegremente. No todos los indígenas son campesinos. Campesino es quien trabaja la tierra sembrando y cosechando productos agrícolas, no todos los indígenas utilizan la agricultura como medio de subsistencia. Asimismo, sostiene que se hace un mal uso de la palabra “originario”, porque se cataloga como originarios a los indígenas, dando a entender que han estado en este territorio desde siempre y antes de la llegada de los españoles. El autor, basándose en la historia, cuestiona cómo se considera la llegada de los guaraníes en migraciones durante la colonia en compañía de un europeo, Alejo García, del mismo modo, el caso de los quechua-parlantes que llegaron con la conquista incaica del Collasuyo, a partir del reinado de Tupac Yupanqui (1471-1493) y los españoles llegan a partir de 1532 (con la caída de Atahualpa). Desde la perspectiva histórica, señala el autor, *“una diferencia de 60 años no es nada, prácticamente representa lo mismo. Por lo tanto, cuando dicen que los de origen español, no son originarios, también estarían discriminando a los Quechua Parlantes que llegaron de lo que ahora es el Perú. Por lo tanto, la palabra “originario”, mal empleada es discriminatoria.”* (Querejazu Lewis 2008:408).

En el caso de los guaraníes Thierry Saignes (2007) investigó cómo los guerreros guaraníes tuvieron facilidad para vencer

30 Querejazu Lewis sostiene que hoy en día se consideran grupos étnicos mayoritarios a los quechua-parlantes y a los guaraníes, siendo que estos grupos étnicos tuvieron flujos de migración tardía. Los quechua parlantes llegaron más o menos 60 años antes de la invasión española y el periodo colonial (información personal). Para el caso de los guaraníes (ver Thierry Saignes 2007).

las defensas fronterizas del imperio incaico, la amenaza guaraní estuvo presente en el periodo de dominación incaica, *"la verdadera ruptura, históricamente atestiguada, al menos en el sector situado entre los ríos Guapay y Pilcomayo, data de la tercera década del Siglo XVI"* (Saignes 2007:54). El autor argumenta que las penetraciones guaraníes se la atribuya o no a la intervención europea, testimonia a la vez las debilidades estructurales y de la crisis de crecimiento de un Tawantinsuyo preso de las luchas de fracciones y llegando a los límites de sus capacidades ecológicas, políticas y militares. Asimismo, el Estado inca presentaba un deterioro de su control estatal debido a las contradicciones de una dominación demasiado rápida y superficial (op. cit.2007:154).

Aspectos que nos dan indicios que la situación social y política precolonial en el área de lo que es hoy Bolivia, se caracterizó por luchas, conquistas, flujos migratorios, en las relaciones interétnicas.

El segundo eje de análisis, viene dado con la relación directa de la pertenencia al territorio en términos de cultura, tenencia y acceso a la tierra e identidad. Para Walter Sánchez, *"El concepto "indígena" y "originario", son categorías coloniales. Sobre el primer concepto se lo puede seguir en la literatura etnohistórica y antropológica. Sobre la categoría originario se plantea un debate; que habría sido Inka y acuñada por los grupos locales. En el caso de Cochabamba entre los que se dicen "originarios" (Quita, Qhawwi, Sipi Sipi, Chuy), frente a los miles de "mitmaqkuna", recién traídos por los Inkas y que son llamados "advenedizos" y por otro lado, posteriormente durante la colonia, esta categoría sirvió a los indígenas locales en sus juicios frente a los*

*españoles que querían quitarles las tierras.. Ese mismo argumento es utilizado por la gente de tierras altas para reclamar sus tierras en los valles (véase por ejemplo el Memorial de Charcas). Durante la colonia, la gente local que es incorporada como yanaconas a las encomiendas y haciendas se sigue denominando "originario"–tenían derecho de acceso directo a la tierra– para diferenciarse de los forasteros. Es decir, se trata de un rótulo colonial que aparece principalmente en los documentos de juicios por tierras y fue usado como estrategia para acceder a la tierra"* (entrevista Walter Sánchez: marzo 2009).

Juan Carlos Noé plantea que existen dos conceptos: *Campesino es una familia que vive de la tierra, tiene una pequeña propiedad individual. Indígena es un grupo de personas que comparten el mismo territorio, tienen su cultura, su identidad, lengua y cultura.* (entrevista Juan Carlos Noé: febrero 2009).

La lucha por la tenencia comunal de la tierra, ha sido estudiada por varios investigadores<sup>31</sup>, sus mayores expresiones se dan en Siglo XIX y Siglo XX en Bolivia. En 1982 se presenta el anteproyecto de ley agraria fundamental, desde la mirada de los propios indígenas, por la CSUTCB, se planteó por primera vez el "derecho originario" de las comunidades a su tierra y recursos naturales, por existir desde antes de la creación del Estado. (Albó 2005:31). Las organizaciones indígenas de tierras bajas aglutinadas en la CIDOB fueron las que acabaron por elaborar la demanda basada en el concepto de "territorios indígenas", que se convirtieron en el lema principal de la Marcha por el Territorio y la Dignidad en 1990 (op. cit. 2005:31).

Marco Herminio Fabricano, nos recuerda; *"en el año de 1990 fui yo uno de los*

31 Xavier Albó, señala que en la segunda mitad del Siglo XIX la defensa de su derecho a la tierra tuvo una acción proactiva, frente a las amenazas de expropiación iniciada por Linares y Melgarejo. Posteriormente la Revolución del 52 con la Reforma Agraria, (ver Albó 2005, Silvia Rivera 1978).

*protagonistas de la organización, se dio el 1987 en la Central de Pueblos Indígenas, que denunciábamos los atropellos, el tema principal era la comercialización, por ejemplo venia un comerciante y cambiaba un jaboncillo por una gallina, que no compensaba, también nuestros abuelos fueron acribillados a bala por los terratenientes, habían muchos abusos nosotros dijimos que ya estábamos en la época cuando la gente atemorizaba, dijimos ahora nos reuniremos para conformar una gran Asamblea donde varios grupos étnicos nos reunimos, en el Isiboro Securé y después se hace a nivel regional. El primer encuentro, una Asamblea de los Pueblos Étnicos, con los sioronós todos nos hemos reunido. Allá fue donde se denuncia todos los atropellos y se dice bueno señores tenemos que hacernos reconocer a nivel nacional, porque en Bolivia sólo se conocía a tres grupos étnicos a guaraníes, aymaras y quechuas, en el Beni existen 18 etnias, en sólo Trinidad tiene la mayor cantidad de grupos étnicos. Yo he hecho un estudio sin medios económicos, he hecho un censo de poblaciones indígenas, yo hago ese trabajo, a mí nadie me paga pero yo sé cómo viven las poblaciones indígenas, más de 30 pueblos y nuestros hijos aprenden que sólo hay tres grupos étnicos en Bolivia. Nosotros vamos a desmentir al mundo y al país, por eso hemos hecho la marcha para que se nos reconozca en nuestro territorio y nuestro derecho, por nuestro territorio y nuestra dignidad así lo titulamos, fue el 15 de agosto del 1990" (entrevista Marco Herminio Fabricano: enero 2009).*

De hecho, la lucha por el derecho originario a sus territorios implica la lucha por la dignidad, en cuanto se toca aspectos profundos contra el abuso, discriminación y humillación que han sido objeto los indígenas de tierras altas como de tierras bajas, durante el periodo colonial y hasta nuestros días. Asimismo, presenta inmersa la posición política de soberanía y autodeterminación.

El tercer eje de análisis, enfoca cómo el concepto de "indio" si bien, aparece como una categoría colonial, ésta ha pasado en la historia por varios procesos de resignificación. Sin embargo, ha mantenido un eje transversal; ha sido el sustento para que los grupos dominantes puedan ejercer su dominación postcolonial interna; es decir, un colonialismo interno. Raymond Williams sostiene que el término indio se constituyó en una categoría social homogénea que representaba el polo inferior de una relación asimétrica de colonizadores y colonizados; por lo tanto, se produce un efecto de negación y ocultamiento de las diferencias de los grupos étnicos, entonces, se crea un estereotipo que responde a los intereses de dominación desintegrando las identidades colectivas para reintegrarlas en el lugar de la subordinación (Williams 1998:183).

Frente a estos procesos, la adscripción de lo "originario" surge como una herramienta simbólica del imaginario de identidad étnica, es decir, básicamente como la antítesis a las categorías de indio, mestizo y cholo. Actualmente, se presenta políticamente y simbólicamente como una postura contra el modelo de nación mestiza que fue la mayor expresión del proceso de la Revolución del 52. Asimismo, responde también, a la valoración de la defensa de lo ancestral, lo comunitario frente a lo moderno y a la lógica neoliberal; por lo tanto, se constituye en un proyecto anti-mestizo, que interpela por el cambio de mestizo, cholo por indígena originario, fundamentado con una orientación indianista-etnicista y teóricamente fomentado desde la Academia, ONG's, intelectuales, propuestas gubernamentales, etc.

Sin embargo, no se puede hablar de la existencia de una pureza racial indígena, debido a los procesos biológicos, sociales y culturales ha derivado en un proceso de



desarticulación, migración, acompañados por un proceso de campesinación, mestizaje, cholificación, etc.<sup>32</sup>

Un caso interesante es cómo algunos indígenas trinitarios, yuracarés y yuquies vienen a la ciudad de Cochabamba a estudiar en la Universidad. Tal es caso de Juan Carlos Noé trinitario-yuracaré, egresado de la facultad de Derecho de San Simón, que nos comenta; *"el mundo está cambiando, se está mezclando, es absurdo plantear que los indígenas no pueden tener el derecho de prepararse, estudiar, ser indígena no significa que no pueda capacitarse, estudiar, mejorar su estado de pobreza. Por parte del Estado no tenemos posibilidades de tener derecho a vivir dignamente. De nuestra parte si nos capacitamos, debemos volver a nuestra comunidad por deber moral, para mantener nuestra cultura, defender nuestros recursos sostenibles y mantener nuestra identidad"* (entrevista Juan Carlos Noé: febrero 2009).

Para precisar, la construcción del imaginario de "indígena originario" en el marco de lo real, se articula la necesidad de adquirir una *etnicidad diferenciada* que conjuga la praxis política de la lucha por las demandas y reivindicaciones históricas de los grupos étnicos en Bolivia, con la dinámica de lucha de poder por los sentidos y significados socialmente contruidos. Ese proceso está sustentado por la selección de un pasado cuyo común denominador otorga una "consanguinidad imaginada" basada en un pasado compartido de lengua, cultura, tradiciones que se imponen frente al impacto de la colonia y la colonización, además incluye al periodo republicano.

Otro aspecto, compromete a la lucha por la pertenencia al territorio que se nutre con la lucha por la dignidad y sus derechos colectivos de propiedad colectiva del territorio, y un tercer aspecto, está marcado por la construcción de una identidad étnica como la antítesis al proyecto mestizo que resignificó la categoría de indio a campesino, y actualmente se extiende a la valoración y reafirmación de lo comunitario frente al proyecto moderno y neoliberal.

### Narrativas de identidad étnica

Según Jaffrelot (1993) uno de los modelos explicativos del origen de las naciones en lo que respecta al tratamiento a los problemas étnicos, plantea el debate si los grupos étnicos son parte de un dato o una construcción (Jaffrelot 1993:227). El primero es sostenido por los primordialistas que tratan la etnicidad como "datos culturales y físicos" que formalizados son definidos como *"datos del lugar, de lengua, de sangre de visión del mundo y de modo de vida que modelan la noción base que un individuo tiene de quien es y de aquello a lo que pertenece de manera indisoluble, está enraizado en los fundamentos irracionales de su personalidad"* (op.cit.1993:227). Por su parte, la etnicidad vista como "construcción", sostenida por los modernistas, es reitificada como atribuciones de categorías de realidades objetivas y temporales. De ahí que se atribuye una fluidez a la identidad y a las fronteras del grupo étnico que puede intervenir en procesos de "amalgama", de "incorporación", de "división"

32 Rosanna Barragán plantea que el proceso de mestización es el resultado de un doble fenómeno. Los mestizos biológicos o raciales, o como se quiera designar a los hijos de las uniones entre españoles e indígenas, y mestizos e indígenas (cholos), y por otra, aquellos que son resultado de la movilidad social ya sea ascendente o descendente (ver Barragán 1992, 1997).

en función de las circunstancias socioeconómicas (op.cit.1993: 226).

Si bien la temática de la construcción de identidad étnica es por cierto ambivalente, porque supone no sólo que la afirmación de los datos primordiales como la lengua, la raza, las costumbres, la religión, etc., son componentes de sustento, también el grupo puede tener definida su unidad y su diferencia frente a otros grupos con los que estuvo en constante interacción (Martha Giorgis). Sin embargo, interesa a la investigación que estos atributos citados funcionan como *“legado e identificaciones que todo individuo comparte con otros desde su nacimiento por el azar de la familia en la que ha nacido en un momento y lugar dado”* (Jaffrelot 1993: 232). Esto supone a la vez la conformación de una frontera étnica; el “nosotros” que implica un frente a “ellos”. La función de la “frontera étnica” es susceptible a variaciones en el tiempo ya sean culturales o sociales (migraciones) (op.cit.: 232). Siguiendo el modelo de Jaffrelot, se plantea que las formas como una identidad étnica va fijando el límite de su “frontera” frente a la otredad del “otro”, y esto, presupone la toma de conciencia del reconocimiento de los otros, y con ello la afirmación del sentimiento de ser único y diferente, que va autoafirmando los vínculos psicológicos que definen el sentimiento de pertenencia a esa cultura, que también va a resolverse en términos de construcción de imaginarios.

A partir del reconocimiento de las diferencias étnicas, se definen los términos de exclusión o inclusión por parte del grupo dominante hacia los demás grupos étnicos. Para esto se construyen símbolos culturales y los artefactos culturales que van legitimando las identidades étnicas. Así, la importancia del uso de las “raíces originales” sustentadas por el ancestro

histórico-cultural tanto de los pueblos prehispánicos y los que viven en el espacio geográfico rural, se ha convertido en la sustancia básica de la propuesta ideológica de los grupos indígenas en Bolivia.

Para Walter Sánchez, *“en la actualidad la originariedad está basada en la” pureza de la sangre” indígena frente a los mestizos o mezclados y, a los “puros de sangre española”, esto forma parte de la lucha por los sentidos en las categorías sociales (es cierto que estas purezas en la actualidad sólo pueden ser aplicadas a los animales). La mezcla es inherente a los seres humanos, no hay sociedades puras”* (entrevista Walter Sánchez: marzo 2009). Sin embargo, la construcción de “indígena originario” por los indígenas, sus líderes y organizaciones políticas gubernamentales en Bolivia, desde la década del 90 y actualmente, responde a una posición ideológica y política que no necesariamente se basa en la historia real (en tanto a los procesos de mestizaje biológico, cultural y social), se trata más bien, en una relación entre la etnicidad y la política (Giorgis 2009). Se consolida entonces de un discurso en el que la variable etnicidad postula la autoafirmación, los vínculos a un pasado ancestral fundando en sentimientos de pertenencia e identidad étnica, que enfrenta a la colonización con sus consecuencias en la república y a la imagen construida por el modelo mestizo acuñado en la Revolución del 1952. De esta manera, se pasa por alto el desarrollo de los procesos de mestización, campesinación, cholificación. En esta perspectiva, nos preguntamos: ¿cómo “indígena originario” propuesto por los grupos indígenas y por las propuestas gubernamentales del MAS, logra marcar la frontera que los distingue de otros grupos en el contexto histórico matizado por los cambios sociales, políticos y culturales? Para Martha Giorgis, se trata de dos cuestiones: por un lado



“indígena” connota la idea de autenticidad y/o legitimidad respecto a elementos culturales comunes a todos y, por el otro “originario” remite a que debe existir un pasado común que se puede comprobar o conocer en tiempo y espacio. Asimismo, actúa como motor que reconstruye al estilo de un arqueólogo, las épocas pasadas relacionándolas con períodos posteriores y el presente, aspecto que Anthony Smith, señala como *“una necesidad de reconstruir la nación moderna y situarla en el tiempo y en el espacio sobre cimientos firmes y auténticos”* (Smith 2007:201). Siguiendo la lógica de Barth, la construcción de identidad étnica responde a cómo estos grupos étnicos definen su postura por la continuidad de sus fronteras, a través de procesos de interacción inter-étnica, y no por las diferencias culturales que, en un momento determinado, marcan o definen dichas fronteras. Para nuestro caso, el imaginario de “indígena originario” connota características etnicistas basadas en un sistema de valoraciones morales y éticas que define la lógica desde y para lo étnico. De esta manera, se produce una interpelación de los individuos en sujetos colectivos. En palabras de Levi-Strauss estamos hablando de un fenómeno más simbólico compuesto de valoraciones socialmente atribuidas (en Williams 1998:186). Para Thierry Saignes, no hay identidad en sí. Una identidad es una construcción histórica que se forja en contraposición con grupos vecinos y sobre todo con respecto a un conjunto mayor, como puede ser un Estado-nación. (Saignes 2007:314).

### **Lo imaginario. La invención del “indígena originario”**

Desde una lectura sicoanalista, Jacques Lacan postula el campo de lo imaginario, como un proceso de formación en

que el sujeto puede *identificar* su imagen como el *yo*, diferenciado del *otro*. Lo que se designa como *yo* es *formado a través* de lo que es el otro; en otras palabras, de la imagen en el espejo. Es significativo que este proceso de identificación de uno mismo en términos de otro es el primer paso para la constitución del sujeto (es.wikipedia.org/wiki/jacques\_Lacan). Aplicando esta lógica a la sociedad, la construcción de lo imaginario pasa por el proceso de identificación colectiva marcando principalmente las diferencias culturales como significativas por los actores sociales para clasificarse a sí mismos diferenciado de los otros. De manera es que se va constituyendo un sujeto colectivo. La noción de “indígena originario” se va construyendo en el imaginario social a partir de dos hechos principales; el primero, como una necesidad del movimiento indígena (especialmente los grupos amazónicos), de marcar la diferencia frente a la homogeneización de lo campesino, principal postulado del proyecto del 1952. Un hecho histórico importante fue la consigna en la Marcha por el Territorio y Dignidad.

El segundo hecho, marca una línea de demarcación de identidad étnica entre los grupos que habitaron desde tiempos prehispánicos y constituyen las “raíces originales”, frente al embate colonial y republicano que generó un proceso de marginación, discriminación y negación de dichos grupos “autóctonos o naturales”, es decir, en términos de Barth, se marcan la fronteras étnicas, y éstas para legitimarse requieren de un proceso de consolidación de una invención que se convierta en parte fundamental del imaginario social que va a viabilizar la constitución del sujeto colectivo: “indígena originario”. Desde la línea teórica de Schiel (1991) se trata de una “tradición inventada”, que en este caso tiene el objetivo de “inventar”

para preservar lo que considera “original” y “natural”, dentro de un espacio atemporal-eterno (Schiel 1991:73). Así, se precisa siguiendo al autor, que el redescubrimiento de las “raíces originales” tengan la flexibilidad de evocar contextos de modernidad, de ahí su versatilidad para ser utilizadas por el discurso político. Se trata entonces, cómo posiciones políticas toman este imaginario para usarlo en la lucha por el poder resignificando, procesando los significados y los sentidos desde su perspectiva e intereses políticos. Esta construcción social va a ser vehiculada a través de narrativas expresadas en los discursos, uso de símbolos, de héroes, tradiciones, etc.

Teun Van Dijk identifica cómo el discurso adquiere poder influyendo en las creencias sociales y generando un accionar en los miembros de la sociedad, es decir, determinando su hegemonía. Una muestra de este proceso identificamos en el proyecto político del MAS, que está centrado en la “revolución indígena”, postulada como una revolución anticolonial y anticapitalista. Para Raúl Prada Alcoreza, a partir de un profundo carácter anticolonial se trata de desmontar los mecanismos de dominación colonial, reconstruir el sujeto colonial, inoculado en los siglos y construir un sujeto colectivo autónomo (Juguete Rabioso 2006: 14). La revolución indígena, para Prada Alcoreza entonces, es una revolución autóctona donde lo indígena y lo originario (que quiere decir, del lugar, la raigambre), es una expresión de las civilizaciones indígenas en el continente de Abya Ayala que recoge un pasado múltiple y simultáneo en un mundo de distintos sistemas culturales alternativos. Las posiciones anticoloniales y anticapitalistas vienen a la par, en una suerte de unión de pasado presente, de antigüedad y modernidad, mostrando una lectura

atemporal y ambivalente, que sin embargo, recupera la cosmovisión andina como alternativa de equilibrio. Podemos advertir que prevalece una hegemonía de lo andino, dejando en segundo plano la cosmovisión de los pueblos amazónicos. Una crítica a estos planteamientos, nos comenta Marco Herminio Fabricano quien señala que existe una diferencia entre la lucha de los pueblos amazónicos con las propuestas del MAS. *“Para nosotros es un tema milenarista, al principio nosotros dijimos que nuestra posición no iba ser escuchada políticamente, pero nos íbamos a ser escuchados con una posición libre y autónoma, sin presión de ninguna naturaleza, ni partido político, nuestra lucha sería libre independiente, en el tema de la búsqueda de la Loma Santa, ésa era la causa por pelear, pero ahí se aprovecharon y nuestra lucha la usan políticamente, el Movimiento Al Socialismo que se agarró de la punta y se la apropió, lo politizó, ahora la política se agarra del gran movimiento de la Marcha por el Territorio y la Dignidad, ahora se lo ha apropiado como suya, todo se lo agarraron todo y empiezan a generar su liderazgo, se agarraron del paquete mismo. Ahora es un riesgo porque nos pueden pedir también nuestro territorio para las organizaciones sindicales, eso es un riesgo”* (entrevista Marco Herminio Fabricano: 2009).

La invención de “indígena originario”, por cierto adquiere una gran connotación simbólica, tanto en los discursos propios de las organizaciones indígenas y los que responden a la línea del MAS. Una de las características más representativa puede ser analizada en las valoraciones, presupuestos filosóficos, éticos y morales basados en la cosmogonía andina que se utilizan en los discursos y las propuestas políticas. En los principios ideológicos del MAS IPSP se propone, *“la civilización andina amazónica es fundamentalmente simbiótica y de total equilibrio con la naturaleza. (...)*



*para nosotros, el planeta tierra es vida, inteligencia autorregulada. A este principio, nuestros antepasados le han llamado Pachamama, es decir, madre tierra. No podemos violarla a título de dominarla. No podemos venderla ni comprarla, porque somos parte de ella y en ella creamos la vida. Pachamama quiere decir que el ser humano vive con y para la tierra (...) tenemos un deber sagrado con la humanidad, el de luchar por retomar el paradigma de una sociedad simbiótica y de total equilibrio con la naturaleza"* (en Escobar 2008: 184)<sup>33</sup>.

La resignificación valorativa de los principios filosóficos sin duda tienen un poder simbólico interpelador, que como plantea Smith, presta dignidad, guía moralidad y autoridad a la comunidad ensalzando su autoestima, esto ayuda a realizar cambios sociales y políticos, porque otorga una especie de *exempla virtutis* como modelos de nobleza y virtud para su emulación (Smith 2007:201). En este caso, el imaginario de "indígena originario" connota características que no distinguen, ni especifican diferencias culturales de los 36 pueblos étnicos, sino se convierte en un recipiente que recibe a los sistemas socioculturales de los grupos étnicos determinándoles un carácter homogéneo, un pasado común, un sistema de valoraciones morales y éticas que define la lógica desde y para lo étnico. Mecanismo que responde a la dinámica que utiliza la variable de identidad étnica referencial, como elemento articulador y catalizador de criterios históricos, míticos, espirituales y sentimentales que interpela a los sujetos, legitimando el imaginario socialmente construido.

## La invención como eje articulador del discurso

En la ceremonia de asunción al cargo de presidente de Bolivia, Evo Morales presentó un común denominador, la exaltación de todos los actos históricos llenos de despojo, humillación, explotación de pueblos originarios, específicamente los indígenas aymaras, quechuas y de otras culturas y lenguas originarias. Asimismo, pidió un minuto de silencio por Manco Inca, Tupac Katari, Tupac Amaru, Bartolina Sisa, Zárate Wilca, Atihuaiqui, Tumpa, Andrés Ibáñez (Juguete rabioso 2007-pág. 14). Se trata entonces, de identificar los elementos centrales que van construyendo el andamiaje que sustenta el discurso. El primer elemento es la apelación a una historia común de lucha anticolonial, que la memoria colectiva de los indígenas ha reproducido y transmitido hasta nuestros días, convirtiendo a ciertos personajes legendarios prehispánicos y de la época colonial y republicana, en símbolos significativos y diferenciados de la identidad étnica mediante un trabajo del imaginario social. Así la identidad étnica va a remitir a un origen supuestamente común (más andino que amazónico) connotado de valoraciones ancestrales y mitológicas.

En otro discurso Evo Morales señala; *"la nuestra es una revolución cultural y democrática. Somos una continuidad de Tupac Katari y del Che Guevara*. Sin ningún análisis histórico que justifique y dé veracidad a la afirmación que la lucha del MAS y la del Che son una continuación de la de Tupac Katari, se usa la historia en una

33 Paradójicamente en el área del Chapare, el incremento de las plantaciones de coca están produciendo un daño ecológico considerable, debido al chaqueo de bosques naturales, debilitamiento de la tierra y invasiones de zonas consideradas parques naturales, factores que están generando un desequilibrio ecológico para la fauna, la flora y los grupos étnicos yuquis, yuracarés y trinitarios.

dimensión atemporal que conduce a una propuesta de “tradición inventada”, que pretende legitimar a través de las luchas “heroicas” hacia un proceso duradero que comparte pasado con la modernidad; *“la tradición por lo menos consuela un poco a la modernidad acerca de sus efectos, la tradición reconcilia a la modernidad consigo misma”* (Schiel 1991: 74).

Desde una mirada amazónica, es interesante el planteamiento de Marco Herminio Fabricano que sostiene; *“no se reconoce las reivindicaciones amazónicas, sólo se ve la historia de Tupac Amaru, Tupac Katari, pero nunca hablan de lo que han sufrido líderes amazónicos Nicolás Cayoto, Korocho y tantos líderes indígenas amazónicos. Esto no está dentro su paquete, si hubiera dicho en sus discursos de los movimientos indígenas del oriente, otra cosa sería, por ejemplo no se oye de Maraza, ahora para nosotros la idea de la Loma Santa aún persiste, pareciera es algo que se sigue persiguiendo”* (entrevista Marco Herminio Fabricano: 2009)

Aspectos que nos ayudan a reflexionar que el imaginario de “indígena originario” tiende a perfilar una mirada andinocentrista. El imaginario social instituido es la cristalización de las significaciones imaginarias sociales de las instituciones. Dicho imaginario asegura la continuidad y la reproducción de la historia hasta que se dé un cambio histórico que reemplace por otras formas (Castoriadis 2001:95). Desde esta perspectiva, “indígena originario” en el discurso político, específicamente del MAS, se constituye en un sujeto colectivo, que si bien responde a lo real en tanto responde a la historia política y cultural de los pueblos indígenas, asimismo, se construye en el registro de lo imaginario; es decir, marca su diferencia frente a otros grupos sociales e inventa un pasado con carácter milenarista que va a legitimar y empoderar el proyecto político, aceptan-

do como verdad instituida las significaciones imaginarias que reconstruyen una memoria histórica que no está regida por hechos, fechas fijas, sino a través de narrativas históricas que mezclan periodos históricos que se quiere preservar y relevar, como parte de la lucha por el poder y la hegemonía, en este momento histórico que vive Bolivia.

Un segundo elemento, que específicamente es articulado por el MAS IPSP, se refiere a como la invención surge como una necesidad política ideológica en un proceso coyunturalmente histórico, que requiere de un eje articulador en el discurso. Así, “indígena originario” se constituye en el eje del discurso, que vehiculizará el “proceso de cambio” hacia la refundación de Bolivia. Aspecto que va más allá en cuanto se abre en el espacio del pensamiento político boliviano de otro contenido; es decir, la irrupción del imaginario etnicista en la lucha política, que quiebra la vanguardia de la vieja tradición de la izquierda en Bolivia. Filemón Escobar (2008) sostiene que en 1995 se discutió que la civilización “andino-amazónica” debía contar con su propio instrumento político, así, las organizaciones naturales de los trabajadores y las organizaciones territoriales ancestrales y modernas se constituyeron en las bases del instrumento político. Las bases ideológicas se centraron en la fusión de la democracia sindical con la democracia comunitaria bajo el símbolo de la hoja de la coca. Continúa Escobar, entonces, se dejaron atrás el concepto de campesino por el concepto de “civilización andino-amazónica”, como una nueva propuesta que desplazaba a la vieja lucha de la izquierda tradicional que se aferró a la “lucha de clases”. Ahora se trata de la lucha ancestral de “los pueblos originarios” que buscan la suma qamaña (Escobar 2008: 287 -295).



De esta manera, precisamos que la invención se desenvuelve como eje articulador del discurso como potente detonador que vanguardiza y da la línea política a la lucha por el poder y la hegemonía.

### **El uso ideológico de “indígena originario” en el discurso político**

La invención “indígena originario” en el discurso político, específicamente del MAS, se nutre fundamentalmente de una matriz de identidad étnica, definida en parte, de cómo se perciben a sí mismos imaginariamente los grupos indígenas afines al MAS, desde una perspectiva de vínculos primordiales y de lazos ancestrales, articulados y legitimados en una cultura común imaginada, centralizada en el Tawantinsuyo, pero indefinida como quechua o aymara y por otra parte, la estrategia política de construir un cuerpo de conocimiento que llegue a establecerse como realidad (Berger y Luckmann 1989). De hecho, esta operación necesita que esta “realidad subjetiva” sea consolidada a través de la ideología. Siguiendo a Ipola 1982 podemos interpretar esta situación como la manera que la ideología opera permitiendo que se realicen lecturas de la realidad, de la cual se obtienen significaciones, desde hechos simples como la manera de vivir, pensar, de sentir, etc. (Ipola 1982: 80). Es decir, se trata de -hacer vivir- a los individuos su relación con las condiciones reales de existencia (lucha de los pueblos indígenas contra la dominación colonial y republicana) y la manera que los pueblos indígenas construyen (imaginariamente) su condición étnica que conlleva inmersa su tradición, permanencia cultural y política de las formas culturales ancestrales, generando sentidos nuevos de lucha simbólica y política.

Otro elemento importante, que nos ayuda a comprender el papel que juega

la ideología, es su capacidad interpeladora. En nuestro caso de estudio, “indígena originario” funciona de manera tal, que convierte a los individuos en sujeto colectivo (Ipola 1981: 32). Esto significa que se otorga al individuo una “identidad propia”, se interpela a los individuos en sujetos colectivos y se delimita la sujeción de estos sujetos al sujeto único. Podemos advertir que en la mayoría de los discursos emitidos durante el gobierno del MAS, es muy recurrente el uso de “pueblos indígenas originarios-campesinos”, en una suerte de generalización y adscripción de la identidad étnica hacia la sociedad boliviana. Sin embargo, este hecho no genera adversidad ni cuestionamientos, mas bien, provoca una identificación simbólica muy bien aceptada en la mayoría de la población, y por el contrario, desata posiciones radicales de no aceptación en sectores sociales de ascendencia más blanca, mestizos y sectores cholos.

El presidente Evo Morales durante el 62º Periodo de Sesiones de la Asamblea General de las Naciones Unidas el 26 de septiembre del 2007 sostenía; *“Por primera vez en la historia boliviana, los sectores más abandonados, los sectores más despreciados, odiados y vilipendiados –como los pueblos indígenas– asumimos la conducción del país para cambiar nuestra querida Bolivia” ... vivir bien en armonía con la madre tierra, la tierra para el movimiento indígena es algo sagrado, la tierra, la madre tierra es nuestra vida es la madre tierra, la Pachamama”...* “Aquí hemos llegado para acabar con la injusticia, la discriminación, la opresión a que nos han sometido. Todos tenemos derecho a vivir. Ojalá, los señores aprendan también a vivir. Los pueblos indígenas y originarios de todo el mundo somos la reserva moral de la humanidad” (Juquete Rabioso 2006-Pág. 14).

Podemos percibir que el sujeto colectivo -el indígena- es identificado como el

centro de una historia de discriminación, explotación, sufrimiento y negación de sí mismo. El discurso activa su poderosa estrategia como recurso simbólico, siguiendo a Teun van Dijk, genera ciertos significados que ejercen más influencia sobre las mentes de los bolivianos respecto a la memoria social compuesta por las creencias y sentimientos que poseen en común, ancladas específicamente en la lucha anticolonial y neoliberal. El conocimiento social lo componen aquellas creencias que los miembros de un grupo o cultura consideran verdaderas, y éstas se comparten socialmente, considerándose patrimonio de la mayoría de los miembros de dichos grupos, y por lo tanto, influyen notablemente en la aceptación y legitimización del discurso. Un ejemplo de esto es la valoración del “vivir bien” en armonía con la madre tierra, que conduce a la afirmación de que los pueblos indígenas y originarios se constituyen en la reserva moral de la humanidad, son los poderosos detonantes simbólicos del discurso. Así, se ejerce influencia sobre las mentes de los bolivianos a través de la persuasión, de manera que el discurso adquiere poder simbólico que puede controlar las acciones de las personas (Teun van Dijk). El hecho de emitir valoraciones de carácter ancestral, éticas y mitológicas en el discurso, conducen a una aceptación tácita y legitiman este imaginario. Se trata entonces, de priorizar la etiqueta política étnica que tiene la función de ejercer una fuerte atracción sobre los miembros del grupo étnico (Hobsbawm 2000:176).

Evo Morales refuerza este imaginario, una vez más en el discurso pronunciado al proclamar la nueva Constitución de Bolivia: “*Hermanas y hermanos, nunca debemos olvidar lo que dijo nuestro abuelo Tupak Katari: “yo muero pero volveré convertido en millones”. Ahí están los millones hermanas y*

*hermanos a partir del 2005, triunfos permanentes y seguidos el 2005 y el 2006 ganamos con más del 50 por ciento democráticamente, 2008, 2009 ganamos con más del sesenta por ciento. Hermanas y hermanos, quiero decirles que para fines de este año como vamos subiendo con más triunfos, con más del 50 por ciento, triunfos con más del 60 por ciento en diciembre tenemos que ganar con más del 70 por ciento, hermanas y hermanos, para garantizar esta revolución democrática cultural. Ahora quiero decirles: pueden sacarme del palacio, misión cumplida por la refundación de una nueva Bolivia unida... Convocamos a todos los prefectos de Bolivia para juntos implementar la nueva Constitución Política del Estado, quienes lucharon por la autonomías tienen garantizadas autonomías departamentales indígenas del pueblo boliviano. Hermanas y hermanos es impresionante los que estamos haciendo de la revolución democrática cultural, de la refundación y es mi respuesta a la reconciliación de los originarios”*. Los planteamientos proyectados de la “refundación de Bolivia” vía la revolución democrática cultural, connotan varias aristas de carácter ambivalente. Por un lado, articulan una relación entre un presente que muestra tendencias nacionalistas y una construcción histórica que postula una herencia étnica como guía de la revolución democrática cultural, elementos que se han seleccionado, se inventan y mezclan tradiciones, pero están denotando un proceso de búsqueda de la comunidad política imaginada (Smith 2007:208) desde su perspectiva de poder y lucha de sentidos por la hegemonía política. De hecho, las postulaciones nacionalistas no se pueden ocultar en el discurso gubernamental, tal el hecho, el deseo de refundación está activando el deseo colectivo de cambio social y de renovación de la sociedad boliviana, y esto explota los sentimientos, emociones colectivas, incitando las energías colectivas en



pro de metas nacionales (Smith 2007:203). La tarea de construir una nueva sociedad, sin duda tiene la fuerza movilizadora que institucionaliza el imaginario construido socialmente y éste se convierte en una verdad incuestionable.

En efecto, esto se proyecta hacia la idea de nación, que en este caso, se construye según el paradigma de la “comunidad étnica”, ya que se sustenta, como dice Benedict Anderson (1993), en sentimientos de una “camaradería horizontal” fundada en “mitos fraternales” y es legitimado por las valoraciones y resignificaciones de tradiciones ancestrales.

### La territorialidad como base del discurso

Una de las principales propuestas políticas del gobierno del MAS es el tema de la territorialidad. Viene anclada a la matriz étnica. Es preciso diferenciar, siguiendo a Albó, lo que significa tener tierra se refiere sólo a un medio de producción, y el concepto de territorio significa la unión de varios atributos como el área geográfica bien delimitada, los recursos naturales renovables y no renovables, el grupo humano que habita en él y tiene derechos como la propiedad colectiva sobre el territorio, el control jurídico y de sus autoridades sobre el usufructo de sus recursos (Albó 2006:216). Por otro lado, la tenencia del territorio ha sido una demanda desde la época colonial, recordemos la lucha por el territorio fue y es la razón de las reivindicaciones y la lucha de los pueblos indígenas andinos y amazónicos.

Más allá de las demandas específicas de derecho al territorio, estos planteamientos denotan una construcción de un imaginario territorial ligado a la variable de identidad étnica. Si bien la Revolución de 1952 también reivindicó la temática de la tierra, consolidando “la tierra es para quien la trabaja”. En este caso, el imaginario territorial va anclado a conceptos de dignidad y pertenencia. Sin embargo, desde la lógica gubernamental se han convertido en dispositivos de lucha política para consolidar la hegemonía y el poder.

Al respecto, Marco Herminio Fabricano argumenta; *“Cuando el Presidente da un discurso, siento que sufre por poder agarrar lo indígena con lo originario, lo mezcla y no da, no se siente, los colonos vienen de afuera, son importados, yo estaba leyendo en el artículo 402 de la nueva Constitución, y dice el gobierno tiene la potestad de otorgar tierra a nuevos asentamientos pero no dice a quién, puede que vengan extranjeros y se asienten y bueno lo va a legalizar, debería ser más específico ese artículo, se contradice”*<sup>34</sup> (entrevista Marco Herminio Fabricano: 2009).

Juan Carlos Noé nos dice al respecto; *“ahora falta participación de los indígenas amazónicos, porque las comunidades en la TCO del Río Chaparé (que es mi región están muy dispersas y los dirigentes tienen dificultades para salir de su comunidad, tanto en la parte logística como económica”*... Además, *vivimos bajo un régimen paternalista de los municipios, pese a que hay la Ley de Participación Popular y la distribución de recursos, estos no han llegado nunca a los indígenas, ha sido usada a capricho de los municipios y sólo para ellos. Los*

34 Con una marcha de más de 100 personas de los ayllus de Qhara Qhara Suyu en la ciudad de Sucre el día 4 de julio del 2009 anunciaron la radicalización de sus medidas de presión (que incluyen la toma de las oficinas del INRA), para denunciar los conflictos y abuso de los sindicatos campesinos de Poroma contra los ayllus en el proceso de saneamiento de tierras. El curaca Chávez dijo que la solución al problema pasa por la atención de las entidades gubernamentales, que sólo se han enfocado a satisfacer las necesidades de los campesinos y no así de los indígenas y originarios (Correo del Sur 04/07/2009:4).

*municipios están manejados por colonos, la plata que llega por ley no llega a la TCO, sino sólo al municipio. Porque cuando se elabora el POA, no hacen participar a los yuracarés de la TCO, así hay una mezquindad y abuso de los municipios hacia los indígenas. Por eso yo creo que las autonomías indígenas es impensable que se las practique. Habría mas bien, que manejar autonomías por territorio, porque en el territorio convivimos varios grupos como yuracarés, trinitarios, yuquies. La plata de la Ley de Participación Popular debía llegar directamente al territorio indígena” (entrevista Juan Carlos Noé: febrero 2009).*

Otro enfoque nos relata Marco Herminio Fabricano: *“Nosotros estamos viendo desde un ángulo bien abierto, cómo vamos a entender como la tierra que nos pertenece por años la vamos a defender, por ejemplo, los colonos tienen sus parcelas y cuando quieren las venden, y nosotros estamos custodiando nuestro patrimonio que nos pertenece por años, por ejemplo, si existe un recurso natural y un día nos dicen bueno señores tenemos que explotar ese recurso natural y tienen que irse. Entonces, donde queda ese trabajo de años de ese pobre indígena y que ha vivido por siempre. Las tierras que se han protegido por siempre que serán, ¿valdrá la pena seguir protegiendo los territorios indígenas? o es que hay que eliminar eso y que cada indígena tenga su propia tierra donde está plantando ahora. Tendrán derecho a sus 5.000 hectáreas pero no pueden hipotecarlas, ni heredar, no sé cual será el contexto, pero nosotros estamos viendo que este nuevo proyecto es un riesgo para nosotros, alguno de los hermanos dice está bien nos van a defender nos va a permitir tener cargos públicos, yo creo que es una simple mentira, con el tiempo se van a arrepentir, por ejemplo, todos hemos votado por el cambio, y ahora no hay cambio para los indígenas. La democracia directa es un bonito intento, no se puede desaprovechar, tendíamos que poner nuestras realidades, en los proyectos pedimos autogestión” (entre-*

*vista Marco Herminio Fabricano: enero 2009).*

Estas interpretaciones, sin duda, están involucradas en un proceso que irá definiendo el rol que cumplen los pueblos originarios y su organización en sus territorios, el reto de construir y fortalecer los proyectos autogestionarios por los propios indígenas tiene que seguir su propia dinámica, caracterizada por su poder creativo, motor de su permanencia y resistencia frente a los avatares históricos en Bolivia. Lo que podemos interpretar es que el discurso de los indígenas sobre sus derechos a la territorialidad está determinado por su razón de vivir, al contrario, el uso ideológico en el discurso de la territorialidad a partir del Estado está sujeto a la lucha por el poder y la hegemonía.

### **Lo simbólico: Narrativas catalizadoras de lo simbólico**

Dentro de nuestro modelo, apoyados en la teoría psicológica de Jacques Lacan, el registro de lo simbólico condensa lo real y lo imaginario generando una reflexión a nivel comunitario del conocimiento primitivo del *yo* (imaginario) y crea el primer conjunto de reglas que gobiernan el comportamiento e integran a cada sujeto en la cultura. Lo que se designa como *yo* es formado a través de lo que es el otro, en otras palabras, de la imagen en el espejo. Es la forma primitiva de pensamiento simbólico. En términos del lenguaje, se construye al sujeto, y el humano padece este lenguaje porque le es necesario y le aporta a cada sujeto una calidad heurística (con el lenguaje simbólico se piensa, con este lenguaje se razona, con tal lenguaje existe comunicación simbólica entre los humanos) ([es.wikipedia.org/wiki/jacques\\_lacan](http://es.wikipedia.org/wiki/jacques_lacan)). La investigación rescata el registro de lo simbólico como el articulador



funcional del imaginario social, que siguiendo a Castoriadis, el imaginario social es el que instituye significaciones e instituciones y el psiquis de los seres humanos. El imaginario social instituido es la cristalización de las significaciones imaginarias sociales y las instituciones (Castoriadis 1990:29). Lo simbólico tiene la función de legitimar e institucionalizar dichas significaciones imaginarias construidas socialmente. Para Castoriadis, la cultura es el dominio del imaginario en el sentido estricto (op.cit 1990:98). La institución provee el sentido a los individuos sociabilizados, es decir, le otorga los recursos para constituir ese sentido para ellos mismos, dentro de una lógica instrumental y funcional. De esta manera, la imaginación radical del ser humano puede convertirse en fuente de creación a nivel colectivo y real (op. cit.1990:124).

### Tradición inventada basada en lo étnico

El nuevo proyecto de nación a partir de la nueva Constitución Política de Bolivia, está basado en la relación entre etnicidad y nación en términos de coexistencia mutua. De hecho, observamos que esta relación tiene dos nutrientes: la postura primordialista en cuanto se incide la concepción de etnicidad como un dato cultural y físico, es decir, se trata de *"vínculos primordiales: lazos de sangre, raza, lenguaje, región, religión, costumbres"*

(Jaffelot 1993: 227) y por otro lado, y curiosamente contradictoria, la postura de asumir la etnicidad como una construcción cuya *"reificación se reduce a atribuir a simples categorías una realidad que acaso no tiene o no puede ser solamente temporal"* (op. cit. 1993:226).

Si bien, el uso de la historia remite a datos y acontecimientos precisos, la tradición inventada permite abordar espacios

de intersubjetividad propios del campo del imaginario colectivo, que se expresan fuertemente en la construcción de narrativas que van a expresarse en emblemas y símbolos que adquieren sentido histórico y de identidad.

En esta perspectiva, es pertinente analizar el preámbulo del proyecto aprobado de la Constitución Política del Estado, podemos citar: *"En tiempos inmemoriales se erigieron montañas, se desplazaron ríos, se formaron lagos. Nuestra amazonía, nuestro chaco, nuestro altiplano y nuestros llanos y valles se cubrieron de verdores y flores. Po-blamos esta sagrada Madre tierra con rostros diferentes, y comprendimos desde entonces la pluralidad vigente de todas las cosas y nuestra diversidad como seres y culturas. Así conformamos nuestros pueblos, y jamás comprendimos el racismo hasta que lo sufrimos desde los funestos tiempos de la colonia (CPE Texto final 2008: 11).*

Sin embargo, desde otro lente, podemos considerar que la historia precolonial no fue la sociedad ideal y perfecta, fue el resultado de invasiones, conquistas, flujos migratorios y pugnas políticas inter-étnicas permanentes. Edgar Dick Ibarra Grasso sostiene la tesis que todos los países han falsificado su historia respondiendo a intereses políticos y sociales con fines de dominación. Tal es el caso del Imperio Inca, en los tiempos de Inca Yupanqui, se hizo un arreglo a la historia incaica, la cual ordenó y falseó los hechos en la forma cómo la presentaron los cronistas más consecuentes con el imperio como Sarmiento de Gamboa, Cieza de León, Betanzos, Pachacuti, Gracilazo, Huamán Poma, etc. Esta "historia oficial" fue enseñada como la historia real ocurrida *"tenemos que los mismos incas quisieron que se les creyese de su origen"* (Ibarra Grasso 1978:624). Siguiendo a Ibarra Grasso, dicha narrativa del "origen", al

estilo de tradición inventada, partió por la recreación histórica mítica que el Inca Yupanqui mandó a hacer como una historia basada en *"hechos imposibles"* como la existencia y la aparición artificial de una primera dinastía de Hurin-Cuzco, la mitologización de Manco Capac, etc. (op. cit.1978: 626). Basándose en fuentes documentales e investigaciones arqueológicas, etnológicas y lingüísticas, Ibarra Grasso sostiene que la elaboración de la "historia oficial" del Imperio Inca procuró eliminar la dependencia política de los reyes collas, *"con objeto de justificar sus pretensiones de invictos y directos descendientes del dios Sol, enviados para dominar y civiliza al mundo"* (op. cit.1978:628). De esta manera, el Imperio Incaico legitimó su dominio y subyugó a los collas, inventado tradiciones de un origen mítico y natural que le permitió entronarse como descendientes míticos enviados por el dios Sol y no como usurpadores.

Nos acercamos aquí al punto cómo la tradición inventada tiene la habilidad de usar la historia para resignificarla para sus fines e intereses políticos de dominación. Partiendo de un relato se construye una valoración para anclar el origen histórico tratando de preservar lo que se considera "original" y "natural".

Albó en 1987, en el Coloquio "Estado y Región en los Andes en Cuzco", presentó una ponencia que plantea la tesis que la formación de la identidad "aymara" es una expresión reciente. Si bien, para Albó la identidad social y cultural del hecho de ser "aymara" conlleva hondas raíces antes de la dominación inca, que con la intensión de agrupar ayllus en señoríos, pasó después por una nueva identidad Qollasuyo dentro del ordenamiento del Estado inca, *"...pero lo -aymara- sólo llegó como tal a un primer plano (a partir sobre todo del componente lingüístico) con las fijaciones*

*coloniales y republicanas"* (Albó1987:42). Esta tesis nos permite llegar desde otra lectura a interpretar el citado preámbulo de la nueva Constitución, volviendo a la tesis de Albó, recién en la época colonial se puede hablar con rigor de lo "aymara" circunscrito a un territorio y con homogeneidad lingüística. *"Aunque evidentemente arraigada en una profunda historia precolonial, la identidad aymara, en su sentido más rígidamente -aymara- actual viene a ser una creación o consecuencia de los nuevos ordenamientos coloniales"* (op.cit.1987: 35). Entonces, el preámbulo de la nueva Constitución de Bolivia, nos remite a una construcción imaginaria de tradición inventada.

Aspecto que también lo vemos reflejado en el Artículo 2 de la primera parte de la nueva Constitución Política del Estado que señala: *"Dada la existencia precolonial de las naciones y pueblos indígena originario campesinos y su dominio ancestral sobre sus territorios, se garantiza su libre determinación en el marco de la unidad del Estado"*. (CPE texto final 2008:13). Estas reglas que gobiernan el comportamiento e integran a cada sujeto en la cultura, consolidan el imaginario social construido en el registro de lo simbólico en tanto consolidan el origen común pre-colonial y dominio ancestral sobre sus territorios.

Aspecto que lo observamos en el Artículo 30 del Capítulo cuarto que sostiene: *"Es nación y pueblo indígena originario campesino toda la colectividad humana que comparte identidad cultural, idioma, tradición histórica, instituciones, territorialidad y cosmovisión, cuya existencia es anterior a la invasión colonial española"* ( op. cit.:22).

En este caso cómo explicamos el proceso histórico de los Chiriguano, que Thierry Saignes (2007) describe como pueblos que no tenían territorio propio ni identidad homogénea, eran migrantes mestizos que llegaron al mismo tiempo que los

ibéricos, es decir, “son tan conquistadores como ellos” (Saignes 2007:31) y los grupos afro, que no cumplen con el requisito del Artículo 30. Al respecto, Walter Sánchez se pregunta, “¿qué hacemos con los grupos “étnicos” contemporáneos como los Jalq’a, los Alteños de Raqaypamapa, etc., que no aparecen en los textos históricos? ¿Estos no serían originarios?” (entrevista Walter Sánchez: marzo 2009).

Sin embargo, “indígena originario” se convierte en un fuerte componente simbólico del imaginario discursivo que vehiculiza una identidad étnica que frente a la exclusión y la discriminación de los pueblos indígenas, de ahí que, “indígena originario” se convierte en el eje que transversaliza casi todo el texto de la nueva Constitución Política del Estado, con características de tendencias etnonacionalistas que imaginan una comunidad política basada en los derechos comunitarios y colectivos, es decir, una idea de nación como una super-etnia que se eleva sobre las otras etnias que, a su vez, deben someterse (en Sánchez 2007:206).

### **La construcción de la tradición inventada: la Wiphala**

En el artículo 6, inciso II de la nueva Constitución Política del Estado, dice “Los símbolos del Estado son la bandera tricolor rojo, amarillo y verde, el himno boliviano, el escudo de armas, la wiphala, la escarapeta, la flor de la kantuta y la del patuju (CPE Texto final 2008:14)

La Wiphala, según el periódico gubernamental Cambio, ha sido izada de acuerdo a las costumbres y tradiciones en los acontecimientos sociales y culturales de los pueblos, como encuentros de comunarios de los ayllus, matrimonios, nacimientos, entierros, etc. Flamea tanto en fiestas, encuentros, actos cívicos, trasmisión de

mando de autoridades comunales, como en danzas y bailes en el carnaval (Cambio 2009:6).

Para Rodrigo Arteaga, el diseño de la Wiphala presenta un patrón gráfico expresado en los Tocapus de la repetición cuadrada y en diagonal de distintas figuras (entrevista Rodrigo Arteaga: marzo 2009).

Veamos cómo se construye la tradición inventada: la Wiphala como emblema y símbolo de la indianidad. Germán Montaña Arroyo hace una apología del poder de la Wiphala. Según el autor, “ésta unifica, cohesiona e ingresa en la ritualización de la vida de los comunarios, indios y mestizo del agro y la urbe. Símbolo sagrado de la cultura “americana” autóctona. Siempre izada y flameante en los acontecimientos sociales y culturales”. (Montaña en Juguete Rabioso 2005:6). Sin basarse en datos históricos y arqueológicos, Montaña Arroyo argumenta componentes básicos para interpretar que se trata de una tradición inventada. Así, sostiene, que “la Wiphala ha hecho presencia dinámica y contestataria en las guerras contra los españoles y ante el belicismo de los criollo colonialistas, hasta ahora cumple la función de “levantar el espíritu de las naciones indias del continente Awiwala y del Tawantinsuyu, para defender a la nación india del sojuzgamiento del colonialismo” (ibid: 6). Sin embargo, Montaña Arroyo reconoce que “la Wiphala llegó de algún mundo foráneo a nuestra cultura con una carga valorativa negadora de nuestra identidad, pero sostiene, que los ancestros se encargaron de domesticar el símbolo ajeno para cambiar su contenido y transformarlo en propio, en originario” (ibid).

Precisando cómo operan las lógicas de construcción de símbolos que actúan como elementos catalizadores de auto-imagen, de identidad y pertenencia, la Wiphala se legitima como símbolo

sagrado, de manera tal, que no abre espacio a los cuestionamientos, sino es aceptada tácitamente debido a que se le otorga un sentido de origen sagrado ancestral. Una característica de la tradición inventada es planteada por Hobsbawn, como una construcción que es instituida formalmente y puede sugerir periodos breves y fechables. Cuando se plantea que la Wiphala aparece activa en las fiestas solemnes, en los encuentros de comunarios del ayllu. No hay acto ceremonial de la comunidad que omita su presencia (Montaño 2005:6). Nos remite al conjunto de prácticas que tienen una continuidad con el pasado, sin embargo, connotan una dinámica que se modifica, se ritualiza y se institucionaliza para los nuevos propósitos nacionales (Hobsbawn 1991:97). Asimismo, la presencia de la Wiphala se ha convertido en una práctica política común, su función esta consolidada en lo que Hobsbawn señala como un tipo de tradición inventada que establece o simboliza la cohesión social o membresía de grupos reales o artificiales (Hobsbawn 1991:100). El uso de la Wiphala como práctica política y cultural ha sido legitimada por la nueva Constitución Política del Estado; *“lo que teníamos lo estamos constitucionalizando y legalizando, por lo tanto cualquier agresión que exista en contra de la Wiphala la rechazamos totalmente”* (Ávalos en Cambio 2009:6).

Asimismo, ha adquirido un contenido político que emblematiza el proyecto político gubernamental. Edgar Patana dirigente de la COR de El Alto, consideró que quienes desconocen la Wiphala como bandera viven en la “ignorancia”, porque olvidan el origen de su procedencia y la historia que conlleva tras de ella. Como dirigente garantizó que a la Wiphala se la hará respetar ahora y siempre, a través del control social que será gradual. (Cambio 2009:6).

El arqueólogo Ricardo Céspedes sostiene; *“la Wiphala es un invento. No se tiene indicios en excavaciones arqueológicas de una bandera que se asemeje a la Wiphala que hoy se usa. Existe un indicio que Teresa Quisbert encontró en sus estudios, se trata de una comitiva del Inca en la que un personaje agarra una bandera parecida, pero no precisamente es la Wiphala que conocemos hoy. Lo que si me parece, es que es un invento basado en una bandera cuzqueña, que en 1957 es planteada por Faustino Espinoza como la bandera oficial del Cuzco y se institucionaliza en el Inti Raymi. Esta influencia llega a Bolivia por los años 70 y en la década del 80 se la usa con frecuencia”* (entrevista Ricardo Céspedes: enero 2009).

Sostenemos la hipótesis que la Wiphala se constituye en una tradición inventada, guiados por la línea teórica de Hobsbawn y Schiel. Si bien no tenemos datos arqueológicos e históricos que confirmen su trayectoria histórica y cultural, lo cierto es que ha seguido un proceso dinámico de ritualización y formalización de construcción simbólica que personifica y emblematiza el imaginario de identidad étnica, consolidándose en prácticas sociales, culturales, espirituales y políticas

### A manera de relexionar

En el campo discursivo en los últimos años en Bolivia el concepto de “indígena originario” se ha constituido en un elemento simbólico que ha cobrado presencia en el campo político e ideológico.

El imaginario social que hemos analizado responde a dos fuentes diferentes. La primera, forma parte del pensamiento actual indígena y la segunda, corresponde a corrientes intelectuales afines al gobierno del MAS.

El imaginario de origen indígena se fundamenta, en toda su trayectoria de



lucha desde la colonia hasta nuestros días, en reivindicaciones y derechos, lo que les sirve de base para construir su imaginario, el cual se encuentra constituido por tres ejes fundamentales.

El primero busca la revalorización de lo indígena y, por ende, su inclusión en la sociedad boliviana con todos sus derechos colectivos.

El segundo busca consolidar el acceso, uso y saneamiento de su territorio que les permitiría mantener su cosmovisión, idiosincrasia, su cultura, sus saberes y ciclo ritual agrícola.

El tercero, se fundamenta en la necesidad de autovalorarse con una identidad propia, reconocida como indígena, articulada a la necesidad de establecer una identidad diferenciada frente a la imposición de la categoría "indio" por la Colonia y la República, y de la categoría "campesino" por el proyecto mestizo de la Revolución de 1952.

En cuanto al imaginario que proviene de las corrientes intelectuales afines y propias del gobierno del MAS, surge la invención "indígena originario", la cual, como hemos visto, corresponde a narrativas de tipo esencialistas, a-históricas que no se basan en hechos históricos reales. Se construye una identidad étnica colectiva polarizada. Se plantea asimismo, una revolución indígena imaginada, donde lo "originario" es el eje, que incluye conceptos ancestrales de un pasado artificial e imaginado, y un nuevo significado de los principios filosóficos de dicha trayectoria cultural. La invención "indígena originario" se convierte en un artefacto cultural que pasa a ser objeto de manejo y manipulación ideológica y política a través del discurso por la vía del empoderamiento..

Estas dos vertientes de interpretación imaginada de "indígena originario", se convierten en la esencia del discurso político actual en Bolivia y el eje central en

el proceso de construcción de imaginarios. Dicho discurso va a interpelar a los individuos como sujetos colectivos, delimitando la sujeción de éstos al sujeto único. De ahí que busca construir un Estado comunitario. Asimismo, interpela a la sociedad boliviana tratando de imponer una identidad étnica que englobe a la nación, lo que ha generado la profundización y polarización de dos visiones y lógicas, la tradición ancestral (comunitaria) y la moderna (neoliberal), dos maneras de imaginar la comunidad política que ahora se encuentran en la lucha por el poder simbólico de los sentidos y significaciones sociales.

Por otro lado, este discurso logra influenciar al pueblo boliviano, especialmente en su manera de pensar, y en la manera de reproducir sus saberes, creencias, cultura e historia. El hecho de emitir valoraciones de carácter ancestral, éticas, morales y mitológicas, ha conducido a una aceptación tácita y al logro de la legitimación del imaginario en cuestión.

Ambos imaginarios, develan su contenido nacionalista e indianista, los que basados en un "pasado histórico conveniente", "héroes míticos" y la construcción de emblemas como tradiciones inventadas, plantean refundar Bolivia, postulando la herencia étnica como la base de su propuesta de "revolución democrática cultural". Todo ello se inscribe en la lucha por el poder y la hegemonía.

## Bibliografía

ANDERSON, Benedict

*Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo.* México Traducción Eduardo L. Suárez. Editorial Fondo de Cultura Económica.

ALBÓ, Xavier

1987 "Coloquio Estado y Región en los Andes". En Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.

- Formación y evolución del aymara en el espacio y el tiempo.* Cuzco. Centro "Bartolomé de las Casas" 29-4
- 1989 "Para comprender las culturas rurales en Bolivia". En Albó, Libermann, Godínez, Pifarré. *Mundo rural andino*. La Paz: Serie Bolivia Pluricultural y Multilingüe. MEC-CIPCA-UNICEF. 18-97.
- "Bolivia en el Siglo XX. La formación de la Bolivia contemporánea". En Campero Prudencio (comp.) *Diversidad Étnica, Cultural y Lingüística*. La Paz. Harvard Club de Bolivia. 451-482.
- 2005 *Ciudadanía étnico-cultural en Bolivia*. CIPCA (fotocopia).
- 2006 "Ciudadanía en Bolivia" En Albó, Zegada Farah. *Ciudadanía Étnico-Cultural en Bolivia*. La Paz. Unidad de análisis e Investigación del área de Educación Ciudadana de CPE Cuaderno y deliberación. N° 7. 138-263
- BARTH, Fredrik
- 1970 *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México. Traducción española 1976 Fondo de Cultura Económica.
- BARRAGÁN, Rossana
- 1992 *Identidades indias y mestizas: Una intervención al debate*. La Paz: Revista Autodeterminación. Octubre de 1992.
- 1997 Tradición y Modernidad en los Andes. En Enrique Urbano (comp.). *Entre polleras, ñañacas y lliqllas. Los mestizos y cholos en la conformación de la "tercera república"*. Cuzco Perú. Ediciones Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas". 43-73
- BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas
- 1989 *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Editores Amorruti.
- CASTORIADIS, Cornelius
- 1990 *El mundo fragmentado*. Argentina. Ensayos Colección Coronte. Ed. Altamira.
- 2001 *Figuras de lo pensable*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica de Argentina CPE Nueva Constitución Política del Estado. Versión oficial aprobada por la Asamblea Constituyente-2007 y compatibilizada en el Honorable Congreso Nacional-2008. REPAC, Vicepresidencia de la República. Presidencia del Honorable Congreso Nacional.
- CROWLEY, John
- Teorías de la Nación y Nacionalismo. En Delanoi (comp.) *Etnicidad, nación y contrato social*. España Ediciones Paidós Ibérica S.A.
- ESCOBAR, Filemón
- De la Revolución al Pachakuti*. La Paz. Garza azul.
- DELANOI, Gil, TAGUIEFF, Pierre André, (comp.)
- 1993 *Teorías de la Nación y nacionalismo*. España. Ediciones Paidós Ibérica.
- GELLNER, Ernest
- 1991 *Naciones y nacionalismo*. Madrid. Editorial Alianza.
- GILY, Adolfo
- 2006 "El discurso de Evo Morales: Memorial de agravios" *Juguete Rabioso* La Paz (29 de enero).14.
- HOBSBAWM, Eric
- 1991 *Inventando tradiciones*. Quito. En Revista MARKA Memoria. Año 2 N° 2. Pág. 91-106.
- 2000 "La invención de la Nación", Buenos Aires. En Fernández Bravo (comp.) *Etnicidad y Nacionalismo en Europa hoy*. Manantial. 173-184.
- IPOLA, Emilio de
- 1982 *Ideología y Discurso Populista*. México. Editorial Folios.
- IBARRA GRASSO, Dick Edgar
- 1978 *La verdadera historia de los Incas*. La Paz. Los Amigos del Libro.
- 1986 *30.000 años de prehistoria en Bolivia*. Bolivia Los Amigos del Libro.
- En busca de la verdad en la historia incaica. Argentina. Fundación Ross.
- JUGUETE RABIOSO
- Nacionalidades indígenas y Asamblea Constituyente*. Espacio Solicitado. La Paz 16 de mayo 1-8.
- JAFFRELOT, Christophe
- 1991 *Teorías de la Nación y Nacionalismo*. España: En Delanoi (comp.) Editorial Paidós Ibérica S.A. 203-254.
- LACAN, Jacques
- Wikipedia*. <http://www.es.wikipedia.org/wiki/jacques-lacan>



- MONTAÑO ARROYO, Germán  
2005 "El poder de la Wiphala" *Juguete Rabioso*. La Paz. (10 de julio) 7-8.
- MORALES, Evo  
2007 "Empezamos a Descolonizar Bolivia" Cochabamba. *Los Tiempos* (30 de septiembre) A14.
- PACHECO, Diego  
1991 *El Indianismo y los Indios contemporáneos en Bolivia*. La Paz. HISBOL/MUSEF.
- PRADA ALCOREZA, Raúl  
2006 "Evo Morales y la Revolución India". *Juguete Rabioso*. La Paz. (23 de Abril) 14-15.
- CAMBIO, Periódico  
1993 "Desconocer la Wiphala es desobedecer la Constitución". La Paz (13 de febrero) 6.
- CORREO DEL SUR, Periódico  
"Ayllus insisten en solución a conflicto con campesinos" Sucre (4 de julio) 4.
- QUEREJAZU LEWIS, Roy  
30.000 años de prehistoria en Bolivia. La Paz. En Ibarra Grasso. *Los Amigos del Libro*.  
*La Cultura de los Yuracarés, su hábitat y su proceso de cambio*. Cochabamba. UMSS, ASDI/SAREC, IIA.
- RIVERA, CUSICANQUI, Silvia.  
*La expansión de latifundio en el altiplano boliviano: elementos para la caracterización de una oligarquía regional*. La Paz: Revista Avances N° 2.
- SÁNCHEZ, Walter  
"Narrativas y políticas de la identidad en los valles de Cochabamba, Chuquisaca y Tarija". En Sánchez (coordinador) Bolivia. Fundación UNIR Bolivia.
- SANJINÉS, Javier  
2004 *El espejismo del mestizaje*. La Paz. Fundación PIEB.
- SZABÓ, Henriette Eva  
*Diccionario de la Antropología boliviana*. Bolivia. Embajada Real De los Países Bajos. Aguargüe.
- SAIGNES, Thierry  
2007 *Historia del pueblo chiriguano*. La Paz. Plural editores.
- SHIEL, Thielman  
1991 *La idea de modernidad y la invención de la tradición*. Caracas.  
Revista Nueva Sociedad. Editor Edgardo Lander. 63-86.
- SMITH, Anthony D  
2000 "La invención de la Nación". En Fernández Bravo (comp.). Buenos Aires. *¿Gastronomía o geología? El rol del nacionalismo en la reconstrucción de las naciones*. Manantial. 185-208.
- VAN DIJK, Teun  
Razón y palabra. Análisis del discurso. [www.cem.itesm.mx/daes/publicaciones/logos/anteriores/n26/osilva:hhtml-1999/2001](http://www.cem.itesm.mx/daes/publicaciones/logos/anteriores/n26/osilva:hhtml-1999/2001) *El análisis crítico del discurso*. Dianet Revista Multidisciplina de Internet. Página Web de Teun A. van Dijk  
[www.discursos.or/antalaya.vab.es/athenea/num1/vandiiiijk](http://www.discursos.or/antalaya.vab.es/athenea/num1/vandiiiijk)
- TICONA, Esteban; ROJAS Gonzalo; ALBÓ, Xavier  
1991 "Votos y Wiphalas. Campesinos y Pueblos originarios en Democracia" La Paz. Fundación Milenio Serie. Temas de la modernización. Cuadernos de Investigación N° 4.
- VELASCO, Raquel  
1989 *La invención nacionalista-indigenista boliviana como proyecto de una comunidad política imaginada*. Tesis de Licenciatura Fac. Sociología. UMSS Cochabamba.
- WILLIAMS, Raymod  
1989 *Procesos de conformación de la identidad étnica en América Latina*, Mirtha Lisschetti (comp.). Bs. As. *Un problema antropológico: La construcción de la otredad*. N. Fraguas y P. Monsalve. EUDEBA. 183-186.