

INDIGENEIDAD, ETNOGÉNESIS Y HEGEMONÍA SELECTIVA: UNA DISCUSIÓN A PARTIR DE DOS ESTUDIOS DE CASO EN BOLIVIA.

SP.16: Antropologías rurales en Latinoamérica y El Caribe: desarrollo, articulación y proyecciones en contextos urgentes de privilegios y desigualdades

Ponentes

| Nombre | Pertenencia Institucional |
|---------------|----------------------------------|
|---------------|----------------------------------|

| | |
|-------------------------|-------------|
| Juan Pablo Neri Pereyra | IDIS - UMSA |
|-------------------------|-------------|

INDIGENEIDAD, ETNOGÉNESIS Y HEGEMONÍA SELECTIVA: UNA DISCUSIÓN A PARTIR DE DOS ESTUDIOS DE CASO EN BOLIVIA

El objetivo de mi ponencia es discutir y/o problematizar la noción de indigeneidad, a partir de dos estudios de caso que realicé en el transcurso de los dos últimos años, en Bolivia. El primer estudio tiene que ver con la región Kallawayá, en el departamento de La Paz; y el segundo, trata sobre una organización del pueblo chiquitano, en Santa Cruz. Me parece importante aclarar que ambos estudios fueron realizados por fuera del ámbito académico. El estudio que realicé en la región Kallawayá fue el resultado de una consultoría encargada por el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) y el Órgano Electoral Plurinacional de Bolivia, sobre la organización política y la denominada “democracia comunitaria de la nación Kallawayá”. El estudio sobre el pueblo chiquitano lo realicé también como consultor para la Universidad Católica Boliviana, por encargo de la Fundación de cooperación alemana Konrad Adenauer, y consistió en una evaluación cualitativa de la participación de los “jóvenes chiquitanos” en la gestión del agua, como un bien común, en la Central de pueblos indígenas chiquitanos Turubó.

En ambos casos, fui contratado como investigador principal y estuve a cargo del levantamiento de datos, del análisis y de la escritura de un reporte de investigación, y de la presentación de resultados para ambas instituciones contratantes. Esta es una precisión que me parece importante, por un lado, porque lamentablemente el trabajo de los antropólogos en Bolivia, es ampliamente dependiente de instituciones no académicas (ONG, cooperación internacional); por el otro, porque esto implica que los objetivos de investigación, generalmente, no son trazados por los investigadores, sino que responden a una agenda institucional de trabajo. Desde luego este también es un dato interesante, porque denota un problema estructural que, inevitablemente, tiene consecuencias epistemológicas sobre los aportes de la antropología, tanto en Bolivia, como, estoy seguro, en otros contextos latinoamericanos.

En este marco, la ponencia que hoy les presento, es también una reflexión crítica sobre el trabajo que realicé en ambos casos. Es decir, no les voy a presentar los resultados de las investigaciones, respondiendo a los objetivos

que fueron trazados por las instituciones que en su momento me contrataron, sino que planteo una reflexión crítica sobre ambos estudios y las dinámicas sociales y culturales que yo pude identificar durante el trabajo de campo y la realización de los reportes. Por lo tanto, aunque no directamente, la reflexión que les propongo, también es una crítica de las nociones de indigeneidad que son promovidas institucionalmente en Bolivia. Por ello, he decidido ordenar mi reflexión a partir de tres conceptos que considero claves para el análisis antropológico crítico contemporáneo: indigeneidad, etnogénesis y hegemonía selectiva.

El primer concepto se refiere a los aspectos epistemológicos y ontológicos del “ser indígena” o del sujeto antropológico indígena. El segundo concepto, etnogénesis, se refiere al proceso o los procesos de invención y/o reformulación de una identidad étnica, en un determinado contexto. En este caso, me inspiro en los trabajos del antropólogo canadiense Gerald Sider (1975). Finalmente, hegemonía selectiva es un concepto propuesto por otro antropólogo canadiense, Gavin Smith (2011), para caracterizar la manera en que se construye hegemonía y se ejerce el poder la fase histórica actual del sistema capitalista. Es decir, el neoliberalismo tardío.

1. Indigeneidad y política local en Bolivia

La indigeneidad, como fenómeno sociocultural contemporáneo, es un tema sobre el que he trabajado bastante durante la última década. En particular, me interesa discutir sobre los múltiples sentidos que adquiere la noción del “ser indígena” que, de inicio, considero una categoría ambigua, engorrosa y difícil de delimitar. En este sentido, coincido con los trabajos de varios antropólogos que, durante las últimas décadas, han analizado críticamente las múltiples formas en que se construyen y se significan las denominadas “identidades indígenas”, cuando señalan que un problema persistente de la disciplina es el hecho de dar por sentada la existencia del “nativo”. Es decir, del sujeto cultural premoderno, tradicional, precolonial y una serie larga de características más.

El desafío, por lo tanto, es comprender la indigeneidad como un fenómeno actual que, además, está cargado de contradicciones. Por ejemplo, en el caso de México, los trabajos fundamentales del antropólogo Luis Vázquez León, son claves para comprender cómo las reivindicaciones de identidad indígena, para acceder a derechos especiales en el marco de las políticas multiculturales del neoliberalismo, catalizaron una serie de escenarios de conflictividad con otras porciones de las clases subalternas. Sobre todo, los conflictos entre indígenas y

campesinos por el acceso a la tierra y otros recursos (Vázquez León 2010). En la misma línea de análisis, antropólogos como Adam Kuper (2003), Charles Hale (2002) y Tania Li (2010), entre muchos otros, han llamado la atención sobre los peligros, sociales y políticos, del resurgimiento de las reivindicaciones étnicas en el contexto del neoliberalismo. En particular, el hecho que estas reivindicaciones se acomodan cabalmente a la agenda del proceso de dominación en curso. ¿Cuáles son esos peligros? Considero que, sobre todo, el hecho que conllevan a procesos de politización errados y, en algunos casos, de despolitización que, a su vez, no resuelven la situación de marginalidad y/o vulnerabilidad en la que, muchas veces, se encuentran las poblaciones nativas, en particular, en contextos rurales.

En este marco, una primera precisión que me parece importante realizar es que, el hecho de discutir y problematizar la indigeneidad, no implica negar su existencia, ni mucho menos poner en cuestión su contenido histórico, político y cultural. Sino que de lo que se trata de abordarla críticamente, a partir de situarla en el contexto económico, político y social específico, en el que emerge como reivindicación. Para ello, el primer paso es dejar de considerar la identidad indígena como un hecho ahistórico dado e incuestionable, o peor, libre de contradicciones; sino que es necesario comprender que toda construcción de identidad es una relación social. En este punto, coincido plenamente con los trabajos de la antropóloga Tania Li (2014), donde demuestra que los sujetos construyen su identidad local (ya sea ésta, indígena o no), a partir de las relaciones sociales específicas en las que participan, en un determinado momento histórico. Esta es una evidencia con la que yo mismo me he encontrado, en los diversos trabajos de campo que he realizado (Neri Pereyra 2021a; 2021b). La indigeneidad, por lo tanto, en un sentido tanto epistemológico, como ontológico, es un fenómeno social e histórico. Es decir, se construye en el marco de procesos políticos y sociales específicos.

KALLAWAYA

Habiendo realizado estas aclaraciones, ahora ingreso en materia, para exponer de manera sucinta los dos estudios de caso que realicé, para explicar cómo, en ambos casos, tiene lugar una construcción contemporánea y problemática de indigeneidad. Primero, en el año 2022 realicé una investigación sobre la organización política y la “democracia comunitaria” de la denominada nación Kallawaya. En Bolivia, desde la aprobación de la Constitución Política de 2009, las categorías de pueblo y nación indígena adquirieron una nueva centralidad política. En este marco se asume la existencia de múltiples naciones indígenas, como parte de la estructura

organizativa del Estado. Asimismo, se establece que cada una de estas naciones tiene el derecho a su libre determinación y a organizar su política interna siguiendo sus “normas y procedimientos propios”, entre otras cosas. Por lo tanto, desde 2009 se estableció un nuevo ordenamiento constitucional, en el que se da por sentada la existencia de “naciones indígenas”, con una organización política interna tradicional, es decir, histórica y coherente.

Sin embargo, durante el curso de la última década, se hizo evidente que esta realidad nativa prefigurada en realidad es mucho más problemática. La emergencia de conflictos locales por el acceso a representación política y a cargos públicos, reveló la necesidad de comprender mejor la dinámica social local, en diversos contextos rurales. Es en el marco de esta revelación que el OEP, con el apoyo del PNUD, consignaron la realización de los estudios de los que fui parte. El caso de la política local de la región Kallawayá es bastante complejo. La región está repartida territorialmente entre tres organizaciones rurales que, en la actualidad, reivindican la identidad indígena kallawayá y, por lo tanto, se disputan la representación indígena a nivel departamental y en otros cargos públicos. Es decir, por un lado, está el sindicalismo agrario, vinculado a la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) y la Central Obrera Boliviana (COB); por otra parte, está el sindicalismo de colonizadores campesinos[2], hoy conocidos como “Interculturales”, vinculado a la Confederación Sindical de Comunidades Interculturales Originarios de Bolivia (CSCIOB); 3.- la organización comunitaria tradicional, vinculada al Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ).

Partiendo por el hecho que, en términos etnohistóricos, existen varias dificultades para delimitar temporal y territorialmente a la denominada nación Kallawayá, la presencia de estas organizaciones hace que, en el presente, esta dificultad sea más conflictiva. En esta oportunidad, no voy a exponer los distintos intentos etnográficos e historiográficos por realizar esta delimitación (Bolton 1974; Girault 1984; Bastien 1987; Krippner y Glenney 1997). Pero considero necesario enfatizar en que esta región estuvo sujeta a diversos procesos políticos y socioeconómicos, que la fueron modificando ampliamente. Desde la colonia; pasando por el ingreso de la hacienda; la reforma agraria; los procesos de reconstitución de los *ayllus*; y los procesos más recientes de intentar constituir una autonomía indígena, se trata de una región, como todas, con una historia social compleja y densa. Por otra parte, la cultura Kallawayá es conocida mundialmente por los médicos tradicionales itinerantes. Sin embargo, en la actualidad, la presencia de estos médicos en la región es bastante limitada; además de que el

ejercicio de esta profesión ahora tiene lugar sobre todo en las principales ciudades del país y, de hecho, ya no es de exclusividad de personas oriundas de la región de Charazani (Llanos y Spedding 2009).[3] Este hecho ha provocado que, a nivel local, en Charazani, Curva y Amarete, si bien muchas personas reivindican tener un linaje kallawayaya; en su mayoría, la gente coincide en que “ya no existen los médicos kallawayas”.

A nivel local, es decir, en la región Kallawayaya, que coincide con la provincia Bautista Saavedra del departamento de La Paz, las tres organizaciones que reivindican la identidad Kallawayaya son el Consejo de Qhapa Ayllus Markas y Suyu Originarios de la Nación Kallawayaya Tupac Katari – Bartolina Sisa (CQAMSONAK - TK, BS), afiliado a la Confederación Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB); el Consejo de Ayllus y Markas Originarios de la Nación Kallawayaya (CAMO-NK) afiliado a Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ); y, por último, la Federación Originaria de los Yungas de Carijana Agroecológica Milenaria Kallawayaya (FOYCAE-MK), afiliada a la Confederación Confederación Sindical de Comunidades Interculturales Originarios de Bolivia (CSCIOB). Las tres organizaciones son relativamente recientes, salvo la primera que se creó como consecuencia de la reforma agraria de 1953. Por otra parte, la utilización del etnónimo Kallawayaya, en el caso de las tres, también es un aspecto bastante reciente, que se remonta a los años 90 y que da cuenta de la disputa por la “propiedad” de esta identidad a la que me refiero antes. Cada una de estas organizaciones se crea como correlato de un proceso político específico:

- En el caso del CQAMSONAK - TK, BS, la reforma agraria y la creación del sindicalismo agrario, a partir de 1953.
- En el caso de la FOYCAE-MK, la colonización de las tierras bajas, sobre todo impulsada por el carácter comercial del cultivo de hoja de coca, a partir de los años 60 y 70.
- Y el CAMO-NK, como correlato de las políticas multiculturales que inician en 2004, sobre todo la creación del Fondo Indígena y, posteriormente, la ampliación de la representación indígena en diversos cargos públicos.

Como señalo previamente, a partir de la aprobación del texto constitucional de 2009, en Bolivia la identidad indígena se convirtió en un insumo clave para acceder a representación política, cargos públicos, así como a

proyectos de desarrollo y apoyo institucional. En ese marco, la disputa por cuál de estas organizaciones es la verdadera depositaria de la identidad Kallawayá se intensificó, tanto a nivel inter-organizaciones, como al interior de las mismas, entre comunidades rurales específicas. Estas disputas se materializaron de manera más clara durante la elección del Asambleísta Departamental Indígena del año 2021, cuando se eligió al asambleísta Kallawayá para la gobernación de La Paz. Este es el proceso que evalué durante mi trabajo de campo. No ingresaré en los pormenores del mismo, pero finalmente fue electo el representante del CAMO-NK, proveniente de Amarete, una de las cabeceras municipales más grandes de la región Kallawayá. Tanto los representantes del CQAMSONAK, como las autoridades de otras comunidades que son parte del CAMO-NK, protestaron contra esta elección, señalando, entre otras cosas, que la localidad de Amarete no es históricamente “Kallawayá”.

Desde luego, hubo una serie de problemáticas más, vinculadas con la construcción institucional y legal de la indigeneidad. Por ejemplo, para el órgano electoral, el hecho que el CAMO-NK pertenece al CONAMAQ y no al sindicalismo agrario, fue suficiente para excluir al CQAMSONAK del proceso de elección. Por lo tanto, no solo se estableció tácitamente un criterio de indigeneidad basado en el tipo de organización rural; sino que se excluyó del proceso a las comunidades rurales que, según la literatura, son los lugares de proveniencia históricos de los médicos Kallawayá. Por lo tanto, en lugar de resolverse la cuestión sobre ¿Quiénes son los Kallawayá?, este proceso político terminó complejizando aun más la cuestión sobre la construcción y aplicación práctica de la indigeneidad a nivel local, en el marco de la constitución política vigente.

CHIQUITANÍA

El siguiente estudio de caso lo realicé en la región de la Chiquitanía, en el departamento de Santa Cruz. Al igual que en el caso de los Kallawayá, al otro lado del país, la identidad indígena chiquitana es un aspecto que se tiende a dar por sentado. Sin embargo, Esta es otra región con una historia social y política complejísima. La Chiquitanía también es una región que estuvo sujeta a una multiplicidad de procesos históricos, económicos y sociales que la fueron reconfigurando ampliamente. Por ejemplo, durante el periodo colonial, las misiones jesuíticas y franciscanas se ocuparon de reorganizar ampliamente a las poblaciones nativas. Siguiendo a los trabajos de la etnohistoriadora Isabelle Combès, Para efectos de la misión evangelizadora, estas poblaciones no solo fueron reducidas, a partir de la fundación de pueblos, sino que también pasaron por un proceso de homogeneización sociocultural, caracterizado como una “chiquitanización” de la región. Por un lado, la mayoría

de los pueblos reducidos, fueron obligados a convivir en los pueblos fundados por las misiones; por el otro, fueron forzados a utilizar el mismo idioma (besiró) que, hasta la actualidad, se lo vincula con la identidad “chiquitana” (Combès 2015; Villar y Combès 2012).

Las poblaciones nativas de esta región también pasaron por varios procesos de articulación a actividades económicas, que incluyeron la movilización y reacomodo de mano de obra, que también son claves para entender su configuración social y territorial contemporánea. Por ejemplo, la construcción del ferrocarril Santa Cruz - Corumbá, entre 1939 y 1954, más que generar una vinculación entre Brasil y Bolivia, tuvo efectos negativos como el auge de la migración laboral de chiquitanos hacia el Brasil, la articulación de estas poblaciones a actividades informales e ilícitas y, desde luego, los primeros procesos de semi-proletarización de estas poblaciones (José Da Silva 2011). Asimismo, este proceso social y económico también impulsó procesos locales de diferenciación socioeconómica.

Posteriormente, desde los años 50, el Estado boliviano impulsó la creación de una agroindustria en Santa Cruz. Notablemente, se promovió la producción de arroz, caña de azúcar, algodón y carne de res. Para ello, también se impulsó la colonización del oriente, que fue llevada a cabo tanto por empresarios privados (cruceños y del occidente), como por campesinos colonizadores (Gill 1987). En consecuencia, los bosques que formaban parte de las pequeñas comunidades rurales campesinas, también ingresaron en la lógica de acaparamiento, disputa y expansión de la frontera agrícola, que se extiende hasta el presente (Dourojeanni 2022). Siguiendo la explicación de la antropóloga Leslie Gill, este desarrollo se tradujo en 1.- el reclutamiento estacional de mano de obra semi-proletaria, para el trabajo en las zafras del algodón, el arroz y la caña; 2.- el desplazamiento de mano de obra rural desde otras regiones que dio lugar a los procesos de colonización rural que se extienden hasta el presente; 3.- la diferenciación socioeconómica entre grandes hacendados (ganaderos y agrícolas), agricultores de pequeña escala y campesinos empobrecidos.

En este marco, las poblaciones nativas de la región chiquitana atravesaron por procesos de migración laboral, incluida la migración al norte amazónico para trabajar en la extracción de goma; la reconfiguración territorial, social y económica de sus comunidades rurales; procesos de mestizaje y aculturación; y la aparición del agronegocio que, hasta el presente, es el principal factor de presión sobre las comunidades rurales. En la actualidad, la mayoría de las comunidades rurales que reivindican la identidad chiquitana, son comunidades de

campesinos pobres y agricultores de pequeña escala. Esta característica socioeconómica es clave para comprender la reivindicación actual de indigeneidad. La vida social de estas comunidades rurales se dirime entre la agricultura de subsistencia; la migración laboral estacional, que tiene que ver con la articulación a trabajos urbanos precarios y a actividades extractivas rurales; y la resistencia frente al avance del agronegocio sobre sus tierras.

Es en el marco de estos desafíos actuales que se debe comprender y situar la construcción de la identidad indígena chiquitana actual. De hecho, al igual que en otros contextos del país, la reivindicación de esta identidad indígena, a través de organizaciones sociales rurales, emerge con más fuerza a finales del siglo XX. Durante el periodo entre 1980 y 1996 se crearon las principales organizaciones de pueblos indígenas en las tierras bajas, tanto a nivel local (mancomunidades al interior de municipios), como departamental y nacional (García Linera, Chávez León, y Costas Monje 2010). Asimismo, el surgimiento de estas organizaciones es una consecuencia directa de la falta de respuesta y asistencia por parte de los sindicatos agrarios y de los trabajadores rurales que ya existían, frente a las necesidades de estas poblaciones rurales empobrecidas (Gill 1984). La presión de nuevos actores sociales y del establecimiento de un nuevo orden de relaciones económicas y políticas de poder, fue un catalizador importante para el resurgimiento de discursos sobre etnicidad y cultura indígena en la región chiquitana.

2. Etnogénesis y hegemonía selectiva

Esto apuntes sobre dos regiones rurales e indígenas del país me permiten avanzar a la explicación de los conceptos de etnogénesis y de hegemonía selectiva. En primer lugar, un dato importante es que, en ambos casos, la emergencia con más fuerza de una reivindicación étnica y culturalista, tuvo lugar a partir de las décadas de los 80 y 90. Es decir, el periodo de transición hacia el neoliberalismo en Bolivia y América Latina. Esta transición no solo trajo consigo políticas de austeridad y represión contras las poblaciones trabajadoras; sino también el auge de políticas multiculturales de reconocimiento a las identidades étnicas que, a su vez, se tradujeron en una serie larga de políticas públicas que, hasta el presente informan la política nacional y local en Bolivia. Ahora bien, no cabe duda que muchas de estas políticas también fueron el resultado de procesos de lucha de las poblaciones rurales, frente a una situación de desatención y vulnerabilidad, política y económica. Sin embargo, el diseño de estas políticas se acomodó a la nueva agenda neoliberal, a nivel global y regional.

En el caso de Bolivia, como parte de estas políticas destacan: 1.- la ratificación del Convenio 169 de la OIT, para el reconocimiento y protección de pueblos indígenas, en 1991; 2.- la reforma constitucional de 1994, donde se incluyó que Bolivia es un país multiétnico y pluricultural; 3.- la Ley 1551 de Participación Popular de 1994, que extendió la municipalización del país, así como la descentralización política, a partir de reconocer las organizaciones de pueblos indígenas y los sindicatos campesinos como Organizaciones Territoriales de Base OTB; 4.- la Ley 1715 INRA de 1996 que, así como estableció medidas para la protección de la tierra de comunidades indígenas y campesinas, también limitó la capacidad de acción de estos grupos sobre la misma. En particular, a partir de la figura de la Tierra Comunitaria de Origen que, de alguna manera, impuso los primeros requisitos para que una tierra pueda ser considerada “territorio indígena” (ver Neri Pereyra 2021); 5.- la creación del Fondo de Desarrollo para los Pueblos Indígenas Originarios y Comunidades Campesinas (FDPPIOYCC), a partir del Decreto Supremo 28571 del 22 de diciembre de 2005; por último, la aprobación de la Constitución Política de 2009, que amplió significativamente la aplicación de las políticas previas y abrió la puerta a nuevos desafíos políticos, como las autonomías indígenas y el pluralismo jurídico.

El problema, sobre todo práctico, con todas estas políticas es que, a pesar de haberse planteados en distintos contextos políticos, responden a una misma lógica que caracteriza a la fase actual del capitalismo. Es decir, el neoliberalismo. A esta nueva lógica de ejercicio de poder, Smith la denomina “Hegemonía selectiva”. El punto de partida de este concepto es que el poder moderno tiene una vocación productiva. En este sentido, el Estado moderno es una institución inherentemente contradictoria, porque condensa la soberanía popular (*demos*) y la productividad nacional (relaciones capitalistas de producción; *technos*). En este entendido, a medida que se reconfiguran históricamente las necesidades del capital, también se transforma la manera en cómo se ejerce el gobierno sobre la población. En este marco, en el caso de Latinoamérica, las políticas de redistribución, que casi siempre estuvieron a cargo de instancias no estatales, sobre la cooperación internacional, se transformaron con el giro hacia el fundamentalismo de mercado. Estas políticas pasaron de estar orientadas a grandes conglomerados como, por ejemplo, “el campesinado” o “la clase media”, a ser pensadas para grupos poblacionales circunscritos y específicos. Smith define este proceso como la transición de una hegemonía expansiva (ejercicio del poder enfocado en poblaciones extensas) a una hegemonía selectiva (ejercicio del poder a partir de políticas públicas enfocadas en grupos socioculturales específicos) (Smith, 2011; Vázquez León, 2016).

A nivel regional, como se puede demostrar históricamente, un efecto importante de esta transición fue el retorno de reivindicaciones identitarias, que se tradujo en la subordinación de demandas políticas históricas de las comunidades rurales, a las nuevas políticas públicas multiculturales promovidas por el modelo neoliberal. Como señalo al inicio, varios trabajos antropológicos recientes han señalado a este proceso como problemático, en particular por la aparición de nuevas formas de politización identitaria, que dan lugar a escenarios de conflictividad artificiales entre poblaciones subalternas, sobre todo por el acceso a “derechos especiales”. Concretamente, la indigeneidad se convirtió en una bisagra para redefinir el ámbito territorial de gestión pública, el acceso a derechos especiales y el acceso a recursos y fondos para el desarrollo (Castañón Ballivián, 2022; Hale, 2002; Kuper, 2003; Li, 2010; Neri Pereyra, 2012, 2021; Smith, 2011).

En este marco, en los dos casos expuestos, la emergencia de la reivindicación y/o la disputa por la identidad étnica, inician en el mismo contexto en que arrancan las políticas de reconocimiento identitario, saneamiento de territorios indígenas y la creación de fondos de desarrollo para poblaciones rurales nativas. En el caso de la región Kallawaya, la disputa por la identidad étnica inició, entre otras cosas, con la creación del Fondo Indígena, la creación de la representación departamental indígena y el prospecto de la creación de autonomías indígenas, con acceso a redistribución fiscal. En el caso de la Chiquitanía, la afirmación de la identidad indígena se dio en un contexto en que la figura de la Tierra Comunitaria de Origen (muchas veces casada con la figura de áreas protegidas), se planteó como un insumo legal para poblaciones nativas, para frenar el avance del agronegocio privado. En ambos casos, la respuesta de las poblaciones rurales, a partir de la operacionalización de la identidad indígena, confirma lo señalado por el antropólogo William Roseberry (1994), con respecto al proceso hegemónico: La capacidad del sujeto subalterno de expresarse está determinada, ampliamente, por los recursos terminológicos que le otorga el mismo proceso de dominación. Esto no quiere decir que el subalterno no tenga la capacidad de expresarse, sino que lo hace en un lenguaje que le es provisto previamente.

Estos apuntes me permiten pasar al concepto de etnogénesis que, en términos generales, se refiere al proceso mediante el cual un grupo de personas se constituye en una comunidad política distinguible y agregada, fundada en criterios culturales, como la etnicidad (Juergensmeyer y Roof 2012). Existen varias posiciones sobre los factores que hacen posible o catalizan este proceso. Gerald Sider (1975) partía del enfoque funcionalista señalando que la identidad cultural, la etnicidad y otras formas culturales se convierten en recursos útiles para

determinados grupos, para competir por reconocimiento y representación política y/o por el acceso a recursos económicos. Sin embargo, el autor lleva esta reflexión funcionalista a un análisis crítico, desde la economía política, señalando que también es un recurso al que recurren grupos subalternos, para hacer frente a la presión de la desigualdad institucionalizada, y para poder reclamar derechos y prerrogativas. Es decir, justo lo que señalan los trabajos críticos sobre la indigeneidad a los que hice alusión al inicio. El concepto de etnogénesis se refiere a un proceso, sobre todo político, que le permite a determinados grupos sociales, en contextos económicos y políticos específicos y desfavorables, generar contra-narrativas y reafirmar su cohesión a partir de la referencia a aspectos de orden cultural, con el fin último de superar una situación de desventaja política y económica (Ioris, 2018; Sider, 1975). Por lo tanto, es un proceso cuya motivación es, tanto material, como ideológica.

Siguiendo a Sider, otro problema con el estudio desde la antropología de estos procesos es que muchas veces omite problematizar la diferenciación socioeconómica, a saber, la formación y división de clases sociales y, por lo tanto, de relaciones de poder, al interior de los grupos étnicos (1975, p. 165). Es decir, el estudio de los procesos de etnogénesis, usualmente, tiende al error de la antropología de dar por sentada la identidad étnica, en lugar de situarla en el marco de los procesos políticos coyunturales que catalizan la reivindicación identitaria; y dejando de lado la problematización sobre las contradicciones sociales ya existentes en cada contexto de análisis. Efectivamente, en los dos estudios de caso que realicé, la expectativa institucional tenía que ver con la examinación de contextos indígenas homogéneos, cuyos modos de vida tradicionales debían haberme conducido a la clásica descripción etnográfica de, por un lado, la “democracia comunitaria” y, por el otro, la “gestión local de los bienes comunes”. Sin embargo, en ambos casos me encontré con que la realidad social local es un factor fundamental para comprender los nuevos escenarios de conflictividad y su vínculo problemático con la cuestión de la indigeneidad.

En el caso de la región Kallawayá, la aparición de tres organizaciones que se disputan la pertenencia a esta identidad étnica responde, en gran medida, a procesos de etnogénesis catalizados por la lógica de hegemonía selectiva. Es decir, es el resultado de la disputa por el acceso a derechos, recursos y políticas públicas, entre sectores de la región Kallawayá con trayectorias históricas y características socioeconómicas distintas. En el caso de la región chiquitana, la reivindicación y los usos de la identidad étnica también responden a los procesos

socioeconómicos que tienen lugar en la región. Por un lado, existe una creciente presión del agronegocio para el acaparamiento de tierras. Esto hizo que, desde finales del siglo XX, la identidad indígena se convierta en un mecanismo de protección y acceso a derechos. Por el otro, el hecho de ser agricultores de pequeña escala y, en muchos casos, campesinos empobrecidos, también hizo que muchas familias decidan vender sus tierras y migrar hacia las ciudades. En este marco, las familias que se quedan también han comprendido que la identidad indígena les sirve como un insumo de cabildeo, para negociar derechos, fondos públicos y el acceso a proyectos de desarrollo.

En suma, ambos conceptos se relacionan claramente, en el sentido que, en el caso boliviano, la transición hacia la lógica neoliberal de hegemonía selectiva impulsó una serie de procesos de etnogénesis a nivel nacional (Castañón Ballivián 2022; Herrera Sarmiento 2015; José Da Silva 2011; Neri Pereyra 2021a; Weber 2012) (Castañón Ballivián, 2022; Herrera Sarmiento, 2015; José Da Silva, 2011; Neri Pereyra, 2021; Weber, 2012). Desde la década de los 80, muchos de estos procesos de reinención de indigeneidades, a lo largo y ancho del país, recibieron un amplio apoyo institucional, notablemente de la cooperación internacional y de ONG. Ahora bien, es importante aclarar que el concepto de etnogénesis no quiere decir que haya tenido un proceso de ‘invención’ de comunidades y de identidades indígenas, sino que, en el imaginario político de la mayoría de las poblaciones rurales, la cuestión de la identidad desplazó a otros criterios de las luchas y reivindicaciones sociales, en particular la clase social, y se convirtió en un insumo privilegiado de negociación colectiva para las poblaciones subalternas rurales. Es en este sentido que se debe entender y situar los procesos de despolitización del sindicalismo agrario y, en contrapartida, la conformación de múltiples organizaciones sociales “indígenas” que dejaron de ser instancias políticas y se constituyeron en asociaciones de sociedad civil enfocadas en el cabildeo por derechos y por fondos de desarrollo.

[1] Politólogo por la Universidad Católica Boliviana, maestro en Antropología Sociocultural por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Actualmente, docente investigador del Instituto de Investigaciones Sociológicas de la Universidad Mayor de San Andrés. Correo: jp.neri157@gmail.com

[2] Poblaciones rurales provenientes, sobre todo, de las tierras altas andinas que, a partir de los años 60 del siglo XX, establecieron comunidades rurales en las tierras bajas. En el presente, estas comunidades se dedican sobre todo al cultivo y la comercialización de hoja de coca.

[3] En efecto, las principales asociaciones de médicos kallawayas se encuentran en las ciudades de La Paz y Cochabamba. Asimismo, debido a la divulgación de estas prácticas tradicionales, a través de las mismas asociaciones, ahora existen personas de diversa procedencia que pueden aprender el oficio del “medico kallawayas”.

Bibliografía de la ponencia

Bastien, Joseph William. 1987. *Healers of the Andes: Kallawaya herbalists and their medicinal plants*. Salt Lake City: University of Utah Press.

Bolton, Ralph. 1974. "To Kill a Thief: A Kallawaya Sorcery Session in the Lake Titicaca Region of Peru". *Anthropos* 1/2 (69): 191–215.

Castañón Ballivián, Enrique. 2022. "Situating Ethno-Territorial Claims: Dynamics of Land Exclusion in the Guarayos Forest Reserve, Bolivia". *The Journal of Peasant Studies* 49 (4): 884–904. <https://doi.org/10.1080/03066150.2021.1888721>.

Combès, Isabelle. 2015. *Notas de etnohistoria (Chaco y Chiquitania)*. Biblioteca del Museo de Historia. Etnohistoria 5. Santa Cruz de la Sierra [Bolivia]: Biblioteca del Museo de Historia, Universidad Autónoma Gabriel René Moreno.

Dourojeanni, Marc. 2022. "Menonitas y deforestación en América del Sur". *Revista de Investigaciones de la Universidad Le Cordon Bleu* 9 (1): 79–93. <https://doi.org/10.36955/RIULCB.2022v9n1.007>.

García Linera, Álvaro, Marxa Chávez León, y Patricia Costas Monje. 2010. *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia: estructuras de movilización, repertorios culturales y acción política*. La Paz, Bolivia: Plural Editores: AGRUCO: NCCR North South.

Gill, Lesley. 1984. "Commercial Agriculture and Peasant Production: A Case Study of Agrarian Reformism and the Development of Capitalism in Northern Santa Cruz, Bolivia". Tesis Doctoral, New York: Columbia University.

<https://www.proquest.com/docview/303285754/abstract/FFA62038F3AE4813PQ/1?accountid=12378>.

———. 1987. "Frontier Expansion and Settlement in Lowland Bolivia". *The Journal of Peasant Studies* 14 (3): 380–98. <https://doi.org/10.1080/03066158708438335>.

Girault, Louis. 1984. *Kallawaya, guérisseurs itinérants des Andes: recherches sur les pratiques médicinales et magiques*. Collection Mémoires, no 107. Paris: ORSTOM, Institut français de recherche scientifique pour le développement en coopération?: Diffusion L'Harmattan.

Hale, Charles R. 2002. "Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala". *Journal of Latin American Studies* 34 (3): 485–524. <https://doi.org/10.1017/S0022216X02006521>.

Herrera Sarmiento, Enrique. 2015. *El multiculturalismo boliviano y la invención de los indígenas tacana del norte amazónico*. Primera edición. Lima, Perú: La Paz, Bolivia: Instituto Francés de Estudios Andinos; Plural Ediciones.

José Da Silva, Giovani. 2011. "A respeito de migrações e estigmas: indígenas Camba-Chiquitano na fronteira Brasil-Bolívia, segunda metade do século XX". *História Unisinos* 15 (2): 159–71. <https://doi.org/10.4013/htu.2011.152.03>.

Juergensmeyer, Mark, y Wade Roof. 2012. *Encyclopedia of Global Religion*. 2455 Teller Road, Thousand Oaks California 91320 United States: SAGE Publications, Inc. <https://doi.org/10.4135/9781412997898>.

Krippner, Stanley, y Earl Scott Glenney. 1997. "The Kallawaya Healers of the Andes." *The Humanistic Psychologist* 25 (2): 212–29. <https://doi.org/10.1080/08873267.1997.9986882>.

Kuper, Adam. 2003. "The Return of the Native". *Current Anthropology* 44 (3): 389–402. <https://doi.org/10.1086/368120>.

Li, Tania Murray. 2014. *Land's End: Capitalist Relations on an Indigenous Frontier*. Durham; London: Duke University Press.

Li, Tania Murray. 2010. "Indigeneity, Capitalism, and the Management of Dispossession". *Current Anthropology* 51 (3): 385–414. <https://doi.org/10.1086/651942>.

Llanos, David, y Alison Spedding. 2009. “Los valles interandinos del norte de La Paz: Charazani y las identidades en la región kallawayá”. En *¿Indígenas u obreros? La construcción política de identidades en el Altiplano boliviano*, editado por Denise Y. Arnold, 1ra ed., 397–427. Serie de investigaciones identidades regionales de Bolivia 4. La Paz, Bolivia: UNIR.

Neri Pereyra, Juan Pablo. 2021a. *El auge y la caída: quinua, comunidad rural y capitalismo*. Primera edición. Economía y sociedad. La Paz, Bolivia: Vicepresidencia del Estado, Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional Bolivia, CIS, Centro de Investigaciones Sociales.

———. 2021b. “El destino del bosque Dependencia, capitalismo y precariedad en la Amazonía norte boliviana”. En *Amazonía y expansión mercantil capitalista Nueva frontera de recursos en el siglo XXI*, editado por Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales CLACSO y CEDLA, Primera, 377–425. Buenos Aires; La Paz: CLACSO; CEDLA.

Roseberry, William. 1994. “Hegemony and the Language of Contention”. En *Everyday Forms of State Formation*, editado por Gilbert M. Joseph y Daniel Nugent, 355–66. Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822396666-012>.

Sider, Gerald M. 1975. “Lumbee Indian Cultural Nationalism and Ethnogenesis”. *Dialectical Anthropology* 1 (1–4): 161–72. <https://doi.org/10.1007/BF00244582>.

Smith, Gavin A. 2011. “Selective Hegemony and Beyond-Populations with ‘No Productive Function’: A Framework for Enquiry”. *Identities* 18 (1): 2–38. <https://doi.org/10.1080/1070289X.2011.593413>.

Vázquez León, Luis. 2010. *Multitud y distopía: ensayos sobre la nueva condición étnica en Michoacán*. 1. ed. Colección La pluralidad cultural en México, núm. 24. México, D.F: Universidad Nacional Autónoma de México.

Villar, Diego, y Isabelle Combès, eds. 2012. *Las tierras bajas de Bolivia: miradas históricas y antropológicas*. 1ra edición. ciencias sociales/historia 29. Santa Cruz de la Sierra: Editorial El País.

Weber, Katinka. 2012. “Chiquitano and the Multiple Meanings of Being Indigenous in Bolivia”. *Bulletin of*

Latin American Research 32 (2): 194–209. <https://doi.org/10.1111/j.1470-9856.2012.00697.x>.