

Descolonizar la mente para hegemonizar el poder: orientaciones racialistas de la izquierda “plurinacional”

To decolonise mind in order to
hegemonize power: racial course
of the Bolivian ethnic leftwing.

Rafael Loayza Bueno*

Resumen:

La emergencia política del movimiento de Evo Morales –basado en la ideologización de las identidades raciales- está transformando el sentido de la pertenencia nacional en Bolivia. Nuevos paradigmas de la comunidad nacional de sentimiento se levantan, afectando la socialización política. Este artículo explora cómo estos nuevos paradigmas (la descolonización, primordialmente) producen un tipo de interacción social que mueve la política hacia visiones racialistas del orden social.

Palabras clave: *Raza, ideología, nacionalismo, socialización política, descolonización*

* Universidad Católica Boliviana San Pablo.
totoloayza@yahoo.es

Abstract:

The political emergence of Evo Morales' movement –based on the ideologization of racial identities- is transforming the sense of 'national belonging' in Bolivia. New paradigms of 'national community's sentiment' are rising and affecting political socialization. This article explores how these paradigms (decolonization on the whole) are producing a kind of social interaction that moves politics towards to racialist visions of social order.

Keywords: *Race, ideology, nationalism, political socialization, decolonization*

1. Definiciones y aproximación del tema

El concepto de ideología –como categoría académica- tiene diferentes acepciones. Por un lado, se lo define (1) “como cualquier sistema de creencias que causa y forma la acción política y social”, o más precisamente, (2) “como cualquier régimen de ideas que justifica o legitima la subordinación de un grupo a otro” (Jary y Jary, 2000).

En lo que respecta a la teoría de la ideología –más que su definición- el trabajo de Marx y Engels tuvo mucha influencia en el desarrollo de la explicación del fenómeno ideológico, y tiene innumerables connotaciones. En *La ideología germana*, estos pensadores enfatizan dos puntos: (1) que las ideologías presentan una imagen del mundo desde la mirada de la clase dominante; (2) que esta imagen está distorsionada porque los intereses de esta clase son, por definición, “parciales” y no representan “los intereses de la humanidad en general” (Jary y Jary, 2000).

En posteriores críticas y desarrollos, el concepto de ideología es presentado en términos de una clase social representando sus intereses, seccionales y particulares, como “naturales y universales”. Es así que muchos escritos han usado el término en un sentido similar, pero de una manera más general para referirse, por ejemplo, a la “ideología de género” o a la “ideología de raza”. Semejantes usos del término implican que todas las relaciones de poder incluyen “doctrinas de justificación”. Por ejemplo, en los colonialismos imperiales del siglo XVI, la subordinación de los africanos fue justificada por las ideas que enfatizaban la superioridad natural de los blancos.

Siendo que el socialismo está empaquetado como una “doctrina de justificación” (mostrando a la lucha de clases como el camino hacia el cambio social y al capitalismo como decadente) el desafío significativo a la mirada de Marx es provisto por Mannheim (1953). Este autor arguye que es un error mirar a la perspectiva de una clase como equivocada y a la otra como correcta, pues esto conduce inevitablemente al absolutismo. Sociológicamente, es más valioso

mirar a todos los sistemas de creencias como representantes del interés particular de los grupos, incluyendo los comunistas y socialistas, pero también los conservadores y liberales (Mannheim, 1953). Sin embargo, Mannheim siguió a Marx en separar a las ideas que convocan poderosas ideologías, de las ideas que se oponen a un sistema dado o justifican uno diferente.

Los marxistas modernos han contribuido al desarrollo de la teoría de Marx respecto a las ideologías, aunque estimulados especialmente por el fracaso del trabajo revolucionario de los proletarios en las sociedades capitalistas de Occidente. Importantes ejemplos de estas aproximaciones son la teoría crítica de la escuela de Frankfurt, el trabajo de Antonio Gramsci respecto a la hegemonía y la concepción de Louis Althusser de los aparatos ideológicos del Estado (Nash, 2000).

Gramsci y Althusser teorizan a la ideología como una superestructura política. En el primer caso, la ideología viene a ser la forma en la que la clase dominante gana consenso para su mandato a través de compromisos y alianzas que construyen “hegemonía”. En la misma línea, Althusser plantea –desde el subjetivismo– que el Estado produce dominio a través de ideologías enclavadas en las instituciones sociales. En esta perspectiva, la función de la ideología es hacer que los sujetos encajen en las posiciones provistas por las estructuras. Si para Marx la ideología era una “conciencia falsa”, para Althusser y Gramsci es material que envuelve a las prácticas y a la experiencia de la vida social. Es decir que está situada más en las prácticas que en la conciencia de las personas (Nash, 2002). Todas estas teorías, sin embargo, han traído crítica por exagerar el significado de las ideas y valores culturales en el mantenimiento del consenso (Jary y Jary, 2000)

Mi exploración sobre la naturaleza ideológica del Movimiento al Socialismo (MAS) no se enfoca necesariamente en el sistema de ideas que legitiman la acción política de la élite partidaria respecto a su militancia, sino más bien en el sistema de ideas que causa y forma la acción política y social de sus militantes. Es decir, planteo explorar el régimen de creencias de la base social del MAS utilizado para racionalizar su apoyo electoral hacia Evo Morales y no tanto la doctrina política que el *masismo* embandera. Consecuentemente, no es el interés de este ensayo discutir sobre el Socialismo del Siglo XXI, que se dice es la escuela política del MAS, pues parto del prejuicio que su doctrina preocupa poco al electorado de Morales cuando sufragó, por varias razones: (1) La gente que vota por Evo, como la que vota por Hugo Chávez o Daniel Ortega, no leen a Marx, ni a Chantal Mouffe o Ernest Laclau (tampoco lo hace el electorado opositor); pero del mismo modo que los británicos que votaron por Tony Blair en 1997 no leyeron a Anthony Giddens y su “tercera vía”. (2) Las definiciones principistas y doctrinarias de los partidos tienden a diferenciarse profundamente de su conducta política durante la campaña electoral o la gestión pública. En ello, por ejemplo, el Nuevo Laborismo de Blair el 97 se distanció tanto del liberalismo laborista, que terminó renovando el pensamiento conservador,

al punto de hacer que David Cameron (Primer Ministro actualmente) sea visto hoy como progresista. Asimismo, el socialismo del siglo XXI es tan distante de las tesis del marxismo o de cualquier socialismo en general –gracias al viraje postmoderno– que se parece más bien al capitalismo del Estado de Bienestar de principios del siglo XX.

Las correlaciones entre pertenencia étnica y preferencia electoral de Evo Morales (Loayza, 2010) muestran un fervor de la comunidad indígena hacia Evo Morales que parece no tomar en cuenta los principios de la doctrina política del *masismo* y sugiere que la idea de “raza” (de lo indígena) está siendo utilizada para racionalizar la socialización política y para identificar el verdadero valor de las ideas en la vida política (Miles, 2002). El lenguaje político de las élites gobernantes, asimismo, ha entrado en sintonía con la ideologización de la base de identidad racial indígena, reinventando la doctrina política del viejo *katarismo* en el *pachamamismo*.

De acuerdo a Colette Guillaumin (1992), el uso de la idea de raza (que es la categoría dominante cuando se refiere a lo indígena) necesariamente sugiere que ciertas relaciones sociales son naturales y por lo tanto inevitables. Las relaciones sociales descritas como raciales son representadas como somáticamente establecidas y construidas al margen de las determinaciones sociales históricas. Así, la idea de “lo indígena” se transforma en un objeto activo, una realidad que determina los procesos históricos. Esto se acumula en un proceso de estructuración que se transforma en la explicación para las relaciones sociales en Bolivia (Miles, 2002).

Cualesquiera sean los fundamentos teóricos de las varias interpretaciones de las relaciones raciales, el mero uso de tamaña distinción tiende a implicar el aceptar la existencia de diferencias esenciales en las relaciones sociales que son específicamente raciales. Simplemente el adoptar la retórica del lo “indígena-originario” implica la creencia de que la raza indígena es real, o en el peor de los casos, que la idea del lo “indígena-originario” está críticamente aceptada. Implica, asimismo, que lo “indígena” juega un rol en el proceso social, no solamente en su forma ideológica, sino como un factor actuante inmediato que determina ambos, las causas y los medios concretos de la producción de la política (Miles, 2002).

La meta analítica de este ensayo es entonces explicar por qué la socialización política en la era de Evo Morales es determinada por la expresividad de la idea de lo “indígena-originario”. Su uso analítico –repetido constantemente en la discusión pública respecto al poder y la política– tapa el hecho de que es una construcción social creada en ciertas condiciones materiales e históricas y es usada para determinar y estructurar el país de formas particulares, bajo ciertas condiciones e intereses políticos. Consecuentemente, la idea de “lo indígena” en la perspectiva política es esencialmente ideológica.

Pero no es que la ideologización de la base de identidad racial es consecuencia simplemente del proceso político y de la asunción de Evo Morales a la presidencia del Estado. Para entender su formación es necesario discutir los fundamentos sociales, históricos y culturales que hicieron posible que el sistema de creencias de la socialización política de los grupos en Bolivia se produzca a partir de la base de identidad racial y no de la étnica, ni de la nacional.

2. Ambiente sociopolítico

La inequidad social en Bolivia está diferenciada étnica y racialmente y es una derivación de tres momentos específicos de su historia. El Estado —en sus versiones colonial, republicana y post revolucionaria (52)— ha impuesto categorizaciones que han dado forma a la diferenciación, produciendo exclusión y segregación.

(1512) *El primordialismo de Burgos*. El colonialismo español estableció en 1512 que los indígenas de América podían ser objeto de sujeción, pues en la percepción del poder político no eran considerados civilizados. Esta circunstancia tuvo inmediatas consecuencias en las relaciones sociales, haciendo que los miembros de las comunidades étnicas sean considerados “habitantes de segunda clase” en las jerarquías sociales. Invariablemente, la noción de “inferioridad” definió a lo “indígena” y fue la fuente dominante de la interacción social (económica, política y cultural) por un periodo de más de 300 años.

(1826) *La primera Constitución*. Luego de la Guerra de Independencia (1809–1825), los españoles nacidos en América consiguieron una hegemonía directa sobre su casta (sobre el derecho a la administración del poder político) y la mano de obra indígena, llegando a ser en el proceso “criollos” diferenciados del resto de la población, no por ser descendientes de los españoles, sino por ser blancos.

En este contexto, la noción social de la “inferioridad” indígena, consecuencia del estatus civilizatorio otorgado por el primordialismo de Burgos, mutó hacia la noción de “ignorancia”, en este caso atada hacia la edificación de una consciencia disciplinaria y a un sistema de creencias y doctrina del orden social.

(1952) *La Revolución Nacional*. En 1952, el MNR tomó el control del país en el proceso de la Revolución Nacional levantando las banderas del nacionalismo republicano y acusando a la oligarquía minera de enajenar la riqueza nacional a potencias extranjeras y a sus propios bolsillos.

La Revolución Nacional no tuvo como prioridad a los asuntos indígenas. La estructura napoleónica se mantuvo y los mecanismos del poder siguieron centralizados en el presidente (Abercrombie, 1998). Como ocurrió en el pasado, a las categorizaciones de “inferioridad” y de “ignorancia” se sumó la que construyó la diferenciación social de la modernidad: “pobreza”. De acuerdo al

Banco Mundial (De Ferranti, Perry, Ferreira y Walton, 2003) existe una correlación entre etnicidad y clase social, ya que el 90 por ciento de los indígenas viven bajo la línea de la pobreza. En términos políticos, la distinción de clase se correlaciona con la identidad étnica de los sectores en desventaja social.

Los tres momentos de la trayectoria histórica de Bolivia, que han etiquetado a las comunidades étnicas consecutivamente de “inferiores”, “ignorantes” y “pobres”, resultaron en pobreza económica, un sentido de exclusión social y una conciencia de despojo político. La pobreza tiene rostro étnico y la política esta instituida a través de fundaciones raciales.

2.1. Socialización política, estructuras sociales y complejidad

La socialización política es el proceso a partir del cual la ganancia y la internalización de las normas políticas, valores y creencias ocurren; es decir que es el proceso de adquisición de la cultura política (Jary y Jary, 2000)

Bolivia es un proyecto inconcluso de Estado-nación, desde que los tres momentos de la historia que definieron el lugar de los indígenas en la jerarquía social excluyeron relevantes partes de la población de la atención gubernamental. La colonización y otras varias fuentes han transformado a Bolivia en una sociedad compleja. Primero porque tiene una división altamente diferenciada del trabajo, por lo que sus metas de crear una identidad nacional están producidas por un rango de distintivas unidades sociales (culturales, regionales, étnicas y raciales). Esto establece una creciente estratificación social relacionada no sólo a las clases, sino también a la etnicidad y a la raza. Segundo, existe una falta notoria de entendimiento entre los grupos sociales. Ya que los criollos controlan el 61% del ingreso, la economía de subsistencia de los indígenas depende completamente de ellos. Tercero, hay una creciente falta de solidaridad entre los subsistemas a consecuencia de las formaciones sociales post-coloniales y la diversidad étnica y racial. En particular, ha habido un choque entre clases y estructuras étnicas. Esto se puede apreciar en la lucha política entre las comunidades del oriente y el occidente del país. Finalmente, Bolivia carece de un Estado nacional fuerte que promueva instituciones, de modo que los individuos sientan que el poder político representa y facilita sus demandas.

Con relación a los temas de inclusión y exclusión, por lo general en Bolivia existen respuestas variadas, ya sea que nos enfoquemos en la economía o en los problemas sociales, no solamente en términos de ciudadanía, pero también en términos de valores y normas sociales; la etnicidad juega un rol sumamente importante. Por ser uno de los países económicamente más pobres y el de mayor concentración de población indígena, en Bolivia el rostro étnico de la pobreza se expresa en un despojo y discriminación cultural y estructurada.

3. Cambio de ambiente sociopolítico: de clase a etnicidad

Las bases de la política boliviana cambiaron de las contradicciones de clase a las contradicciones fundamentadas en las tensiones étnicas, gracias a la emergencia de los movimientos sociales indigenistas y a la globalización. Este cambio de contexto resultó de los nuevos paradigmas de lo que Max Weber llamaba “la comunidad de sentimiento nacional”. En otras palabras, la etnicidad y la racialidad están jugando un rol más importante en la política de lo que hicieron en el pasado.

3.1. De la contradicción de clase a la contradicción racial

Analizaremos en primera instancia cómo la atmósfera del conflicto social mutó en dos diferentes ambientes de producción de la socialización política (del sistema político a los movimientos sociales). Estos contextos específicos crearon diferentes conciencias políticas entre los bolivianos, que cambiaron la manera en que la participación y representación, así como el gobierno, eran conducidas.

1. *Ambiente de clase.* Desde que la clase era todavía más importante que la etnicidad para el ajuste de la socialización política entre 1952 y 1970, caracterizaremos este periodo como basado (predominantemente) en el conflicto por el trabajo.

Luego de la Revolución Nacional, la concepción subjetiva de los actores respecto a su locación de clase estaba acumulada por la trayectoria histórica previa del tránsito de una sociedad agraria de terratenientes y pongos hacia una sociedad capitalista de burgueses y proletarios (con la mayoría de sus emprendedores privados sumidos en la economía de subsistencia agraria). De ahí que la doctrina de la Revolución fue la “alianza de clases”. El indígena era en general concebido como campesino, por lo que su condición económica encubría su etnicidad. Asimismo, el proletariado no estaba exclusivamente constituido por campesinos, sino por mineros (en la generalidad mestizos) y obreros que constituían la vanguardia política del conflicto. En este periodo, la socialización política se establecía por la formulación de una conciencia proletaria de intereses comunes entre campesinos, mineros y obreros (indígenas, mestizos y blancos), en oposición a los miembros de la burguesía nacional.

Desde que ambas comunidades (la indígena y la no indígena) estaban asentadas en las áreas rural y urbana respectivamente, las diferencias étnicas no se vivían a través de la interacción pública rutinaria de la urbe. Esta circunstancia ayudó a encoger las categorizaciones raciales y subordinar la

tensión étnica a las tensiones laborales. Por otro lado, la reforma agraria y el voto universal de 1952 también disminuyeron la conciencia étnico-racial y ayudaron a los indígenas a coexistir con los criollos alrededor de la causa de la Revolución Nacional. Si bien al principio, en la calidad de Estado agrario, la división de clases no era la fuente primaria de organización social, el tránsito hacia el capitalismo hizo de la clase social (y su pluralidad étnico-racial) el instrumento de la socialización política (Giddens, 2002).

En este periodo, la conciencia política de los pueblos indígenas estaba crucialmente relacionada a sus identidades campesinas en busca de tierra y bienestar, antes que a su conciencia étnica. Esto, probablemente, es porque la Confederación Sindical Única de Campesinos de Bolivia (el sindicato de los indígenas por excelencia) recién se establece en 1976, 24 años después de la Revolución del 52. En consecuencia, antes de los años 70 la preferencia electoral y la adherencia política estaban basadas en los conflictos por el trabajo.

2. *El ambiente étnico.* La bancarrota de la industria minera, más la persistencia de la economía agraria de subsistencia indígena y las variaciones climáticas que trajeron sequía en los Andes Centrales, llevaron a un importante proceso de migración interna entre las décadas de los años 70 y 80, cambiando la distribución de la población rural y urbana, de 35% urbano y 65% por ciento rural en 1976, a la inversa exactamente en 2001, 65% urbano y 35% rural (Censo, 2001). Ya que en el campo habitaban principalmente las comunidades indígenas y en las ciudades los castellanos mestizos, la migración interna fue el contexto primario para la formación de identidades étnicas en Bolivia (Fenton, 2010).

Como consecuencia de una más intensiva y frecuente interacción, acompañada de la distribución diferenciada del ingreso y del poder político, se produjo el desarrollo de una tensión étnica y racial entre las comunidades indígenas y criollas. No pasó mucho tiempo para que la base de identidad racial, tensionada en la interacción social, se ideologizara y terminara por tensionar asimismo el ambiente político; desde los 70s hasta el presente los movimientos étnicos tomaron el segundo contexto. A éste lo llamaremos el ambiente étnico.

En Bolivia existe un conflicto entre movimientos sociales opuestos: los criollos dominantes que han gozado históricamente del bienestar y los recursos, y las comunidades indígenas que tratan de recuperar estas prerrogativas. Ya que el bienestar se disfruta diferencialmente de acuerdo al origen étnico y que las consecuencias sociales y económicas causan inequidad de clase, el Estado es visto como el responsable de las desventajas sociales.

El segundo ambiente del conflicto social (étnico) ha cambiado dramáticamente el eje de la socialización política en Bolivia, pues los indígenas asumieron la au-

toconciencia política, identificándose a sí mismos como los ocupantes originales de la tierra que desearían preserve su herencia cultural. Este paso adicional consiste en la afirmación de una relación especial con el Estado basada en una serie de prerrogativas (Fleras y Elliot, 1992). A consecuencia de aquello, los movimientos indígenas iniciaron una amplia construcción de conciencia étnica desde 1991 hasta 2005, ya que el sistema político tradicional no era capaz de representar sus intereses tan bien como los movimientos sociales. El resultado dejó a los partidos políticos tradicionales distribuyéndose el voto entre las comunidades criollas, que no pasan del 40%, cuando en el pasado acumulaban más del 70% de la representación.

3.2. Movimientos sociales y acción colectiva

En el ambiente étnico los movimientos indígenas se enfocaron en asuntos de acceso a la tierra y estatus político. La posesión de la tierra fue crucial para la construcción de la conciencia indígena, acompañada de la percepción de que los recursos naturales eran parte de su herencia cultural. Asimismo, el reconocimiento de su soberanía sobre la tierra y sus recursos fue esencial en el ideario de preservar, manejar y desarrollar una base económica sustantiva. Consecuentemente, los movimientos sociales del giro étnico demandaron recuperar las tierras y territorios perdidos durante el colonialismo, acusando a los criollos de ser los nuevos “usurpadores”. Tenazmente, los indígenas reforzaron la idea del Estado como apoderado por los agentes extranjeros, basados en la lógica del colonialismo interno, que era el responsable de haber tomado su tierra, sus recursos naturales y su representación política.

El cambio de la matriz del conflicto, de clase a etnicidad, tuvo un efecto masivo en el sistema político, ya que el avivamiento étnico mostró que la política nacional estaba capturada por una comunidad racialmente diferenciable, incluso cuando paradójicamente el sistema político permitió la participación creciente de plataformas étnicas desde lo local (1997, cuando Morales fue electo diputado nacional) hasta la representación nacional (2005, cuando Morales fue electo Presidente). El ambiente étnico está hincado en una aspiración a la soberanía –tal cual el espíritu nacionalista boliviano– pero ante la distribución racialmente distinguible del poder, semejante conocimiento propugnaba que el Estado estaba diseñado como estructuralmente excluyente y que debía ser rechazado como totalidad.

De esa manera, el enfrentamiento entre las comunidades indígenas y el Estado en las dos últimas décadas tuvo su primera pérdida en el sistema político, desde que los partidos eran incapaces de dar una cara (literal) a las demandas de los movimientos sociales. Por otro lado, el Estado, que aparecía como excluyente ante la mirada indígena, terminó personificando al enemigo extranjero. Así es como los movimientos sociales acabaron siendo los vehículos de la representación política, desde que tomaron el control del rol de los partidos de la representación social.

Los movimientos sociales en Bolivia no apuntaron únicamente a la existencia de un creciente sentido de identidad y conciencia alrededor de la racialización de las clases sociales, sino también a que las nociones de unidad cultural y étnica interpelen al proyecto de Estado-nación. Definitivamente, “la identidad se transforma en un tema político cuando entra en crisis, cuando se asume que debe ser modificada” o, finalmente, cuando un grupo dominante no facilita la participación política o impide el desarrollo de identidades culturales (Fenton, 2010). En este contexto, los movimientos sociales plantearon el desafío de refundar el Estado reescribiendo la Constitución Política y reconfigurando el orden social por los medios de la acción colectiva. Entre 1991 y 2003 los movimientos indígenas protestaron reclamando cambios políticos en la Constitución en aras de obtener participación, reconocimiento y bienestar. Pero los movimientos estaban dispersos políticamente, cada uno representando su propio pliego de demandas y desolados en su capacidad de producir conocimiento y discurso para sostener sus aspiraciones en la esfera pública, debido a su falta de educación y recursos económicos.

3.3. La hoja de coca y la construcción simbólica de la noción de soberanía

Lo que la esfera pública mostraba de Evo en los años de formación de su imagen eran sólo los bloqueos y protestas que organizaba y que, por lo general, llevaban a enfrentamientos entre los cocaleros y las fuerzas del orden. Esta desproporción abonó una reflexión distintiva y peculiar en las comunidades indígenas que definió imaginarios étnicos que afectan hoy a la socialización política.

La respuesta del electorado hacia Evo Morales se implantó basada en el significado adjunto de las acciones de Evo y, por lo tanto, en el uso de símbolos que plantearon mucho más que el bloqueo de una carretera. Aquella interacción fue mediada por el uso de símbolos con representaciones nacionales que terminaron produciendo reflexividad y cambio en la conducta social (Blumer, 2002). La represión gubernamental a los actos de Morales —más allá de su razón y naturaleza— mostró la intransigencia del Estado hacia la cultura popular representada por la hoja de coca. Más aun, esta “obcecación” estaba “promovida” además desde el extranjero a través de agencias norteamericanas como la DEA. La lucha entre esas dos fuerzas simbólicas, una de raigambre popular y empobrecida —a consecuencia de la centenaria injerencia colonial— y la otra visiblemente extranjera, estableció el compromiso hacia los paradigmas de lo nacional representados por la lucha de Morales. Peor aun, el Plan Dignidad de “coca cero” (1997) redundó desde su propio nombre como una campaña para mutilar lo nacional en aras de “la peor de las injerencias”.

Curiosamente, la globalización no hizo sino asentar el paradigma de lo propio como modelo de pertenencia nacional, profundizando las diferencias con lo occidental e inevitablemente conduciendo a la salvaguarda de una identidad local. Esto, sumado a las construcciones nacionales basadas en la idea del enemigo extranjero, tuvo su consolidación de la mano de lo “indígena-originario” y su representación en quien interactuaba mejor en la esfera pública: Evo Morales.

Los gobiernos de la “democracia pactada” resolvieron erradicar la hoja de coca, pues en los foros internacionales figuraba —y aún figura— en la lista de las sustancias controladas. Entonces, merced a que la cooperación internacional, sobre todo financiera, estaba condicionada a los logros de la lucha contra el narcotráfico, desde 1982 se incorporó entre las políticas de Estado la eliminación de un símbolo nacional, vinculado además a las etnicidades despachadas del bienestar. En este contexto, la presencia del interés estadounidense no hizo sino acreditar la interpretación de que la persecución a la hoja era fruto de otra injerencia de la potencia tradicionalmente “metiche” en sus asuntos internos.

Los contenidos simbólicos de la coca establecieron parecidos de seguridad que despertaron lealtades en segmentos de la sociedad hacia lo nacional, ya diferenciados étnica y racialmente por la distribución del ingreso y el ejercicio de la representación política. Así, la identidad vinculada a la raza y la etnicidad se asoció a las batallas de Evo contra las políticas de erradicación y la ley 1008. Finalmente, el símbolo de la edificación de la identidad nacional —de los sectores desfavorecidos por los indicadores de pobreza— fue el instrumento de cohesión que terminó afectando profundamente la socialización política de los bolivianos y favoreciendo la notoriedad de Evo en los espacios de la esfera pública.

En el caso de Morales y el MAS, la hoja de coca jugó un papel determinante en la construcción de estas representaciones de pertenencia a través de la identidad, pues mostró que el extranjero viene a sacrificar lo nacional en aras de su “proyecto colonialista”. Quiero insistir, sin embargo, en que el chauvinismo ha sido el factor que nos ha permitido mantener un frágil credo nacional. El sentido del discurso cocalero de Evo precisamente plantea la defensa de lo nacional frente al enemigo externo. El Chapare deviene así en una suerte de campo de batalla donde se defendía la soberanía de los ataques de fuerzas externas: la DEA y la NAS (Sección Antinarcóticos de la Embajada de Estados Unidos).

Contrariamente, quienes desde lo nacional alentaron estos avasallamientos fueron asimismo percibidos como extranjeros. De la coca, Evo saltó fácilmente a la protección de los recursos naturales, liderando el movimiento anticapitalizador, pues su defensa de la hoja lo distinguía para embanderar la defensa de los recursos nacionales. En este contexto, todo aquello que vindicaba la inversión extranjera y la lucha contra el narcotráfico era producto del “entre-guismo vende patria”. Como estas defensas venían de los partidos tildados de

tradicionales cuya tez no correspondía al genotipo de lo popular –y de recomendaciones del Consenso de Washington- su movimiento político monopolizó el discurso de lo nacional, mejor cuando el Presidente circunstancial (1993-1997/2002-2003) hablaba convenientemente con un acento marcado de “gringo”, era millonario y, más aun, blanco.

Una vez en el Gobierno, la conciencia política (de los masistas) sobre el rol de la hoja de coca en el proceso de construcción de la conciencia etno-nacional, empezó a producir apreciaciones desde la política que intentaban imbricarla en todas las esferas de la vida social.

Nuestros niños necesitan calcio, y la hoja de coca tiene más calcio que la leche, nuestros niños necesitan fósforo y la coca tiene más fósforo que el pescado. (...) En vez de dar en el desayuno escolar leche, tenemos que dar coca a nuestros niños (Choquehuanca, Los Tiempos, 26/02/2006).

3.4. Ideologización de las bases de identidad

En este contexto, las renovadas personalidades del ambiente étnico, que son las que han servido de empaque para la nueva denominación del Estado nacional, han variado el rumbo del *asimilacionismo* bolivariano y nacionalista revolucionario hacia la recuperación de lo originario, rechazando implícitamente la notabilidad occidental heredada por el colonialismo español. La incorporación reciente de la *whiphala* como símbolo nacional encarna esta referencia. Asimismo, el rostro de Evo Morales representa el prototipo de lo oriundo y, por lo tanto, personifica el semblante novedoso de lo nacional en el Occidente, donde los electores son mayoría. Los otros rostros, los de los descendientes de los españoles –que según el estigma popular “han gobernado desde siempre”- encarnan la cara de lo extranjero ¿Será por eso que la oposición política no encuentra preferencias sociales relevantes, pues tiene la representación desencajada?

“Los explotadores generalmente eran los llamados blancos o mestizos (q’aras o mistis), es decir los oligarcas y gamonales” (Choque Canqui, 2011).

De la misma manera, la nueva Constitución Política del Estado Plurinacional se ha encargado de, precisamente, des-configurar la identidad nacional de ascendiente ibérico y de exaltar lo que se supone o presume es original, aun cuando ya nada se puede recuperar de lo originario después de tanto sincretismo.

Necesariamente, la identidad racial y el nacionalismo comprenden factores sociales de auto-identificación grupal y categorización; es decir, que se elaboran según las formas de inclusión y exclusión de la comunidad misma. Además, las manifestaciones ideológicas de la identidad, como el racismo y el nacionalis-

mo, guardan algo más en común; son relativamente coherentes, así como explícitamente organizados, pues determinan aspectos específicos en las identidades sociales. Una manera de entender al nacionalismo es interpretarlo como una ideología de identificación. Nacionalismo, localismo, comunalismo, regionalismo y racismo son, todos, ideologías. Consecuentemente, son cuerpos de conocimiento que formulan demandas acerca de la forma como el mundo “es” y, crucialmente, de la forma como el mundo “debería ser”. Estos conocimientos son movilizados con el criterio y los principios de pertenencia y de exclusión al grupo. Asimismo, los principios de inserción o segregación promueven derechos y deberes que están vinculados a la pertenencia y las maneras en las que se trata y clasifica a los ajenos (Jenkins, 2001).

Como una reflexión reciente de la atención gradual de la sociedad boliviana hacia una historia autoreflexiva (hacia los orígenes precolombinos de la cultura y a los orígenes políticos de la exclusión colonial) el nacionalismo se ha transformado en un aspecto del desarrollo de unidades políticas más complejas, basadas en nociones de una comunidad étnica, diferenciada racialmente de otra comunidad cultural (castellana-occidental). Como la identidad étnica, que es construida socialmente y orquestada como un proyecto histórico, la nación es en realidad un ejemplo de la idea de “la gran familia de iguales” (Bauman, 2002).

En la experiencia nacional, aunque lo étnico y lo racial son categorías diferentes, ambos se influyen sistemáticamente en la formación de aquella “gran familia de iguales”. La definición de lo étnico envuelve relaciones de poder y categorización social inherentes a la identificación mediante la dialéctica interna. Por el contrario, lo racial es un problema más vinculado a la categorización que a la identidad del grupo. Mientras la identidad étnica es parte de un cuerpo estructurado de conocimiento acerca del mundo social, la categorización racial parece ser más explícita y elaborada en su justificación. En consecuencia, las relaciones étnicas en Bolivia no son jerárquicas ni conflictivas, mientras que las relaciones raciales son las que sí establecen las jerarquías sociales (Jenkins, 2001).

Las ideas de raza y nación son categorías simultáneas de exclusión o inclusión, reforzadas por la presunción de la existencia de un grupo étnicamente dominante. Entonces, la raza se transforma en un factor de cultura política, ya que el criterio de inclusión o exclusión es interpretado como determinante de la diferencia de los grupos, enfatizando su rol de la construcción ideológica. Según Robert Miles (1993), como las naciones, las razas son pensadas en el sentido de que carecen de fundamentos biológicos reales. Los conceptos de nación y raza poseen ambos el potencial de convertirse en el criterio definidor de comunidades imaginarias, es decir de la nacionalidad.

El ambiente étnico ha ideologizado la base de identidad racial, pues la diferenciación primordial entre los grupos en competencia (indígenas y criollos) no es étnica, tampoco es cultural, sino que es esencialmente racial. Por lo tanto el

novo nacionalismo boliviano post octubre de 2003 es una ideología de identificación racial por las siguientes razones (Jenkins, 2001):

1. *Es histórico y situacionalmente contingente.* Si bien la racialización de la distribución de las jerarquías sociales se inició con las leyes de Burgos (1512), su aparición en las definiciones de la cultura política se produjo recién en el ambiente étnico, a partir de la formación de eventos que provocaron un sistema de creencias que afectaron la cultura política (la “guerra del gas”, las luchas autonomistas, etc.)
2. *Es característico de las sociedades complejas* (Estados, pero no necesariamente Estado-nación). En Bolivia la división diferenciada del trabajo crea una identidad nacional producida por un rango de distintivas unidades sociales (culturales, regionales, étnicas y raciales). Por ello, existe una falta notoria de entendimiento entre los grupos diferenciados racialmente. Existe, además, una creciente falta de solidaridad entre los subsistemas a consecuencia de las formaciones sociales post-coloniales y la diversidad étnica y racial. Finalmente, el Estado es débil.
3. *Concierne a la cultura y a la etnicidad como criterio de membrecía en la política.* La ganancia y la internalización de las normas políticas, valores y creencias ocurren a partir de la identidad indígena-originaria. Los movimientos sociales y el Instrumento Político para la Soberanía de los Pueblos (IPSP) han formalizado la membrecía política racialmente diferenciada. La nueva Constitución incluso define cuotas “étnicas” que, en la práctica, se precisan según la racialidad de los candidatos.
4. *Reclama un destino colectivo para el gobierno y/o sus miembros definidos étnicamente.* La modificación de la denominación del Estado boliviano, de República a Estado Plurinacional, incorpora la condición étnica en la concepción política del país, remarcando así la posición cultural como baluarte de la nacionalidad. Las 36 “nacionalidades” –que en realidad son etnicidades– son reconocidas políticamente por la denominación política del Estado, entre tanto los criollos –que a los ojos de la CPE no tienen cultura– son encajados en la categoría de “el resto de los bolivianos”.

3.5. La ansiedad post-colonial y heterofobia

En uno de sus libros más famosos, *El Holocausto y la modernidad* (1989), Zygmunt Bauman refuta la perspectiva que entiende al Holocausto como un retorno aberrante al barbarismo fundado en los prejuicios de las tradiciones premodernas; una desviación en la marcha del proceso civilizatorio de la modernidad. Por el contrario, este autor argumenta que la escala de los asesinatos a judíos –y su forma industrial– demuestran que el Holocausto fue posible justamente porque la modernidad proveyó las condiciones para su existencia. Estas condiciones incluyeron (1) la ideología modernista de la ingeniería social

y (2) la creencia de que las sociedades podrían moldearse por la visión de un iluminado sobre el “deber ser”. Bauman utilizó la metáfora de la cirugía para enfatizar las implicaciones de esas teorías para los grupos minoritarios que no encajaban en estas visiones. Ellos terminaron siendo la enfermedad que había que extirpar del cuerpo social. Por otro lado, la capacidad de los nazis de traducir la visión ideológica en la realidad fue provista por la existencia de un aparato estatal centralizado eficiente (Blackshaw, 2008).

Hay una aparente paradoja entre la historia de las relaciones raciales y el racismo nazi en particular, y es que en los nazis el racismo fue instrumental en la movilización de los sentimientos y ansiedades antimodernas, y fue efectivo por esta conexión. Los ideólogos antisemitas, entre ellos Goebbels, Strasser y Rosenberg, usaron el fantasma de la raza judía como una insignia para tapar los miedos respecto a la modernidad (Bauman, 2002).

El avivamiento étnico boliviano, salvadas las enormes distancias históricas, también ha nacido como respuesta a los procesos de asentamiento de la sociedad moderna –que pusieron en evidencia la segregación de la comunidad étnica por el proyecto republicano– y está movilizado por sentimientos y ansiedades postcoloniales que se manifiestan en términos raciales.

En Bolivia, como resultado del ambiente étnico, los grupos diferenciados racialmente (indígenas/criollos) son la definición social de las fronteras entre los países, “custodiadas y reforzadas”, pues generan sistemas de creencias sobre sus habitantes. Estas fronteras están construidas socialmente, haciendo que las comunidades sociales agreguen y establezcan la diferencia (Fenton, 2010). Es decir que los grupos racialmente diferenciados están en contención, pues definen sus discrepancias en función a la competencia entre las identidades consideradas antagónicas por las categorizaciones sociales. Apunto las siguientes razones:

1. Los grupos están definidos como colectividades distintas (indígenas–no indígenas) y los miembros del grupo avizoran su destino común en función a la discrepancia con los otros grupos. Dada la distribución diferenciada racialmente del ingreso (los indígenas son pobres, los blancos no) las 36 naciones originarias no construyen su distinción en función de la pertenencia étnica, pues las otras comunidades que podrían entrar en competencia con ellas –dada su ascendencia, lenguaje y cultura– avizoran un destino común a partir de su personalidad racial. Por lo tanto, la competencia entre los grupos –la socialización política incluida– se establece a partir de la dialéctica “indio-q’ara”, muchas veces remarcada por la residencia geográfica. Por ejemplo, en la ciudad de La Paz, la zona sur está habitada por una comunidad solvente y mayoritariamente criolla-mestiza. Este asunto se ilustra en una declaración pública del canciller David Choquehuanca, publicada en Los Tiempos en febrero de 2006.

(...) En la zona sur, donde ganó el MAS, la gente blanca siente asco por Evo Morales. Si tendrían que escupirnos, lo harían ellos porque no nos quieren (...) Ellos sienten asco por nosotros. En Bolivia hay racismo por culpa de los blancos (Los Tiempos, 26/09/2006).

2. En Bolivia existe la percepción de que los avances de un grupo se hacen a expensas del otro. Así concurre la apreciación de que el bienestar de las comunidades racialmente distinguibles como “blancas” se ha construido a expensas de los indígenas. Tanto el discurso político del MAS como el de los movimientos políticos radicales del Oriente apelan constantemente a estos argumentos. Estas apreciaciones están en las trayectorias históricas de la servidumbre, el pongueaje y en la historia de la distribución del poder político.

El relativo desarrollo económico-social alcanzado (por el Oriente) entidad que tuvo la relativa ventaja de escapar a la lógica del milenarismo y el atraso (indígena) resultó ser un cáncer de los profetas del antidesarrollo que hoy piden a gritos el exterminio físico de su identidad y cultura (camba) (Nación Camba, 16/08/2007, www.bolivia.indymedia.org).

Un ejemplo de cómo la nación camba reivindica a las clases pudientes es el de Monteverde. Allí hay sobreposición de tierras comunitarias de origen por parte de empresas cooperativas e individuos. (...) El movimiento nación camba no hizo una defensa pública de las tierras comunitarias de origen, pero hasta hace un llamado a las armas cuando colonizadores collas se apropian de las tierras que pertenecen a connotados personajes de Santa Cruz (Mealla, Mario; El Deber, 06/06/2003)

3. La competencia crea y refuerza el prejuicio hasta el límite de la definición de las fronteras entre los grupos. Las correlaciones en entre el voto por Evo Morales (2005, 2008, 2009) y autoidentificación étnica (Censo, 2001) y por la oposición y pertenencia no étnica, muestran que la socialización política en el país ha reforzado el prejuicio hacia la competencia tajante en los procesos electorales. Es así que en Bolivia los grupos en contienda política son “el gobierno indígena” y la “oligarquía q’ara”.
4. Hay un amplio rango de actitudes sociales, tipos de movilización o actos de violencia que son vistos como respuesta a las amenazas contra el grupo. Los acontecimientos del 11 de septiembre de 2007 en Pando (la masacre del Porvenir) han sido exhibidos como actos de eliminación étnica y violencia racial por la propaganda gubernamental donde lo indíge-

nas habrían sido asesinados por la mano de la cultura “blanca”. También sirven de ejemplo las humillaciones a indígenas en Sucre el 24 de mayo de 2008 por parte del Comité Cívico Interinstitucional. El lenguaje político ha definido racialmente a los grupos en actitud de apronte, cuando por ejemplo se escucha en la esfera pública definiciones como las de “la democracia *q'ara*” o el gobierno “indígena-originario”. Al respecto, cito como ejemplo la reacción de la dirigencia *masista* a las declaraciones de Monseñor Tito Solari, Arzobispo de Cochabamba, quien en una conferencia de prensa en Noviembre de 2010 advirtió que el narcotráfico había crecido tanto en el trópico cochabambino, que incluso los niños vendían cocaína en las calles. En respuesta, los coccaleros pidieron la expulsión del país del clérigo, acusándolo de extranjero (*q'ara*) y racista.

Por un lado, el concepto del “gobierno indígena” y los estigmas de los gobiernos “tradicionales” (el mentado neoliberalismo) crean una percepción de competencia étnico-política que responsabiliza a la comunidad “criolla” del despojo y desarraigo “indígena”. Por ejemplo, el gobierno del MAS tiende a usar el fantasma de la “élite croata” en Santa Cruz (encarnada en el ex presidente del Comité Cívico Pro Santa Cruz, Branko Marinkovic) para reforzar la idea de la existencia de una comunidad racialmente diferenciada que amenaza el proceso de cambio indígena y que se apropia de las tierras productivas del oriente del país. El caso de la desarticulación del grupo de autodefensa cruceña del húngaro Eduardo Rozsa Flores (16 de abril de 2008) robustece el argumento de que la elite (blanca) se debe a intereses alienantes y amenaza la estabilidad de la nación.

Por otro lado, la noción del *suma qamaña* (vivir bien) elevada a doctrina constitucional –que se plantea como la búsqueda del credo nacional en los orígenes pre-hispánicos– encaja en la reinención de lo originario y da forma a una identidad nacional (en los indígenas) desarraigada de la cultura heredada de España. En este contexto, el concepto “indígena-originario” contiene el ascendiente racial de las comunidades étnicas con el que se perfecciona el conocimiento incompatible de las comunidades no étnicas (criollas). Un ejemplo es el artículo 8 de la CPE, que promueve los principios ético-morales del Estado, sin la consideración de referencias a los valores de la comunidad castellana y con el uso exclusivo de simbología indígena.

Artículo 8. I. El Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: ama qhilla, ama llulla, ama suwa (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), suma qamaña (vivir bien), ñandereko (vida armoniosa), teko kawi (vida buena), ivi maraei (tierra sin mal) y qhapaj ñan (camino o vida noble) (CPE, 2009).

Asimismo, la doctrina (castellana) de la economía carga en los criollos la decadencia de los valores espirituales de la sociedad en favor de los materiales. El “vivir bien”, además de ser una categoría económica, tiene un ética moral (yo diría paradójicamente católica) que asienta la idea de que el capitalismo es esencialmente perverso. Para el *suma qamaña* el capitalismo es individualista y “q’ara”, pero el plurinacionalismo es colectivista e “indio”. Por último, los discursos anti-globalización del *masismo*, que tratan de destacar que el capitalismo y su individualismo secante destruyen la cultura comunitaria étnica, son asimismo un síntoma de rechazo a la modernidad. Ahí están las propuestas recurrentes del presidente Evo Morales de eliminar el capitalismo de la faz de la tierra vía referéndum: “*Si queremos salvar al planeta hay que exterminar el sistema capitalista, porque es individualista y no está en armonía con la madre tierra*” (Morales, Evo; Reuters, 21/04/2008)

Para Bauman (2002), el racismo es inconcebible sin la ciencia moderna, la tecnología y las nuevas formas del poder estatal; como tal es estrictamente un producto de la modernidad, porque la modernidad lo hizo posible. Desde esta perspectiva, el racismo se entiende como una variedad de resentimiento o prejuicio público y como la ausencia de la reflexividad social por su intensidad emocional. Asimismo, es una referencia a la herencia biológica (no otra cosa significa lo originario) y atributos culturales especiales; afirmaciones como “los indígenas somos de la cultura del diálogo o de la paz”, difundidas por el Canciller de la República, David Choquehuanca, ilustran este punto.

Frente al fracaso total del desarrollo, el mundo occidental quiere copiar la experiencia y la realidad de los pueblos indígenas, pero sin realmente entender su alcance. (...) sin lograr entender ni asimilar nuestros saberes ni saber analizar bien la esencia y las implicaciones del desarrollo (...) hemos decidido volver a nuestro thaqi (camino) (...) nuevamente tenemos que volver a ser, porque la colonización ha hecho que dejemos de ser (...) Es más importante la identidad que la dignidad. La dignidad sin identidad es como una planta sin raíces y sin semilla original, es un disfraz occidental que olvida y excluye lo que llevamos adentro (Choquehuanca, 06/05/2010, www.redescristianas.net)

El racismo es un resentimiento a la diferencia, es una heterofobia, es primario e irracional cuando reacciona a lo extraño con antipatía, pero también puede llegar a ser secundario, en la medida que se transforma en teoría y aparece internalizado y proveyendo un fundamento lógico al resentimiento. En las esferas de discusión pública, el criollo es representado como “objetivamente dañino”, tal como el indígena era representado como “decadente” en las teorías racialistas de Alcides Arguedas o Gabriel René-Moreno. Por lo tanto, es xe-

nófobo, conflictivo y divisionista, o de manera más particular, es etnocentrista de la mano de sentimientos de cohesión nacionalistas. Ahí están como ejemplos las declaraciones del ministro de Autonomías y Descentralización, Carlos Romero, en una entrevista con la cadena internacional Tele Sur en octubre de 2010, cuando afirmó que el “gobierno indígena es más honesto y eficiente que los gobiernos neoliberales”, quienes serían intrínsecamente “corruptos e ineficientes”.

Finalmente, el racismo es mistificador, pues es un argumento de inferioridad o superioridad cultural. Consecuentemente, cuando se ideologiza, se expande socialmente en el contexto de la construcción de la sociedad perfecta. En el caso del Holocausto vino en el contexto del Tercer Reich y el reino de la liberación del espíritu libertario alemán, donde no había sino espacio para “el espíritu alemán”. En este contexto, no existía plaza para los judíos, pues no podían abrazar el aliento del *Volk* germano; la inhabilidad estaba en la herencia cultural, el territorio y la sangre (Bauman, 2002).

El gran riesgo de las visiones doctrinales del *pachamamismo* o del plurinacionalismo es que están precisamente estigmatizando a la cultura española de Bolivia como decadente, incluso desde los cimientos de la religión católica, con ataques constantes al clero o con la eliminación de la materia de religión de la currícula escolar. Por extrapolación, las doctrinas indigenistas del *suma qamaña* están acusando a la cultura hispana de ser alienante, a-cultural y anti-nacional. Estas construcciones están presentes constantemente en los discursos de Evo Morales, quien desde la cúspide de su notoriedad plantea explícitamente estas rupturas.

(...) cómo vamos a gritar ‘España la grandiosa’ (en el himno cruceño) cuando España ha sido nuestro saqueador. Los invasores, los que nos han sometido (El Deber, 10/06/2009)

Los hijos de los “saqueadores”, aquellos que “glorifican a España”, terminan siendo en el imaginario social los maldicientes del “proceso de cambio” ¿o sino cuál el sentido de descolonizar después de que los españoles fueron expulsados hace 185 años? La nueva Constitución Política del Estado parte del prejuicio de que la sociedad boliviana estaba todavía colonizada (en sus valores sociales) por las nociones de la supremacía blanca de las leyes de Burgos.

Dejamos en el pasado el Estado colonial, republicano y neoliberal. Asumimos el reto histórico de construir colectivamente el Estado unitario social de Derecho plurinacional comunitario, que integra y articula los propósitos de avanzar hacia una Bolivia democrática, productiva, portadora e inspiradora de la paz, comprometida con el desarrollo integral y con la libre determinación de los pueblos. (CPE, 2009)

En este sentido, la CPE ha cumplido con el objetivo de establecer las representaciones simbólicas de lo nacional en empatía con lo originario, al reafirmar la identidad indígena del Estado nacional, incluyendo como sujetos de su atención a las 36 etnicidades precolombinas, pero sin reconocer colectivamente a los descendientes de los europeos, quitándole así todo énfasis de lo nacional a la herencia española y rompiendo simbólicamente con el legado cultural que la occidentaliza. Lo plurinacional supone la existencia de pueblos indígenas originarios –con derechos diferenciados– pues el término hace alusión a las comunidades de ascendencia racial y califica ambiguamente a los criollos como comunidades “interculturales”, categoría en las que también estarían incluidos los indígenas.

Artículo 2. 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, que consiste en su derecho a la autonomía, al autogobierno, a su cultura, al reconocimiento de sus instituciones y a la consolidación de sus entidades territoriales, conforme a esta Constitución y la ley (CPE, 2009).

La base de la ruptura con la herencia española –en la nueva CPE– está en la idea de incorporar al concepto de “descolonización” como política de Estado. El artículo 9 afirma que “son fines y funciones esenciales del Estado (...) 1) constituir una sociedad justa y armoniosa, cimentada en la descolonización (...) para consolidar las identidades plurinacionales” (CPE, 2009). En este mismo espíritu, la Ley de Reforma Educativa Avelino Siñani y Elizardo Pérez (promulgada en 20/12/2010) sugiere que la educación en Bolivia debe ser “descolonizadora, liberadora, antiimperialista, revolucionaria y transformadora de las estructuras económicas social, cultural, política e ideológica orientada a la reafirmación de las naciones indígena originarias”. El propio órgano ejecutivo ha incorporado en sus instancias entidades cuyos fines de trabajo se enfocan en la descolonización. Ahí tenemos al Viceministerio de Descolonización, dependiente del Ministerio de Culturas y a la Unidad de Despatriarcalización, entre cuyas actividades se cuentan fomentar matrimonios indígenas con ceremonias precolombinas y sin la presencia del credo o la institucionalidad católica, tan enraizada en la cultura étnica. En este objetivo, la Unidad, a través de su directora, Esperanza Huanca, ha acusado a la herencia española de haber “traído a las naciones originarias la discriminación de género”, como si tal cosa hubiera sido ajena a las culturas precolombinas (La Patria, 16/07/10). De esa manera, en el contexto de la alta polarización racial que vive Bolivia, estas determinaciones contribuyen a la competencia racial.

Siendo que la hoja de coca es el vínculo de la pertenencia indígena, la cultura católica es la fuente de la identidad cultural para los criollos-mestizos,

predominantemente. La mayor parte de las representaciones de la cultura de pertenencia –que podríamos calificar como castellana- vienen del sincretismo religioso de lo católico (desde las fiestas patrias celebradas con *te deum*, hasta las fiestas patronales de las regiones y el carnaval) con la cultura hispánica e indígena. Sin embargo, muchas de las medidas del proceso de cambio de Evo Morales han tocado al interés católico en lo político, pero también han resultado en agresiones culturales en contra la comunidad considerada no indígena. Estas acciones van desde declaraciones públicas donde la máxima autoridad del clero nacional, Monseñor Julio Terrazas (Cardenal de Bolivia), es acusado de ser el líder de la oposición, hasta medidas constitucionales con las cuales se quita el carácter oficial de la religión católica al Estado Plurinacional (Artículo 4, CPE, 2009) y elimina la materia de religión de la currícula escolar (Ley Avelino Siñani, 20/12/2010): “*La iglesia es el instrumento de dominación que trae injusticia e inequidad*” (Evo Morales, CNA, La Paz, 18/11/2008); “*Si tengo opositores, son algunos grupos de los jefes de la Iglesia Católica*” (Evo Morales, Los Tiempos, Cochabamba, 14/12/2008); “*En Bolivia aparecieron nuevos enemigos, ya no solo es la prensa de la derecha, sino los jefes de la Iglesia Católica que son enemigos de las transformaciones pacíficas. Estaba un poco reflexionando (...) otra fe, otra religión, es posible hermanas y hermanos*” (Evo Morales, Belem do Pará, 29/01/2009)

El considerar lo católico como solamente colonial, acusándolo de haber sido la justificación moral para la opresión indígena en la Colonia (asunto que es francamente evidente) puede resultar en la penalización de una cultura que hace parte también de los sentimientos de pertenencia nacionales. Molesta mucho a la clase media que, por ejemplo, se hayan reemplazado los *tedeum* de las fiestas patrias por ceremonias ecuménicas donde se le quita la preeminencia a un aspecto de la cultura que es mayoritario. Tamaño error de apreciación fue el que llevó a considerar a la hoja de coca como una sustancia controlada, sin entender las características de su representación simbólica.

Consecuentemente, la ideología de lo “indígena-originario” es producto de lo que denominaremos la ansiedad post-colonial, que se refiere a la actitud basada en un rechazo a la inmanente dirección de la República de Bolivia, percibida como “criolla-castellanohablante” por parte de las comunidades autoidentificadas étnicamente. Esta ansiedad tiene especial énfasis en la lucha de las diferentes fuerzas (Occidente-Oriente / indígena-criolla) y la falta de un orden necesario inherente a la articulación de la coexistencia. La consecuencia metodológica de esta actitud es que la política cubra la contingencia e intervenga en el curso de la historia (Barth, 2008). La Asamblea Constituyente es resultado de aquello.

3.6. Lo indígena originario y el nacionalismo-racial

La definición de lo “indígena-originario” está desplegada en la noción de la descendencia directa de quienes, se cree, fueron los habitantes originales del territorio, y conlleva a las comunidades étnicas a asumir una conciencia política. Este conocimiento conduce a la percepción interna de que los “indígena-originarios” son los ocupantes originales del territorio con el que protegerán y preservarán su cultura. Este escaño adicional conduce inevitablemente hacia una relación especial con el Estado, basada en una serie de prerrogativas. Estos privilegios involucran el derecho inherente a alguna forma de autodeterminación o gobierno y el reconocimiento de soberanía. Según Fleras y Elliot (1992), la confrontación entre los grupos indígenas y el Estado, en las últimas dos décadas, ha tendido a centrarse en asuntos inherentes de estatus político, esencialmente. La posesión de tierra es crucial para la sobrevivencia de las aspiraciones étnicas, en la medida en que contribuye al derecho a la autodeterminación sobre problemas de jurisdicción interna.

Asimismo, la expresión “indígena-originario” significa en la generalidad comunidad de ascendencia y de parentesco. Sin embargo, el asunto más notable de esta denominación –en su calidad de concepto– es la forma en la que ha convencido a los analistas que observan al país de asumir que el tema más importante en la política boliviana es la naturaleza de las diferencias entre las comunidades sociales de su territorio y que la política debería concentrarse en lo que “lo indígena-originario es”, antes que en lo que representa (Banton, 2002). Sin embargo, siendo que las identidades étnicas y raciales son construcciones sociales que se desarrollan y cambian, lo “indígena-originario” no es ni por asomo lo que fue en el periodo precolombino; pese a ello, lo que el término expresa y representa hoy día conduce la interacción social en Bolivia y está determinando la cultura política.

Las diferencias físicas en Bolivia acaparan la atención de la gente tan nítidamente, que la política está más predispuesta a apreciar la validez de lo “indígena-originario”. Como concepto depende de su valor en la explicación teórica, por lo tanto, el tema importante debería ser el uso la palabra en ambos: en sus argumentos racionales o en sus conexiones populares. Las creencias usadas por las personas acerca de la raza indígena, la nacionalidad, la etnicidad y la clase son recursos que pueden cultivar conocimiento acerca de la identidad grupal (Banton, 2002). Esta falla –la de conocer los cambios en el sentido en el que el concepto de lo “indígena-originario” ha sido usado– tiene importantes consecuencias, porque la gente juzga el pasado bajo la luz el presente. El pasado no puede ser claramente entendido si los cambios en el significado de las palabras no se estudian y comprenden.

En el siglo XVI el paradigma dominante en Europa para explicar las diferencias entre los grupos era provisto por el Antiguo Testamento. Es la historia

de la creación del universo y la del primer hombre, Adán, (que curioso que el primer hombre de Bolivia se llame Evo) la que provee una serie de genealogías de evidencia desde donde se pensaba era posible rastrear los procesos de población del mundo y las relaciones de los diferentes grupos. Aunque San Agustín planteó la idea de que algunos de los descendientes de Adán podían haberse embarcado a poblar el mundo, y en consecuencia que todos los seres humanos provenían de la misma estirpe, esta visión parecía ser excesivamente absurda para los colonizadores (Banton, 2002).

Ya en el siglo XVIII, el prejuicio respecto a la inferioridad de los africanos y los indígenas americanos se empezó a contar en la historia de cómo Noé decretó que los hijos de Ham debían ser sirvientes de sus hijos Shem y Japheth (o refiriéndose a la dispersión de la gente luego de la caída de la torre de Babel). Los descendientes de estas estirpes eran pensados como los habitantes del noreste de África, claramente de tez más oscura que los del Medio Oriente o Europa. Implícita en semejantes argumentos se establece la presunción de que las diferencias se explican rastreando las consecuencias de eventos particulares que son transmitidos genealógicamente.

Si bien la categorización hecha por el Papa Paulo III en 1648 –en la que se reconoce un grado de humanidad a los indígenas americanos– no congeniaba con aquéllas hechas sobre los africanos –quienes habían sido catalogados por la propia Iglesia como animales de carga– fundó ciertas bases para señalarlos como “humanos de desarrollo inferior”. El prejuicio de su inferioridad residía primordialmente en su desconocimiento de las nociones europeas de “ciencia” y “Dios”. Por lo tanto, estas categorías los condenaron a ser concebidos como “apenas humanos”, pues no habían alcanzado –a juicio de los colonizadores– sus niveles de civilización. En consecuencia, la tarea primordial de los conquistadores era “humanizarlos”. Ésta también es una concepción en la que Dios tiende a intervenir, castigar o premiar a los individuos, pues las especies humanas parecían ser simplemente un producto arbitrario de la voluntad del Creador. Consecuentemente, lo “indígena” fue una definición excluyente que construía una conciencia de “inferioridad” respecto a los indígenas tanto interna como externamente, hasta 1825 (Todorov, 2002).

La constitución bolivariana, imbricada en el espíritu de las ideas de la revolución francesa, trató de manejar la doctrina de la igualdad de las razas, en aras de impedir la esclavitud y la servidumbre. Sin embargo, terminó tratando a lo indígena a la luz del voto calificado, mutando la noción de “inferioridad” hacia la construcción de una conciencia de “ignorancia” externalizada como la característica ciudadana de la comunidad étnica. La revolución del 52, si bien repara la segregación política de los indígenas, inicia la era del paternalismo gubernamental, también superpuesto en categorizaciones que ahondan la diferenciación. El régimen de tierras, esencialmente (el solar campesino), formaliza codificaciones que terminan definiendo al indígena como “pobre”.

Lo “indígena-originario” aparece tímidamente con el *katarismo* de los años 70, pero con mayor fuerza desde la Marcha por la Tierra y el Territorio de 1991 (en el ambiente étnico), reevaluando racialmente los derechos políticos de los indígenas en Bolivia. La definición de lo “indígena-originario” se re-culturaliza, para después politizarse, pues son definidos como indígenas aquellos descendientes directos de quienes se asume fueron los habitantes originales del territorio, provocando una conciencia política en ellos en tanto son los ocupantes originales del territorio con el que quieren recuperar su herencia cultural. Como he mencionado, esta circunstancia provoca una relación especial con el Estado, basada en una serie de prerrogativas tales como el derecho inherente a la autodeterminación, gobierno y reconocimiento de soberanía.

Así, las definiciones del cuerpo social identificado como “indígena-originario”, a partir de su ideología, se construyen simbólicamente sobre la base del uso cultural de la hoja de coca (que estaba calificada por el Estado como sustancia controlada), en simbiosis con la defensa de los recursos naturales. La simbología de la coca une entonces a las etnicidades en una colectividad de parentesco que tiene en común el ascendiente racial indígena, antes que la cultura. Se funda entonces un nacionalismo que establece una comunidad imaginada, en los grupos étnicos ciertamente, pero desde su base de identidad indígena, es decir, racial.

He sostenido a lo largo de este ensayo y en mi trabajo sobre etnicidad y racismo (Loayza, 2010a), que las relaciones raciales son las que definen la interacción social en Bolivia, antes que las de clase social e incluso las étnicas, aunque no exclusivamente. Por lo tanto, el racismo es la moneda de intercambio en la socialización y la cultura política de Bolivia.

El racismo es una forma de comportamiento tan antigua que probablemente ha existido (y lamentablemente seguirá existiendo) en toda la faz de la tierra. Asimismo, la palabra racismo en su sentido más usual, distingue dos cosas diferentes: (1) comportamiento, pues es un fenómeno de conducta y usualmente una manifestación de odio y disgusto a individuos (indígenas o criollos) que han sido caracterizados como distinguibles físicamente en relación a la apariencia recíproca. (2) ideología, pues es un problema doctrinal que concierne a las razas humanas. Las dos posiciones no están necesariamente vinculadas (Todorov, 2002)

El racista ordinario no es un teórico, es incapaz de justificar su comportamiento con argumentos científicos, mientras que, contrariamente, el ideólogo de la raza no es necesariamente un racista en el sentido usual. Sus visiones teóricas pueden no tener influencia alguna en sus actos o su teoría puede implicar que algunas razas son intrínsecamente malas. Todorov (2002) adopta la distinción que algunas veces se obtiene del racismo, un término que distingue el comportamiento, y del racialismo, un término que distingue a la doctrina.

Las modificaciones del ambiente de la producción de socialización política en Bolivia (de clase a étnico) han volcado el racismo de comportamiento de los indígenas hacia los criollos y el de ideología, de los criollos hacia los indígenas, a exactamente la inversa. El racialismo criollo, materializado en el libro *Pueblo enfermo*, de Alcides Arguedas, describe a la raza indígena como genéticamente predeterminada a la decadencia y como la carga de la sociedad nacional. En este contexto, el voto calificado certificaba la incompetencia indígena para los derechos ciudadanos. El criollo de hoy podría ser definido como un racista de comportamiento y el indígena como un ideólogo racialista.

El sentido de lo “indígena-originario” –la manera en la que este discurso es percibido externa e internamente– define la cultura política de los electores de Evo Morales, antes que sus creencias respecto a su lugar en las jerarquías de clase. El indigenismo *masista* es, entonces, una doctrina racialista que se presenta como un *set* coherente de proposiciones. Obviamente, esta primera tesis consiste en afirmar (desde el discurso político) que lo “indígena-originario” existe, es decir, que se reconocen grupos humanos cuyos miembros poseen características físicas comunes y que las diferencias son evidentes, testificando así la relevancia y el significado de la noción. Sin embargo, de acuerdo a esta perspectiva, las razas vendrían a ser similares a las especies. Esta noción es suficiente para establecer una frontera rápidamente aprehendida por todos (quiénes son los “indios”, quiénes son los “q’aras”).

Si bien la expresividad de lo indígena (sus instituciones culturales o políticas) o simplemente la denominación de Evo Morales como el primer presidente indígena, hace real la existencia de la raza “indígena”, el mestizaje ha hecho que las características físicas no sean tan claras como las percepciones claman. Ya que los bolivianos difieren los unos de los otros en sus características físicas, en función a esas variaciones los grupos tienden a establecer la identidad construida socialmente en imaginarios de diferenciación. Aun cuando las razas no existan científicamente (para la biología o la antropología), las diferencias que cuentan al final son las que saltan a la vista: el color de la piel, el cuerpo y la configuración facial. En sociedades como la boliviana, estos conocimientos superficiales se transforman ávidamente en prejuicios tipificados recíprocamente, peor aun cuando existe competencia étnica. En Bolivia las personas son capaces de identificar las diferencias raciales y trasladarlas a la política.

Aquí planteo que un sistema de creencias racial empuja al electorado de Evo Morales –y a su oposición– a establecer su preferencia electoral. Esta ideología se basa en doctrinas racialistas, históricamente afincadas, pero también estimuladas desde la doctrina del *pachamamismo* y el plurinacionalismo del MAS y de la doctrina de la Nación Camba y la autonomía del Oriente. Paso a explicar sus características.

1. *Continuidad del tipo físico con el carácter.* Del prejuicio racial (de comportamiento) es fácil saltar a la continuidad del tipo físico con el carácter (ideológico), es decir a creer que el genotipo determina la conducta cultural de los grupos. En general, los racialistas postulan que las características físicas y morales son interdependientes; es decir, que las segmentaciones a lo largo de las líneas raciales tiene un corolario de segmentaciones culturales. Una misma raza puede producir diferentes culturas, pero tan pronto como haya variación racial, hay cambio cultural. Esta visión errada, esta adhesión entre raza y cultura, fue evocada para explicar la naturaleza de la sociedad boliviana por Alcides Arguedas en su *Pueblo enfermo*.

Del abrazo fecundante de la raza blanca, dominadora, y de los indios, raza dominada, trayendo de herencia los rasgos característicos de ambas. (...) trae del ibero su bellicosidad, su ensimismamiento, su orgullo y su vanidad, su acentuado individualismo, su rimbombancia oratoria, su invencible nepotismo su fulanismo furioso, y del indio su sumisión a los poderosos y fuertes, su falta de iniciativa, su pasividad ante los males, su inclinación indomitable a la mentira, el engaño y la hipocresía, su vanidad, exasperada por motivos de pura apariencia y sin base de ningún gran ideal, su gregarismo, por último, y, como remate de todo, su tremenda deslealtad (Arguedas, 1999: 71)

El ambiente y la competencia étnicos, en el contexto de la convulsión de los movimientos sociales indígenas (2000-2003), han traído concepciones racialistas que en un principio calificaban a la democracia liberal como “tradicional”, pero que después fueron traducidas en los fundamentos del racismo indígenista, al denominarla “democracia q’ara”. Esto ha construido calificaciones sobre la base de la idea de raza, que generan distancias morales entre la cultura política indígena y la “criolla”. Este extracto de una entrevista al ministro de Autonomías, Carlos Romero, ilustra el argumento presentado.

El gobierno indígena ha demostrado ser honesto, eficiente e incluyente (...) a diferencia de los gobiernos neoliberales que eran corruptos, ineficientes y excluyentes (Romero, Carlos, Tele Sur, Oct. 2010)

2. *La acción del grupo sobre el individuo.* El mismo principio determinista viene a colación en otro sentido: el comportamiento del individuo depende, en una amplia extensión, del grupo racio-cultural al que pertenece. Esta proposición no es siempre explícita, desde que es evidente para el individuo: ¿cuál es el uso de las razas y culturas distinguibles, si uno cree al mismo tiempo que los individuos son moralmente indeterminados, que

actúan en función a su libre albedrío y no por virtud de su pertenencia al grupo, sobre el que no tienen ningún control? El racialismo entonces es una doctrina de psicología colectiva inherentemente hostil a la ideología individualista (Todorov, 2002). Una muestra de este espíritu es la visión doctrinal del Estado, cuyos mandatos emanan de las ideas del *pachamamismo* de Simón Yampara.

El problema boliviano es que sus élites (blancas) quieren que una civilización animista, cuyos valores son la simbiosis, cooperación, equilibrio, crianza, conversación, equivalencia, y agrocentrismo, funcione como una civilización monoteísta, cuyos valores son la separación dios-hombre-naturaleza, (...) individuo, acumular, competir, dominar, razón instrumental, llevar su verdad hasta los fines del mundo y convertir a los infieles a su verdad (Medina, 2006).

3. *Herencia y valores únicos.* El racialista no se limita a afirmar que las razas difieren, también cree que algunas son superiores a otras, lo que implica poseer una herencia de valores unitarios, un marco evaluativo a partir del que se pueda juzgar al mundo. La escala de valores es generalmente etnocentrista. En el nivel de las cualidades físicas, el juicio de la preferencia viene fundamentalmente de una apreciación estética. En el nivel de la mente, el juicio concierne a las cualidades intelectuales y morales.

En tiempos inmemoriales se erigieron montañas, se desplazaron ríos, se formaron lagos. Nuestra Amazonia, nuestro chaco, nuestro altiplano y nuestros llanos y valles se cubrieron de verdes y flores. Poblamos esta sagrada Madre Tierra (pachamama) 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, 2009)

Consecuentemente, las valoraciones del carácter de las razas también pueden ser cometidas por la discriminación positiva y no por ello dejan de ser falsas. La herencia y los valores únicos de la cultura quedan perfectamente ilustrados en el *pachamamismo*, que define además la personalidad moral del Estado plurinacional, comprometiendo su visión no solamente a la existencia de las segmentaciones raciales, sino sobre todo a la relación causal que postula que las diferencias raciales determinan las culturales.

La indianidad boliviana tiene una cosmovisión del mundo que se llama suma qamaña. Está relacionada

con el concepto de la vida (...) de tener lo necesario y suficiente dentro del modo de vida austero y diverso, lubricado por el cariño que no excluye a nadie. Esto es posible gracias a que el suma qamaña viene de la cosmovisión andina, que no es antropocéntrica ni newtoniana, sino ecológica y cuántica. Qamaña en aymara significa vivir, vida, suma qamaña hace referencia a la buena vida, no en el sentido mediterráneo de dulce far niente, sino más bien en el sentido moral de vida correcta o buena vida (Medina, 2006).

4. *Conocimiento basado en la política.* Las cuatro proposiciones descritas hasta ahora toman la forma de descripciones del mundo, de observaciones reales. Estas llevan a la constitución de la última proposición: la necesidad de embarcar a la sociedad en un curso político para restituir su armonía. Los racialistas terminan planteando un juicio moral y un ideal político. Entonces, la subordinación de las razas inferiores está justificada por la acumulación del conocimiento.

Una vez comprendido en calidad de conocimiento, el término “indígena-originario” puede ser reemplazado por el término “cultura”. Entonces las declaraciones de superioridad e inferioridad empiezan a ser planteadas por la glorificación de la diferencia. El pensador aymara Simón Yampara ilustra este punto, cuando escribe una réplica al periodista Pablo Stefanoni y su columna de opinión publicada en la Razón en abril de 2010. En este artículo el periodista tilda al *pachamamismo* de esencialista.

Hay dos maneras de cultivar valores humanos y cosmoconvivenciales, una es la ancestral milenaria y la otra es la occidental centenaria. Stefanoni está habituado a un chip occidental colonial (Simón Yampara, www.alminuto.com; 29/04/2010).

El discurso contemporáneo de la política nacional ha cambiado. Ahora hay doctrinas nacionalistas y culturalistas camufladas en “derecho a la diferencia”. La polarización Oriente-Occidente, que ha llevado a la doctrina del *pachamamismo* o la de la Nación Camba, son pruebas de aquello. Un profundo sentimiento racista está imbricado en la construcción de la socialización en general, que hace que la cultura política esté suscrita sobre las bases de un racismo determinando integralmente. La profundización de estas brechas, la exacerbación de la diferencia racial y su contaminación política puede terminar manchando la convivencia y el orden social en Bolivia.

Referencias bibliográficas

1. Abercrombie, Thomas. *Pathways of Memory and Power: Ethnography and History among the Andean People*. University of Wisconsin Press, 1998.
2. Arguedas, Alcides. *Pueblo enfermo*. La Paz: Editorial Juventud, (1909) 1999.
3. Banton, Michel. "The Idiom of Race". En: John Solomos y Les Back (comps.). *Theories of Race and Racism: A reader*. London: Routledge, 2002.
4. Bauman, Zygmunt. *El holocausto y la modernidad*. Madrid: Ediciones Sequitur. Diciembre (1989) 1997.
5. ----- "Modernity, Racism, and Extermination". En: John Solomos y Les Back (comps.). *Theories of Race and Racism: A reader*. London: Routledge, 2002.
6. Barth, Lawrence. "Michele Foucault". En: Rob Stones (comp.). *Key Sociological Thinkers*. New York: Palgrave, 2008.
7. Blackshaw, Tony. "Zygmunt Bauman". En: Rob Stones (comp.). *Key Sociological Thinkers*. New York: Palgrave, 2008.
8. Blumer, Herbert. "Symbolic Interactionism". En: Craig Calhoun, J. Greteis, J. Moody, S. Pfaff y I. Virk. *Contemporary Sociological Theory, Part IX: Modernity and Postmodernity*. Oxford: Blackwell Publishers, 2002.
9. Bolivia. Instituto Nacional de Estadística. "Censo nacional de población y vivienda", 2001.
10. Bolivia. "Nueva Constitución Política del Estado". La Paz: Asamblea Constituyente, Honorable Congreso Nacional, texto final compatibilizado, versión oficial, octubre, 2009.
11. Choque Canqui, Roberto. "Proceso de descolonización". En: *Descolonización, Estado plurinacional, economía plural y socialismo comunitario*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional, FBDM, 2011.
12. De Ferranti, David, Guillermo Perry, Francisco H.G. Ferreira y Michael Walton. *Inequality in Latin American and the Caribbean, Breaking With History?* The World Bank, Mexico, 2003.
13. Fenton, Steve. *Ethnicity, Key concepts*. Cambridge: Polity Press, 2010.
14. Fleras, Augie y Jean Leonard Elliot. *The Nations Within: Aboriginal Sate, Relations in Canada, The United Sates and New Zealand*. Oxford University Press, 1992.
15. Giddens, Anthony. "The Consequences of Modernity". En: Craig Calhoun, J. Greteis, J. Moody, S. Pfaff y I. Virk. *Contemporary Sociological Theory, Part IX: Modernity and Postmodernity*. Oxford: Blackwell Publishers, 2002.
16. Guillaumin, Colette. *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de Nature*. Paris: Côté-femmes, 1992.
17. Hetcher, Michael y Christine Horne. *Theories of Social Order (a reader)*. Stanford Social Sciences; Stanford California, 2003.
18. Jary, David y Julia Jary. *Collins Dictionary Sociology*. Harper Publishers, 1991.
19. Jenkins, Richard. *Rethinking Ethnicity, Arguments and Explorations, 'Violence language and Politics'*. London: Sage Publications, 2001.
20. Loayza Bueno, Rafael. *Halajtayata. Racismo y etnicidad en Bolivia*. Konrad Adenauer Stiftung, 2010a.
21. ---- *The Politics of Evo Morales's rise to power in Bolivia. The role of social movements and think tanks*, Overseas Development Institute (ODI), November, 2010b.
22. Mannheim, K. "Conservative Thought". En: *Essays on Sociology and Social Psychology*. London: Routledge, 1953.
23. Medina, Javier. *Suma qamaña. Por una convivencia post industrial*. La Paz: Garza Azul editores, 2006.

24. Miles, Robert. *Racism After Race Relations*. London: Routledge, 1993.
25. ---- *Racism*. London: Routledge, 2002.
26. Nash, Kate. *Contemporary Political Sociology. Globalisation, Politics and Power*. Blackwell Publishers, 2000.
27. Todorov, Tzvetan. "Race and Racism". En: John Solomos y Les Back. *Theories of Race and Racism: A reader*. London: Routledge, 2002.