

Estudios interculturales
Antagonismos, identidades y negociaciones

Juan C. Godenzzi (ed.)

TINKUY

BOLETÍN DE INVESTIGACIÓN Y DEBATE

Nº 5 – Otoño 2007

Colaboradoras de edición

Marta Bulnes V.

Valérie Streicher-Arseneault

© 2007 Section d'Études hispaniques
Montréal, Université de Montréal

ISSN 1913-0473

De Valle Inclán a Evo Morales: El camino recorrido por las comunidades indígenas desde finales del siglo XIX hasta nuestros días

Silvia Gertrúdx González
Université de Montréal

1. Introducción: la gestación de la idea

De una manera casual, hará ahora algunos meses, encontramos un artículo titulado “Valle Inclán y el indio boliviano”, publicado en la edición digital del periódico boliviano *Bolpress*, el 10 de mayo de 2005. De entrada, nos llamó la atención el título del mismo; y es que, por aquel entonces, estábamos inmersos en la búsqueda de material sobre el célebre escritor gallego para nuestro trabajo de memoria. El citado artículo lo firmaba el escritor, periodista y ex viceministro de cultura de Bolivia Ramón Rocha Monroy. En él, el autor se hacía eco del hallazgo de un poema escrito por Valle Inclán y publicado en un número extraordinario de la revista *España y Bolivia* en el año 1932. En homenaje a la Fiesta de la Raza, la Cámara Oficial Española de Comercio, Industria, Navegación y Bellas Artes de Bolivia preparó una edición de lujo en papel couché, con abundancia de cincograbados y una acumulación de grandes firmas que, “con excepción de Gamaliel Churata, Carlos Medinacelli y nada menos que Ramón del Valle Inclán, cantaban a coro a la pureza de su sangre peninsular”. Rocha Monroy critica en su artículo el gran número de autores e intelectuales que denostaban a la “tartufería mestiza y el embeleco indianista”. Algunos como Pedro Zilveti Arce honraban la memoria de los “bravos e intrépidos conquistadores”, y Fernando Diez de Medina hallaba las raíces de la independencia americana en “la lucha del pueblo español contra la invasión napoleónica”. Afortunadamente, de entre este mar de voces acrílicas para con la conquista española, el autor encontró algunas excepciones. De entre ellas, Carlos Medinacelli, quien publicaba un diálogo metafísico entre un pobre diablo y su otro yo, en el cual reformulaba el principio cartesiano al decir: “Cuanto más pienso, menos creo que existo”, en clara alusión a las terribles huellas que la colonización había dejado impresas en la conciencia de los pueblos colonizados.

Finalmente, el periodista alude en su artículo a “un bello y furibundo” poema que Ramón del Valle Inclán dedicaba al indio boliviano, el cual según Rocha Monroy, anunciaba “como un bramido de pututus la redención que tardaría aún dos décadas”. Para el autor, el poema representa un valioso documento y se pregunta cómo es posible que se perdiera la memoria de la existencia del mismo, ya que si el imaginario de la Revolución Nacional hubiera preservado el poema de Valle Inclán, “quizá lo leeríamos hoy en los silabarios”, e incluso “bien podría figurar como exordio al Decreto Ley de Reforma Agraria”. A continuación, el periodista reproduce íntegramente el poema cuyo título es “¡¿Adiós?!” y dice lo siguiente:

¡Adiós te digo, con tu gesto triste, indio boliviano! / Adiós te digo, mano en la mano. / ¡Indio boliviano, / que la encomienda tornó mendigo! / ¡Rebélate y quema las trojes del trigo! / ¡Rebélate

hermano! / Rompe la cadena, quebranta la peña/ y la adusta greña / sacuda el bronce de tu sien. / Como a Prometeo te vio el visionario / a las siete luces del Tenebrario, / bajo las arcadas / de una nueva Jerusalén. / Indio boliviano, / mano en la mano, / mi fe te digo. / Lo primero / es colgar al Encomendero, / y después segar el trigo./ Indio boliviano, / mano en la mano / Dios por testigo.

Ciertamente, tras leer el poema, aún resuena en el aire la voz del autor formulando una consigna revolucionaria: “Lo primero es colgar al Encomendero, y después segar el trigo”. Es evidente que el escritor le tiende la mano al indio y le pide que se rebele, que rompa esas cadenas que le impiden tener los mismos derechos que cualquier ser humano.

La imagen de la situación del indio que subyace en las palabras de Valle Inclán, no es muy esperanzadora. Sus versos nos transmiten la tristeza de un pueblo humillado, encadenado a una vida esclava y mendiga.

El contenido y mensaje que transmite el poema nos causó una profunda impresión. A raíz de este descubrimiento casual, decidimos indagar en la biografía de Valle Inclán para buscar posibles vínculos del escritor gallego con Bolivia. Afortunadamente, encontramos datos en varias biografías que incluían a Bolivia en la lista de países latinoamericanos que Valle Inclán visitó en su segundo viaje trasatlántico en el año 1910. Partiendo de estos datos, la hipótesis de un posible contacto del escritor con la cruda realidad de los indios bolivianos dejaba de ser una utopía.

El objetivo de este trabajo será, entonces, el intentar trazar un puente imaginario entre dos realidades de la historia boliviana que, aunque muy separadas en el tiempo, contienen elementos que las hacen estar muy próximas a nivel simbólico y emocional: la Bolivia que pudo encontrar Valle Inclán a principios del siglo XX, que queda reflejada con crudeza en el poema, y la Bolivia actual, presidida por el indio Evo Morales. Para ello, partiremos de la contextualización del poema, inscribiéndolo en el momento histórico, político y social de su época.

En cuanto a la metodología, se analizará tanto el poema de Valle Inclán como el discurso de investidura de Evo Morales, pronunciado en La Paz, el 22 de enero de 2006. A través de un análisis cronológico a grandes rasgos, intentaremos seguir las huellas del indio boliviano a lo largo de la historia, estudiando su evolución y la de los movimientos indígenas en general, desde el momento en que fue escrito el poema hasta nuestros días. Asimismo, nos centraremos en el fenómeno actual de la globalización y en su “convivencia” junto a otro fenómeno que representaría la otra cara de la moneda: la lucha de los pueblos indígenas por el reconocimiento y la igualdad de derechos.

2. Análisis y contextualización del poema “¿¡Adiós!?”

De entrada, y centrándonos en aspectos formales del poema, llama la atención el tono exclamativo y el uso del imperativo que hace el autor, del cual se desprende una invitación a la acción inmediata, a la necesidad de actuar con urgencia para resolver una situación indigna. El autor comienza el poema despidiéndose del indio y describiéndolo con semblante triste, quizá

fruto de la situación de sometimiento en que vivía. Acto seguido le ofrece su mano, en señal de apoyo y de hermandad. Valle Inclán le está hablando al indio de tú a tú, de hermano a hermano, en una época en la que los indios eran menospreciados y ninguneados por sus interlocutores. Parafraseando a Raimundo Panikkar, diríamos que en aquella época, el indio era tratado como lo otro, en vez de como un *alius*, era cosificado sin permitirle un lugar en nuestro-yo, y ése “es uno de los fallos más grandes que puede tener el ser humano” (1990: 48). En cambio, con su manera de interpelar al indio, Valle Inclán hace que el otro se vuelva tú, y entonces, todo cambia: “La conciencia del otro como el otro (*alius*) y no simplemente como lo otro, lo convierte en igual, en un compañero, en sujeto (y no un objeto), una fuente de conocimiento, un principio de iniciativas, lo mismo que yo” (1990: 49).

Retornando al poema, hay un verso que nos llamó especialmente la atención y que ayudó a la contextualización del mismo: “y la adusta greña sacuda el bronce de tu sien”. El uso de la palabra bronce podría aludir al color bronceado de la piel del indio, pero también podría hacer referencia a los trabajos en las minas desempeñados por el indio en las primeras décadas del siglo XX. Precisamente el autor Herbert Klein, en su libro *A Concise History of Bolivia*, nos habla de las épocas de la plata y el estaño, las cuales abarcaron desde los años 1880 hasta 1932. En dicho periodo histórico, se produjeron grandes cambios en la industria minera. El gran momento de la industria de la plata había logrado para Bolivia la implantación de los últimos avances de la tecnología minera. A continuación, se produjo el paso de la plata al estaño, con el consiguiente crecimiento del sector exportador, la expansión de la nueva elite llamada “cholos” y la caída masiva en la propiedad india de la tierra. Las elites se apoyaron en las ideas liberales del siglo XIX para imponer el control de la tierra en detrimento de las comunidades de indios:

They forced on the communities in the 1880s a system of direct land purchase in which the titles to the land were held by individuals and not by the corporate group. The creation of an individualistic Indian “peasantry” holding the de jure title have the hacendados the power to break up the de facto control of the communities by purchasing a few small parcels and thus destroying the cohesion of the community. The rest was simple, with fraud and force being as common as simple purchase, and soon there was a major expansion of haciendas throughout the highlands and the adjacent subpuna valleys at the expense of traditional Indian landholdings. (Klein 1987: 147).

Como consecuencia, el poder de las comunidades indígenas se rompió definitivamente. Tan sólo la situación marginal de las tierras que todavía retenían y el estancamiento de la economía nacional impidió su total desaparición. El progresivo declive de la comunidad significó no sólo la pérdida de la tierra, sino también de la cohesión social.

Con semejante contexto, no es de extrañar que Valle Inclán escribiera un poema en un tono tan exaltado y pasional. El indio a quien el poeta dedica sus versos, se encontraba en una situación desesperada: le habían desposeído de sus tierras y la continua explotación a la que estaba siendo sometido iba haciendo mella en su espíritu, impidiendo que se reorganizara y cohesionara como grupo, con el fin de acabar con tan injusta situación de humillación.

Desde una óptica pragmática, el poema plantea explícitamente la necesidad de una revolución. El autor le pide al indio que se rebele: “Rebélate hermano” e incluso aboga por el uso de la violencia como salida a su situación de mendicidad: “Lo primero es colgar al Encomendero y después segar el trigo”.

A esta solución que plantea Valle Inclán para resolver una situación de intolerancia, podríamos contraponerle las ideas defendidas por Raimundo Panikkar en su libro *El mito del pluralismo. La Torre de Babel. Una meditación sobre la no violencia*. En clara oposición a la rebelión que sugiere el escritor gallego, Panikkar elimina la dialéctica (la lucha por la vida, la lucha contra la injusticia, la lucha de clases) como método de resolución de conflictos humanos y propone el método de “poner la otra mejilla” cuando se recibe un daño. Según el autor, “oponiéndote al mal terminas contaminado por él” y continúa argumentando que si adoptáramos la actitud contraria, “caeríamos en el juego dialéctico; tú tendrías que construir otro poder que se opusiera al primero y así sucesivamente”. Para Panikkar, la represalia no es la solución ante la agresión, ya que ésta no terminará “hasta que hayas acumulado bombas más grandes que nos destruirán a todos”.

Desde un contexto en el que las partes implicadas en un determinado conflicto se encuentran en una situación de igualdad, las palabras de Panikkar se antojan como una solución pacífica y factible a los enfrentamientos humanos. Sin embargo, cuando la situación social refleja la desigualdad y la falta de libertad de un grupo social determinado, la solución planteada por el autor parece una utopía, pues implica aceptar un status quo de dominación y sometimiento. Desgraciadamente, a lo largo de la historia ha habido muchos episodios violentos, pero también es cierto que, en muchos casos, los grupos sociales sometidos no encontraron otra salida, dado que los grupos dominantes no estaban dispuestos a ceder y a renunciar a su situación privilegiada. Más adelante, veremos cómo el propio Evo Morales hará referencia a las luchas y reivindicaciones de los pueblos indígenas a lo largo de la historia en su discurso de investidura.

A modo de enlace con la situación del indio que refleja el poema, nos gustaría añadir la visión del escritor boliviano Alcides Arguedas (1879-1946), un contemporáneo del propio Valle Inclán, cuyo ensayo *Pueblo enfermo* (1909) y cuya novela *Raza de Bronce* (1919), reflejan la fuerte influencia que el escritor recibió del contexto socio-político y cultural de su propia época. Según Marta Manrique Gómez, autora de un estudio sobre el escritor, titulado: “*Pueblo enfermo y Raza de bronce en la encrucijada nacional boliviana*”, estas dos obras testimonian el hecho de que con ellas, Alcides Arguedas “pretendió despertar una parte importante de la conciencia nacional boliviana para, una vez reactivada, insertarla dentro de un proceso de imparable creación y cuestionamiento identitario”.

Apoyándonos en estas últimas palabras de Manrique Gómez, nos parece que del poema de Valle Inclán, emana también esa idea de “despertar” una conciencia, de “reactivar” a un pueblo sometido y aletargado.

En ambas obras de Alcides Arguedas, el indígena aparece como el grupo social más numeroso de Bolivia, dominado por la poderosa fuerza de la naturaleza y también por el influjo de una estructura o situación político-social “extremadamente injusta y escalonada”. Según la

autora del estudio, el indio ocupaba el escalón más bajo de esta estructura y, como consecuencia, sufría por una situación de brutal sometimiento a sus jefes, que eran los dueños de la tierra. Con todos estos antecedentes, la imagen del indio descrita por Valle Inclán al comienzo del poema, parece una auténtica radiografía de tan injusta situación: “¡Adiós te digo, con tu gesto triste, indio boliviano!”.

Para Alcides Arguedas, el indio no representaba un obstáculo para el buen desarrollo de la nación boliviana, sino todo lo contrario. En realidad, según indica Manrique Gómez, el progreso de la nación debía producirse a partir del indio, grupo étnico más representativo de Bolivia. Y en palabras de la autora, si no se producía esta situación era debido a la situación de “opresión, engaño y explotación que ha sufrido históricamente como consecuencia del sometimiento a sus superiores”.

A continuación, citaremos un fragmento de *Pueblo enfermo* donde el autor describe la situación padecida por el indio durante la guerra del Chaco:

El indio no tuvo a nadie y fue simplemente a pelear sin fe ni convicción, ya no sólo contra el enemigo hombre, sino contra las fuerzas hostiles de la naturaleza, siempre invencibles. Peleó con bravura y heroicamente [...], pero cuando vio [...] que los jefes holgaban, se divertían y se embriagaban a más de 200 kilómetros, a veces, de las trincheras, [...] alzó los brazos con gesto suplicante para rendirse como rebaño temblante que se ve abandonado por los mastines vigilantes [...]. De ahí la abundancia de prisioneros que cogió el Paraguay que no se debió tanto a su coraje [...] como a la ineptitud, la incapacidad y la corrupción de muchos jefes y conductores [...] que hoy, pasada la guerra, han ido a ocupar grandes situaciones dentro y fuera del país [...]. Y fue el indio, el pobre indio, el paria, el explotado, el que nunca pide nada para sí quien soportó, hasta el último, casi todo el peso de la campaña. (1975: 65-6)

De nuevo, la situación que refleja el fragmento del ensayo *Pueblo enfermo* no es precisamente de igualdad y tolerancia. Nos parece válido comparar el poema de Valle Inclán con este fragmento ya que en ambos textos se aprecia la situación de impotencia y humillación del indio frente los grupos sociales que ostentaban el poder: “alzó los brazos con gesto suplicante para rendirse como rebaño temblante (...)”. En este ejemplo queda patente el miedo y la falta de reacción del indio debida a la situación de explotación y de mendicidad a la que aludía el escritor gallego en su poema: “Indio boliviano, que la encomienda tornó mendigo”.

Finalmente, nos gustaría citar otro fragmento de la obra de Alcides Arguedas, concretamente de la novela *Raza de Bronce*, en el que aparece una detallada descripción de un terrateniente llamado don Pablo Pantoja y donde se alude a su relación con los indios:

Don Pablo era un mozo como de treinta años de edad, moreno, y de recia contextura. De sus padres había heredado un profundo menosprecio por los indios, a quienes miraban con la profunda indiferencia con que se miran las piedras de un camino, [...] El indio, para él, era menos que una cosa, y sólo servía para arar los campos, sembrar, recoger, transportar las cosechas en lomos de sus bestias a la ciudad, venderlas y entregarle el dinero [...] Creíanse en relación a los indios seres infinitamente superiores, de esencia distinta; [...] Nunca se dieron el trabajo de meditar si el indio podía zafar de su condición de esclavo, instruirse,

educarse y sobresalir. Le habían visto desde el regazo materno, miserable, humilde, solapado, pequeño, y creían que era ése su estado natural, que de él no podía ni debía emanciparse sin transformar el orden de los factores, y que debía morir así. (1945: 170)

La visión que tenemos de Don Pablo a través de Arguedas encajaría perfectamente con la definición que Van Dijk (1993) hace de las actitudes racistas y del fenómeno del racismo: “Un sistema social de dominación del grupo blanco sobre grupos o pueblos no blancos, implementado por prácticas sociales que refuerzan la distribución del poder entre grupos diferenciados por características físicas o culturales seleccionadas”. Parece claro que el panorama social que dibuja tanto el poema de Valle Inclán como los fragmentos de Alcides Arguedas no puede ser más desolador. No obstante, nos gustaría concluir este primer apartado de nuestro estudio con una nota de esperanza. Si bien el poema, y más concretamente el tono y el léxico utilizados, reflejan la furia e indignación del autor ante una situación inhumana, también encontramos en él un mensaje de aliento y de fe para el indio. Cuando el poeta nos habla de Prometeo y de las “siete luces del Tenebrario, bajo las arcadas de una nueva Jerusalén”, quizá se refiera a la posibilidad de cambiar esa situación, a la luz al final del túnel, a la construcción de un mundo libre e igualitario.

Y para finalizar la interpretación del poema, añadiremos un aspecto formal, que podría tratarse de un mero hecho casual, pero que nos ha sorprendido gratamente. Al intentar estructurar el poema verso por verso, siguiendo las separaciones indicadas en la versión que reproducía el artículo de Ramón Rocha Monroy, nos pareció que la estructura del poema dibujaba la imagen de un candelabro o tenebrario, acentuando así la idea de esperanza que, en nuestra opinión, podría estar transmitiendo implícitamente el poema.

¡Adiós te digo, con tu gesto triste, indio boliviano!
Adiós te digo, mano en la mano.
¡Indio boliviano,
que la encomienda tornó mendigo!
¡Rebélate y quema las trojes del trigo!
¡Rebélate hermano!
Rompe la cadena, quebranta la peña
y la adusta greña
sacuda el bronce de tu sien.
Como a Prometeo te vio el visionario
a las siete luces del Tenebrario,
bajo las arcadas
de una nueva Jerusalén.
Indio boliviano,
mano en la mano,
mi fe te digo.
Lo primero
es colgar al Encomendero,
y después segar el trigo.
Indio boliviano,
mano en la mano,
Dios por testigo.

3. Tras las huellas del indio boliviano a lo largo del siglo XX. El testimonio de Domitila

A principios del siglo XX, como lo refleja el poema de Valle Inclán, la situación de la comunidad indígena era muy precaria. Guillermo Lora, afirma en su libro *A history of the Bolivian Labour Movement* que, de entre las repúblicas latinoamericanas, la clase trabajadora boliviana ha sido siempre una de las más mayoritariamente indígenas. El proletariado boliviano era reclutado a principio del siglo XX de dos fuentes principales: el campesinado, que vivía en condiciones de extrema pobreza y que fue progresivamente desposeído de sus mejores tierras, y los sectores empobrecidos de la pequeña burguesía. Esta situación provocaba crecientes conflictos agrarios con los indios de la comunidad.

Un hecho importante y trascendental en el país fue la Guerra del Chaco, que se libró desde 1932 hasta 1935 entre Bolivia y Paraguay, como resultado del conflicto por los yacimientos petrolíferos entre la Standard Oil de Nueva Jersey que apoyaba las pretensiones bolivianas y la Royal Dutch Shell instalada en el Paraguay. Según opina Herbert Klein, la Guerra del Chaco marcó un viraje en la historia económica del país. La gran depresión y el subsiguiente conflicto pusieron fin a la expansión e incluso a la capitalización de la industria minera. Se calcula que todavía hacia 1940, más de dos tercios de los bolivianos vivían al margen de la economía de mercado y todavía en 1950, aunque parte de la sociedad activa se dedicaba a la agricultura, Bolivia seguía siendo un país importador de víveres. Klein opina que la guerra “arrasó” los sistemas tradicionales de creencias, creó un sentimiento de pertenencia común e impulsó a pensar radicalmente en el “carácter de la sociedad boliviana”.

Otro acontecimiento que cambió el rumbo de la historia boliviana fue, sin duda, la revolución que se produjo en 1952 y que, de un modo explícito, pedía a gritos el propio Valle Inclán en su poema. Dicha revolución abarcó desde el periodo histórico en el cual gobernó el MNR (9 de abril de 1952) hasta el golpe de estado del 4 de noviembre de 1964. Apoyándonos en la visión de Klein, destacaremos que para entender mejor este hecho crucial, es imprescindible comprender el carácter de la sociedad y la economía boliviana a mediados del siglo. Aunque el país conservaba todavía los rasgos de una economía subdesarrollada, grandes cambios sociales se habían producido. El grado de alfabetización y el número de niños que asistían a la escuela había aumentado, pero todavía persistía un grave retraso económico. Los causantes de tal situación eran los hacendados, que no cultivaban todos sus terrenos. Bolivia era un ejemplo de “extrema desigualdad” en el reparto de la tierra, desigualdad que tenía como objetivo el control de la mano de obra campesina. Las inversiones en materia de tecnología agrícola eran escasas ya que la minería ocupaba un lugar preferente.

Los principales rasgos de la revolución fueron la disolución del ejército y su reemplazo por milicias de mineros y trabajadores industriales, el otorgamiento del voto universal y femenino (21 de julio de 1952), la nacionalización e integración de la minería en una nueva empresa estatal: la COMIBOL, la creación del “Ministerio de Asuntos Campesinos”, la organización de la sindicalización campesina y la Ley de Reforma Agraria (2 de agosto de 1953); y finalmente, la participación de los sindicatos y sus dirigentes en el Gobierno y la creación de la “Central Obrera Boliviana” en abril de 1952.

Hasta ahora, hemos repasado los acontecimientos más relevantes de la historia boliviana que acontecieron tras la publicación del poema de Valle Inclán en la revista *España y Bolivia* en 1932. Y antes de proseguir en nuestro recorrido histórico, nos gustaría hacer un alto en el camino para hablar del caso de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia que dejó su testimonio en la obra de Moema Viezzer titulada: *Si me permiten hablar... Testimonio de Domitila*. Para esta mujer, la revolución del 52 fue un gran acontecimiento en la historia de Bolivia, fue según sus propias palabras “realmente una conquista popular”. Pero, “¿Qué pasó?”, se pregunta, e inmediatamente responde:

Que el pueblo, la clase obrera, los campesinos, no estábamos preparados para tomar el poder. Y entonces, como nosotros no sabíamos de leyes, no sabíamos nada de cómo se gobierna un país, tuvimos que entregar el poder a la gente de la pequeña burguesía que decía ser amiga nuestra y estar en acuerdo con nuestras ideas [...] Pero aquellos inmediatamente formaron una nueva burguesía, hicieron enriquecer a nueva gente. Y aquella gente empezó a deshacer la revolución. Y nosotros, los obreros y campesinos, vivimos en condiciones peores que antes. (1999: 52-3)

Para Domitila, el haber sido educados siempre con la idea de que solamente aquella persona con estudios, comodidades y que ha ido a la universidad es la que podía gobernar el país, fue el detonante de la entrega de poder. El problema, según nos cuenta ella misma, es que “no nos educan y nos menosprecian a los del pueblo”, con lo cual los campesinos no estaban preparados para tomar el poder, a pesar de que la revolución “sí la hicimos nosotros”. Domitila prosigue diciendo cómo les prometieron que las minas iban a ser del pueblo, que el campesinado iba a tener la tierra. Y aunque, como hemos mencionado anteriormente, se hizo la reforma agraria y se nacionalizaron las minas, en realidad, hasta el momento del testimonio de Domitila (año 1976) “ni somos dueños nosotros de las minas, ni los campesinos son dueños de la tierra”. Para ella, todo el ideal de la revolución había sido traicionado, porque el poder lo dejaron en manos de gente “codiciosa”.

A pesar de que la situación para la comunidad indígena continuaba siendo precaria, Domitila afirma que los hechos acontecidos tras la revolución, les llevaron a la conclusión de que era necesario prepararse para llegar al poder “nosotros”, “el pueblo”.

Para cerrar este capítulo, citaremos una serie de preguntas retóricas recogidas de su propio testimonio:

¿Por qué vamos a permitir que unos cuantos se beneficien de todos los recursos que hay en Bolivia y nosotros nos quedemos eternamente trabajando como bestias, sin tener aspiraciones mayores, sin poder prever mejor futuro para nuestros hijos? ¿Cómo no vamos a querer aspirar a mejores cosas si lo que enriquece a nuestro país es producto de nuestro sacrificio? (1999: 53)

Estas preguntas encontrarán respuesta treinta años más tarde en la figura del actual presidente boliviano Evo Morales puesto que, como veremos a continuación, parece recoger el testimonio de Domitila en su discurso de investidura, pronunciado en la Paz el 22 de enero de 2006.

4. De Domitila a Evo Morales

4.1 Recorrido histórico por los cambios políticos y sociales desde la década de los 70 hasta nuestros días

Continuando en nuestro seguimiento del camino recorrido por el indio boliviano desde finales del siglo XIX hasta nuestros días, nos centraremos un poco en los cambios que han tenido lugar, a nivel global, desde las últimas décadas del siglo XX y que, indefectiblemente, han repercutido en la situación de las comunidades indígenas en la actualidad. Para ello, nos apoyaremos en el estudio realizado por Pablo Regalsky, titulado: "Localidad, clase y territorios indígenas en Bolivia".

El autor retoma la revolución del 52 y el posterior Decreto de Ley de Reforma Agraria (1953), dictada por el gobierno de Víctor Paz Estensoro en medio de una situación de convulsión social, y comenta el avance que supuso la desaparición de la autoridad del hacendado, con la consiguiente creación de un gobierno territorial local, ejercido por la autoridad sindical campesina. Ese cambio en el manejo del espacio provocó, según Regalsky, un "cambio cultural", ya que el ex colono de hacienda considerado "indio" por sus patrones, se transforma gracias a la reforma agraria en campesino propietario de su tierra y a la vez recupera "su carácter comunitario andino". Del dominio terrateniente se pasa al dominio de los trabajadores agrarios organizados en comunidad, y esa comunidad cuenta con "una herramienta clave: el control sobre el acceso de la tierra". Para el autor, ese dominio territorial basado en el control colectivo sobre el acceso a la tierra va adquiriendo un carácter étnico fundamental a partir de la ruptura del campesinado con el Estado y los "persistentes" conflictos que le siguen. Regalsky cita a Frederik Barth (1976), quien en su obra: *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, entiende esa etnificación "como el resultado de la politización de la diferencia cultural en el marco de un enfrentamiento social y el establecimiento de fronteras entre grupos sociales diferentes no solamente por su cultura, sino por su carácter de clase".

Del estudio de Regalsky se desprende que el hecho de compartir una historia y unos ancestros provoca en las comunidades indígenas un sentimiento de unión, reforzado por los rituales y los acuerdos de reciprocidad en el interior de la comunidad. Aunque a veces también surgen conflictos entre los diferentes clanes familiares. Y como hemos visto a lo largo de nuestro recorrido, esta cohesión de las comunidades indígenas se había visto repetidamente erosionada, por las políticas de sometimiento para con el indio de la primera mitad del siglo XX.

Pero, paulatinamente, las comunidades se irán estructurando en sindicatos y comenzarán a organizarse tanto a nivel social como políticamente.

Y así llegamos a la década de los años 70, a partir de la cual, según Regalsky, "está teniendo lugar en el sistema-mundo un replanteamiento de las formas de relación entre sociedad y Estado. Están en cuestión las formas de organización del espacio político establecidas desde el siglo XIX en Latinoamérica y que han sido designadas como Estados-nación aunque derivaran en formas de neocolonialismo".

En relación a la crisis del modelo político basado en el Estado-nación, el sociólogo Manuel Castells argumentaba, en un artículo publicado en 1997 en *El País* y titulado: “¿Fin del Estado-nación?”, que el mundo en el que vivimos y nuestras propias vidas están siendo transformadas por dos tendencias opuestas: “la globalización de la economía y la identificación de la sociedad”. Según Castells, el Estado-nación ha entrado en una crisis profunda. Una crisis de operatividad, puesto que ya no funciona, y una crisis de legitimidad, puesto que cada vez menos gente se siente respaldada por él. El autor observaba en su artículo cómo la identidad de la gente se expresa cada vez más en un ámbito territorial distinto del Estado-nación moderno. En el marco de los países latinoamericanos, han ido surgiendo movimientos indígenas que luchan por su reconocimiento y por derechos que les habían sido negados a lo largo de muchos años de opresión. Como hemos ejemplificado anteriormente con el caso de Domitila, durante los últimos siglos, en América Latina, el Estado ha utilizado todos los medios a su alcance para crear una nación homogénea que no ofrezca resistencias a su administración centralizada. La autora Ana Teresa Martínez, opina al respecto:

El siglo XIX en América Latina presenta demasiados ejemplos de este modo de integración (centralizada): la ‘campana del desierto’ en Argentina, que destruyó lo que no podía convertir en ‘civilizado’; o la ciudadanización de los indígenas en Perú, cuya igualación abstracta ante la ley significó en la realidad el ocultamiento de una desigualdad que se tradujo rápidamente en el crecimiento de los hacendados a costa de las comunidades. (1996:86)

A los ejemplos citados por Martínez, podríamos añadir la situación de desigualdad que vivió el indio boliviano, a pesar de que la revolución del 52 fuera, en sus orígenes, una revolución de carácter popular.

En el caso concreto del Perú, Martín del Alcázar Chávez, considera que si bien es cierto que, durante todo el siglo XX y lo que llevamos de éste, se han conseguido avances en lo que respecta a la situación de los indígenas peruanos, la realidad dista mucho de ser igual para todos los grupos sociales:

Si bien hay un avance al aceptarse la heterogeneidad y diversidad cultural, en la práctica los pueblos indígenas no son consultados ni se toma en cuenta su parecer en lo que atañe a las normas que los afectan o les conciernen directa o indirectamente. (2003: 51)

Siguiendo con la problemática del Estado-nación, parece claro que la diversidad es vista como una amenaza por parte del Estado, y por consiguiente, como afirma Gunther Dietz, se diseñan políticas específicas (asimilacionistas, segregacionistas o integracionistas) con el fin de homogeneizar hacia dentro y delimitar (crear diferencias) hacia fuera. A nivel sub-nacional, el Estado-nación se enfrenta al resurgimiento de identidades y proyectos que se oponen a su hegemonía (como en el caso de los movimientos indígenas). En referencia a esta situación de tensión, Dietz cita a Adams: “existe un conflicto básico entre el Estado y todas las etnicidades que alberga, a excepción de aquella que gobierna el Estado” (Adams citado por Dietz 2003: 98).

Retomando a Pablo Regalsky, el autor opina que el sistema de gobierno que se basa en instrumentos y políticas de homogenización cultural, es la viva imagen del Estado-nación. Sin embargo, en las últimas décadas, hemos asistido a una declinación de las hegemonías, ya que éstas pierden “vigencia y legitimidad”, y le suceden “una serie de experimentos ya sea para el establecimiento de políticas interculturales y de reconocimiento de la multiculturalidad, y/o de democracia participativa, para las cuales se requiere la formación de nuevas capas intermediarias a partir de una sociedad dividida y convulsionada”.

Bajo nuestro punto de vista, las “capas intermediarias” a las que alude Regalsky, actuarían como mediadoras y como estrategias que ayudarían a perpetuar el poder de los sectores dominantes. El autor utiliza el siguiente símil para referirse a la metamorfosis del Estado: “Sería necesario ‘disfrazar el poder’ con nuevas vestiduras a fin de recobrar la autoridad del Estado”.

Tras este recorrido teórico por las diferentes formas de relación entre sociedad y Estado, y los hechos que a nivel mundial han provocado su efervescencia, nos centraremos, a partir de ahora, en el caso concreto de Bolivia. Intentaremos vislumbrar cómo han repercutido estos cambios en las comunidades indígenas bolivianas y estudiaremos ejemplos concretos de avances (como la Ley de Participación Popular) en pos de una situación de igualdad de derechos. Nuestro objetivo será entonces recorrer los pasos del indio boliviano que anteceden al nombramiento de Evo Morales como presidente de Bolivia.

4.2 Las comunidades indígenas bolivianas: los últimos pasos hasta la llegada al poder de Evo Morales

Uno de los acontecimientos que marcaron un punto de inflexión en la historia de las comunidades indígenas de Bolivia, fue la marcha indígena por el Territorio y la Dignidad de 1990, encabezada por los pueblos indígenas del Beni en el norte amazónico. Según Regalsky, esta acción se tradujo en la recuperación de la iniciativa por parte de los sectores subordinados y se dio en medio “de una ofensiva reaccionaria para la implementación de políticas de ajuste estructural”.

En medio de ese contexto reaccionario, la marcha indígena que recorrió más de 500 kilómetros partiendo de la región amazónica y atravesando las altas cumbres que rodean la ciudad de la Paz, logró generar fisuras en el frente reaccionario y provocar un fuerte impacto mediático. Los indígenas amazónicos marchaban en reclamo de sus territorios y recursos naturales que, según afirma Regalsky, “estaban siendo arrasados por las empresas madereras y por los ganaderos que se habían apoderado ilegalmente de tierras con títulos falsificados o simplemente por la fuerza”.

Como consecuencia de esta movilización, el gobierno de Paz Zamora (1989-1993) cedió ante “la simpatía y solidaridad” que la marcha había generado y promulgó varios decretos otorgando territorios a varios grupos indígenas de tierras bajas. Bajo el punto de vista de Regalsky, esta marcha indígena no sólo empieza a mostrar que el muro reaccionario es quebrantable, sino que genera un “importantísimo” debate entre todas las organizaciones

campesinas e indígenas en torno a la cuestión del “territorio”. Cuestión que, como veremos luego, en el análisis del discurso de Evo Morales, es uno de los ejes fundamentales del mismo.

Otro de los hitos previos a la llegada al poder de Evo Morales es la Ley de Participación Popular, que entró en vigor en Bolivia en 1994. Según afirma Juliana Strobele-Gregor en su ensayo “Ley de participación Popular y movimiento popular en Bolivia”, con esta ley se les otorgaba “una relativa autonomía de gestión pública a los municipios urbanos y rurales, que recién fueron creados”. Por otro lado, las formas de organización social de los pueblos indígenas adquieren, por primera vez, un reconocimiento jurídico, así como determinados derechos de participación en el nivel local. La Ley de Participación Popular formaba parte de un conjunto de reformas de la coalición en el Gobierno (MNR-MBL 1993-97), bajo la presidencia de Gonzalo Sánchez de Lozada (MNR). Al parecer, el Estado tenía como objetivo ampliar la participación política de la población campesina e indígena y, de esta manera, según Strobele-Gregor, “incluir los estratos de población que hasta ahora habían sido descuidados en las estructuras estatales”. También se pretendía atender a las reivindicaciones de las nuevas organizaciones indígenas desde finales de los ochenta.

Sin embargo, a pesar de que la ley ofrece a las comunidades nuevas oportunidades de desarrollo, esta “democratización desde arriba” es, para los campesinos indígenas y las comunidades rurales, “un proceso complicado y un arma de doble filo”. El problema de fondo, según la autora, está en que existen diferentes significados sobre lo que se entiende como participación política. Mientras que para las comunidades indígenas ésta radica en sus tradiciones culturales y en patrones sindicales, el Estado maneja un concepto de participación política de acuerdo con el modelo de democracia liberal. En consecuencia, esto implica para las comunidades la ampliación de influencias externas y provoca cambios profundos en sus estructuras socio-políticas. Para Strobele-Gregor, la Ley de Participación Popular es, en el fondo, “una estrategia para institucionalizar y hacer viable el nuevo Estado nacional a nivel local”.

Los partidos de izquierda, los sindicatos, las confederaciones de campesinos y de productores de coca, rechazaron la ley por ser insuficiente. La crítica de los sindicatos y de las organizaciones indígenas se refiere a tres aspectos centrales de ésta: la constatación de que los nuevos límites municipales no coincidían a menudo con los límites territoriales étnicos tradicionales, los cuales dividen las comunidades étnicas. La población indígena temía, como consecuencia, la debilitación de estructuras socio-políticas y socio-económicas tradicionales, que han ido perdurando a través del tiempo; la segunda crítica tiene que ver con los intereses de los partidos de Gobierno de influir, desde el exterior, sobre las organizaciones locales y los espacios de acción de la población indígena; y finalmente, los críticos ven en la ley otro instrumento más para la perpetuación de la reestructuración neoliberal de la sociedad. En relación a estas razones divergentes para con la ley, expuestas por las organizaciones indígenas, nos gustaría citar a Dietz, quien afirma:

La constante re-emergencia y recuperación de interpretaciones divergentes por parte de grupos ‘periféricos’ obliga al Estado a implementar cada vez nuevas estrategias institucionales para lograr su anhelo original, homogeneizar e integrar a los grupos, convirtiendo con ello la

ficción nacionalista en realidad nacional. Persiste con ello un conflicto intrínseco entre nacionalismo de Estado y etnicidad. (2003: 98)

Si aplicamos el pensamiento de Dietz a la realidad boliviana observamos cómo, desde los organismos estatales, se aplican políticas interculturales que consisten en evitar que el proceso de reivindicación identitario se combine con procesos de lucha de clases, es decir, que adquiera carácter nacional (Regalsky 2005). Las estrategias serían entonces formas de mediación para controlar la creciente autonomización de las comunidades indígenas, utilizando, según Regalsky, “la figura de la interculturalidad y a través de políticas de reconocimiento de la diferencia cultural”. Aun así, el autor considera que un régimen estatal que gobierna utilizando el recurso de la diferencia cultural y la politiza, se está apartando de formas de gobierno basadas en la homogenización cultural y política que llegaron con el establecimiento de los Estados-nación a principios del siglo XIX (Smith 1986). Pero Regalsky insiste en que la idea que se esconde tras el concepto de “interculturalidad” como política de gobierno “no es acabar con el Estado-nación como sistema hegemónico, sino más bien, relegitarlo”.

Finalmente, y tras este recorrido por los acontecimientos políticos y sociales, que han formado parte de la trayectoria del indio boliviano desde finales del siglo XIX hasta nuestros días, llegamos al año 1997, momento en que Evo Morales fundaba el MAS o “Movimiento al Socialismo”, un partido de marcado carácter socialista liderado por el propio Evo Morales. En las elecciones generales de 2002, el partido terminó en segundo lugar, consiguiendo un 19.4% de los votos. El resultado fue una sorpresa dado que se trataba de un partido nuevo, y su potencial significaba una amenaza para los partidos tradicionales bolivianos.

Pero el verdadero hito tendría lugar el 18 de diciembre de 2005, con la contundente victoria electoral del MAS en las elecciones generales (53,7% de los votos). La elección de Evo Morales como primer presidente indígena de la República cierra un largo periodo de movilizaciones sociales. En un ensayo titulado: “*Bolivia: Poder al indio y gas al Estado*”, el sociólogo Alberto A. Zalles destaca tres pilares fundamentales en dichas movilizaciones a partir de la transición democrática iniciada en 1983: “la defensa de los derechos humanos, la demanda popular de consolidación de la institucionalidad del Estado y el derecho de participación efectiva de los indígenas dentro de los aparatos gubernamentales locales y nacionales” (2005: 4). Estos tres pilares permitieron la implantación de una política cultural favorable a la resolución de problemas tan importantes como: la pobreza económica, la exclusión étnica, las consecuencias del cultivo de la hoja de coca y del narcotráfico en la vida de los campesinos y las políticas económicas privatizadoras que van contra la nacionalización de los recursos naturales (yacimientos de gas, tierras agrícolas y recursos hídricos).

La transición democrática ha sido un factor determinante en el desarrollo de los acontecimientos; sin embargo, según Zalles, también deben considerarse una serie de factores internos y externos. Por un lado, la caída del muro de Berlín, que obligó a la izquierda latinoamericana a reconstruirse más allá de la estela de la Unión Soviética y de la guerra fría. En segundo lugar, las consecuencias externas provocadas por el fenómeno de la globalización: Internet y las nuevas tecnologías de la comunicación han “dinamizado” los cambios sociales. Entre los factores internos, destacaríamos la movilidad social y el acceso de los indígenas a la

educación universitaria. Según los censos, en 1970 el analfabetismo alcanzaba el 60%; y en 2001, abarcaba un 13% de la población. También es importante recalcar la acción educativa realizada por una multitud de actores tales como los medios de comunicación y las ONGs, instaladas masivamente en el país a partir de 1980. Entre los factores demográficos, cabe destacar la disminución de los índices de fertilidad (del 6.5% de 1970 al 3.5% de 2001), y la concentración progresiva de la población en las ciudades, trasladando así los problemas de la pobreza y la marginalidad a los centros urbanos.

Esta suma de factores externos e internos está provocando cambios en la mentalidad del conjunto de la sociedad y la renovación de valores y políticas culturales. En este sentido, se está consolidando una izquierda “cosmopolita”, dispuesta según Zalles, “a retomar la utopía socialista para fusionarla con las reivindicaciones étnicas y culturales del pueblo”. El autor describe este movimiento social como una “alianza entre el poncho y la corbata”, es decir, entre los indios, la clase media y sus intelectuales. Esta nueva izquierda se inscribe en un contexto global dominado por una economía de libre mercado, y convive dentro de un marco social pluralista.

La elección de Evo Morales Ayma representa la culminación de un largo proceso y demuestra que la participación ciudadana se ha dinamizado, como consecuencia del creciente interés de los ciudadanos por transformar las estructuras políticas y territoriales, todo lo cual ha quedado refrendado en la nueva Constitución, “acorde con una realidad multiétnica y con la demanda de autonomías regionales, cuyo propósito es lograr una mejor administración a nivel de las comunidades locales” (Zalles 2005).

4.3. ¿Se puede hablar de nacionalismo indígena?

En los últimos años, se está evaluando la dimensión y el alcance de las demandas de las comunidades indígenas. Varios autores plantean el surgimiento de un nacionalismo indígena, puesto que muchos pueblos se autocalifican, en la actualidad, como naciones o nacionalidades.

El autor Ignacio Barrientos, firmaba un artículo titulado “¿Nacionalismo indígena?” en el periódico *Azkintuwe*, el 7 de noviembre de 2006, en el que decía que, en el contexto latinoamericano, se comenzó a hablar de nacionalidades o naciones indígenas en Ecuador y Bolivia. Para el autor, el uso del término nación para referirse a los pueblos indígenas se explicaría “porque permite la formulación y concreción de demandas políticas”.

En su libro *Nations without states: Political communities in a global age* (1999), Montserrat Guibernau ha argumentado, a través de un estudio comparativo de naciones sin Estado, que hay muchas similitudes entre pueblos indígenas y, por ejemplo, naciones como Quebec, Cataluña y el País Vasco, que carecen de su propio Estado. Para Guibernau, todas estas agrupaciones tienen nombres colectivos, culturas, ancestros e historias que influyen en la voluntad de sus habitantes, de determinar el destino político común de sus tierras natales.

Para Dietz (2003), el debate en torno al nacionalismo ha distinguido, generalmente, dos orígenes divergentes del mismo. Por un lado están los que conceden importancia primordial a la

etnicidad (conjunto de caracteres y manifestaciones propios de un grupo humano) como elemento fundamental en la formación de la conciencia nacionalista. Para ellos, ya existen naciones o proto-naciones independientemente del surgimiento del Estado-nación como institución. Dicho sentimiento de identidad nacional crea una lealtad de grupo que casi automáticamente distingue entre “compatriotas” y “extraños”. Por otro lado, la historiografía del Estado-nación europeo hace énfasis en el carácter reciente, moderno y, por tanto, construido, del nacionalismo. Si embargo, según Dietz, la distinción terminológica entre nacionalismo y etnicidad reside básicamente en la referencia o no a un Estado propio como marco organizativo, pues ambos conceptos son, según el autor, construcciones sociales. Smith, se refiere a esta distinción entre nacionalismo y etnicidad:

Ambos intentos, tanto los de generar naciones étnico-generacionales como los de crear naciones cívico-territoriales, se basan en una cultura e ideología del nacionalismo. “Nacionalismo” significa tanto una doctrina ideológica como un universo simbólico más amplio, que sirve de fuente de sentimientos: la nación es la única fuente legítima de poder político; todo individuo ha de pertenecer y ser completamente leal a una sola nación; las naciones tienen que ser independientes, a ser posible, existiendo como Estados propios, pues sólo así se puede alcanzar la libertad y la paz a nivel global. (Smith 1999: 725)

Según Ignacio Barrientos, el examen de la relación entre la etnicidad y el nacionalismo permite, al menos, identificar dos tendencias. Una que considera la etnicidad como “una especie de nacionalismo no exitoso o que ha perdido la batalla por la hegemonía política y cultural y cuyos miembros residen (...) bajo la égida de un Estado que ellos no identifican con su propia nacionalidad o categoría étnica, que es el caso de ciertos pueblos indígenas”. Para esta tendencia, existe una conexión intrínseca entre etnicidad, nación y nacionalismo. La otra corriente, según Barrientos, “afirma categóricamente que como quiera que se conceptualice la etnicidad ésta no es lo mismo que el nacionalismo”. En este caso, se considera que la mayor parte de naciones se componen de varios grupos étnicos diferentes, y que la mayoría de éstos carecen de aspiraciones nacionalistas.

Nos gustaría destacar algunos puntos en común entre nacionalismo y etnicidad que subraya Barrientos. Ambos fenómenos se centran en la búsqueda y determinación de los orígenes del grupo a través de la recuperación de su memoria colectiva y tienen, entre sus objetivos, la revisión de los marcos geopolíticos existentes o, como mínimo, su necesaria reordenación. La nación y la etnia son grupos humanos que determinan una forma de identidad y ambos son movimientos transgeneracionales, formados por miembros de todas las edades y de ambos sexos. En ambos casos podemos hablar de ideologías que afirman la similitud cultural de sus adherentes y a la vez la diferencia frente a otros grupos. Además de su carácter particular, ambas ideologías son colectivistas porque centran su carga emocional en un “nosotros” (un yo generalizado). Y como ya habíamos visto con Dietz, ambas pueden considerarse como construcciones sociales. Para Barrientos, en no pocos casos, la etnicidad es una etapa de la construcción de un movimiento nacionalista. Desde esta perspectiva, se entiende que hay diferentes estadios recorridos por un grupo hasta llegar a transformarse en una nacionalidad. También se refiere a otra perspectiva, la que comprende la etnicidad como un nacionalismo de naciones subordinadas que enfrentan al nacionalismo del Estado.

4.4 Demandas nacionalistas versus demandas indígenas

Volviendo al artículo de Barrientos, el autor se pregunta si existe alguna diferencia entre las demandas de las minorías o grupos nacionales y las de los pueblos indígenas. Considera que los pueblos indígenas:

Son grupos humanos ligados a un territorio concreto, denominado territorio histórico, insatisfechos con su situación actual y que a partir del paso de aspiraciones culturales a aspiraciones políticas, reivindican autonomía dentro de los límites del territorio de un Estado, además de reclamar participación en los procesos de toma de decisiones y el derecho a recursos suficientes para mejorar la vida de su comunidad y promover su cultura.

En principio, parece que esta descripción no difiere mucho de la que podría hacerse de las naciones sin estado. Según Guibernau, la característica común a todos los movimientos nacionalistas de naciones sin Estados, que reclaman una mayor autonomía o independencia, es su insatisfacción con la situación presente. Asimismo, las naciones sin Estado reivindican derechos culturales, lingüísticos, políticos, la autodeterminación o autonomía, y un reconocimiento histórico (Guibernau 1999).

Barrientos se refiere a Kymlicka y a su teoría multiculturalista, aplicable tanto a las pretensiones de las naciones sin Estado como a las de los pueblos indígenas. Kymlicka advierte sobre la existencia de dos modelos amplios de diversidad cultural: el multinacional y el poliétnico. Un estado multinacional es multicultural si sus miembros pertenecen a naciones diferentes, algunas de las cuales ya existían antes de incorporarse al Estado y gozaban de autogobierno. Estas naciones manifiestan el deseo de seguir siendo sociedades distintas y exigen diversas formas de autonomía para asegurar su supervivencia. Un estado es poliétnico si sus miembros han emigrado de diversas naciones, desean integrarse en la sociedad de la que forman parte y ser completamente aceptados en la misma (Kymlicka 1996). Según esta teoría, el Estado multinacional, supone la preexistencia de grupos humanos antes de la colonización y la posterior formación de Estados-nación. Entonces, opina Barrientos, “los Estados no sólo han sido constructores de naciones sino también destructores de naciones minoritarias, a las que se ha presionado hasta la asimilación”. Y ésta sería precisamente la realidad de los pueblos indígenas.

El multiculturalismo referido a los Estados multinacionales exige, según Barrientos, el mantenimiento de una diversidad cultural mediante el reconocimiento de derechos específicos. En algunos casos, las demandas indígenas van más allá de la autonomía para reclamar una estatalidad independiente.

También es posible encontrar razones que se oponen a la tesis de la semejanza entre demandas nacionalistas e indígenas. Barrientos argumenta que los pueblos indígenas son pueblos no estatales vinculados a modos de producción no industriales, cuyo principal proyecto político es “sobrevivir como un grupo portador de una cultura específica, y no imaginar, o hacerlo raramente, la formación de un Estado propio”. En cambio, las naciones sin Estado persiguen, en la mayoría de los casos, la autodeterminación y la construcción de una estructura estatal.

En la conclusión de su artículo, Barrientos afirma que si se pudiera afirmar la existencia de un nacionalismo de los pueblos indígenas, éste se consideraría como un nacionalismo de minorías, cuyo principal objetivo sería lograr cierta autonomía para controlar el espacio habitado por la comunidad. Al mismo tiempo, estas comunidades reivindicarían el establecimiento de vías alternativas que permitieran la participación de las minorías en todas aquellas decisiones del Estado que pudieran afectarles, “se trataría, en términos de Taylor, de un nacionalismo defensivo”.

5. Análisis del discurso de investidura de Evo Morales Ayma según aparece publicado en el libro de Francisco Pineda: *Evo Morales. El cambio comenzó en Bolivia* (La Paz, 22 de enero de 2006)

Para analizar algunas características generales del discurso de toma de posesión pronunciado por Evo Morales Ayma en La Paz, el 22 de enero de 2006 como nuevo presidente constitucional de la República Boliviana, nos centraremos en la *Sémiotique du Discours* de Jacques Fontanille (1998). Para el autor, la instancia del discurso se define como el conjunto de operaciones, operadores y parámetros que controlan el discurso. Dentro de los esquemas discursivos, Fontanille nos habla de cuatro esquemas básicos. Según nuestra opinión, el discurso del presidente Evo Morales podría inscribirse dentro del “esquema de la decadencia”, puesto que comienza con un choque emocional: un recordatorio a los antepasados que lucharon por la causa indígena, y que murieron defendiendo su dignidad y sus derechos. En este caso, Morales nos sitúa dentro de un plano afectivo, para pasar progresivamente a un plano más cognitivo. También sigue las características del “esquema de la amplificación”, puesto que lo sensible y lo inteligible se desarrollan juntos a lo largo del discurso.

El enunciador del discurso es evidentemente el propio Evo Morales. El destinatario, además del presidente del Congreso Nacional don Álvaro García Linera, sería no sólo el pueblo boliviano, sino también Latinoamérica y el conjunto de la audiencia internacional. El objetivo del discurso es el de reforzar, consolidar y mantener el apoyo de sectores simpatizantes, además de tender la mano a los otros sectores de la población boliviana y mundial. No es, por tanto, un discurso que busca la polémica, con un diálogo en términos de réplica o contradiscurso (con el uso del pronombre “ellos” exclusivo), sino más bien de refuerzo (utiliza el pronombre “nosotros” inclusivo).

En cuanto al análisis lingüístico de su discurso político, destacaríamos el uso expresivo del lenguaje, dado que el presidente lo emplea, en muchos casos, como herramienta para expresar emociones o provocarlas en el interlocutor o destinatario. Así, tras un inicio afectivo que hace las veces de recordatorio a las víctimas caídas, Morales pronuncia la siguiente frase exclamativa: ¡Gloria a los mártires por la liberación! También utiliza palabras o unidades léxicas que denotan violencia, al referirse a la humillación y explotación de que han sido víctimas los pueblos indígenas a lo largo de la historia. Con expresiones como “querían hacer colgar a Evo Morales”, el enunciador se refiere a “aquellos seres violentos”, que no simpatizaban con sus ideas. La palabra colgar nos recuerda la frase que utilizaba Valle Inclán en su poema “¡Adiós!”: “lo primero es colgar al encomendero”, si bien se produce una inversión de los sujetos. En un caso

son “los otros”, los excluyentes, los privilegiados los que quieren colgar al “indio Morales”; y en el poema de Valle Inclán, el autor le pide al indio que cuelgue “al otro”, al explotador encomendero para liberarse de “sus cadenas”. A continuación, Evo Morales utiliza una expresión todavía más dura: “querían descuartizar a Evo Morales”. Otra frase que también denota violencia es la siguiente: “El voto universal el año 1952 ha costado sangre”. De nuevo, y trazando un puente con el poema de Valle Inclán, la frase de Morales nos remite a una historia de revoluciones sangrientas para intentar cambiar esa situación de explotación en la que ha vivido el indio. Si recordamos el poema del escritor gallego, nos percatamos de que la revolución que pedía a gritos con sus versos llenos de furia por la injusta situación del indio, era en realidad un anticipo de la revolución que acontecería en 1952.

Además de la expresividad de su lenguaje, Morales hace hincapié en el concepto de hermandad, al dirigirse siempre a “los hermanos y hermanas de los pueblos indígenas de América”, y al utilizar un “nosotros” incluyente para con el interlocutor. Tras el recordatorio del principio, el presidente dedica un momento de su discurso a los agradecimientos. Le agradece a la vida, a sus padres, a Dios y al movimiento popular e indígena de Bolivia y de América, la oportunidad que le han dado para conducir el país.

Morales considera una “obligación”, hacer una “gran reminiscencia” sobre el movimiento indígena, sobre la situación de la época colonial, de la época republicana y de la época del neoliberalismo. Quizá sea éste un intento de mirar hacia atrás y recordar la barbarie con el fin de que nunca vuelva a producirse. Con este viaje al pasado, nos está haciendo cómplices de la injusticia y también nos hace partícipes de un futuro que puede ser alentador y que está en nuestras manos hacerlo realidad. A continuación, nos recuerda que los pueblos indígenas son mayoría en el conjunto de la población boliviana, y apela de nuevo a la memoria histórica para describir de la siguiente manera la injusticia vivida por ellos: “históricamente hemos sido marginados, humillados, odiados, despreciados, condenados a la extinción. Esa es nuestra historia; a estos pueblos jamás los reconocieron como seres humanos, siendo que estos pueblos son dueños absolutos de esta noble tierra, de sus recursos naturales”. Después de leer esta concatenación de las palabras, la imagen de “gesto triste” utilizada por Valle Inclán para describir al indio boliviano se nos aparece de forma inevitable. También es de destacar la manera en que Morales se refiere a la tierra, describiéndola como “noble tierra”, un adjetivo que en el discurso occidental, se aplica sobre todo a seres animados. La tierra es, pues, un concepto “vivo” y de importancia capital para el indio. Otro punto importante es la alusión a los recursos naturales que son fruto de la tierra, un tema reincidente a lo largo de todo el discurso y que Evo Morales considera esencial en su programa político.

Habla el presidente de concepto de igualdad y del deseo de “vivir en igualdad de condiciones con ellos”, siendo “ellos” los opresores, la gente “que es enemiga de los pueblos indígenas”. Aquí observamos la utilización de pronombres excluyentes, como queriendo marcar distancias con “aquellos” que han oprimido al pueblo indígena. A continuación, abre una puerta a la esperanza, anunciando que “estamos acá para cambiar nuestra historia”. Y por primera vez el marco de referencia contextual del discurso pasa, de los acontecimientos pasados, al futuro que se puede construir de ahora en adelante. Y los actores de ese nuevo futuro son, según se desprende de las palabras del presidente, los movimientos indígenas.

El presidente abre de nuevo un paréntesis para referirse a una etapa muy desafortunada de la historia boliviana, en concreto a los tratos recibidos por los primeros aymaras y quechuas que aprendieron a escribir: “les sacaron los ojos, cortaron las manos para que nunca más aprendan a leer, escribir”. Son palabras duras que describen la violencia de que ha sido objeto el indio. Pero Morales recalca, acto seguido, que no busca venganza, que “no somos rencorosos”, sino que busca más bien resolver “ese problema histórico”.

Algunas de las palabras claves que hemos señalado de su discurso serían: respeto, admiración, sinceridad y humildad, en alusión a la actitud que tiene su “yo colectivo” para con “los otros”. Asimismo, el presidente invita a “los otros” a que se sientan orgullosos de los pueblos indígenas, puesto que son “la reserva moral de la humanidad”.

No hemos llegado todavía al ecuador de su discurso, pero ya observamos en éste algunas contradicciones con respecto a la manera de apelar a sus interlocutores. En algunas fases del discurso, Morales parece utilizar un “nosotros” que incluiría a todos los pueblos, ya sean indígenas o no. En cambio, en otras fases se refiere a “los otros” como a “ellos”, sin darles cabida en su “yo colectivo” o en lo que él también llama como “la conciencia del pueblo boliviano”.

En la primera parte del discurso, observamos varios juegos de opuestos. Cuando habla del concepto de igualdad, lo hace oponiéndolo a los de saqueo, explotación o marginación. O cuando habla de verdad, lo hace oponiéndolo a la mentira, o a expresiones como “guerra sucia”, “guerra mentirosa”. Nos parece muy interesante la alusión a la verdad como “verdad que duele”, refiriéndose en realidad a la mentira y a la calumnia. Es un juego de palabras con el que consigue plasmar el dolor de un pueblo como consecuencia de tantos años de calumnias y humillaciones.

Otro de los aspectos por destacar en su discurso sería la llamada explícita a la no violencia. Si bien en muchas de sus alusiones Morales ha recordado un pasado sangriento y violento, el mandatario insiste en que han llegado hasta la presidencia por la vía democrática: “Queremos cambiar Bolivia no con bala sino con voto, y esa es la revolución democrática”. Volviendo al poema de Valle Inclán, podemos constatar cómo la revolución que pedía el escritor ha llegado a cumplirse con la subida al poder de un indio, de Evo Morales. Y, aunque en este caso se trata de una revolución democrática, no hay que olvidar la “sangre derramada” en el camino. El presidente también alude al Estado colonial, el cual según el propio Evo Morales todavía sigue vigente en nuestros días. Para demostrarlo, recuerda que todavía no hay, en el Ejército nacional, ni un solo general indígena.

Uno de los puntos que más preocupan al presidente es el tema de la corrupción. Su intención, según él mismo indica, es la de acabar con las “maniobras” y “engaños”, que persisten todavía en la política.

Una comparación (o estrategia comparativa) que nos ha llamado mucho la atención es la de Bolivia con Suiza. Según opina Morales, es inexplicable que Suiza, un país desarrollado pero sin recursos naturales, sea tan competitivo y, en cambio, Bolivia esté tan sumida en la pobreza: “Suiza, un país desarrollado sin recursos naturales, y Bolivia con semejantes recursos naturales y

con semejante pobreza”. Esto se debe, según el presidente, “al saqueo permanente a nuestros recursos naturales”, saqueo que se traduce en una dependencia total en el plano económico. Bolivia es ahora, según Morales, “un país transnacionalizado”, es decir, un país cuyo capital está siendo exportado y explotado por los países occidentales que se aprovechan de sus materias primas.

El concepto de política significa, según Morales, una ciencia de servicio al pueblo, “hay que servir al pueblo y no vivir del pueblo”, o lo que es lo mismo: “hay que vivir para la política y no vivir de la política”. Y precisamente, a través de la política, se pueden resolver los problemas económicos del país. Las soluciones planteadas por el presidente para atajar la permanente situación de pobreza, pasan por la nacionalización de los recursos naturales. Para Morales, no se pueden privatizar los servicios básicos. El agua es indispensable para vivir, y desde el momento en que el agua se convierte en negocio privado, se están violando los derechos humanos; puesto que el agua “debe ser de servicio público”. En esta crítica a la privatización, hay también una crítica al modelo neoliberal, un modelo basado en “políticas económicas implementadas por instrucciones externas, por recomendaciones externas”, cuya consecuencia más inmediata, según Morales, sería el desempleo. Y la falta de empleo genera emigración en busca de mejores oportunidades.

Para Morales, el nuevo régimen económico de Bolivia debe estar basado, fundamentalmente, en el aprovechamiento de los propios recursos naturales. Pero no se trata solamente de “nacionalizar por nacionalizar” los recursos, puesto que “tenemos la obligación de industrializarlos”. A continuación, el presidente se pregunta “¿Cómo es posible que Bolivia sólo haya exportado materia prima y que ningún recurso natural haya sido industrializado? De nuevo alude al ejemplo de Suiza, cuya riqueza se explica porque compra materia prima de los países latinoamericanos, luego la industrializa y “nos venden a nosotros”. Por todas estas razones, afirma Morales, la solución para salir de la pobreza pasa por la industrialización de los recursos naturales.

Buscando encontrar soluciones, el presidente apela también al concepto de solidaridad, puesto que sólo juntos se pueden cambiar y corregir los errores implementados por instituciones “seguramente extranjeras”. De nuevo, las palabras de Evo Morales nos remiten a versos del poema de Valle Inclán, porque en ambos casos, dos sujetos pertenecientes a dos realidades distintas, se tienden la mano en señal de solidaridad: “Adiós te digo, mano en la mano indio boliviano”. Y siguiendo con el concepto de solidaridad, el presidente anuncia como solución a los problemas económicos, una primera etapa necesaria de política de austeridad. Estas medidas implicarían rebajar el sueldo del propio presidente en un 50%, dado que la diferencia entre su propio sueldo y el salario básico de los bolivianos es inaceptable desde un punto de vista moral. Otra medida sería la de erradicar por completo los gastos reservados, algo inaceptable en todo gobierno democrático según Morales: “tampoco pueden seguir esos gastos reservados”, pues éstos solo sirven “para robar y matar”.

En cuanto al MAS o Movimiento Al Socialismo, Morales se refiere a él como el instrumento político que puede desarrollar estos cambios, puesto que es “un instrumento político del pueblo, de la liberación, que busca la igualdad, la justicia social”. A continuación queremos

destacar una frase que nos recuerda el pluralismo existente hoy en día, cuando Morales alude a la búsqueda de “esa llamada unidad en la diversidad”. El concepto de diversidad aparece por primera vez en el discurso, y el presidente volverá a referirse a él cuando nos hable de la necesidad de refundación de la Asamblea Constituyente, ya que defenderá una Asamblea que sirva para unir a los bolivianos y donde se respete la diversidad. Para Morales, la diversidad es un hecho incuestionable: “es verdad que somos diversos”, y la Asamblea ha de ser un espacio “que permita unir mejor a los bolivianos”.

Otro punto por destacar, sería la crítica velada que hace el presidente a algunos periodistas y medios de comunicación. Morales afirma, nuevamente con duras palabras, que él y su partido están siendo sometidos por parte de algunos medios a “un terrorismo mediático, como si fuéramos animales, como si fuéramos salvajes”, en clara referencia a la opinión lanzada desde algunos sectores, los cuales auguraban un bloqueo económico si Evo Morales se hacía con la presidencia: “Eran mentiras cuando decían: si Evo es presidente no va haber ayuda económica, si Evo es presidente va haber un bloqueo económico”.

Por lo que respecta al tema de la seguridad, el presidente antepone la seguridad social a la jurídica, contrariamente a la opinión (lanzada también desde los medios) que considera prioritaria la segunda. Para Morales, para que haya verdadera seguridad jurídica, primero tiene que haber seguridad social, y eso no podrá lograrse sin antes resolver el problema económico, el problema de la educación y el problema de empleo, pasos fundamentales para que no haya protestas sociales.

Y de entre las propuestas concretas anunciadas en su discurso, destacaríamos su deseo de cambiar las políticas sobre la tierra, de terminar con la esclavitud, de acabar con el analfabetismo, mejorar el tema de la salud e implantar un seguro social universal.

A modo de conclusión, añadiríamos que el mensaje que, bajo nuestro punto de vista, subyace al discurso de Evo Morales, es un firme deseo de reparar las desigualdades en Bolivia, y una reiterada confianza en los valores de los bolivianos, “honestos y trabajadores; eso somos los verdaderos bolivianos”, para cambiar esta situación. Hay en su discurso una apuesta por el diálogo y un rechazo a la confrontación como modo de resolución de conflictos. Como el propio Morales indica, “el movimiento indígena practica la reciprocidad”, y tiende la mano para fortalecer las relaciones y los lazos de amistad. Hay también en su discurso una llamada a la unión como condición fundamental y posibilitadora de cambios futuros. Y, finalmente, el presidente le otorga el mando de Bolivia al pueblo, pues “ahora será Bolivia la que me enseñe a manejar bien”, y concluye citando al subcomandante Marcos: “Mandaré Bolivia obedeciendo al pueblo boliviano”.

6. Conclusión

Nuestra intención, como comentábamos al inicio de nuestro trabajo, era la de trazar un puente imaginario entre dos discursos: el poema de Valle Inclán, y el discurso de posesión de Evo Morales Ayma. Tras haber seguido las huellas del indio boliviano desde la época en que fue

escrito el poema hasta nuestros días, observamos la posibilidad de imaginar un diálogo entre ambos a pesar de los años que les separan. El poema del escritor gallego, se asemeja mucho a una arenga política, siendo su tono generalmente exaltado. El poeta le tiende la mano al indio como a un hermano, acción que encuentra su reciprocidad en Evo Morales, puesto que él también aboga por tender puentes y estrechar lazos entre los pueblos. Tanto el escritor como el político pertenecen a realidades distintas: uno forma parte del pueblo colonizador, del explotador; el otro forma parte del pueblo humillado y esquilado. Sin embargo, ambos quieren lo mismo: que cese la situación de marginación y desprecio para con el indio. Es cierto que en el caso del poema, el poeta está pidiendo a gritos una revolución que pasa por la violencia: “lo primero es colgar al encomendero, y después segar el trigo”, mientras que en el caso de Evo Morales, la revolución ha sido democrática, puesto que se ha ganado el derecho de gobernar en las urnas. Ambos quieren erradicar la pobreza, la mendicidad. Es sorprendente comprobar, a través del discurso del presidente, que esa situación de sometimiento, de colonización, todavía persiste en algunas zonas de Bolivia. La liberación completa que pedía el poeta: “Rompe la cadena”, no se ha producido todavía. Ambos discursos nos invitan a una reflexión acerca del modo de resolver conflictos dentro de realidades diversas, de múltiples culturas e identidades.

Nosotros estamos por la solución pacífica, como no podía ser de otra manera, pero también es cierto que la realidad del poeta cuando se dirige al indio y la de Evo Morales son muy diferentes, puesto que a principios del siglo XX era absolutamente impensable una conquista democrática del poder por parte del indio boliviano. Como también es cierto que, para llegar a la situación actual, el indio boliviano ha tenido que rebelarse y luchar violentamente contra las humillaciones de que ha sido objeto históricamente, para ir consiguiendo, con enorme sacrificio, el derecho a elegir su propio destino.

La apuesta de Evo Morales es esperanzadora, no sólo para Bolivia, sino para otros países latinoamericanos a los que puede servir como ejemplo. No obstante, el camino es muy duro y Evo Morales se encuentra en el principio. Un cambio como el que ha emprendido requerirá la complicidad de la mayoría de los bolivianos (muchos de los cuales todavía siguen prefiriendo la emigración a países más ricos, como el caso de España donde, según datos de *El Periódico*, en 2006 había censados 139.802 bolivianos) y, aún así, las transformaciones que se han de llevar a cabo necesitarán también la aceptación de las grandes empresas multinacionales que hay instaladas en el país.

Referencia bibliográfica

- ALCÁZAR CHÁVEZ, Martín del. 2003. "Ciudadanía multicultural o ciudadanía indígena: hacia una concepción de ciudadanía diferenciada", en *Ciudadanías inconclusas. El ejercicio de los derechos en sociedades asimétricas*. Eds. N. Vigil y R. Zariquiey. Lima: Cooperación Técnica Alemana / Pontificia Universidad Católica del Perú, 43-58.
- ARGUEDAS, Alcides. 1975. *Pueblo enfermo*. La Paz: Gisbert & Cia.
- _____. 1845. *Raza de Bronce*. Buenos Aires: Losada.
- BARRIENTOS, Ignacio. "¿Nacionalismo indígena?", *Periódico Azkintuwe*, 7 de noviembre de 2006.
- CASTELLS, Manuel. "¿Fin del Estado Nación?", *El País*, 26 de Octubre de 1997.
- DIETZ, Gunther. 2003. "Por una antropología de la interculturalidad", en *Multiculturalismo, interculturalidad y educación: una aproximación antropológica*. Granada: Universidad de Granada, 79-127.
- FONTANAILLE, Jacques. 1998. "Le Discours", en *Semiótica del Discours*. Limoges: Presses Universitaires de Limoges (PULIM), 77-139.
- GARRETÓN, Manuel Antonio. 2003. *El Espacio Cultural Latinoamericano. Bases para una política cultural de integración*. Chile: Fondo de Cultura Económica.
- GUIBERNAU, Montserrat. 1999. *Nations without States: Political Communities in a Global Age*. Cambridge: Polity Press.
- KLEIN, Herbert. 1987. *Historia General de Bolivia*. La Paz: Librería editoria "Juventud".
- KYMLICKA, Will. 2003. "Estados multiculturales y ciudadanos interculturales", en *Actas del V Congreso Latinoamericano de Educación Intercultural Bilingüe: Realidad multilingüe y desafío intercultural*. Ed. Roberto Zariquiey. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 47-81.
- MANRIQUE GOMEZ, Marta. "Pueblo enfermo y Raza de Bronce en la encrucijada nacional boliviana", en www.ucm.es/info/especulo/numero34/puenferm.html
- MARTÍNEZ, Ana Teresa. 1996. "Igualdad de derechos e interculturalidad". *Educación e Interculturalidad en los Andes y Amazonia*. Ed. Juan Godenzzi Alegre. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", 83-92.

- PANIKKAR, Raimundo. 1990. "El mito del pluralismo: La Torre de Babel. Una meditación sobre la no violencia." *Sobre el diálogo intercultural*. Salamanca: Editorial San Esteban, 15-63.
- PINEDA, Francisco. 2007. *Evo Morales. El cambio comenzó en Bolivia*. Córdoba. Editorial Almuzara.
- REGALSKY, Pablo. "Localidad, clase y territorios indígenas en Bolivia", en www.constituyentesoberana.org
- SMITH, Anthony D. 1986. *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford. Blackwell publishers Ltd.
- SOSOE, Lukas K. 2002. "Multiculturalisme, démocratie et diversité humaine." *Diversité Humaine: Démocratie, multiculturalisme et citoyenneté*. Ed. Lukas K. Sosoe. Saint-Nicolas, Québec: Les Presses de L'Université de Laval, 3-27.
- TOLEDO, Victor. 2005. "Las Fronteras Indígenas de la Globalización". *Pueblos Indígenas y Democracia en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO (Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales), 2-25.
- VAN DIJK, Teun A. 1993. "Racism and the press", *Canadian Journal of Communication*, V.18, No 3.
- VIEZZER, Moema. 1999. "Si me permiten hablar..." *Testimonio de Domitila: una mujer de las minas de Bolivia*. Madrid: Siglo XXI editores, 54-55.
- ZALLES, Alberto A. 2006. "Bolivia: Poder al indio y gas al Estado", en *Bolivian Studies Journal/Revista*. Bolivia, volumen 6 (issue 1), abril-mayo.