



HAL
open science

La figura del indígena como encarnación del pueblo boliviano: discusión en torno al esencialismo estratégico del Movimiento al Socialismo (MAS)

Cécile Casen

► **To cite this version:**

Cécile Casen. La figura del indígena como encarnación del pueblo boliviano: discusión en torno al esencialismo estratégico del Movimiento al Socialismo (MAS). *Rúbrica Contemporánea*, 2013, 2 (3), pp.67-82. halshs-00920186

HAL Id: halshs-00920186

<https://shs.hal.science/halshs-00920186v1>

Submitted on 17 Dec 2013

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

La figura del indígena como encarnación del pueblo boliviano: discusión en torno al *esencialismo estratégico* del Movimiento al Socialismo (MAS)

Cécile CASEN
Université Paris III

El proyecto revolucionario del Movimiento al Socialismo (MAS), el partido político de Evo Morales que está en el poder desde enero de 2006, se articula sobre la referencia a la identidad indígena. La significación histórica que se concede a la llegada al poder de aquel a quien se presenta como “el primer presidente indígena” de la historia boliviana remite a la pretensión de su Gobierno de poner fin a 500 años de colonialismo y neocolonialismo. El éxito electoral de este partido-movimiento¹, surgido del ciclo de movilizaciones inaugurado por la guerra del agua de abril de 2000 en Cochabamba, descansa sobre la identificación entre la figura del indígena y la contestación de las políticas neoliberales.

Proponemos mirar con perspectiva esta referencia tras haber constatado su equivocidad. En efecto, la identidad indígena fue, desde los años 1980-1990, objeto de un discurso institucional que sobre todo persigue la neutralización del potencial político de los movimientos indígenas. Instrumento de una gobernanza presidida por la retórica del etnodesarrollo y pieza clave de dispositivos ligados a un *multiculturalismo neoliberal*, permite no obstante que se constituya un sujeto político que se sitúa en el origen de una reinención del pueblo boliviano y está dotado de potencial revolucionario. En contraste con la atonía que caracteriza a las izquierdas europeas, esta renovación del relato histórico nacional mantiene un cierto impulso místico.

Después de haber evaluado hasta qué punto contribuye el contexto creado por las reformas de los años 1990 a explicar las modalidades adoptadas por la contestación, recurriremos a la noción de esencialismo estratégico como herramienta interpretativa de la dinámica de las movilizaciones sociales indígenas. Al evidenciar la capacidad de la referencia indígena para crear un *nosotros*, ese concepto también permite rendir cuentas y preguntarse sobre la estructuración del imaginario popular sustitutivo que ha elaborado el MAS.

El ascenso de la contestación indígena: ¿un efecto del multiculturalismo neoliberal?

Reconocimiento constitucional del carácter multiétnico de la Nación boliviana, Ley de participación Popular (LPP), reforma del régimen electoral con la creación de los distritos uninominales²... las reformas de los años 1990 se basan en los preceptos democráticos que entonces consagran las organizaciones y tendencias de la ayuda al desarrollo. Para Jean-René Garcia, “*les réformes structurelles extrêmement importantes*

1. Categoría elaborada por Benoît RIHOUX para denominar a los partidos surgidos de movimientos sociales (*Les partis politiques: des organisations en changement. Le test des écologistes*, París, L’Harmattan, 2001).

2. Entre las reformas que marcan este cambio de modelo, conviene mencionar las reformas multiculturales en el ámbito educativo.

[realizadas por Gonzalo Sánchez de Lozada hacen] *de la Bolivie l'un des pays dont le système administratif et l'organisation de l'État sont les plus modernes du continent*³. Estas reformas significan también, y tal vez sobre todo, una ruptura con el modelo integrador del Estado nacional populista que, a partir de la revolución de 1952, había hecho del mestizaje la pieza clave de la construcción nacional. Al reconocer la diversidad cultural boliviana, el Estado pretende remediar la marginación política que sufren los indígenas y tener más en cuenta las necesidades de la población.

La descentralización opone clásicamente una lógica de tipo *bottom-up*, en el sentido de una democracia participativa, a la lógica de imposición *top-down*, que caracteriza a un régimen a menudo más presidencial que parlamentario. Esa es la razón por la que se beneficia de un capital de simpatía: se la suele asociar con el progreso democrático. Según Laurence Whitehead, “*in a society with Bolivia 's traditions there was a need for some continuous linkage between the regime and local communities, a link which address demands and elicited grassroots participation*”. Para Jorge Dandler, la LPP “*has generated a broad process of decentralization, direct access to public funds on a per capita basis, and establishment of many indigenous municipal districts in both highland and lowland where rural and indigenous populations are predominant. In effect, this policy has opened the way for greater local autonomy and empowerment of indigenous peoples*”⁴. La heterogeneidad esencial de la nación boliviana parece justificar por sí misma una política de descentralización que permita gestionar tantas singularidades contextuales. A través del reconocimiento constitucional de las Tierras Comunitarias de Origen (TCO⁵) y de la instauración de las Organizaciones Territoriales de Base (OTB⁶) en la Ley de Participación Popular, estas reformas estimulan la creación de nuevos espacios políticos locales.

68

En un artículo de 1995, Christian Gros comparte este optimismo hasta cierto punto y propone comparar la trayectoria de los movimientos obreros en Europa con la de los movimientos indígenas en América Latina, para sugerir que, mediante las reformas, se asiste a la institucionalización de éstos, una vez concluida la “fase heroica” de los movimientos sociales. Esa institucionalización conllevaría desde entonces la promesa de la instauración del equivalente a un Estado de bienestar⁷.

Ahora bien, esta evolución viene acompañada también por políticas económicas. De forma sintomática, 1994 es al mismo tiempo el año de la reforma multicultural de la Constitución y aquél en que el Gobierno de Sánchez de Lozada redacta la Ley de Capitalización⁸, que abre el accionariado de cinco empresas públicas estratégicas a la

3. “Bolivie, de la démocratie pactée à la crise du système politique”, en Georges COUFFIGNAL (dir.), *Amérique Latine 2002*, París, La Documentation française-IHEAL, 2002, p. 123.

4. “Indigenous people and the Rule of Law in Latin America: Do They Have a Chance?”, en Juan E. MÉNDEZ; Georges O ‘DONNELL y Paulo Sérgio PINHEIRO (eds.), *The (un)rule of law and the underprivileged in Latin America*, Notre Dame (Indiana), University of Notre-Dame Press, 1999, pp. 116-152.

5. Art. 171 de la Constitución de 1994.

6. La LPP reconoce a las Organizaciones Territoriales de Base (OTB) “expresadas en las comunidades campesinas, pueblos indígenas y juntas vecinales, organizadas según sus usos, costumbres o disposiciones estatutarias”, Parlamento boliviano, 1994.

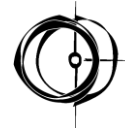
7. “El movimiento indígena: del nacional-populismo al neoliberalismo” en Hans Joachim KÖNIG (ed.), *El indio como sujeto y objeto de la historia latinoamericana, pasado y presente*, Francfort, Vervuert Verlag, 1995, p. 196.

8. Ley 1.544 de Capitalización (21/3/1994).

participación de empresas extranjeras⁹. Esta concomitancia entre la adopción de políticas neoliberales y el reconocimiento institucional de las identidades se halla asimismo en la combinación presidencial que alió a Sánchez de Lozada con su vicepresidente Víctor Hugo Cárdenas, una personalidad bien conocida por su militancia *katarista*¹⁰. Desde el punto de vista gubernamental, esta alianza resulta coherente. Sin embargo, parece más bien un producto de marketing político. Para Xavier Albó, “*el compañero de Goni [Gonzalo Sánchez de Lozada] debía tener las cualidades opuestas y complementarias a las del candidato presidencial, que era un empresario minero, ligado a la oligarquía blanca, muy relacionado con los Estados Unidos y uno de los principales artífices del modelo neoliberal vigente en el país desde 1986*”¹¹.

El giro neoliberal exige un reconocimiento de la diversidad étnica: por una parte, el Estado liberal obtiene ahí una legitimidad porque, al asumir el pluralismo cultural de la sociedad, puede presentarse como el agente del consenso; por otra, la diversidad hace realidad la política del *dejar estar, dejar hacer* a la sociedad civil. La referencia a la lucha de clases deja paso a la celebración de un consenso democrático que reconoce la diversidad cultural. El Estado, hasta entonces juez y parte en los conflictos de clase, se convierte en árbitro de los intereses divergentes de una sociedad pacificada. En esta situación, se muestra favorable a delegar en el ciudadano y en la sociedad civil una parte mucho mayor de lo que se había admitido que pertenecía al ámbito de sus competencias.

El final del modelo del Estado nacional-popular implica, por lo tanto, una verdadera reforma de la ciudadanía, que se verifica en paralelo a la marginación de los principales sindicatos, tanto la Central Obrera Boliviana (COB), como la Confederación Única de los Trabajadores de Bolivia (CSUTCB). La apertura de nuevos espacios de participación significa sobre todo la neutralización de las organizaciones corporativas. Aunque se la presente como medio para canalizar la expresión de la sociedad civil bajo una lógica *bottom-up*, su implantación contribuye ante todo a poner fin a un corporativismo considerado como ineficiente y conflictivo. Éste es reemplazado por una nueva forma de ciudadanía, basada en las ideas de descentralización y de participación



9. Esto es, ENDE (Empresa Nacional de Electricidad), ENTEL (Empresa Nacional de Telecomunicaciones), ENFE (Empresa Nacional de Ferrocarriles), Vinto (Empresa metalúrgica) y por último YPFB (Yacimientos Petrolíferos Fiscales Bolivianos).

10. El *katarismo* es un movimiento sindical campesino que surge en los años 1970 en la región de La Paz. Exige el reconocimiento de las culturas aimara y quechua como elementos constitutivos de la Nación boliviana y el derecho de las comunidades indígenas a gobernarse según sus propias normas. Víctor Hugo Cárdenas milita en uno de los partidos que se presenta como heredero del movimiento en los años 1980: el Movimiento Revolucionario Túpac Katari de Liberación (MRTKL), fundado en 1985 por Genaro Flores. La coalición MNR-MRTKL obtiene un 35,5% de los votos en las elecciones de 1993. Existe una amplia bibliografía acerca del movimiento *katarista* que, desgraciadamente, no se puede detallar en el marco restringido de este artículo. Ver en particular: Jean-Pierre LAVAUD, “Identité et politique: le courant Túpac Katari en Bolivie”, documento de trabajo, IHEAL, ERSIPAL 24, 1982; Javier HURTADO MERCADO, *El katarismo*, La Paz, Hisbol, 1986; Jean-Pierre LAVAUD, “De l’indigénisme à l’indianisme: le cas de la Bolivie”, *Problèmes d’Amérique latine*, 7, 1992, pp. 63-82; Yvon LE BOT, *Violence de la modernité en Amérique latine: indianité, société et pouvoir*, Paris, Karthala, 1994 (cap. 4); Diego PACHECO, *El indianismo y los indios contemporáneos en Bolivia*, La Paz, Hisbol/ Museo Nacional de Etnografía y Folklore, 1992.

11. *Pueblos Indios en la Política*, La Paz, Plural-CIPCA, 2002 p. 70.

popular¹². La voluntad declarada de mejorar la *participación* opera como un argumento que permite todo tipo de acuerdos, cuando menos en el plano del discurso.

Según David Harvey, “*Neoliberalism is in the first instance a theory of political economic practices that proposes that human well-being can best be advanced by liberating individual entrepreneurial freedoms and skills within an institutional framework characterized by strong private property rights, free markets, and free trade*”¹³. La retórica de la participación ciudadana coincide con esta representación del ciudadano-empresario. De hecho, se utiliza para justificar las políticas de “capitalización” de las empresas estatales. En la retórica gubernamental, las políticas de privatización se convierten entonces en medidas que persiguen favorecer la “participación” de los bolivianos en la gestión de esas empresas. El Plan de Todos que da a conocer el programa del Gobierno en 1993 pretende pues que “la capitalización significa la recuperación del papel productivo de las empresas, y la democratización se refiere a la transferencia efectiva a la comunidad de los beneficios de este patrimonio, así como a la apropiación real, en un futuro previsible, de las acciones de esas empresas por parte de todos los ciudadanos bolivianos”¹⁴. Se hace incluso una alusión a la “recuperación de los recursos naturales” para referirse a la idea inversa de nacionalización que, por su parte, los movimientos sociales esgrimen a partir de los años 2000.

Como señala Willem Assies, a pesar de esa retórica de la participación, estas reformas se implantan “*in highly ‘top-down’ fashion*”¹⁵. Igual que en el resto de la región, la política de descentralización boliviana es un proceso impulsado por instituciones internacionales como el Banco Mundial y en nombre de la *buena gobernanza*. Se supone que debe permitir la conciliación entre las exigencias de defensa de los derechos humanos y las de las empresas privadas, preocupadas por asegurar la seguridad jurídica de los contratos firmados. Esta “*combinaison de démocratie, multiculturalisme et néolibéralisme*”¹⁶, que se da tanto en Bolivia como en el resto de la región, puede ser sometida a crítica a la luz de la noción de *multiculturalismo neoliberal* desarrollada por Charles R. Hale¹⁷. Ésta pone de manifiesto las ambigüedades que rodean el reconocimiento oficial de la diversidad étnica al denunciar la concepción de *indio permitido* que se impone en este contexto. La retórica sobre la que descansan estas

70

12. Ver, entre otros, Nancy GREY POSTERO, *Now We Are Citizens, Indigenous Politics in Postmulticultural Bolivia*, Stanford, Stanford University Press, 2007.

13. *A brief history of neoliberalism*, Oxford, Oxford University Press, 2005, p. 2.

14. *Plan de Todos*, programa de gobierno del MNR-MRTKL, 1993.

15. “Bolivia’s new Constitution and its implications”, en Adrian J. PEARCE (ed.), *Evo Morales and the Movimiento Al Socialismo, the first term in context, 2006-2010*, Londres, Institute for the Study of the Americas, 2011, pp. 93-116. De forma más general, Valérie ROBIN AZEVEDO subraya que “*la nouvelle idéologie culturaliste [...] est alors diffusée de façon verticale, sans que les acteurs concernés soient toujours consultés*” (“Présentation dossier, (Des)illusions des politiques multiculturelles. Changements constitutionnels, gestion de l’ethnicité et processus d’ethnogenès”, *L’Ordinaire Latino-américain*, n. 204, 2006, pp. 5-11.

16. “Demandes ethniques et politiques publiques en Amérique Latine” *Papeles del CEIC*, n° 11, 2003.

17. Charles HALE, “Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala”, *Journal of Latin American Studies*, n° 34, 2002, pp. 485-524. Charles HALE desarrolla este concepto a partir del análisis de las políticas multiculturales desarrolladas Guatemala. Creemos que la problemática que esta categoría pone de relieve es de aplicación a los países andinos, y a Bolivia en particular.

reformas queda así refutada por el objetivo que persiguen: el *indio permitido* es el sujeto político cuyos espacios de participación quedan circunscritos, con lo que se contiene su potencial antihegemónico.

Victor Bretón Solo de Zaldívar se pronuncia en el mismo sentido cuando considera que la reestructuración del espacio político en Ecuador se dirige sobre todo a desactivar la *bomba política* indígena. En concreto, los nuevos modos de intervención consisten en diluir el contenido clasista de las antiguas demandas en clichés culturalistas, estereotipados y esencialistas. Los programas de etnodesarrollo conducen a situar la etnicidad dentro de lo políticamente correcto. Para Bretón, la pluriculturalidad no tiene por qué entrar en conflicto con la acumulación capitalista neoliberal: “la paradoja de esa acepción del multiculturalismo es que oficializa la alteridad cultural mientras que, por otro lado, desestima todo aquello que cuestione la hegemonía de la ortodoxia neoliberal”¹⁸. Héctor Díaz Polanco constata lo mismo cuando observa que, a partir de los años 1980,

el poder se sentía *cómodo* con el discurso etnicista (especie de precursor criollo del multiculturalismo en la región) que, al tiempo que ensalzaba la diversidad étnica, rechazaba la acción concertada de los indios con otras clases o sectores subordinados no indígenas y, apoyándose en una peculiar concepción del colonialismo, repudiaba la “revolución a la occidental” (justamente porque ésta ponía el énfasis en la “lucha de clases”, que supuestamente nada tenía que ver con los indígenas), lo que en la práctica terminaba siendo una renuncia a toda rebelión contra el sistema¹⁹.

Paradójicamente, la oficialización de la alteridad cultural reduce la posibilidad de cuestionamiento de la ortodoxia neoliberal, de la que los movimientos indígenas son portadores. Esta ideología les convierte en sujetos políticos al precio de negar su posición en la jerarquía socioeconómica y así neutralizar su poder de contestación.

Para Henri Favre, la concomitancia entre la adopción de estas reformas y las políticas abstencionistas es un signo de que “*l’État néolibéral rencontre dans l’indianisme l’idéologie que l’État populiste trouvait dans l’indigénisme. Il en découle une politique qui lui assure au moindre coût un contrôle indirect sur des territoires et des populations qu’il n’est pas en mesure d’administrer directement*”²⁰.

En efecto, para transferir funciones originalmente asumidas por el Estado central, éste debe encontrar canales de mediación ya existentes en la sociedad civil o establecer otros nuevos. El análisis de Laurence Whitehead va en este sentido cuando interpreta la adopción de estas reformas como “*preemptive steps [de las elites] to guard against a backlash from below*”²¹. El autor se refiere aquí a lo ocurrido con la *partidocracia* venezolana después del *caracazo* de 1989 y al advenimiento de Chávez. Según esa hipótesis, la clase política boliviana habría percibido el riesgo inherente al cierre del sistema de representación y habría intentado arbitrar canales de participación

18. “De la ventriloquía a la etnofagia o la etnitización del desarrollo rural en los andes ecuatorianos”, en Mónica MARTÍNEZ MAURI y Eugenia RODRÍGUEZ BLANCO (coords.), *Intelectuales, mediadores y antropólogos, la traducción y la reinterpretación de lo global en lo local, XI Congreso de Antropología: retos teóricos y nuevas prácticas = XI. Antropología Kongresua: erronka teorikoak eta praktika berriak* (7). *Ankulegi Antropologia Elkarte*, pp. 113-136. Ver también Charles HALE, “Rethinking Indigenous Politics in the Era of the *Indio Permitted*”, *NACLA Report on the Americas*, 38 (2), 2004, pp. 16-22.

19. *El laberinto de la identidad*, México, UNAM, 2006, p. 29.

20. *L’indigénisme*, París, PUF, 1996, p. 123.

21. “Bolivia and the viability of democracy”, *Journal of Democracy*, Vol. 12, n° 2, abril de 2001, pp. 6-16.



que la moderasen. Para Diego Ayo, la LPP fue concebida para conciliar los efectos de las sucesivas políticas de reestructuración y de modernización del Estado con las demandas más acuciantes de las distintas tendencias sociopolíticas del país²².

Al tiempo que las antiguas fuerzas recibían de pleno el impacto de las políticas diseñadas desde 1985, la LPP aceleraba la caída de la hegemonía sindical y ponía en práctica la voluntad de encuadrar y de limitar la capacidad de los nuevos actores de poder para erigirse en polo de resistencia a las reformas económicas neoliberales. Como confiesa un asesor encargado de desplegar la LPP, “el objetivo de la participación popular es dar la palabra a cada miembro de las OTB y que éstas ocupen el espacio que hasta hoy han tenido los comités cívicos, los sindicatos, la COB y todos los demás pequeños grupos que se proclamaban representantes de la mayoría. Estas organizaciones tendrán que adaptarse a la ley para sobrevivir”²³. Así, las centrales sindicales, y la CSUTCB en particular, dejan de ser considerados interlocutores legítimos. “En el marco de nuestra propuesta, la CSUTCB no podrá participar como organización indígena. La especificidad de los aillus²⁴ se basa en la tradición, se trata de comunidades que mantienen sistemas electorales tradicionales. La CSUTCB es un sindicato, y tiene un sistema completamente distinto de designación de dirigentes”²⁵.

De hecho, la LPP responde a las reivindicaciones sostenidas desde la *Marcha por el territorio y la dignidad* de 1990, que marca la entrada en la escena nacional de los indígenas de las Tierras Bajas. Después de haber estado mucho tiempo marginados de la política boliviana, esta marcha señala su irrupción en la escena nacional y su voluntad de ser tenidos en cuenta por el Estado. Parece que la LPP se dirige más a ellos que a las poblaciones de origen amerindio de los Andes, consideradas sobre todo como *campesinas*. En una entrevista realizada al viceministro de Asuntos Indígenas, respondió así a la pregunta de si las poblaciones sindicalizadas de las Tierras Altas eran indígenas:

- No, son campesinos.
- Sin embargo, ellos afirman su identidad indígena...
- Son aymaras y quechuas, por supuesto, pero sus necesidades y sus preocupaciones no son las de los pueblos indígenas. Por lo tanto, en el marco de este viceministerio, tengo poca relación con la CSUTCB²⁶.

22. *Los desafíos de la participación popular*, La Paz, CEBEM, 1999.

23. Asesor de la Secretaría de Participación Popular citado por María L. LAGOS, “Bolivia la nueva, la construcción de una nueva ciudadanía”, en Dora CAJÍAS, Magdalena CAJÍAS, Carmen JOHNSON e Iris VILLEGAS, *Visiones de fin de siglo, Bolivia y América Latina en el siglo XX*, La Paz, IFEA, Tomo 134 de las obras del IFEA, 2001, p. 274.

24. Institución comunitaria que agrupa a una colectividad agraria unida por lazos de parentesco, vecindad, religión y lengua. Para Gilles RIVIÈRE, se puede definir el aillu como una unidad social y territorial de tendencias endógamas, aunque este último fenómeno disminuya tendencialmente debido a las migraciones hacia los centros urbanos (“Amtat Jan Amtata. Caciques et Mallku dans les Communautés Aymaras du Carangas (Bolivie)”, en Anath Ariel DE VIDAS (coord.), *Pour une histoire souterraine des Amériques, Jeux de mémoires. Enjeux d'identités, Mélanges offerts à Nathan Wachtel*, París, L'Harmattan, 2008, pp. 71-97.

25. Entrevista con Rodrigo JEMIO, técnico de la Dirección de Coordinación con la Cooperación Internacional del MAIPO, 29 de julio de 2004. Marianne RAOUS, “Agir entre préséances et préférences normatives: la mobilisation indigène en Bolivie”, memoria de DEA, Université Paris I, 2004.

26. *Ibidem*. Entrevista con Enrique Camargo Manuel, viceministro del MAIPO, 1 de abril de 2002.

Desde el punto de vista oficial, la central sindical queda convertida en “una forma de organización más, a la que el contexto obliga a entrar en competencia con otras por la representación de los intereses del *pueblo* frente al Estado”²⁷. Ricardo Calla afirma que “por oposición al período anterior al ajuste, durante el cual la COB tendía a condensar la acción de las redes sindicales en Bolivia [...], hoy el sindicalismo boliviano aparece como una red dispersa, de orientación regional, diferenciada y diversificada en lo sectorial, a tal punto que hay que hablar de sindicalismos y ya no de un sindicalismo boliviano”²⁸.

Frente a esta pérdida de poder, se entiende que la CSUTCB denuncie la LPP como una maniobra dirigida a socavar su propia representatividad y su capacidad de mediación. Se la llega a calificar de “ley maldita”. En la línea de las principales organizaciones sindicales (COB, CSUTCB), se puede ver en estas reformas una voluntad de neutralizar a aquéllas como medios de estructurar el movimiento popular.

Dejando aparte la influencia decisiva que han ejercido los organismos internacionales para la adopción de estas reformas, se puede constatar que en Bolivia dimanan de un Gobierno *apiñado* en torno a la figura del presidente. El politólogo boliviano René Antonio Mayorga comenta así la política del primer Gobierno de Sánchez de Lozada, que hizo “de la participación popular uno de sus principales caballos de batalla” al tiempo que “ha subestimado y minimizado, no obstante, la participación política, tanto en el Poder Ejecutivo como en el Legislativo, de los propios partidos que conforman la coalición que lo sustentaba”²⁹. La paradoja de una *democratización desde arriba*, fomentada por un presidente que toma decisiones sin consultar ni siquiera a los miembros de los partidos de su coalición se añade a la que consiste en llevar a cabo una política de privatización mientras se estimula la capacidad participativa de una población susceptible de oponerse a ella.

Para Robert Hale, si las políticas multiculturales significan *a priori* la apertura de nuevos espacios de participación indígena, tampoco impiden que los *indígenas* sepan cuándo ha llegado *demasiado lejos* su exigencia de participación. Por su parte, Nancy Grey Postero identifica el multiculturalismo con la razón neoliberal. Para ella, la LPP ha llevado a reforzar la exclusión de los indígenas fortaleciendo el poder controlado por las elites de los partidos políticos. Ha contribuido al debilitamiento de las autoridades locales y de las estructuras de liderazgo³⁰. Evelina Dagnino habla de una “convergencia perversa” entre, por una parte, la demanda de una participación más efectiva formulada por los movimientos sociales y, por otra, una gobernanza neoliberal que se desprende de sus responsabilidades para con el ciudadano³¹.

Sin embargo, se puede observar que numerosos líderes indígenas han entrado en la vida pública por esta vía, en particular gracias a la creación de municipalidades, no

27. Ricardo CALLA, “Los sindicalismos bolivianos contemporáneos”, en Julie MASSAL y Marcelo BONILLA, *Los Movimientos sociales en las democracias andinas*, Quito, Flacso-IFEA, 2000, pp. 215-227.

28. *Ibidem*, p. 217.

29. “Presidencialismo parlamentarizado y procesos de decisión en Bolivia”, *Revista Paraguaya de Sociología*, n.100, 1997, pp. 113-128.

30. *Now we are citizen*, p. 161.

31. “Citizenship in Latin America: An Introduction”, *Latin American Perspectives*, vol. 30, n, 2, marzo de 2003, pp. 3-17.



solo urbanas, sino también rurales. La descentralización proporciona a los indígenas y a los habitantes del medio rural nuevas oportunidades de participación política.

El cambio administrativo inducido por la creación de municipalidades, así como la posibilidad de presentarse como candidatos locales, han permitido a algunos líderes campesinos llegar al poder local. Xavier Albó y Víctor Quispe recuerdan que la LPP permitió a Evo Morales convertirse en diputado en 1997³². Según Herbert Klein, se puede estimar que los dos tercios de los 1.624 alcaldes y concejales elegidos gracias a la LPP son campesinos o indígenas³³. Añade que los gobiernos municipales pueden adjudicar desde entonces hasta 3.000 puestos en la administración. Así pues, estas reformas tienen que ver con la emergencia de líderes locales indígenas y representan la ocasión de ganar influencia para muchos líderes campesinos. Se trate o no de un resultado buscado por la adopción y despliegue de la LPP, la reforma municipal contribuye a la formación de una nueva elite indígena.

Sin embargo, y al menos en una primera fase, la hipótesis de Christian Gros de una institucionalización que pondría remedio a la negación histórica del hecho étnico queda refutada por la nueva *fase heroica* de los años 2000. En cierta medida, ésta pone en entredicho el marco neoliberal del reconocimiento de una diversidad cultural que concibe a los agentes *culturales* como participantes en el juego político local, incidentalmente como empresarios potenciales, pero desde luego no como agentes sociales, reconocidos por el Estado como parte activa en una institución nacional de seguridad social. Los campesinos-indígenas se suman en los nuevos espacios de participación creados, pero no por eso dejan de criticar los límites de los dispositivos propuestos en el marco de la *participación*. El replanteamiento de los principios de una democratización desde arriba no ha cesado, como tampoco la exigencia de un reconocimiento de su propia forma de hacer política. Desde este punto de vista, la puesta en práctica de la versión neoliberal del multiculturalismo no ha conseguido sus fines.

74

Estas reflexiones ponen de manifiesto las ambigüedades inherentes al contexto creado por las reformas, en primer lugar la de que ofrezcan y determinen la razón de su replanteamiento conflictivo aunque persigan una pacificación de la vida social. En efecto, al inducir el reconocimiento de “*la dimension ethnique comme une des dimensions légitimes d'appartenance et de relation dans le champ politique*”³⁴, favorecen y valoran una presentación de sí mismo, o de la organización que uno representa, como indígena. De ahí procede igualmente el carácter estratégico de esa referencia para los movimientos sociales y el interés de un enfoque expresado en términos de esencialismo estratégico.

32. *Quiénes son indígenas en los gobiernos municipales*, La Paz, CIPCA y Plural, 2004.

33. “The historical background to the rise of the MAS, 1952-2005”, en Adrian PEARCE (ed.), *Evo Morales and the MAS, the first term in context, 2006-2010*, Londres, Institute for the Study of the Americas, 2011, pp. 27-63.

34. Gabriel GOSSELIN, “Pour une ethnicité citoyenne”, *Cahiers internationaux de sociologie*, n. 110, enero de 2001, pp. 121-130.

Los movimientos sociales bolivianos a través del prisma del *esencialismo estratégico*

El concepto de esencialismo estratégico elaborado por Gayatri Spivak designa la “*utilisation stratégique d’un essentialisme positif lorsqu’il sert des objectifs politiques clairement définis*”³⁵. Se refiere a “*l’agrégation de tous les individus au sein de collectifs ad hoc, dans le but de les faire exister en tant que groupes*”³⁶. ¿Cuáles son las posibilidades teóricas de ese concepto para el análisis de la dinámica inducida por los movimientos sociales en general y los bolivianos en particular? ¿De qué forma la elaboración de un discurso que exalta la cultura, la identidad y la herencia andinas aparece como requisito para la articulación de un proyecto revolucionario que se basa en un relato nacional renovado?

La interpretación a partir del *esencialismo estratégico* presenta una indudable actualidad en el pensamiento crítico contemporáneo. Es invocada por muchos de sus teóricos, para los que constituye un principio interpretativo general de las movilizaciones colectivas. Pensemos por ejemplo en Stuart Hall, para quien un grupo social solo se convierte en fuerza social a través de su constitución como sujeto colectivo en el seno de una ideología unificada³⁷. Como recuerda Razmig Keucheyan, el esencialismo estratégico “*soutient que la fixation provisoire d’une essence dont on sait qu’elle est artificielle peut dans certains cas être stratégiquement utile*” en la medida que “*toute action suppose la formation de collectifs, et les collectifs tendent à ‘essentialiser’ leurs identités*”³⁸. El análisis desarrollado por Luc Boltanski participa de esta idea³⁹. El autor presenta las posibles estrategias de lucha contra la dominación situando la capacidad de *ganar en generalidad* como determinante para el éxito de una propuesta crítica. Define ese aumento de generalidad como el acto de pasar de un estado fragmentario a un reconocimiento colectivo. Según él, el éxito de un programa crítico contra la dominación dependerá de esa capacidad. Se vuelve a encontrar la misma inspiración teórica en la filósofa feminista Elsa Dorlin cuando se refiere a la necesaria definición del objeto de la revuelta⁴⁰. La tiene en cuenta, entre otras, porque permite volverla audible y conjurar el riesgo de despolitización o fragmentación de la lucha.

Las movilizaciones indígenas, a diferencia de las luchas de clases clásicas, se inscriben en el registro de las políticas de reconocimiento. Su lógica de reivindicación

35. “Discussion, subaltern studies: deconstructing historiography,” en Ranajit GUHA y Gayatri SPIVAK, *Selected Subaltern Studies*, Oxford, Oxford University Press, 1988, p. 342.

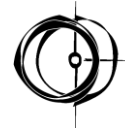
36. Jean-Loup AMSELLE, *L’occident décroché*, París, Stock, 2007, p. 146.

37. Ver también Lawrence GROSSBERG, “On Postmodernism and Articulation: An Interview with Stuart Hall”, *Journal of Communication Inquiry*, n. 10, junio de 1986, pp. 45-60.

38. *Hémisphère gauche, une cartographie des nouvelles pensées critiques*, París, Zones, 2010. Introducción disponible en red: <<http://www.editions-zones.fr/spip.php?article108>> (consultada el 13 de marzo de 2013).

39. *De la critique. Précis de sociologie de l’émancipation*, París, Gallimard, 2009.

40. Intervención de Elsa DORLIN en el coloquio “Puissances du Communisme”, organizado por la *Société Louise Michel* (22-23 de enero de 2010), en la ponencia “A la recherche du sujet perdu”, disponible en red: <http://www.dailymotion.com/video/xbzxn_holloque-puissances-du-communisme-d_news#from=embed> (consultado el 12 de marzo de 2013).



política no consiste en negar las diferencias, sino en reivindicarlas⁴¹. Boltanski considera que “*par l’affiliation fondée sur un critère tel que la classe ou la couleur de peau, les dominés vont pouvoir trouver la force nécessaire pour accéder à une grandeur à laquelle ils ne peuvent pas, chacun pris isolément, non seulement atteindre, mais même prétendre*”⁴². Desde este punto de vista, la dinámica descrita en términos de esencialismo estratégico en muchos aspectos confirma la distinción marxista entre clase en sí y clase para sí en la que, de hecho, se realizaba la importancia de ésta última: la construcción de una conciencia colectiva es un elemento estratégico para el éxito de una movilización.

Esta noción resulta congruente en el análisis de los movimientos indígenas en la medida en que se basa en una comprensión de las dinámicas movilizadoras que va más allá de la base identitaria que invocan. El esencialismo de que hacen gala los movimientos indígenas bolivianos consiste en una reinención de un pasado mítico que idealiza una armonía étnica. Reivindican un mundo indígena idealizado que puede diferir mucho de la experiencia cotidiana de los miembros de las comunidades indígenas. La consideración del carácter artificial de tal agregación remite justamente a su dimensión estratégica: la movilización ha de verse a la luz de ésta, y no como producto de una diferencia cultural. Contra una visión esencialista de la identidad, descarta el planteamiento que consiste en preguntarse si la reivindicación de una diferencia cultural es legítima desde un punto de vista antropológico o no.

76

Por otra parte, los teóricos postcoloniales tienen en cuenta el peligro político potencial que comporta la adopción de esa estrategia respecto al esencialismo que supone. Boris Buden recuerda que la función política que Gayatri Spivak atribuye al esencialismo estratégico “*consiste à permettre aux opprimés de toutes sortes –nations, minorités ethniques, sexuelles et autres– de se présenter et de formuler des revendications politiques, sans pour autant gommer leurs différences et leurs débats internes. Cet outil ne doit être employé que d’une manière temporaire et dans un but politique précis au-delà duquel il risque de nourrir tous les abus nationalistes, totalitaristes, etc.*”⁴³. En cuanto a los análisis que se inquietan por etnificación de la vida social y política a consecuencia de la “estrategia del esencialismo”, nótese que el uso teórico de esta noción permite casi siempre que un investigador favorable a esos movimientos justifique el esencialismo que exhiben. Con ella se valora la necesidad de los movimientos sociales de erigirse en sujeto colectivo y los beneficios políticos que esta estrategia les reporta.

Intentemos ahora ilustrar cómo se verifica la hipótesis del esencialismo estratégico en los movimientos sociales bolivianos. El carácter estratégico de la activación de la referencia indígena queda patente en el caso de los sindicatos cocaleros a los que se vincula la fundación del MAS, máxime cuando en origen no se presentaban como un movimiento *indígena*. En efecto, el movimiento cocalero de la región de

41. Ver Axel HONNETH, *La Lutte pour la reconnaissance*, París, Cerf, 2000. Para una discusión de las nociones de *modelo estatutario* y su ajuste a la estructura económica de la sociedad, véase Nancy FRASER, “La justice mondiale et le renouveau de la tradition de la théorie critique”, entrevista con Alfredo GOMEZ-MÜLLER y Gabriel ROCKHILL, *La revue internationale des livres & des idées*, n° 10, marzo-abril de 2009, pp. 38-43.

42. BOLTANSKI, *De la critique*, p. 227.

43. “L ‘universalisme stratégique: *dead concept walking*, de la subalternité de la critique aujourd’hui”, *European Institute for Progressive Cultural Policies*, febrero de 2007, <<http://eipcp.net/transversal/0607/buden/fr>> (consultado el 13 de marzo de 2013).

Cochabamba de los años 1990 era sobre todo un movimiento sindical. Se opuso durante mucho tiempo a la orientación indianista que Felipe Quispe preconizaba para la CSUTCB por considerarla fuente de divisiones⁴⁴. Por el contrario, su principal referente era entonces el movimiento de los mineros: éste practicaba sobre todo una lectura clasista y se inscribía en el horizonte histórico del movimiento obrero boliviano. Como recuerda John Crabtree, “*the political culture and organisation of the cocaleros of the chapare was heavily coloured by the country strong trade union tradition*”⁴⁵. Así pues, el movimiento cocalero, y el MAS con él, incorporaron las referencias indígenas progresivamente.

Según José Antonio Lucero, la paulatina *indianización* de su programa se explica por el éxito conseguido por la organización indígena de las Tierras Bajas –la CIDOB a raíz de la marcha de 1990⁴⁶. Deborah Yashar comparte esta hipótesis del contagio por el ejemplo. Señala que la opción colectiva de los campesinos, tanto de las Tierras Altas como de las Tierras Bajas, de movilizarse como indios se explica por la constatación del éxito “*of indigenous movements before them, and the failure of many other types of movements, and strategically decided to use ethnic identities as the marker for mobilization*”⁴⁷. El éxito de los movimientos indígenas como tales constituye, en fin, una de las principales razones de la indianización de la ideología del MAS. Donna Lee Van Cott explica que los líderes indígenas tienden más a fundar partidos étnicos si conocen ejemplos de ellos que hayan tenido éxito⁴⁸. En tanto que factor determinante en la formación y desarrollo de los partidos étnicos en América Latina, la adopción de esta auto(re)presentación revela una adaptación de los cocaleros a una evolución contextual que favorece la sustitución del paradigma clasista por la afirmación identitaria indígena. Al MAS le interesa situarse en esta evolución, de la que es al mismo tiempo causa y consecuencia. Así sucede también con su principal líder, Evo Morales, cuya *muda identitaria* le ha hecho pasar de sindicalista de izquierdas a *hermano indio*.

No es raro que sus partidarios se refieran explícitamente a la utilización de la marca identitaria como medio para alcanzar un proyecto político que estiman superior. En ese caso, parecen fijarse conscientemente un objetivo político que justifica la instrumentalización de la identidad indígena como tal. Lo ilustran los argumentos sostenidos por el representante de la CSTUCB en la Paz, Gualberto Choque Yahusi⁴⁹. A lo largo de nuestra entrevista, no dudó en hacer referencias explícitas a las ventajas del

44. Forrest HYLTON y Sinclair THOMSON, *Horizons révolutionnaires, histoire et actualité politiques de la Bolivie*, París, Éditions Imho, 2010, pp. 203-204.

45. “Electoral validation for Morales and the MAS », en Adrian J. PEARCE (ed), *Evo Morales and the Movimiento al socialismo in Bolivia, the first term in context, 2006-2010*, Londres, Institute for the Study of the Americas, 2011, pp. 117-143.

46. “Representing ‘real indians ‘. The challenge of indigenous authenticity and strategic constructivism in Ecuador and Bolivia”, *Latin American Research Review*, vol. 41, n. 2, junio de 2006, pp. 31-56.

47. *Contesting Citizenship in Latin America: The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge*, Nueva York, Cambridge University Press, 2005, p. 80.

48. *From Movements to Parties in Latin America, The Evolution of Ethnic Politics*, Nueva York, Cambridge University Press, 2005, p. 11. La autora define un partido étnico como “una organización autorizada a participar en las elecciones locales y nacionales, la mayoría de cuyos líderes y miembros se identifican como parte de un grupo étnico no gobernante y cuya plataforma electoral incluye y programas de naturaleza étnica o cultural”.

49. Entrevista realizada en La Paz en enero de 2006.



carácter genérico de la categoría de *indio*. Así, declaró que “si llamamos a los aimaras, solamente van a venir los aimaras; si llamamos a los chiquitanos, solo los chiquitanos, pero si decimos indios de todo el mundo, uníos, allí todos paran las orejas, por eso es un término que te mueve el piso”⁵⁰. Su referencia a la fórmula del *Manifiesto comunista* no es anodina. Los “indios de todo el mundo” están, como los proletarios, en la base de la construcción de una identidad colectiva funcional para un proyecto político concreto. El representante del mayor sindicato campesino de Bolivia sabe muy bien que así se puede crear un *ellos* y un *nosotros* como polos antagónicos: por un lado, los indígenas, explotados y guardianes hereditarios de los recursos naturales, y por el otro las elites políticas tradicionales y corruptas. La fórmula muestra a un tiempo la impregnación del imaginario marxista en la cultura política de los *masistas* y su reciclaje en el nuevo paradigma indígena.

El sociólogo e intelectual Álvaro García Linera, vicepresidente del Gobierno de Evo Morales, tampoco duda en reivindicar la instrumentalización política de la identidad indígena. A juicio de este militante, es evidente que hay que sacar partido de este recurso si es movilizador. García Linera asume que la referencia a la identidad indígena sirve como fermento de la movilización política. Su eficacia y su capacidad de unir a grupos heterogéneos son, según, el vicepresidente, *móviles* suficientes. Así las cosas, no importa si la *Wiphala* (bandera cuadrangular con los colores del arco iris) es de origen indio o colonial: lo que interesa saber es si consigue movilizar a la gente⁵¹. Para Álvaro García Linera, “*il faut être critique et prendre pleinement en considération le moment de la construction classificatrice sans toutefois oublier que ce qui importe dans le domaine politique, c’est la fonction que peuvent assurer aujourd’hui ces classifications*”⁵². Si se quiere ganar en las urnas, parece decir, hay que tener en cuenta la eficacia de la *Wiphala* como *bandera indígena*. Del mismo modo que el término genérico de *indio* permite reunir *artificialmente* a grupos muy heterogéneos, no cabe duda de que la bandera actúa como un signo aglutinador. La coalición entre distintos sectores y formatos organizativos en los movimientos sociales de los últimos años ilustra la eficacia de la interpelación identitaria en la consecución de sus objetivos, como oponerse con éxito al acaparamiento de beneficios de la explotación del gas por parte de empresas transnacionales.

Así pues, la noción de esencialismo estratégico se sitúa en el centro de las dinámicas movilizadoras bolivianas. Si, por una parte, la *estrategia del esencialismo* ofrece excelentes resultados para los movimientos sociales, como concepto permite sondear en las modalidades de la construcción de un horizonte revolucionario y del nuevo relato nacional elaborado por el partido que nació de esas movilizaciones.

Entre lo universal y lo particular: concepción abierta de la identidad indígena y renovación del relato nacional

La construcción del indígena como sujeto político lleva finalmente a interrogarse sobre su articulación con la categoría universal de Nación. La reivindicación de la identidad indígena afecta a una parte de la población boliviana a la que ya no se puede atender *en general*. Sin embargo, el examen del carácter problemático de la asociación

50. *Ibidem*.

51. AMSELLE, L. ‘*occident décroché*’, p. 306.

52. *Ibidem*.

entre los términos de esencialismo y estrategia permite mirar con perspectiva el proyecto revolucionario de los movimientos sociales y el MAS. La pregunta se refiere entonces a la transposición del carácter particular de la interpelación indígena a un discurso ideológico del Bien Común y la Justicia Social.

Si el esencialismo estratégico consiste en reivindicar una identidad eterna para impulsar sus objetivos políticos, el esencialismo define la idea que los indígenas implicados se forman de su identidad. Concebida como superviviente de las vicisitudes de la historia, es esencialista en la medida que no tiene en cuenta su dimensión construida históricamente. Nótese que referirse a la identidad indígena –como a cualquier otra identidad– implica fijarla. Al mismo tiempo, y paradójicamente, es susceptible de constituirse en estratégica porque ha sido fijada –y lo mismo para los movimientos sociales que para el MAS. Esta fijación de la identidad es condición necesaria para que resulte aglutinadora. En otros términos, hacer gala de esencialismo se vuelve estratégico en la medida que la politización de la identidad indígena contiene una dinámica de generalización, en el sentido del incremento de generalidad posibilitado por la acción colectiva. Aunque esta concepción particular parezca implicar la delimitación exclusiva de un grupo, y por lo tanto su diferenciación de los otros componentes de la nación boliviana, se revela lo bastante inclusiva para volverse estratégica.

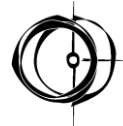
La observación de Andrew Canessa de que “*what is unusual about MAS is the potential for an indigenous political ideology to become mainstream*”⁵³ muestra a las claras la amplitud del proceso de generalización. Ésta llega a resolver finalmente la tensión entre la concepción esencialista de la identidad y su actualización política. Si el éxito electoral del MAS ilustra el carácter estratégico de la referencia indígena, lo hace en la medida en que ésta remite al oxímoron de un *esencialismo no exclusivo*, una paradoja como la contenida en la expresión *esencialismo estratégico*.

Así, la definición de una reivindicación como *indígena* depende de la identidad de quien la realiza. También se pueden definir las reivindicaciones indígenas en relación a su *naturaleza*. Se las piensa entonces como vinculadas a ciertos grandes temas, como la autonomía de las comunidades, los asuntos relativos a los territorios que reivindican, el respeto al derecho consuetudinario o su compatibilidad con las normas internacionales, en particular con las relativas a los derechos humanos. Se trata de reivindicaciones que buscan atribuir derechos particulares a grupos particulares. Este sentido de la “indigeneidad” (*indigénité/indigeneity*)⁵⁴ dentro de una reivindicación se encuentra, por ejemplo, en las reflexiones de Marc Saint-Upéry, cuando distingue la importancia de la referencia a la identidad indígena en el discurso masista de la que luego tiene en las políticas públicas y la acción gubernamental⁵⁵. Su análisis pretende mostrar que la referencia a la identidad indígena constituye sobre todo un recurso político utilizado por el MAS y su líder, sin que tenga mayor repercusión en las políticas que finalmente se llevan a cabo. Prescindiendo del *folklore* que, según este autor, rodea las apariciones públicas de Evo Morales, la nacionalización de los hidrocarburos o la electrificación del campo no tienen nada de específicamente indígena.

53. “*Todos somos indígenas: Towards a new language of national political identity*”, *Bulletin of Latin American Research*, vol. 25, n°2, abril de 2006, pp. 241–263.

54. El hecho de ser indígena.

55. *Le rêve de Bolivar: le défi des gauches sud-américaines*, París, La Découverte, 2007.



Se puede confrontar este significado de las reivindicaciones indígenas con la constatación de Ricardo Calla de que “la propuesta [...] no se ha atrincherado en la mera afirmación de sus propias particularidades, ni en la lógica de la diferencia. Sin negar ni postergar su demanda central de autonomía, los pueblos indígenas han logrado construir un núcleo [...] que va mas allá de los límites de su propia cultura e historia”⁵⁶. La hipótesis del esencialismo estratégico va en el mismo sentido cuando muestra que los movimientos sociales bolivianos instrumentalizan la referencia identitaria al servicio de objetivos que rebasan los identificados como estrictamente indígenas. Si, como sostiene Saint-Upéry, la generalización de la demanda de nacionalización de los hidrocarburos que constituye ese núcleo en los años 2000 no tiene nada de indígena, la afirmación no toma en cuenta ese fenómeno de generalización. En efecto, esta forma de entender la reivindicación indígena excluye que los indígenas, como tales indígenas y en nombre de esa condición, estén en la base de las movilizaciones contra las políticas neoliberales.

La definición temática distingue las reivindicaciones propiamente indígenas de las luchas por la nacionalización de los recursos naturales o de la revalorización del papel del Estado en la economía. No obstante, se constata que para una organización indígena como es la CONAMAQ no existe contradicción entre el objetivo de reconstrucción de los *aillus* y la oposición al Área de Libre Comercio de las Américas (ALCA). Del mismo modo, el movimiento cocalero rechaza las políticas de lucha contra la droga presentando la hoja de coca como “la hoja de nuestros antepasados” y reivindicando las tradiciones indígenas asociadas a ella. El tema central en la campaña de recuperación de los recursos naturales y la focalización del debate político de 2002-2003 en la identidad nacional simbolizada por el gas natural combinan esas inquietudes dentro de una crítica al colonialismo interno.

80

Sian Lazar sopesa ambos registros para el éxito electoral del MAS. La autora estima que “*Evo was certainly perceived by many indigenous people as ‘one of us’, but the fact that he stood for an anti-imperialist political position was probably more important for most of his voters*”⁵⁷. Se pueden invertir los términos de la proposición: habrá que preguntarse entonces si quienes consideran a Evo Morales “uno de los nuestros” le han votado por su política antiimperialista y no solo a partir de objetivos específicamente indígenas. La convergencia ideológica de los dos registros en los movimientos sociales remite al encaje, cuando menos parcial, entre ambos tipos de reivindicaciones. En este punto, los criterios temáticos que definen a priori una reivindicación indígena resultan restrictivos. Implican que, como tal, el movimiento indígena solo tiene que formular un cierto número de reivindicaciones relacionadas con los intereses particulares de la comunidad que representa.

Mientras que la definición temática diferencia las reivindicaciones indígenas de las luchas por la nacionalización de los recursos naturales, se constata una coincidencia parcial entre los dos tipos de reivindicaciones. En la medida en que los movimientos indígenas se centran en la lucha contra el liberalismo, querer aislarlos lleva a un espejismo. Hay que hacerse de nuevo la pregunta de qué es una reivindicación indígena. El carácter inédito de la construcción ideológica del MAS radica en su intento

56. Ricardo CALLA, Ramiro MOLINA BARRIOS y Cecilia SALAZAR DE LA TORRE, “Movimientos indígenas y pactos de género”, *Cuaderno de futuro*, n. 5, La Paz, CEDLA-PNUD, 2000, p. 14.

57. “At least in 2002 when the US ambassador significantly increased the percentage of his vote by threatening to withdraw US aid if Evo won”. Sian LAZAR, “How Revolutionary Were Bolivian Revolutions?”, *A contra corriente*, vol. 6, n. 1, otoño de 2008, pp. 362-367.

de hacer confluír los registros de reivindicaciones (cultural, socioeconómica, política) que tradicionalmente se ha percibido como ajenos los unos de los otros. Para los masistas, la referencia identitaria va de la mano con la consecución de un programa nacional, y hasta nacionalista, pero no gracias a una yuxtaposición heteróclita producto de su composición sociocultural, sino porque esas dos dimensiones se conciben como intrínsecamente unidas. Frente a la definición temática, la identitaria vuelve a asociar la identidad indígena a otra ante todo política, de resistencia y contestación, y a la exigencia de justicia social.

Las afinidades entre esta articulación ideológica y una cierta línea crítica se basan precisamente en ese vaivén entre una causa universalista y una interpelación particularista. Boris Buden sostiene que

*Sur un plan stratégique [...] c'est-à-dire sur le plan de l'expression politique, la critique est prise dans un va-et-vient entre universalisme et essentialisme: elle s'engage tantôt dans la lutte pour la reconnaissance d'une identité opprimée (nation, genre sexuel, culture ou diverses minorités) qui se subjective sur un mode essentialiste, tantôt dans la transgression universaliste des limites de l'identité et de la logique identitaire de la subjectivation politique*⁵⁸.

El hecho de que la referencia indígena sea portadora de una contestación del orden social existente y se convierta en una demanda de justicia remite al abandono de la lucha de clases como referente principal, así como a su redefinición contemporánea. Sería aún más exacto ver en ello una forma alternativa de conceptualizarla. El replanteamiento de la hegemonía del paradigma marxista y la conversión de la izquierda –no solo boliviana– a las luchas minoritarias pasa desde entonces por la redefinición del sujeto político subalterno, no solo en función de su clase, sino también de su género y su raza, porque la pertenencia a una clase se percibe como condición necesaria pero no suficiente para describir adecuadamente y luchar con eficacia contra los mecanismos de dominación.

Para muchos, ésta es una de las grandes empresas teóricas a las que se enfrenta el pensamiento crítico desde hace dos décadas. La importancia de las luchas feministas y antirracistas conlleva pensar en la diversificación del sujeto de la contestación. La dialéctica entre lo universal y lo particular se sitúa así en el centro de los debates sobre la enunciación de una ideología política crítica. La ideología masista comparte con ella el hacer frente a lo que se ha llamado la *interseccionalidad*⁵⁹ de las dominaciones. Este término, acuñado por la académica feminista norteamericana Kimberlé Crenshaw a principios de los años 1990 designa la situación de personas que sufren simultáneamente varias formas de dominación o de discriminación en una sociedad. La imbricación entre reivindicación distributiva y reivindicación identitaria en el proyecto político masista puede verse como una articulación entre lo particular y lo universal: defiende que no hay verdadera universalidad sin reconocimiento de las particularidades culturales, pero también y al mismo tiempo que no existe reconocimiento de las particularidades sin una redistribución social que afecte a la nación en su totalidad.

58. “L'universalisme stratégique”.

59. “Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics and Violence against Women of Color”, *Stanford Law Review*, n. 43, 1991, pp. 12-41. Ver también Elsa DORLIN (dir.), *Sexe, race, classe, pour une épistémologie de la domination*, París, PUF, 2009.



Por otra parte, la aproximación teórica elaborada por Boris Buden permite establecer la equivalencia relativa entre la concepción plurinacional de la nación y la *nación mestiza* surgida de la revolución de 1952:

la position qui, en théorie, s'oppose directement à l'essentialisme, et que nous pourrions appeler le constructivisme, ne constitue sur le plan politique ni un parallèle, ni un contrepoids à l'essentialisme. On peut déconstruire en théorie l'identité d'une nation, par exemple, et montrer qu'elle n'est que le résultat d'une construction discursive, qu'elle est vide de contenu et ne se constitue que de rapports avec d'autres identités, mais un tel savoir est d'un intérêt politique limité. La déconstruction ne produit pas de sujets politiquement efficaces. Elle n'a rien à opposer à une communauté fondée sur une base essentialiste — disons à une nation, avec toutes ses institutions politiques et culturelles, ses mécanismes de reproduction et avant tout l'idée d'État-nation qui en constitue l'expression politique⁶⁰.

En la medida en que la identidad nacional es una construcción⁶¹ y en que existe un hiato entre la postura constructivista y las necesidades de la acción política —que todos los agentes políticos son por necesidad agentes identitarios—, la referencia a una *nación mestiza* se revela tan esencialista como la idea de *nación indígena* que promueve el MAS. La denuncia del *mal esencialismo* se asocia así a la postura del investigador que lamenta el desajuste entre la complejidad asumida por la inteligencia sociológica, capaz de descomponer los discursos sociales, y la simplificación en que se basa la acción política como generadora de separaciones y enfrentamientos. Esto no impide que “*pour que la revendication qu'elle incarne pèse sur la scène publique, il [ne faille pas] présenter son identité comme une construction, mais, au contraire, comme une donnée intangible, non négociable*”⁶².

82

En cualquier caso, se trata de confeccionar un gran relato nacional, no de desarmarlo. Si, como quiere Andrew Canessa, el espectacular ascenso del MAS convierte la indigeneidad (*indigénéité/indigeneity*) en el nuevo lenguaje de la identidad política nacional⁶³, este lenguaje está tan elaborado como el de la *nación mestiza* que difundió la revolución de 1952. Mediante el mismo dispositivo que la ideología revolucionaria del 52, la ideología política indígena del MAS da lugar a una universalización del sujeto político al que alude. La tensión entre lo universal y lo particular reaparece en la fórmula “Todos somos indígenas” propuesta por Andrew Canessa. En otros términos, se llega a una aporía: lógicamente, si todos somos indígenas, entonces nadie lo es. Queda saber qué consecuencias políticas surgen, más allá de su equivalencia formal, del paso del paradigma nacional-popular —“todos somos bolivianos”— al masista —“todos los bolivianos son indígenas”.

60. “L ‘universalisme stratégique...”.

61. La noción de “comunidad imaginada” de Benedict ANDERSON lo ha dejado bien patente (*Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, New York, 1983).

62. Martina AVANZA y Gilles LAFERTE, “Dépasser la ‘construction des identités ‘? Identification, image sociale, appartenance”, *Genèses*, n. 61, décembre 2005, pp. 134-152.

63. CANESSA, “Todos somos indígenas...”.