



Antropología del Estado en Bolivia: Verdades Sagradas, Farsas Políticas y Definiciones de Identidad

Salvador Schavelzon*

Presentaré aquí fragmentos de una etnografía de la Asamblea Constituyente de Bolivia. La Asamblea, séptima en la historia de ese país, fue convocada por Evo Morales ni bien asumió el gobierno y funcionó entre agosto de 2006 y diciembre de 2007. Mi trabajo de campo se centró en ese proceso, que sólo en octubre de 2008 se encaminó definitivamente hacia la aprobación de una nueva Constitución. La convocatoria al referendo ratificador del texto constitucional para enero de 2009 fue promulgada luego de que el Congreso asumiera un papel de revisor del texto aprobado por el Movimiento al Socialismo (MAS)¹ y sus aliados a fines del 2007.

Mi trabajo busca pensar una Antropología del Estado a partir de preguntas por el proceso de redacción y aprobación de una nueva Constitución. Repasaré aquí algunos episodios y discusiones que atravesaron la Asamblea, e intentaré acercarme al mundo político boliviano especialmente a partir de un aspecto que parece ser importante para pensar la política y el Estado. Este elemento es el de la disputa por la autenticidad y la verdad en la política, que aparece en el modo como la misma es vivida, en la definición de un nuevo marco jurídico y en las discusiones por la identidad entre los protagonistas del proceso político actual.

* Doctorando PPGAS, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Dirección electrónica: schavelzon@gmail.com. Versión escrita de la conferencia organizada por la Sección de Antropología Social del Instituto de Ciencias Antropológicas (FFyL, UBA) el 22 de octubre de 2008, en el marco de las actividades por el 50 aniversario de la carrera de Ciencias Antropológicas

AUTENTICIDAD Y ANTROPOLOGÍA DEL ESTADO EN BOLIVIA

Pareciera que en política siempre hay en juego una pregunta por la verdad. Sea esto porque pensamos que toda política busca defender una, o porque vemos aparecer la política como actividad de dudosa veracidad, atravesada por la mentira, las maniobras y las promesas no cumplidas. La política se vive como verdad, en la que creen militantes, votantes y funcionarios convencidos. Pero al mismo tiempo, el mundo de la política se presenta como un campo disputado y sin consenso. En este juego, el Estado aparece como espacio de las verdades que triunfaron y como actor político que impone, como verdad de todos, la política de alguna de las partes.

Las creencias políticas, las verdades de un pueblo, lo que en cada época se considera verdadero o falso, abren un campo para que la antropología se pregunte por la dinámica de la política estatal y de los grupos que llegan al Estado o desde afuera se organizan para alguna vez ocuparlo. La disputa política se manifiesta como confrontación de ideas sin consenso suficiente para salir de un campo de debate; como si aquella disputa fuera una antesala de los proyectos políticos que buscan transformarse en ley de un nuevo Estado, o un filtro donde la disputa sólo deja pasar lo que será consenso social una vez legalizado. Algo de esto emerge en la llegada al Estado de los sindicatos campesinos que hace unos años formaron el MAS y que, con una nueva Constitución, se propusieron “refundar el Estado” y “acabar con el Estado Colonial”. Algo de esta llegada parece tener que ver con una lucha que se presenta como lucha por una verdad y que busca instaurar un marco jurídico que inaugure un “tiempo nuevo”. Algunas medidas que se buscan “constitucionalizar” en la nueva Constitución Política fueron antes ya implementadas por el Poder Ejecutivo como políticas de gobierno, pero sólo serán una verdad Estatal cuando sean convertidas en parte de la Constitución.

Esta pregunta por la verdad en la política es importante para pensar una Antropología del Estado que indague el sistema político moderno como objeto de investigación. Y mientras algunas investigaciones en ciencias sociales eluden al Estado como objeto de estudio con el argumento de que éste se trata de una “abstracción” que no permitiría considerar las “prácticas concretas” o los sujetos e instituciones particulares, ya autores de tradiciones teóricas variadas como Steinmetz (1999), Bourdieu (1996), Abélès (2000), Gupta (1995) y Taussig (1997) propusieron una mirada en la que el propio Estado es abordado como fenómeno cultural con efectos y modos de relación particulares. Michel Foucault, también, se ocupó del estudio del Estado en el marco de una historia más general de la men-

talidad de gobierno y del campo de las prácticas de poder (1991, 2004). Y podemos pensar también en trabajos como los de Pierre Clastres (2004), que se preguntaba por el poder y el Estado a partir de los mecanismos que evitaban su formación. Junto a otros trabajos de antropología política, los de Clastres inspiran una Antropología del Estado desde el estudio de lo que impedía su formación, o de sistemas políticos que nos permiten pensar en las características del Estado a partir de las condiciones en las que consistía su ausencia.

Esta Antropología del Estado busca escapar al destino de los que limitan la disciplina al estudio de supervivencias, exotismos o marginalidades. La Antropología del Estado puede también considerar al Estado como producto cosmológico. Desde este punto de vista el Estado puede ser analizado como una forma, que puede codificar cualquier tema y que se encuentra con sujetos que lidian con ese marco, adaptándose o intentando ir más allá. En las instituciones hallamos este pensamiento inscripto, pero también luchas contra esa forma que puede encontrarse también fuera del Estado. Estudiar el Estado, por otra parte, significa hacer lo que la antropología siempre hizo: estudiar las instituciones centrales de integración y organización social, tal como era el estudio del parentesco en las sociedades sin Estado. Y por haber nacido ahí donde el Estado moderno no estaba aún presente, quizás la antropología tenga una mirada especial para pensar lo no estatal en el interior del Estado, o para considerar el poder desde el punto de vista de lo minoritario.

Mi trabajo aborda al Estado como aparece desde la experiencia de sus nuevos ocupantes, en el espacio de la Asamblea Constituyente. La pregunta por la autenticidad, con la que intentaré aquí presentar mi investigación, tiene en este marco dos sentidos: por un lado, gobernar resulta una actividad con ciertas verdades que obligan a cambiar los puntos de vista anteriores; por otro, el Estado y sus verdades se presentan como modificables y politizadas. Las verdades del Estado hacen a Evo Morales requerir la opinión de abogados, de un ministro de gobierno que fue miembro del ejército y asesor de gobiernos anteriores, reconociendo que no hay cuadros indígenas suficientes para ocuparse de la administración del Estado. Por otro lado, se estableció que a partir de ahora será necesario hablar una lengua originaria, además del castellano, para ocupar cargos públicos en el Estado. Como dicen los bolivianos, esto responde a que algo que era verdad y realidad en la sociedad ahora se incorpora como verdad del Estado.

Y si bien el Estado aparece como medidor de lo que es válido, en Bolivia se cuestiona también la propia existencia real del Estado, cuya incompleta formación se evidencia en la debilidad institucional y las pérdidas territoriales que su-

frió en sus fronteras con cada uno de los países limítrofes. En el actual momento político, por otra parte, la autenticidad está en el orden del día desde que el tema de la identidad indígena ocupa el primer plano del discurso gubernamental. En este marco, la verdad que Evo Morales representa es la de las mayorías indígenas y, al mismo tiempo, sus rivales lo critican con dos acusaciones contradictorias vinculadas a la identidad: Evo no sería realmente un indígena, o bien estaría imponiendo su verdad indígena sin escuchar la de las minorías no indígenas. Estos elementos dan a Evo Morales un lugar especial y ambiguo, por ser el presidente que podrá por primera vez conformar un Estado moderno, y por ser también el primero que cuestiona de algún modo la forma republicana que Bolivia adoptó después de su independencia.

En otro plano, entre continuas disputas por afirmar la razón frente al otro, Bolivia vivió en los últimos dos años y medio una guerra entre dos proyectos políticos que cotidianamente buscaban imponerse como verdad en enfrentamientos que atravesaron los medios de comunicación y las calles. En la Asamblea Constituyente estos proyectos se manifestaron en las discusiones por la definición del modelo de país, la estructura del Estado y su ordenamiento territorial. Esta coyuntura enfrentó dos modelos de país: dos conglomerados ideológicos conformados por múltiples tradiciones políticas. En esta disputa, el gobierno habla de Revolución Democrático-Cultural mientras que, desde las regiones de Oriente, se levantaba la bandera de la autonomía. Para el gobierno, se encuentra en marcha una verdadera revolución con inclusión de mayorías; para la oposición, es un régimen totalitario y revanchista. La autonomía aparece como un reclamo justo y popular para los gobiernos departamentales, pero el gobierno habla de ella como intereses de elites conservadoras y racistas.²

Pero luego del acuerdo congresal que viabilizó la aprobación de la convocatoria a la ratificación de la nueva Constitución en Bolivia, los dos proyectos que hasta hace poco parecían dividir al país en dos mitades irreconciliables, parecen finalmente haberse articulado en un texto constitucional. Si bien es cierto que entrará en vigencia sólo cuando quede ratificada la nueva verdad del Estado, estudiando el proceso es claro cómo esa verdad deriva de una relación política que enfrentó verdades antagónicas en una disputa de fuerzas. El texto definirá una nueva verdad cuando, por ejemplo, establezca un número máximo de hectáreas que alguien deberá tener para que su propiedad sea considerada un latifundio; cuando el carácter del Estado pase a ser Plurinacional Comunitario con Autonomías y cuando otras lenguas, además del castellano, sean oficializadas. Pero esa verdad aparece como resultado de un proceso político en que, si la victoria políti-

ca hubiera estado a favor de otro sector, la verdad de las leyes hubiera sido definida de manera diferente. La verdad aparece así como política, como perspectiva particular en un campo de fuerzas. Un senador de la oposición afirmaba que la nueva Constitución durará lo mismo que Evo Morales dure en el poder. En el MAS, también, las concesiones a la oposición en el Congreso se ven como etapas en una lucha política mucho más larga, en la que se continuará avanzando. En la Asamblea, el MAS definía la nueva Constitución como “de transición”, y un asesor expresó que “la idea es aplastar lo liberal en 20 años”.

Los acuerdos que definieron el contenido del texto constitucional, así, aparecen en realidad como la prolongación automática de una situación de fuerzas políticas que se definió fuera de la mesa de negociación y que condiciona la posibilidad del gobierno de avanzar o su necesidad de acercarse a la oposición. La verdad que el Estado incorporará en su cuerpo de leyes, depende así del resultado de una confrontación definida a favor del gobierno luego del 67,4% que Evo Morales obtuvo en el referendo revocatorio de Agosto del 2008. Ese apoyo popular inauguró una nueva verdad, que antes aparecía como falta de consenso entre un gobierno que defendía un texto constitucional y una oposición que lo denunciaba como ilegal. Después de ese resultado la situación política fue otra y pasó a ser viable una negociación que hasta entonces no lo era, tal como demostraron los sucesivos intentos de diálogo abiertos por el gobierno y que terminaron sin resultado. Así, parte de la oposición consideró por primera vez que podría llegar a un acuerdo con el gobierno, y después de exigir algunas modificaciones dio los votos necesarios para que el gobierno convoque al referendo para ratificar una Constitución que, hasta semanas antes, era “una Constitución *masista* aprobada con sangre y con cercos de los movimientos sociales”, que el gobierno aprobaría sólo sobre el cadáver de algunos voceros de la oposición.

En la nueva coyuntura, varios sectores opositores sorprendentemente anunciaron que votarán por el sí a la nueva Constitución. La política de la oposición de las regiones, de ocupar instituciones del Estado para buscar unilateralmente la autonomía, ya no se ve factible ni siquiera en las regiones más fuertemente opositoras. Los Estatutos autonómicos, que meses atrás la oposición aprobó en referendos no reconocidos por el gobierno, ahora resultan documentos que no serán implementados y deberán compatibilizarse. Hasta hace poco, era la Constitución aprobada por el MAS la que el propio gobierno aceptaba compatibilizar con los estatutos para abrir el diálogo. El partido que aglutinó a la oposición en las elecciones que ganó Evo Morales y para la Asamblea Constituyente, se encuentra fragmentado y sin rumbo. Se abre un espacio para una nueva oposición, que

todavía no ha emergido. El gobierno, por su parte, por primera vez desde que terminó la Asamblea, sabe que aprobará el texto en el referendo que ya ha sido convocado. El vicepresidente analizó en la televisión cómo la oposición perdió el carro de la historia y quedó eliminada.

Más allá de los marcos establecidos por la nueva relación de fuerzas, sin embargo, en la determinación del texto definitivo (que sería sometido a referendo) intervenía también la destreza personal de negociadores de ambos lados. Pero independientemente del poder de quienes de hecho tuvieron en este proceso la última palabra en la definición del texto, la autoría de las verdades constitucionales aparece como difusa. Como la mitología o los textos sagrados, poco tiempo después de elaborado un artículo constitucional, dejará de importar si surgió de una propuesta de las organizaciones, de un asesor técnico, o si fue inspirado en el texto constitucional de otro país. También se diluiría la llegada constante a la Asamblea de diversos grupos que querían introducir sus demandas particulares en la nueva Constitución y, así, sacralizarlas. Para los partidarios del gobierno, el autor de la Constitución era el pueblo o la voluntad popular; para los opositores, la misma fue escrita por el MAS, o por los “los asesores venezolanos del MAS”, sujetos imaginarios que para muchos críticos del gobierno fueron los verdaderos autores, y con quienes yo mismo fui confundido en uno de los tantos intentos de buscar los rostros de tales asesores.

Otro caso que podemos considerar para pensar la importancia de la verdad en una antropología que se pregunta por el Estado es la disputa de Sucre por ser sede de los tres poderes (en la actualidad Sucre es reconocida como capital en la Constitución, pero sólo es sede del Poder Judicial). El reclamo consiguió frenar el funcionamiento de la Asamblea y casi consigue que la misma termine sin resultados. Se trata de una verdad histórica. Es como el reclamo de Bolivia por el mar — me explicaba una sucrense—, que va más allá de cualquier cálculo político o de viabilidad. En este caso la verdad aparece más allá de los argumentos que calificaban el reclamo como irracional por lo costoso que sería, o porque podría derivar en una guerra civil del tipo de la que hubo cuando los poderes legislativo y ejecutivo pasaron a La Paz hace más de cien años.

En el caso de la verdad histórica de Sucre, durante el trabajo de campo comprobé cómo la misma modificaba la idea sobre otras consideraciones. Si bien Sucre había votado por Evo Morales en las elecciones de diciembre de 2005 que lo llevaron a la presidencia, la ciudad se convirtió en opositora. “Masista”, tanto como “paceño”, se volvió un insulto que se gritaba en la calle, y se forjó una alianza con los líderes de la Media Luna, que apoyaron el reclamo con sus repre-

sentantes en la Asamblea. En Sucre se escuchaba que “siempre habían sido mejor tratados en Santa Cruz que en La Paz”, y los más extremistas hablaban de Sucre como capital de una nueva nación separada de los departamentos altiplánicos. “No queremos ser parte del mismo país que ellos”, decían.

Un año después, ya sin la Asamblea sesionando en la ciudad, la protesta se diluyó. También había cambiado la política de la Media Luna. En el momento en que los prefectos se sentaban con el gobierno para modificar el capítulo de autonomías del proyecto de Constitución, la alianza con Sucre perdió vigencia y la Prefecta quedó reclamando en soledad que sólo aceptaría el diálogo si se trataba el tema de la “capitalidad”. Durante la Asamblea, los constituyentes opositores habían introducido el reclamo de Sucre en su proyecto; ahora se había convertido en un reclamo sólo de Sucre. Esto da cuenta de que, además de verdades, hay estrategias políticas y coyunturas que hacen que una reivindicación pueda dejar de ser una verdad o comenzar a serlo. Una verdad puede movilizar a un pueblo y en otros momentos no pasar de verdad testimonial de grupos minoritarios. Parece mágico el modo en que una verdad (de algunos) puede convertirse en un reclamo popular que moviliza miles de personas, para después resultar nuevamente en verdad para discusión académica de historiadores.

CUÁL ES EL VERDADERO PUEBLO BOLIVIANO

El funcionamiento de la Asamblea fue interrumpido por el conflicto de la “capitalidad”. Vigilias en Sucre impedían el funcionamiento de las sesiones plenas. La oposición, además, se había recluido apoyando el reclamo de Sucre y apostando a que la Asamblea termine sin Constitución. La oposición se negaba a sentarse a acordar un texto que permitiera al MAS alcanzar los dos tercios que la misma oposición había logrado imponer como modo de aprobación.

Por eso la tarea de pensar un nuevo Estado y sus leyes se trasladó en ese entonces a la bancada de constituyentes del MAS, que discutían entre ellos su proyecto de Constitución. A continuación, me concentraré en una discusión que tuvo lugar en ese momento y reveló un conflicto que hacía a la forma en que los miembros del MAS se identificaban. A la hora de definir un marco para el Estado, los redactores se encontraron con la necesidad de cerrar definiciones abiertas y poner en palabras jurídicas lo que, en el campo social, podía mantenerse como una suma y coexistencia de identidades o definiciones diversas de la identidad. Lo mismo ocurriría en la tarea de transformar en ley varias prácticas comunitarias no

institucionalizadas o bien reivindicaciones sociales aún no codificadas. Estos problemas de redacción de una Constitución, en que los redactores buscaban al mismo tiempo interpretar una realidad y crearla, pueden ser útiles para que la Antropología del Estado se acerque a la racionalidad que refleja la forma maestra históricamente constituida —la del Estado Moderno— que interviene en momentos de pensar una Constitución. Esta tarea de codificación era especialmente significativa para temas como la justicia comunitaria, que tenían que ver con realidades existentes en el campo social pero hasta entonces no institucionalizadas.

La discusión en la que me concentraré ahora es la de la definición de “pueblo boliviano”, y se vincula al mismo tiempo a la formación institucional y a la definición de una identidad política. El tema cobró relevancia por motivos políticos y también por coherencia del texto constitucional, cuando se estableció que sería la categoría central para la definición de la soberanía y el dominio sobre los recursos naturales. Como corolario de la crítica al neoliberalismo, el pueblo, y no el Estado, sería el propietario de los recursos naturales no renovables. Pero entonces era necesario definir quiénes conforman el pueblo boliviano, porque los constituyentes razonaban que no podría quedar como concepto abierto cuando se trataba de definir la propiedad de los recursos.

Hubo largas discusiones en las que siempre alguien reclamaba no sentirse incluido o no estar conforme con el modo como era nombrado en las definiciones provisorias. Las mujeres reclamaron que se explicita “bolivianas”, además de “bolivianos”. Los afrobolivianos recorrieron todas las comisiones y lograron que en todos los artículos en que se mencionaba a campesinos e indígenas, también se los incluyera como sujetos aparte, ya que las otras categorías no los satisfacían. Pero algunos reclamaban que era injusto darles ese lugar destacado a los afrobolivianos. Si se los nombra a ellos habría que nombrar a todas las etnias, por extensión: “o se nombran todos o a ninguno”. Otros evaluaban que “estamos creando un macropueblo cuando sólo son 500 personas”, o proponían “que los hermanos afro vayan en otro párrafo con los campesinos”. Y “que sean afrobolivianos y no afrodescendientes porque si no se está dando derechos a los brasileros”, alguien más aportó. Los homosexuales también recorrían las comisiones en Sucre, pero a diferencia de los afrobolivianos, ellos no reclamaban ser incluidos. Querían solamente que se aprueben “todas las formas” de familia, sin nombrar explícitamente el casamiento gay, porque los constituyentes y Bolivia, decían, todavía no estaban preparados para eso.

El sujeto clave, presente en todo el cuerpo de la nueva Constitución, es el de “naciones y pueblos indígenas originarios, campesinos, y los afrobolivianos”,

luego modificado levemente para “naciones y pueblos indígenas originarios campesinos, afrobolivianos” quitando una coma entre originarios y campesinos, por reclamo de campesinos que no querían ser considerados como no originarios. La idea de “campesinos” remonta a la revolución del ‘52, cuando el MNR alentó a la formación de sindicatos como mecanismo para conseguir la propiedad de la tierra. Pero “las bases siguieron hablando lenguas originarias y ahora están recuperando su identidad indígena”, explicaban, indicando la existencia de un proceso inverso al de la conversión de indígenas en campesinos, que hoy estaría en marcha, y del que la llegada al gobierno de Evo Morales sería a la vez producto e impulsor.

De todos modos, hay quienes siguen prefiriendo el término campesino al de indígena, no sólo porque el proceso que se identifica con el MNR de la década del ‘50 sigue en Bolivia visiblemente presente (la imagen que retrata esto es la de las madres que deciden no enseñar a sus hijos lenguas originarias, identificadas con el atraso), sino también porque algunos rechazan lo que consideran de folclorismo, que busca retomar artificialmente una identidad, y también, como decían campesinos *chapacos* (de Tarija), porque en algunas regiones del país los movimientos campesinos no reconocen un pasado indígena. Este último caso era el de los “colonizadores”, una de las principales organizaciones que integra el MAS. Los colonizadores tampoco se sentían incluidos ni como campesinos ni como indígenas, y rechazaban el término que tradicionalmente los agrupa. En lugar de colonizadores propusieron, entonces, ser incluidos como comunidades inter-étnicas del campo, y junto a los afrobolivianos fueron incluidos en la definición básica presente en la definición del pueblo, pero también en otros varios artículos.

Otros preferían hablar de clases sociales, y criticaban la identificación del pueblo boliviano con la idea de etnia. Esta es una distinción importante en la vida política de las comunidades rurales del altiplano, y ciertamente también de la política de las organizaciones sociales e indígenas en la base del MAS. A partir de distintas tradiciones políticas, algunos piensan su identidad a partir de lo étnico y de la cultura, otros a partir de la clase, y en las comunidades la discordancia se traduce en la autonominación, que cuando se privilegian criterios étnicos es la de *ayllu*, y cuando lo son clasistas es la de sindicato. En defensa del término clase entre los asambleístas no sólo jugaba la herencia de la reforma agraria del MNR, sino especialmente la tradición política de izquierda marxista, fuerte especialmente entre los mineros y, como es conocido, en los lugares urbanos y rurales donde los sindicalistas mineros migraron, como el trópico de Cochabamba, donde comenzó su carrera política Evo Morales.

Por eso, en la discusión sobre cómo definir el pueblo boliviano —y así, de cómo crearlo—, se reclamó que estén presentes las clases sociales. Los que hacían este reclamo no eran tanto los campesinos (ocupados más bien en no ser separados de los originarios) sino los constituyentes urbanos con identidad de izquierda. Pero a este reclamo respondieron otros constituyentes quienes propusieron que la mención a las clases sociales sería redundante con las otras categorías, “no por ser indígenas los campesinos dejan de ser parte de la lucha de clases”, alguien sintetizó. Constituyentes que preferían definirse y definir el pueblo boliviano a partir de la fórmula antes citada, no veían con buenos ojos la idea de incluir clases sociales, categoría que se identificaba con la izquierda tradicional y marxista que algunos rechazaban. La discusión continuó porque algunos constituyentes urbanos no se sentían personalmente incluidos en la definición del sujeto principal del texto. Una asambleísta, trabajadora social, comentaba a sus compañeros que había realizado encuestas y que en éstas la gente de El Alto, conocida por su fuerte componente étnico, se reconocía como clase baja y media-baja.

A favor y en contra de la idea de sumar a la definición la categoría de clase social, tenían los más diversos argumentos: “nuestro aliado Cuba no tiene clases”, desafió un constituyente a otro que había militado en el Partido Comunista y defendía la inclusión del término. Otro consideró que en Bolivia todavía había un régimen feudal y no había llegado el capitalismo, por tanto tampoco se podría hablar de clases sociales. Otro afirmaba: “si ponemos las dos cosas en un artículo hacemos que se opongan”, y otro intentaba integrarlos: “desde la década del ‘70 el katarismo combina clase con etnia. Lo primero en este proceso es lo indígena campesino, a no dudarlo, pero no hay que olvidarse de los sectores urbanos e incluso de los empresarios que están con el cambio”.

Proponían que los urbanos estuvieran incluidos como “población culturalmente diversa de la ciudad”, pero una constituyente dijo que eso era una “ensalada” y que de ese modo ella quedaría sin identidad. Proponían que las clases se incluyeran en la enumeración de sectores, y no modificando a todos. Pero otros se oponían a que el término clase social se incluyera de cualquier manera: “no podemos incluir las clases sociales porque queremos que desaparezcan”. A lo que se respondió: “en los próximos cincuenta años existirán, no hay que ser ilusos”. Otro constituyente, potosino, partía de la idea contraria: Si no existían, sería bueno crearlas para evitar guerras étnicas como las de Yugoslavia. Integrando antes que buscando defender su procedencia, un asesor de los pueblos indígenas de las tierras bajas me decía, mientras ocurría la discusión, que “esta es una revolución regional, indígena y de clase”.

“Mueves un ladrillo y se te mueve toda la pared”, un constituyente constataba. Y otros intentaban resolver con ingeniería constitucional: “mandémoslo al preámbulo para no discutir más ahora”. El término “mestizos” fue rechazado por ser colonial y un intelectual pedía creatividad: “inventemos otra definición, pensemos una sociología nueva”. Además de las injusticias contra naciones y pueblos, una constituyente pedía que se acuerden de la mujer joven. Pero un asesor criticaba que el artículo se convierta en una larga enumeración, cuando lo importante es incluir la idea de sujeto colectivo.

En las discusiones se sentía toda la historia de la izquierda boliviana, hasta un punto que yo no tenía los elementos para valorar. Pero también estaba en juego la definición de un sujeto político que había llegado al gobierno y ahora escribía su propuesta de Constitución. Eran campesinos, militantes y gente que nadie dudaría en identificar con el pueblo boliviano, los que junto con algunos asesores mayoritariamente venidos del mundo de las organizaciones sociales más que del derecho y la administración estatal, intentaban poner en palabras la identidad de los que se veían ingresando al Estado por primera vez en la historia de Bolivia.

Finalmente, el artículo quedó redactado de esta manera: “El pueblo boliviano está conformado por la totalidad de las bolivianas y los bolivianos pertenecientes a las áreas urbanas de diferentes clases sociales, a las naciones y pueblos indígena originario campesinos, y a las comunidades interculturales y afrobolivianas”. Pero la discusión no terminaría ahí. Si bien el MAS consiguió realizar dos últimas sesiones para aprobar el texto constitucional que llevaba esta definición —con una sesión en dependencias del ejército de las afueras de Sucre y otra en Oruro con un cerco protector de las organizaciones— el proceso de aprobación de la Constitución seguiría abierto y el gobierno intentaría varias veces un acercamiento con la oposición para llevar la nueva Constitución al referéndum que la ratifique.

Sólo en octubre de 2008 esa mesa de diálogo se puso en marcha y ahí fue donde la oposición exigió modificar el artículo que definía al pueblo boliviano. La oposición afirmaba que con esa formulación los indígenas tendrían más derechos que el resto de los ciudadanos y que se perdía la idea de Nación boliviana por encima de todas las identidades particulares. El gobierno cedió y aceptó las modificaciones de la oposición. El tercer artículo de la Constitución quedó entonces así definido: “La nación boliviana está conformada por la totalidad de las bolivianas y los bolivianos, las naciones y pueblos indígena originario campesinos, y las comunidades interculturales y afrobolivianas que en conjunto constituyen el pueblo boliviano”. En la definición ya no diría a qué subgrupos pertenecen los boli-

vianos y bolivianas que conforman el pueblo boliviano sino cómo se conforma la nación. En términos políticos lo importante era que la categoría principal sería nación antes de pueblo, las naciones indígenas quedaban subsumidas a esa categoría, y saldría la mención a las clases sociales. A pesar de perder coherencia en la redacción aumentando la redundancia —en lo que antes era descripción por extensión—, con esto la oposición intentaba imponer continuidad con la Constitución anterior, englobar a todos los bolivianos en la idea de nación y rechazar la identificación de blancos y mestizos con la categoría “pertenecientes a las áreas urbanas de diferentes clases sociales”.³

VERDADES, MENTIRAS Y LOS DOS MODOS DE SER INDÍGENA EN BOLIVIA

Las discusiones de una Asamblea Constituyente nos ponen frente a una imagen dual del Estado, en que por un lado se toma en cuenta el carácter casi sagrado de la verdad estatal y, por otro, vemos derivar la misma de un campo político de disputas. Las creencias y la identidad aparecen con un poder simbólico capaz de crear instituciones, y al mismo tiempo, son siempre contestadas y consideradas parciales. Este carácter ambiguo aparece bien retratado por Taussig en su libro *The Magic of the State* (1997). En este trabajo se analiza la fuerza simbólica del Estado, comparándolo con la fuerza de una montaña espiritista y de sus rituales, en Venezuela. La idea de Estado que Taussig presenta, se apoya en ese encuentro entre lo oficial y lo no oficial, entre la fuerza y el fraude que acompañan a la ley. El Estado aparece en la ambivalencia, generando una imagen que va desde el culto a la idea de que se trata de una estafa. Taussig también piensa el Estado obteniendo legitimidad a partir de elementos externos y simbólicamente antagónicos que le dan sentido; así, el Estado se acerca al miedo y a lo absurdo, que Taussig identifica como característicos de la magia negra y de la religiosidad popular no domesticada por la iglesia oficial.

Menciono esto acá por la importancia que tiene esa ambivalencia del Estado para pensar las disputas por la verdad en la política boliviana contemporánea. Cuando, en el trabajo citado, Taussig relata un ritual particular con el que se encontró, comenta que el mismo se encontraba entre el arte sagrado y lo kitsch. Ese contraste pone en juego el grado de autenticidad que se le otorga al ritual, y es el mismo tipo de evaluación que parece ser accionada respecto de las acciones políticas. Es notable cómo el gobierno de Evo Morales parece otorgar al Estado un poder sagrado del que carecía en administraciones anteriores. Con Evo Mora-

les de presidente, dada su hasta ahora creciente e inédita popularidad, el Estado y su política aparecen como más auténticos y verdaderos. Pero esta idea no es unánime, siempre la política es un campo de disputa. Tanto el proyecto de la autonomía como el de la revolución a veces tenían fuerza sagrada, movilizaban cientos de miles, y otras no lograban imponer su autoimagen convirtiéndose en “propaganda”, o en “la política de siempre” de los pactos y acuerdos entre poderosos. La Revolución Democrático-Cultural del MAS a veces emociona y moviliza multitudes, y otras veces causaba indiferencia o era arrollada por la falta de entusiasmo.

No se trata aquí de juzgar una gestión de gobierno y sus medidas concretas —sin duda relacionadas con el poder político y el apoyo popular—, sino de pensar la importancia de la evaluación sobre la autenticidad en la vida política. Así, en Bolivia, cada funcionario es evaluado en el mundo político como cuadro político, intelectual destacado, revolucionario desprendido; o bien como advenedizos en búsqueda de poder personal, como “neoliberales transvertidos” o como políticos mentirosos. La Asamblea Constituyente no estuvo al margen de esto y varias veces fue descalificada incluso por el propio presidente en reuniones con organizaciones sociales. Desde un lugar simbólico fuerte, sin embargo, en el preámbulo del proyecto de Constitución se concluye con tono épico; invocando a Dios, a la Pachamama, el pueblo y la Historia dice: “Nosotros, mujeres y hombres, a través de la Asamblea Constituyente y con el poder originario del pueblo, manifestamos nuestro compromiso con la unidad e integridad del país. Cumpliendo el mandato de nuestros pueblos, con la fortaleza de nuestra Pachamama y gracias a Dios, refundamos Bolivia. Honor y gloria a los mártires de la gesta constituyente y liberadora, que han hecho posible esta nueva historia”.

Esta dualidad que evalúa toda política como verdad o mentira puede verse como lo que define a la propia política y está presente con fuerza en el tema de la identidad. Este es un componente importante de la política boliviana actual y entra en juego tanto en la construcción del sujeto político, como en las discusiones acerca de la propia identidad de Evo Morales y la autenticidad de su carácter de indígena. Para algunos críticos del gobierno, Evo Morales sería un impostor que utiliza símbolos indígenas con interés electoral. Evo Morales era víctima de las acusaciones de no ser un verdadero indígena, argumento usado habitualmente, más bien, para criticar los reclamos indígenas de tierras a partir de la idea de que no pueden considerarse indígenas los que “perdieron” su cultura. A Evo se lo acusa de lo mismo tanto desde el indigenismo radical como desde sectores conservadores, como Mario Vargas Llosa, que definió a Evo como un “típico criollo mestizo hispanohablante”. Por no hablar lenguas originarias y por iden-

tificarse como boliviano antes que como miembro de una etnia, Evo no sería un “verdadero” indígena.

La acusación pierde credibilidad cuando los sectores conservadores desde donde surge esa descalificación no dudan en llamar indio a Evo Morales, como diatriba racista. Del mismo modo, se duda del carácter indígena de los campesinos cuando tienen demandas de tierra, pero se los llama así para descalificarlos por el modo en que hablan castellano, al mismo tiempo en que se ridiculizan símbolos o vestimentas que en el mundo andino se consideran sagrados. En ciertos sectores sociales bolivianos sólo se acepta a los indígenas en posiciones subordinadas o marginados en las comunidades, y se reconoce explícitamente que los indígenas no estarían calificados para ocupar cargos superiores. Es por eso que la definición de la identidad no parece ser un tema marginal a la política estatal, y así se mostró desde la llegada de Evo Morales.

El gobierno de Evo Morales se reconoce indígena como defensor de la inclusión política, económica y social de las mayorías, que en Bolivia son indígenas. Aunque el gobierno incorpora algunos elementos de las culturas indígenas tradicionales en el plano ceremonial y retórico, el tratamiento del tema parece ser el que viene de la tradición política de los sindicatos de cuyas filas surgió políticamente Evo Morales. Estos son los sindicatos campesinos nucleados en la Central Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), que es también la principal base del gobierno, que se identifica desde su fundación en 1979 como central de “trabajadores campesinos” y es parte de la estructura de la Central Obrera Boliviana. A pesar de esto, como vimos en la discusión de la Asamblea, actualmente sus miembros reclaman ser también reconocidos como indígenas originarios. Esto es un cambio que los protagonistas reconocen como reciente y que se refleja tanto en la definición de identidad del propio gobierno, como en las distinciones internas de las organizaciones políticas.

La otra forma de reconocerse como indígena que está presente en la política boliviana se basa en la autonomía y no en el control del Estado. Antes que como mayoría excluida que ahora accede al poder, esa otra política indígena se plantea como minoritaria y busca un control local de sus territorios, que mantienen una distancia respecto del Estado y la política partidaria. Esta otra forma de reconocerse como indígena se vincula con el indigenismo más clásico, vinculado al katarismo que surge en la década del '70 y a las organizaciones indígenas como CONAMAQ y CIDOB,⁴ más recientes, que también apoyan al gobierno pero desde una alianza menos fuerte que la de los campesinos, considerados “orgánicos” al MAS.

Si bien el gobierno del MAS mantiene una cercanía política con estos sectores, desde el gobierno se distancia con una idea de lo indígena que, desde la política de los campesinos, se califica como “folclorista” y se identifica con las posiciones de los sectores políticos indígenas que buscan la reconstitución del modelo del ayllu comunitario y la estructura pre-colonial del territorio Inca. Separándose de estos sectores, la pertenencia a la identidad indígena que se sostiene desde el gobierno y sus bases campesinas es de tipo genérico, antes que asociado a etnias y cosmologías particulares. Su reivindicación principal es la de reconocimiento e inclusión en las instituciones, y el proyecto político consiste en la llegada al Estado para orientar su intervención en la economía, para distribuir riqueza con políticas agrarias y de distribución de renta estatal, principalmente con la llamada “nacionalización” de los hidrocarburos. Es a partir de esta política que el gobierno es corrientemente comparado con el nacionalismo de la revolución del ‘52, que nacionalizó las minas, estableció el voto universal y difundió la escuela pública. El vicepresidente fue tajante en rechazar la comparación, especialmente a partir del elemento indígena. La experiencia del MNR era la de un Estado cerrado a las mayorías y con un proyecto de homogeneización cultural que ahora se estaría buscando transformar.

Esta “recuperación” de la identidad indígena parece ser clave para entender el momento político boliviano, dadas las posibles derivaciones políticas. Después de reconocerse como indígena, el gobierno asume como propio el proyecto de Estado Plurinacional Comunitario que surge desde la política de la autonomía indígena, y es fundamentado a partir de la presencia de “modos civilizatorios” que coexisten en Bolivia desde matrices cosmológicas diferentes. En relación a la oposición entre clase y etnia, que vimos aparecer entre los miembros de la bancada del MAS en la Asamblea Constituyente, parecería que los dos polos del pensamiento político permanecen vigentes, pero ya no se dan a partir de esa oposición, sino como dos variantes en el marco de la identidad indígena y étnica en la política boliviana actual. La difusión del reconocimiento como indígena en el campo de los sindicatos campesinos, pone en otros términos una oposición que da lugar a distintas reivindicaciones y horizontes de acción colectiva.

En la elaboración del texto constitucional estuvieron presentes las dos formas de pensar la política, pero antes que los sectores que desarrollan una crítica al Estado colonial y su forma republicana, prevalecía el proyecto del indigenismo genérico que interviene como actor estatal en la disputa con sectores políticos conservadores. La autonomía indígena fue garantizada en una disputa con la autonomía departamental que estaba en el primer plano de la política del MAS.

Pero dada la necesidad de conseguir dos tercios para aprobar el texto constitucional, el gobierno resignó las posturas más radicales de sus bases disponiéndose a redactar un texto para el acuerdo. Así, el desarrollo del Estado Plurinacional quedó, según el MAS reconocía, de modo meramente declarativo, y la nueva Constitución se pensó como “de transición”.

En la negociación con la oposición, todos los elementos que rompían con el orden republicano fueron dejados de lado. Esto fue así desde la primera versión del texto, pero a lo largo del proceso de aprobación distintos elementos que tenían que ver con afianzar la autonomía indígena fueron siendo eliminados. Así, se descartó el proyecto de un parlamento unicameral con representación directa de los pueblos indígenas, y también autonomías indígenas que fueran más allá del actual nivel municipal, y pudieran avanzar de un modelo estatal que sólo “reconoce” culturas indígenas, hacia uno donde los pueblos indígenas minoritarios —y no sólo las mayorías indígenas que ahora ganan electoralmente— tuvieran representación con poder político. Si bien el carácter Plurinacional del Estado sigue enunciado, la idea de potenciar y viabilizar “posibilidades civilizatorias alternativas a las de la modernidad capitalista” quedaba postergada como propuestas de intelectuales, organizaciones indígenas y ONG. Lo que se priorizaba era conseguir fuerza política, desarticular la oposición y avanzar con una aprobación de la Constitución que, de no conseguirse, traería un costo político alto para el gobierno y también para la política de los pueblos indígenas.

A pesar del retroceso respecto al proyecto inicial del Estado Plurinacional, sin embargo, un hecho interesante en el proceso político boliviano es cómo los dos proyectos políticos se mantienen juntos en la base del gobierno del MAS y el predominio de uno no desplaza al otro. Aunque algunas veces entran en conflicto frontal, ambos conviven, se articulan e influyen desde la llegada de Evo Morales al gobierno. Quines advierten eso son los opositores conservadores de la Media Luna, que tienen reservas a pesar de que la política de los indígenas se muestra moderada y respetuosa de las instituciones establecidas. Debido al proceso de adopción generalizada de la identidad indígena, los representantes de los sectores opositores denuncian que, detrás de esa “conversión” de campesinos en indígenas, millones de personas podrían aspirar a una autonomía indígena con derechos especiales, del tipo que en otros países con población indígena, como Brasil o Colombia, sólo se aplica para grupos más reducidos y aislados como son en Bolivia los pueblos indígenas de las tierras bajas. Cualquier sindicato campesino que pase a reconocerse como indígena y originario, a pesar de no “respetar” el patrón

cosmológico que algunos exigirían para así considerarlos, podrá reclamar poder político autónomo impidiendo el control territorial del departamento.

Estas discusiones hablan, por un lado, de la originalidad con que el movimiento social boliviano define sus proyectos políticos y su identidad como sujeto de cambio. Por otro, la antropología se encuentra con el producto de un impacto entre esos proyectos y definiciones con la forma del Estado que aparece no sólo en leyes e instituciones concretas, sino también como un horizonte de credibilidad, que interviene para los que participan de las disputas políticas en la elaboración de nuevas leyes, determinando límites de lo posible y de lo modificable en la redefinición de las instituciones estatales.

NOTAS

¹ El MAS es el partido de gobierno, encabezado por Evo Morales. La sigla fue cedida a los sindicatos cocaleros cuando decidieron comenzar a disputar elecciones en la década del '90. Así se constituyó en la plataforma del Instrumento Político de Soberanía de los Pueblos, que creció en la última década como expresión política de las centrales de campesinos y de colonizadores de todo el país, con aliados de las ciudades y de la izquierda que confluyeron en ese espacio y, en diciembre de 2005, ganaron las elecciones presidenciales.

² Este campo político que aparece hoy en Bolivia tiene similitudes con otros casos de diversos lugares donde también se enfrentó revolución y autonomía. En este sentido pueden considerarse distintos casos de resistencia de minorías étnicas contra gobiernos socialistas, como en la Nicaragua sandinista y el Chile de Allende, y también movimientos regionalistas o de elites nacionales que se opusieron a revoluciones nacionales, como en la oposición de futuras naciones soviéticas a la Revolución de Octubre. En la región, movimientos regionalistas crecieron en los últimos años en Venezuela y en Ecuador, constituyéndose en oposición de los gobiernos de izquierda.

³ Como señala Tapia, "Nación" contra "anti-nación" era el clivaje principal en el proceso inaugurado con la revolución de 1952. En la discusión sobre cuánto el actual momento político remite a aquella experiencia, vuelve con la inclusión de la idea de nación en este artículo. Por otra parte, este autor ve la forma política sindicato y la forma política comunidad como principales núcleos de las estructuras de rebelión en los '70 y desde el 2000 (Tapia, 2008:76).

⁴ Se trata de las dos grandes organizaciones indígenas de Bolivia: con base en las tierras altas, el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ); desde las tierras bajas, la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB). Ambas formaban parte del Pacto de Unidad que apoyaba al gobierno.

BIBLIOGRAFÍA

- Abélès, M. (2000). *Un ethnologue à l'Assemblée*. Paris: Odile Jacob.
- Bourdieu, P. (1996). Espiritos de Estado: Gênese e estrutura do campo burocrático. En *Razões práticas: sobre a teoria da ação* (pp. 31-61). Paris: Seuil.
- Clastres, P. (2004). *Arqueologia da Violência*. São Paulo: Cosac & Naify.
- Foucault, M. (1991). Governmentality. En C. Gordon, P. Miller (Eds.), *The Foucault Effect. Studies in Governmentality* (pp. 87-104). Chicago: The University of Chicago Press.
- Foucault, M. (2004). *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France, 1977-1978*. Paris: Hautes Études/Seuil/Gallimard.
- Gupta, A. (1995). Blurred boundaries: the discourse of corruption, the culture of politics, and the imagined state. *American Ethnologist*. 22, 2, 375-402.
- Steinmetz, G. (1999). Introduction. Culture and the State. En G. Steinmetz (Ed.), *State/Culture. State Formation after the cultural Turn* (pp. 1-49). Ithaca & London: Cornell University Press.
- Tapia, L. (2008). *Política Salvaje*. La Paz: Muela del diablo y Clacso.
- Taussig, M. (1997). *Magic of the State*. New York & London: Routledge.