

## CAMBIOS Y CONTINUIDADES EN LA BOLIVIA INDÍGENA

Sergio Ricco Monge  
Universidad Pedagógica Nacional

Vamos a intentar un acercamiento al concepto de identidad étnica. La población indígena en tanto contingente distinto de la construcción occidental de los estados nacionales se ha venido definiendo a partir de esos rasgos diferenciados; las definiciones aceptadas por los estados nacionales radican en los atributos externos, en la aportación de elementos no occidentales para la identificación de los conglomerados indígenas; así tenemos, en principio, la lengua, el vestido, la vivienda, la alimentación que particularizan, tanto individual como colectivamente, a las poblaciones originarias, aunado a la idea simplista de que la persistencia de estos grupos se debe a un aislamiento geográfico y social. Estos serían los factores críticos de la conservación de la diversidad cultural. Se descubre, sin embargo, que las distinciones étnicas categoriales no dependen de una ausencia de movilidad, contacto o información, sino que implican procesos sociales de exclusión e incorporación, por los cuales son conservadas categorías discretas, a pesar de los cambios de participación y afiliación en el curso de las historias individuales y colectivas. Así, la interacción no conduce a la liquidación étnica como consecuencia del cambio y la acultu-

ración, las diferencias culturales pueden persistir a pesar del contacto interétnico y de la interdependencia. Lo étnico nos remite a categorías de adscripción e identificación, difícilmente medibles, pero que tienen la capacidad de organizar la interacción entre los individuos y grupos. De tal forma que los rasgos externos quedan en entredicho, es más, en ocasiones, resultan ridículos, como vía de constitución de la identidad; más bien debemos identificar los procesos que intervienen en la persistencia, conservación y generación de los grupos étnicos, sus límites, así como la consideración de su historia.<sup>1</sup>

Las relaciones interétnicas son complejas y difíciles, pero podemos trabajar con definiciones operativas. El grupo étnico se autopropaga biológicamente, constituye una cultura, un lenguaje, una organización social que decide qué se incluye y qué se excluye. Esta definición operativa se presenta en la mayoría de las situaciones etnográficas, pero allí no estamos considerando la estructura económica y la relación con la sociedad mayor, elementos que nos obligarán a recurrir a la historia propia del grupo y a la historia del entorno mayor. En términos de método, restringirnos al espacio cultural nos plantea a éste como un rasgo primario y no como un resultado, supone atender a las características morfológicas y no a la organización étnica. Es decir, las etnografías se han distinguido por efectuar tipologías más que por entender la interrelación entre la organización étnica y los espacios externos, las expresiones y ratificaciones continuas y no el constreñirse a una adscripción definitiva.

Hablar de relaciones interétnicas implica grupos en contacto, en tensión y no sólo criterios y señales de autoidentificación, sino más que ello, la interacción que permite la persistencia de diferencias culturales, pero también económicas y políticas que definen al sujeto en todas sus actividades. La persistencia y continuidad de un grupo étnico va a depender centralmente de sus

<sup>1</sup> Frederik Barth, *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, México, FCE, 1976.

posibilidades de regulación interna; control de su población, establecimiento de un sistema normativo, regulación económica, de respuesta al entorno y con otros grupos y, lo que más interesa aquí, las instancias de relación con el Estado nacional. Las vías pueden ser múltiples. Sin el afán de establecer una tipología, éstas pueden ser resistencias y de avances pasivos y activos, se debe considerar la no uniformidad de los grupos étnicos. Los grupos étnicos participan de espacios y tiempos dinámicos, de asimilaciones, exclusiones, creaciones, en fin, de cambios en sus propias categorías de adscripción, pero las tensiones difícilmente se diluyen. El ejemplo más claro en relación con esto son los vínculos interétnicos en la ex Yugoslavia, los chechenos en la ex Unión Soviética, los zapotecos y huaves en México, los aymaras y uru chipayas en Bolivia.

Atrás queda la definición operativa para el colonialismo interno que definía al indio, al negarle su calidad particular de identidad como una expresión del indigenismo en la región. Así,

es indio aquel que se siente pertenecer a una comunidad indígena, aquella en que predominan los elementos sintéticos no europeos, que habla preferentemente una lengua indígena, que posee en su cultura material y espiritual elementos indígenas en fuerte proporción y que, por último, tiene un sentido social de comunidad aislada dentro de otras comunidades que la rodean, que la hace distinguirse a sí misma de los pueblos blancos y mestizos.<sup>2</sup>

De acuerdo a la cita, se infiere que el concepto de indio es un concepto sostenido en el aislamiento y la exclusión. La matriz teórica responde al *continuum folk-urbano*. De modo que, indio es un concepto abstracto, supraétnico. No hace referencia, ni da cuenta de la diversidad de pueblos que quedan englobados en ese rubro. Pese a ser una designación colonial que borra y elude las diferencias, la movilización política india

<sup>2</sup> Alfonso Caso, "Definición del indio y lo indio", en *América Indígena*, México, 1948.

tiene una vocación panindianista; la base de ello es el reconocimiento de su condición común de colonizados que comparten por encima de sus diferencias y particularidades étnicas. Ser maya, zapoteco, quechua o guaraní, tiene significados concretos, diferentes, porque implica participar en comunidades distintas, con lengua, cosmovisión, historia y prácticas sociales diversas. Pero ser maya, zapoteco, quechua o guaraní, significa también compartir plenamente una condición común: la de indios, es decir, colonizados. El indio se va a caracterizar por participar en un territorio común, a pesar de que éste, en la actualidad, se reduce a un ámbito simbólico, y por la lealtad a la etnia. Las etnias se convierten en sociedades concretas, son históricas, no eternas ni inmutables. El territorio, independientemente de su forma, garantiza la reproducción de un mundo cotidiano, privado y distintivo. La identidad étnica se constituye a medida que el grupo se apropia y desarrolla sus condiciones de existencia, tanto materiales como simbólicas (tiempo y espacio). Esta apropiación se da en el orden de las tradiciones, es la forma en la que el grupo se relaciona con el exterior mediante sus propios recursos.<sup>3</sup>

Si nos remitimos a la historia nos percatamos de que no es posible separar las relaciones étnicas de toda la organización social y simbólica que las sostiene, las condiciona y conforma. Están tan afectadas por el medio ambiente ecológico, el acceso a los recursos naturales, las relaciones de trabajo y el reparto de poderes, que imprimen sus marcas específicas a fundamentos reconocibles en otras formaciones socioculturales. Las políticas étnicas remiten al conjunto de relaciones sociales entre todos los grupos indígenas, mestizos o blancos, conformados en un mismo espacio. Indican una voluntad oficial esencialmente legisladora, pero también relaciones de hecho, de fuerza entre los distintos miembros de una jerarquía social que se fundamenta, en parte, en diferencias raciales, según la defini-

<sup>3</sup> Eckart Boege, *Los mazatecos frente a la nación*, México, Siglo XXI, 1988.

ción de Humboldt. En efecto, estamos en una situación colonial, es decir, en un mundo en el que el trabajo de las mayorías indígenas permite a sus amos, ya sean ibéricos o criollos, acumular bienes y honores. El estudio de las políticas étnicas es inseparable del funcionamiento del sistema colonial, pero, tampoco es posible separarlas de la organización de las reacciones de la sociedad india.<sup>4</sup>

La legislación colonial para el área andina se sostuvo en una recopilación efectuada por Francisco Pizarro que registra lo siguiente: “Decían estos señores de la tierra (los gobernantes incas) que los naturales de ella los hacían trabajar siempre porque así convenía porque eran haraganes y bellacos y holgazanes y que haciéndolos trabajar vivían sanos” (Pizarro, 1571). Por la cita anterior, tanto en Mesoamérica como en el área andina, las figuras idílicas que han surgido a partir de los años setenta, de buscar por parte de sectores no indígenas con simpatía en la indianidad una identidad de profundidad histórica, resultan peligrosas en la medida en que las concepciones que se ofrecen de pasados gloriosos recuperados por la historia oficial de corte nacionalista, no toman en consideración el análisis de clase y sólo reivindican elementos supraestructurales como la cultura. Estos movimientos sostenidos ya en la mexicanidad o en el andinismo no se diferencian de los procesos fundamentalistas generados en el mundo central. Ello, por la ausencia de paradigmas que respondan a la coyuntura contemporánea y en una búsqueda desesperada por lograr identidad y que, al mismo tiempo, nos remite a la fuerte presencia de formas alternas de proyecto social que aún no logran expresarse con toda claridad.

Se ha señalado que las regiones indígenas se encuentran atrapadas por situaciones de pobreza extrema, de asimetría en

<sup>4</sup> Thierry Saignes, “Políticas étnicas en la Bolivia colonial, siglos XVI-XIX”, en Claude Bataillon, *Indianidad, etnocidio e indigenismo en América Latina*, México, CEMCA-III, 1988.

el acceso a los beneficios establecidos al interior de los estados nacionales, por carencia de un sistema educativo adecuado y pertinente, por ausencia de un sistema de salud integral no reducido a programas de vacunación y negación de la justicia, por una tendencia hacia la violencia social, presencia de iglesias de distinta denominación y, recientemente, por el narcotráfico. Esto conlleva una crisis del sistema colonial que se presenta en torno a un reordenamiento de las relaciones sociales, tanto internas como externas, y como un reto radical de construcción de un modelo alternativo al sistema colonial. Esta resistencia ha provocado el enfrentamiento, muchas veces armado.

Un error metodológico e histórico es presentar estas alternancias como un producto sincrético. Al referirnos a poblaciones mesoamericanas y andinas va implícito reconocer una indudable profundidad histórica que nos obliga a considerar los cambios en las relaciones sociales en sentido más amplio como producto de yuxtaposiciones y no como un ejercicio sincrético. En otras palabras, frente a coyunturas de emergencia surge la profundidad histórica de la conformación indígena. Ello no significa que la otredad se mantenga y se haya mantenido con una pureza intocable; sencillamente las emergencias y las alternancias sociales resultan ser de gran complejidad.

Un elemento que interviene en el análisis es la fuerte raíz sociorreligiosa de los movimientos indígenas, ya sea que nos encontremos con vírgenes parlantes, con santos no reconocidos por el santoral, con apariciones, con el auxilio de los achachilas, con el llamado de la Pachamama, que se producen las insurrecciones, la mayoría de las veces se intenta romper con el monopolio religioso y político mestizo-criollo, al tiempo de fracturar la especulación comercial. A lo largo de la historia colonial se establecieron nuevos ejes de poder religioso, político y comercial, invirtiendo ese sistema, pero sin lograr destruirlo por la altísima capacidad del capital para articularse a muy diversas circunstancias.

Tal vez el siguiente ejemplo sea ilustrativo del proceso colonial interno, Pineda, intelectual del criollismo coletto,<sup>5</sup> sugiere a fines del siglo pasado una política de educación para los tzeltal-tzotziles que se resume en la siguiente frase: “lo que es bueno para el ladino, no es bueno forzosamente para el indio”.<sup>6</sup> El proyecto educativo de Pineda se traduce en frenar la movilidad social de los indios. Así, el indigenismo resulta ser conservador en su necesidad de reacomodo del sistema colonial tanto en un ámbito nacional como regional; mantener una posición dominante criolla y mestiza implica que los indios sigan siendo indios.

El problema indígena es ante todo un problema mestizo-criollo.

La transformación de las comunidades indígenas pasa necesariamente por la transformación del grupo dominante no indio; en la medida en que ese grupo siga siendo como es, las comunidades seguirán siendo lo que son, ya que las relaciones del primero con las segundas no cambiarán. Pero, en la medida en que ese grupo se modifique, también se modificarán sus relaciones con las comunidades.<sup>7</sup>

De lo anterior se puede considerar que el “problema indio” en dimensión dinámica, depende de la especificidad del país y de la región.

La permanencia y continuidad del mundo indígena en la sociedad moderna que lo engloba y articula es siempre una síntesis. Ésta se opera en el crisol de la dependencia, de la explotación y de la opresión colonial. Representa un conjunto de mecanismos originales que adaptan al individuo a la

<sup>5</sup> Por coletos se entiende a las élites criollas hispanizadas de la hoy muy famosa ciudad de San Cristóbal de las Casas, Chiapas, espacio urbano al cual éstos prefieren denominar Ciudad Real.

<sup>6</sup> Henri Favre, *Cambio y continuidad entre los mayas de México*, México, Siglo XXI Editores, 1992, p. 350.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 273.

situación colonial, lo encierran en un universo artificial cada vez más desconectado de la realidad, en un mundo casi patológico para ser la burda caricatura del mundo real. Así, lo hace más dependiente y por ello más explotable. Lo enajena al grado de hacerlo participar en su propia opresión.<sup>8</sup>

Al igual que Mesoamérica, el área andina presenta una abigarrada estratificación social. Allí tenemos al español, al criollo-mestizo, al mestizo, al negro que en Bolivia tiene una menor proporción que en Perú y en Ecuador, a los *yanaconas*, una especie de subproletariado sin tierra con el destino de convertirse en peón de hacienda. Esta conformación otorgó a Bolivia un paisaje humano donde persiste un estado de castas. Una distinción central respecto a la Mesoamérica mexicana radica en que los *kurakas*, autoridades indias andinas, podían llegar a ser hacendados y prósperos comerciantes, incluso con el manejo de *yanaconas*, propiciando así, de manera muy temprana, un sector indígena con capacidad de movilidad económica sustancial que pudo llegar a tener total dominio de las formas de organización territorial, en la medida que conocían plenamente las condiciones de solidaridad comunitaria. Sin embargo, este fenómeno es anterior a la independencia liberal.

La vida urbana, el control estatal y los sistemas de ingresos públicos en el mundo andino coexisten con instituciones tradicionales de parentesco y con valores étnicos que perduran y funcionan en todos los niveles de la sociedad. Los *kurakas* fueron incorporados después de la Conquista al sistema administrativo del nuevo Estado, manteniendo privilegios en torno a sus derechos y deberes dentro de la comunidad étnica de antes de la Conquista, dicho esto sin asumir que existió una uniformidad en los Andes. Son previsibles las diferencias entre la costa y la sierra, entre los líderes de pastores y los señores de oasis bajo riego. Sin embargo, los *kurakas* llegaban a mantener el control comunitario e incluso regional por línea de paren-

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 387.



tesco. De ahí que, el *ayllu*<sup>9</sup> se mantenga como una unidad territorial, en donde el *kuraka* desempeña un papel de intermediación mediante la lealtad con el poder central.<sup>10</sup>

Es con las leyes de ex vinculación que se da un duro golpe a la capacidad de regulación territorial y organizativa, pero se provoca también una serie de rebeliones de los entonces llamados comuneros. Así tenemos los casos de

Palca y las Quebradas de Tunari en 1882; Mohoza en 1886; Jesús de Machaca en 1890; el ayllu Jukumani en los noventa; Lacaya en Tiawanacu en 1898, la gran rebelión de Zárate Willka, Lero Ramírez y otros en 1899. En 1921 hubo una gran rebelión en Jesús Machaca, en 1927 en toda la región de Chayanta, que cubría casi de Potosí a Sucre y que llegó a Tarabuco. Posteriormente, hubo otras rebeliones con motivo de la Guerra del Chaco en la región de Pucarani en 1934.<sup>11</sup>

Estas crisis se explican también por el despojo de grandes extensiones de territorio como es el caso de la pérdida del litoral, del Acre y del Chaco. En torno a ello hay un problema fundamental: la inadecuada e insuficiente ocupación del espacio boliviano, es decir la debilidad tanto del Estado nacional como de la sociedad por un control de su propio territorio. Claro que en todos los casos, lo que ocasionó los conflictos bélicos fronterizos fue una cuestión de recursos naturales en pro de las metrópolis: guano y salitre, caucho y petróleo.<sup>12</sup>

La Revolución del '52 y la Reforma Agraria, producto de este movimiento, se realizaron con gran facilidad en la medida en

<sup>9</sup> Comunidad indígena de la región andina basada en la presupuesta descendencia común, trabajos colectivos y propiedad común de las tierras.

<sup>10</sup> John Murra, "Temas de estructura social y económica en la etnohistoria y el antiguo folklore andino", en *La etnohistoria en Mesoamérica y los Andes*, México, INAH, 1987.

<sup>11</sup> Xavier Albó y Joseph Barnadas, *La cara campesina de nuestra historia*, La Paz, Unitas, 1990, p. 156.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 170.

que la hacienda poscolonial contó con una unidad comunitaria muy viva. Una vez decretada la Reforma, procedió sin traumas a que se igualaran comunidades antiguas a haciendas, porque en el fondo de éstas estaba subyacente el esquema comunitario. Así nació por primera vez una instancia integradora del Estado nacional. Por ejemplo, fue hasta 1955 que se inauguró la primera carretera Cochabamba-Santa Cruz, eje de la articulación actual entre La Paz-Cochabamba-Santa Cruz. En este punto, sí sorprende el atraso en la infraestructura de Bolivia respecto al contexto latinoamericano, lo que es un indicador del carácter extremadamente depredador y limitado de su burguesía. Pero es, asimismo, el intento de borrar la imagen del indio y convertirlo en campesino, en ciudadano, proceso social que al igual del resto de América Latina será revertido en los años setenta. Pese a la Revolución Nacional del '52, no se lograron resolver de ninguna manera las contradicciones de corte social-regional que atraviesan la formación social boliviana. El MNR<sup>13</sup> logró filtrarse en las bases indígenas-campesinas, al constituirse como columna social bien articulada y de soporte para los gobiernos movimientistas hasta arribar al Pacto Militar Campesino. Es el general Barrientos quien logra consolidar este acuerdo por medio de la acción no represiva del ejército: caminos, postas sanitarias y escuelas impulsan el llamado desarrollo de la comunidad. El lema modernizador de Barrientos fue “cambiar fusiles por arados”.<sup>14</sup> Otra tendencia modernizadora importante, desde la derecha, fue el banzerato de los años setenta; régimen abiertamente represivo y que requiere un análisis particular. Por el momento, sólo indico que, como respuesta, emerge del movimiento indígena boliviano la constitución de partidos indios.

<sup>13</sup> Movimiento Nacionalista Revolucionario, partido del gobierno que perpetuó la Revolución Nacional del '52.

<sup>14</sup> María Guadalupe Rodríguez de Ita, *Movimiento campesino y militarismo en Bolivia. 1974-1978*, México, 1991 (tesis de Historia, FFYL-UNAM).

Otro elemento que puede hacer coincidir paralelismos en la Indoamérica mesoamericana y la andina son el movimiento neozapatista y el movimiento cocalero, que si bien poseen lógicas diferentes y participan en distintas fuentes, ambos desembocan en una profunda crítica del Estado nacional y se pronuncian de manera abierta de frente a las formas de ejercicio del poder de sus respectivos estados-nación. Desde finales de la década de los ochenta al presente, estos movimientos sociales acentuados por la etnicidad han contribuido por distintas vías a sacudir las viejas formas de entender la dinámica de la comunidad indígena contemporánea. Por ejemplo, la primera conferencia de prensa del 1° de enero de 1994 pronunciada en tzotzil fue traducida directamente al inglés, saltándose al castellano. En la práctica, éste fue un duro golpe a sesenta años de “educación indígena” tendiente a “castellanizar” la población originaria de América Latina.<sup>15</sup>

En el caso boliviano, los mineros pronuncian ardientes discursos en quechua y aymara. Las lenguas vernáculas permean la vida pública y erosionan las grandes ideas indigenistas de los siglos XIX y XX, pero es posible sostener que aún no surge un conjunto coherente y claro de ideas acerca de la manera como se establecerán las relaciones interétnicas en el presente siglo. Es el fin del siglo XX el que nos obliga a realizar estudios ya no de carácter estático, etnocéntrico y parcial, sino a considerar las complejas relaciones interétnicas que se generan en nuestras formaciones sociales.

El discurso indigenista de corte moderno, la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley, emitido por caudillos del liberalismo al interior de un sistema colonial con visos capitalistas tardíos, queda caduco. El “indiecito”, el “indito”, es libre ante la ley, pero es visto por el segmento criollo como objeto de servidumbre y dominación, manteniendo la retahíla de adjetivos;

<sup>15</sup> José Bengoa, “Los indígenas y el Estado nacional en América Latina”, en *Anuario Indigenista*, vol. XXXIII, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1994.

sucio, holgazán, ignorante, supersticioso, hipócrita, etc., etc. Hasta el momento, ninguna legislación basada en el derecho positivo manifiesta abiertamente las formas de exclusión de su población. Nada afirman de la inferioridad racial ni cultural, pese a que en la sociedad se crean y practiquen esas falacias. A partir de los setenta se comienza a editar un nuevo discurso, el de la autonomía y determinación de los pueblos indígenas. Discurso ya inscrito en diferentes países de América Latina, pero que se convierte en unívoco como el indigenismo de corte estatal, se comienza a establecer como un discurso fomentado incluso por las burocracias internacionales.

El indio, en sentido genérico, se ha convertido en una designación de lugar. Indio nos remite a un espacio colonial y, al mismo tiempo, ese término borra, de manera indistinta la gran heterogeneidad que este contingente posee en la trama nacional y latinoamericana. Las relaciones entre criollos, mestizos e indígenas han engendrado “fronteras” de tipo psicosociológico que determinan las identidades asignadas a cada uno de los grupos y las atribuciones de los demás, provocando en muchas ocasiones, el autoconsiderarse campesino, sinónimo de atrasado, no civilizado, analfabeta. Ese ha sido uno de los logros del colonialismo interno vigente. Ha generado en muchos grupos una interiorización negativa, una forma de identidad que ha mantenido una continuidad histórica.<sup>16</sup> Desde luego, no todos los grupos presentan formas identitarias de autodepreciación; se presentan grupos que históricamente son portadores de un orgullo y dignidad de sus formas identitarias. Es desde los años setenta que procesos avasalladores como la migración, la urbanización, la informalidad han engendrado sentimientos de cambio, al lograr que el indio abandone vestimenta, cultura, lengua

<sup>16</sup> En la etnología es aceptado que no todos los grupos étnicos poseen los mismos ritmos. Las respuestas hacia el exterior son diferenciadas. De tal forma que sus resistencias pueden transitar desde la pasividad hasta la explosión violenta. Ejemplos hay muchos, pero para evitar susceptibilidades me eximo de señalarlos en este contexto.

y comunidad; en otros términos, esto genera el proceso que se ha denunciado como etnocidio:

[...] el mestizaje y las políticas coloniales de aculturación generaron sociedades latinoamericanas donde se entremezclan en el mundo criollo, mestizo e indígena, lo cual trajo como consecuencia el que se produjeran numerosos sincretismos culturales. Pero estos entrecruzamientos de cultura no significan que haya fusión y unidad nacional. [...] la pluralidad de las culturas indígenas y su “atraso” contrastaban con la homogeneidad de la cultura dominante y su ideal de progreso y civilización.<sup>17</sup>

Así, insistimos, el indigenismo se constituye en etnocidio.

En este proceso de relación interétnica tensional se ha negado, en términos de la historia oficial, la existencia de puntos de referencia para las reivindicaciones indígenas ya sea desde Gerónimo, Canek, Tupaq Katari o Túpac Amaru y, sin embargo, ellos son símbolos de reivindicación étnica que aparecen en momentos donde la cultura de los pueblos y comunidades se encuentra seriamente amenazada. Son estas coyunturas las que han servido para plantear en esta compleja maraña de relaciones sociales, culturales, económicas, emotivas, las yuxtaposiciones en contrapartida a la idea positivista de sincretismos.

Es pertinente delinear cómo se expresa la etnicidad indígena, qué elementos reivindica, cómo se logra en su momento vincular la etnicidad con movimientos campesinos, sindicales, populares. En el caso del neozapatismo se ha presentado una serie de intentos desafortunados y, en Bolivia, el movimiento cocalero como punto de partida y junto con un sinnúmero de iniciativas en el altiplano boliviano han logrado una articulación con el resto de los sectores dominados, al grado de construir una situación irreversible en la historia del continente: el ascenso de un contingente indígena en la toma del aparato de Estado y de gobierno, que encuentra dificultades para su ejercicio. El

<sup>17</sup> Françoise Morin, “Indio, indigenismo, indianidad”, en Bataillon, *op.cit.*

proceso de colonización sigue estando presente y se debate entre una construcción política eurocéntrica y las necesidades y reivindicaciones de una heterogeneidad indígena que percibe, junto con otros sectores populares, la construcción de un Estado nacional de nuevo tipo que aún no logra perfilarse y requiere la creación de nuevas formas de participación. No basta que en sentido formal lo étnico-nacional cubra el aparato gubernamental, exige una descolonización real que no repita situaciones de otras latitudes, como en África y Asia, entre los años cincuenta y sesenta del siglo pasado. Se trata de que en efecto se recupere al Estado nacional con una reordenación territorial y con una perspectiva de gasto social fundamental para los contingentes que se ven inmersos en este proceso, e iniciar la generación de una diversificación del aparato productivo, dejar para la historia las fiebres de la plata, del caucho, del estaño, y actualmente del gas. En otras palabras, reconvertir a un país considerado históricamente inviable en una formación social de vialidad y de ejemplo para los países con contingente indígena.

BIBLIOGRAFÍA

- ALBÓ, XAVIER y Joseph Barnadas, *La cara campesina de nuestra historia*, La Paz, Unitas, 1990.
- BATAILLION, CLAUDE, *Indianidad, etnocidio e indigenismo en América Latina*, México, CEMCA-III, 1988.
- BARTH, FREDRIK [comp.], *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, México, FCE, 1976.
- BENGOA, JOSÉ, “Los indígenas y el Estado nacional en América Latina”, en *Anuario Indigenista*, vol. XXXIII, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1994.
- BOEGE, ECKART, *Los mazatecos frente a la nación*, México, Siglo XXI, 1988.
- CASO, ALFONSO, “Definición del indio y lo indio”, en *América Indígena*, México, 1948.
- FAVRE, HENRI, *Cambio y continuidad entre los mayas de México*, México, Siglo XXI Editores, 1992.
- MORIN, FRANCOISE, “Indio, indigenismo, indianidad”, en Claude Bataillion, *Indianidad, etnocidio e indigenismo en América Latina*, México, CEMCA-III, 1988.
- MURRA, JOHN, “Temas de estructura social y económica en la etnohistoria y el antiguo folklore andino”, en *La etnohistoria en Mesoamérica y los Andes*, México, INAH, 1987.
- RODRÍGUEZ DE ITA, MARÍA GUADALUPE, *Movimiento campesino y militarismo en Bolivia. 1974-1978*, México, 1991 (tesis de Historia, FFyL-UNAM).
- SAIGNES, TIERRY, “Políticas étnicas en la Bolivia colonial, siglos XVI-XIX”, en Claude Bataillion, *Indianidad, etnocidio e indigenismo en América Latina*, México, CEMCA-III, 1988.