



---

---

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
PROGRAMA DE POSGRADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS  
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS**

**CRITICA A LA POLÍTICA-ESTÉTICA RACIALIZADA  
DESDE EL MOVIMIENTO INDÍGENA EN BOLIVIA  
(APROXIMACIÓN FILOSÓFICA A LA LIBERACIÓN  
INDÍGENA-POPULAR)**

**T E S I S**

**PARA OBTENER EL GRADO ACADÉMICO DE  
MAESTRO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS**

**P R E S E N T A**

**GUSTAVO ROBERTO CRUZ**

TUTOR: DR. HORACIO CERUTTI GULDBERG  
SINODALES: DRA. MAYA AGUILUZ IBARGÜEN  
DRA. FABIOLA ESCÁRZAGA  
DR. LUCIO OLIVER COSTILLA  
DR. JESÚS SERNA MORENO





Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

**A mamá Juanita, a papá Roberto y a Sebastián, mi hermano. Son mi comunidad primera que me enseñó a no ser servil.**

**Al plural movimiento indígena-popular en Bolivia, por su maestría en emancipación.**

Agradezco el estímulo, la lectura crítica y el entusiasmo que me brindó Horacio Cerutti Guldberg para evitar los academicismos estériles y para pensar crítica y creativamente, con la convicción de que en Nuestra América “o inventamos o erramos”. Espero no haber errado. También agradezco a los lectores de esta tesis, maestra/os que en distintos momentos me aportaron con sus visiones críticas y estimulantes. Me refiero a las doctoras Maya Aguiluz y Fabiola Escárzaga y los doctores Lucio Oliver Costilla y Jesús Serna Moreno. Quiero mencionar también al Dr. Mario Magallón, al Dr. Enrique Dussel, a la Dra. Elvira Concheiro, al Dr. Ricardo Melgar Bao y al Dr. Gerardo de la Fuente. Todos ellos aportaron elementos centrales a este trabajo. También quiero agradecer a los miembros del Seminario Permanente de Filosofía Nuestramericana de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM), coordinado por la Dra. Francesca Gargallo y la Mtra. María del Rayo Ramírez Fierro. Todas-os los-as compañeros-as que conocí allí me dieron siempre su acogida y sus aportes generosos para mejorar mis planteos.

Además, en México, agradezco el aliento de las amigas y los amigos que pude hacer en el ámbito de la UNAM y de la UACM. No las-os menciono para no cometer olvidos injustos. Me enseñaron que el nuestromericanismo no es sólo una perspectiva teórica, sino que es un tipo de vínculo profundo que me permitió superar los nacionalismos aldeanos. También agradezco a los Misioneros Claretianos de México, en particular a Alejandro Quesada, Alejandro Cerón y Román Moreno. Su generosidad me permitió tener cobijo y libertad para vivir y estudiar en un lugar hermoso. Y por supuesto, mi agradecimiento al Posgrado en Estudios Latinoamericanos de la UNAM, que abrió mi horizonte de comprensión y criticidad. DGEP-UNAM me otorgó la Beca para Maestría, sin la cual habría sido imposible permanecer en México.

En Bolivia, Carmen Belinda Machicado, socióloga y militante aymara, se convirtió en mis ojos y oídos más profundos para comprender y sentir la pasión por el cambio en Bolivia. Recibí el especial apoyo de la Mtra. Cecilia Salazar del CIDES (UMSA), a quien agradezco haberme iniciado en el descubrimiento de la estética y la política de la Escuela Ayllu Warisata y los trabajos estéticos del artista Carlos Salazar Mostajo. Pablo Mamani me ofreció su generosidad

de pensamiento katarista-indianista en el ámbito de la Universidad Pública de El Alto (UPEA). Luis Gómez me brindó su incisiva lucidez mexicano-andina. También agradezco a todas las personas que ofrecieron su tiempo para la realización de mis entrevistas en contextos tan críticos, donde hacer una “tesis” parece a veces una mala broma de la razón.

En Argentina debo mi agradecimiento a mi abuelo Ramón y mi abuela Lucía, sus lecciones en torno al mojón de la Pachamama en Tilcara me iniciaron en la *raíz colla*. Agradezco a Carlos Asselborn y Oscar Pacheco, de la Cooperativa Filosófica *Pensamiento del Sur*. La amistad y la lucidez de ambos me orientan desde hace más de diez años. A los claretianos de Humahuaca (Jujuy), en particular a Pedro Olmedo, que me enseñó con hechos sobre la liberación. Agradezco también al Centro de Estudios Filosóficos y Teológicos (CEFyT) de los Misioneros Claretianos, en particular a su rector Antonio Santillán, que estimuló mi formación y sostuvo mi ámbito de trabajo. En particular, agradezco a dos amigos: el teólogo de la liberación Fernando Kuhn y el teólogo pastoral Luis Liberti, quienes alientan todas mis búsquedas. No quiero olvidar al comité editorial de la Revista *Anatélei*, que me honró, desde su fundación, integrándome a ella. Ester Rocha puso su semilla literaria latinoamericana que busco cultivar. También agradezco a la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Católica de Córdoba de los jesuitas, en particular al teólogo Carlos Schikendantz y al filósofo Gustavo Ortiz, quienes me apoyaron académica y humanamente. En ambos, agradezco a Intercambio Alemán – Latinoamericano (ICALA), que me brindó una beca para iniciar mis estudios de posgrado.

Carmen Elena Villacorta fue la lectora crítica y amorosa, correctora de estilo y de argumentación, me acompañó en el dolor de parto de esta tesis y en la alegría de vivir.

## INDICE

<b>Introducción.....</b>	<b>1</b>
<b>Capítulo I. La filosofía para la liberación nuestroamericana ante el movimiento indígena contemporáneo.....</b>	<b>15</b>
1. Las filosofías de la liberación	
2. Dos perspectivas históricas	
3. Actualidad y novedad de la liberación en el filosofar	
4. Filosofía para la liberación e historia de las ideas	
5. La cuestión india ante la filosofía para la liberación	
<b>Capítulo II. El movimiento indígena-popular en Bolivia: emergencia y consolidación política.....</b>	<b>55</b>
1. Lo indígena en Bolivia	
2. El neoliberalismo en Bolivia	
3. Emergencia política de los movimientos indígenas-populares en Bolivia (1982-2000)	
3.a) El movimiento katarista-indianista	
3.b) El movimiento cocalero	
3.c) El movimiento indígena de tierras bajas	
4. De la crisis del neoliberalismo al gobierno del MAS	
<b>Capítulo III. La dominación étnica y de clase. Perspectivas teóricas sobre la racialización del indio en el capitalismo.....</b>	<b>165</b>
1. La dominación étnica	
2. La clase desde lo étnico	
3. La <i>clasetnia</i> en el capitalismo	
<b>Capítulo IV. La corporalidad racializada: base de una estética-política de dominación.....</b>	<b>239</b>
1. Estética para la liberación y racialización de la subjetividad	
2. Reemergencia del racismo en Bolivia	
3. La idea de raza en los intelectuales bolivianos y una explicación sobre el racismo	
4. El mestizaje como disciplinamiento cultural	
<b>Conclusión: reflexiones político-estéticas.....</b>	<b>295</b>
1. Sobre la estética blancoide y la política de dominación	
2. Sobre liberacionismo, katarismo-indianismo y marxismo	
3. Sobre la dominación de clase, étnica y sexista	
4. Sobre el movimiento indígena-popular en Bolivia: ¿de la revolución mononacional a la revolución plurinacional?	
<b>Bibliografía y fuentes.....</b>	<b>329</b>

## INTRODUCCIÓN

*Ama llunk'u*  
(No seas servil)

En Bolivia, el plural movimiento indígena-popular ha recuperado una trilogía ética de su patrimonio moral, expresada en quechua: “ama suwa” (no seas ladrón), “ama llulla” (no seas mentiroso), “ama qhella” (no seas flojo)". A estas normas se añade una cuarta que, por su claridad normativa, resume lo que se puede denominar como imperativo emancipador: “ama llunk'u”, que se traduce como “no seas adúltero” o “no seas servil”. Creo que la emergencia y consolidación política del plural movimiento indígena-popular evidencia la eficacia histórica de ese imperativo. A ese proceso dedico mi investigación, aunque no desde el tema ético, sino desde el político y estético.

La presente tesis de Maestría en Estudios Latinoamericanos lleva por título *Crítica a la política-estética racializada desde el movimiento indígena en Bolivia*. Nos situamos dentro del campo de conocimiento de “Filosofía e Historia de las Ideas”, pues nuestro trabajo consiste en una *aproximación filosófica a la liberación indígena-popular*. La tesis se vincula con otros de los campos de conocimiento que han sido delimitados dentro del Posgrado, por ejemplo con el campo denominado “Estado y sociedad: instituciones y movimientos sociales en América Latina”. De hecho, fue la riqueza transdisciplinar de los Estudios Latinoamericanos la que hizo posible mi investigación. Pero no sólo eso, sino que mi experiencia de vivir en México y estudiar en la UNAM significaron una real apertura latinoamericana de mi mundo relacional y comprensivo. Pareciera que todas las sendas latinoamericanas conducen a México.

El tema que me ocupa es el proceso de liberación del movimiento indígena-popular en la Bolivia contemporánea. Digo *en* Bolivia y no boliviano pues entre los diversos cuestionamientos que provienen del plural movimiento indígena-popular está la crítica al Estado nación boliviano. No puede identificarse sin más lo boliviano con lo indígena. El período histórico acotado para la investigación corresponde a la etapa

neoliberal (1984-2000), la crisis neoliberal (2000-2005) y el gobierno del MAS (2006-2008). En la etapa neoliberal se produce lo que llamo la emergencia política del plural movimiento indígena-popular. Desde 2000 hasta 2005, se profundiza la crisis del neoliberalismo en Bolivia, donde la consolidación política del movimiento indígena-popular es el rasgo más distintivo y explicativo de la crisis del neoliberalismo. Con el triunfo electoral de Evo Morales se inicia, en 2006, un proceso complejo de transformación social, política, económica y cultural. El proceso político actual ha tomado un cauce conflictivo con imprevisibles consecuencias. Entiendo que en ese proceso está en juego la emancipación del plural movimiento indígena, lo que ha convertido a Bolivia en un “laboratorio” de experiencias y teorías políticas de gran relevancia para Nuestra América.

En el proceso de investigación llegué a precisar que uno de los modos en que se realiza la liberación indígena-popular es por medio de la crítica, en la praxis y en la teoría, a la *racialización* y al *racismo* en tanto modos de dominación política y estética. Por ello, la tesis no contiene *mi* crítica al racismo, sino que busca comprender cómo se critica al fenómeno de la racialización *desde* el plural movimiento indígena-popular y *desde* los intelectuales aymaras y bolivianos que piensan a partir de él. En ese sentido, es importante aclarar que lo que llamo “racialización de la corporalidad” es un fenómeno visto por algunos intelectuales aymaras en Bolivia. Ellos me ayudaron a ver cómo opera la dominación de clase y la dominación étnica a través de la racialización. Esto en función, claro está, de comprender cómo se generan los procesos emancipatorios.

Ahora bien, para estudiar el fenómeno de la racialización elegí articular dos perspectivas: la política y la estética. Me propuse reconstruir la crítica a la *política* de dominación que se funda en la racialización de la *subjetividad india*. A su vez, indagué sobre la crítica a la *estética* que se basa en el mismo proceso de racialización. ¿Por qué? Porque mi esfuerzo analítico consiste en vincular estética y política. La cuestión política es fundamental, pues se trata de filosofar sobre los procesos históricos de dominación y liberación en Nuestra América. Con ello, me sitúo en una tradición filosófica latinoamericana conocida como “liberacionista”. El primer capítulo está dedicado a



reconstruir algunas visiones historiográficas de las filosofías de la liberación. A partir de allí, delimito una corriente *ad intra* del liberacionismo donde me sitúo, la *filosofía nuestroamericana para la liberación*. Ella me brinda los supuestos y métodos fundamentales de trabajo.

Pero, ¿qué significa vincular la política a la estética? Entiendo por estética una *filosofía de la sensibilidad-corporalidad* y no una teoría del arte. Esto es de fundamental importancia. No pretendo indagar sobre la relación del arte con la política, sino sobre los modos como *la corporalidad-sensibilidad conforman una base fundamental en la constitución de la subjetividad crítica o servil, constitución subjetiva que se da históricamente en los procesos políticos de dominación y liberación en Nuestra América*. Lo que supone que la sensibilidad del sujeto posibilita a los sistemas de dominación crear subjetividades sumisas, serviles. Pero así también, es a partir de la *corporalidad-sensibilidad* donde se “asientan” las políticas de emancipación. Se trata de una noción de estética que vengo trabajando desde hace diez años, aproximadamente, junto a mis amigos y colegas Carlos Asselborn y Oscar Pacheco en Córdoba (Argentina).

El trabajo iniciado en Argentina fue realizado en un ámbito extraacadémico. Para llevarlo a cabo creamos la Cooperativa Filosófica *Pensamiento del Sur*. Discutimos, escribimos, proyectamos, pero no logramos que las academias se interesaran por “nuestro” tema. Aun dudo si el problema radicaba en cierta actitud antiacademicista propia, o bien en que las academias ignoraban, y hasta ninguneaban, mi-nuestro esfuerzo. Seguramente, había algo de ambas cuestiones. Lo cierto es que conocí a Horacio Cerutti Guldberg, quien reorientó mi mirada hacia los Estudios Latinoamericanos en México. Sólo en el Posgrado de Estudios Latinoamericanos de la UNAM pude encontrar la acogida y el estímulo académico que me permitió iniciar con total libertad mi investigación.

En los noventa, en aquel país del sur, el neoliberalismo campeaba triunfante y aplastante. Muchos proponían éticas para superar la crisis del neoliberalismo. Era llamativo que a la par de la despolitización de las mayorías, muchos filósofos se abocaron a construir éticas, varias de ellas acríicas y funcionales al capitalismo. Pero también

percibí que las éticas críticas no lograban asumir suficientemente los procesos emancipatorios. Ése fue el inicio de mi, y nuestro, interés por la estética. La idea de que una *conciencia crítica es impotente ante una sensibilidad colonizada* se convirtió en el supuesto fundamental de mis indagaciones estético-políticas. Tratar de la “sensibilidad colonizada”, y por supuesto, de la “sensibilidad emancipada” se constituyó en el “objeto” de mi quehacer filosófico, a lo cual llamo estética. Este término tiene su raíz griega en el término *aesthesis*, que significa sensibilidad, sensación. Etimológicamente, *estética* significa arte o técnica de la sensibilidad. Fue con Hegel que el término estética adquirió el sentido de reflexión sobre el arte, pero no es ésa mi noción de estética.<sup>1</sup>

Cabe advertir que mi “giro” hacia la estética no supone un simple abandono de la ética. Sólo se trata de una puesta en paréntesis de la ética, en vistas a indagar sobre la relación de la estética con la política. Soy consciente de que esto no resuelve la crítica a las éticas, tarea que debo emprender en el futuro con profundidad. Asumo que la relación ética-estética-política es incluso imprescindible. Pero en mi tesis la cuestión ética no es abordada.

Entiendo por estética una reflexión sobre la sensibilidad. Y como se trata de la sensibilidad del sujeto histórico, se trata de un sujeto inmerso en procesos de dominación y liberación. Por eso, la estética (la constitución de la sensibilidad y su reflexión) está imbricada con la política (los procesos de dominación y emancipación).<sup>2</sup> Entonces, la relación entre estética y política es una relación de doble vía: se da como políticas de la estética y como estetizaciones de la política. Con mi tesis pretendo construir las herramientas teóricas básicas para realizar una filosofía de las políticas de la estética y de las estetizaciones de la política. Dicho de otro modo, se trata de construir una *filosofía de la sensibilidad del sujeto en los procesos de dominación y emancipación de Nuestra América*. Pero como ya se ha enseñado, no se trata sólo de interpretar, sino de transformar. Por eso, mi horizonte es construir una *estética para la liberación*.

---

<sup>1</sup> Las razones las brindo en el capítulo IV.

<sup>2</sup> En el capítulo I planteo esta cuestión para profundizarla en el capítulo VI.

Ahora bien, si la estética es una perspectiva teórica que me permitiría continuar con el pensamiento liberacionista, ¿por qué ocuparme del movimiento indígena-popular? Una primera respuesta es que, a pesar de la crisis del neoliberalismo en 2001 que presencié en Argentina y a pesar de estar implicado en la organización social y sindical de ese país, no veía que se generaran procesos emancipatorios profundos. ¿Cómo ocuparse de la liberación sin sujetos liberadores? Claro que los hay en Argentina. Las Madres de Plaza de Mayo, algunos sectores organizados de desocupados, conocidos como “piqueteros”; los obreros que recuperaban las fábricas para autogestionarlas, etcétera. Pero aun así, no lograron trastocar a fondo la política y la economía capitalista del país del sur. A esto se suma un dato biográfico importante, en virtud del cual me permito una digresión.

Proviengo de la *Argentina indígena*. Siempre tuve dificultad de participar sin más del “espíritu argentino”, léase básicamente de la Argentina pampeana y portuaria (Buenos Aires, Santa Fe y Córdoba), pues mi tradición cultural se enraíza en lo que se llama el mundo *colla*. El noroeste argentino, en particular la provincia de Jujuy, donde nací, tiene una matriz cultural común con la región andina de Sudamérica. Viví la cercanía con Bolivia desde la infancia. De hecho, conocí primero La Paz que Buenos Aires. La música, la comida, los ritos, la estética corporal me hizo un “pariente cultural” de la Bolivia andina, antes que de la “Argentina blanca”. El noroeste argentino, culturalmente hablando, tiene claras raíces “indias” comunes a las existentes en Bolivia. Pero ¿políticamente y económicamente somos tan comunes?

El interior de Argentina mira hacia el puerto de Buenos Aires, así como Buenos Aires mira a Europa. Por eso, incluso en Jujuy, Bolivia está a nuestras espaldas. Nos construimos como subjetividades con la mirada puesta en Europa y dando la espalda a los vecinos, sobre todo a los “pequeños” países como Bolivia y Paraguay. De ahí, se da la espalda al resto de Nuestra América. Dudo de que *siempre* haya sido así, pero en las décadas de los ochenta y noventa *fue* así. Esto evidencia un problema epistemológico de fondo que decidí enfrentar y criticar. Como dice el filósofo liberacionista Osvaldo Ardiles, el Esclavo acostumbra a mirar al Amo y ser mirado por él. ¡Es difícil desviar la

mirada! Por eso, mi cercanía cultural con la Bolivia andina no suponía un conocimiento histórico-político de Bolivia. Por el contrario.

Ahora bien, desde 2000 las noticias de Bolivia empezaron a ser extrañas, llamativas, apasionantes. Por eso empecé a mirar a Bolivia. Seguramente influyó mi familiaridad cultural, que la hay y es profunda. Pero sobre todo llamó mi atención el alto nivel de politización que empecé a percibir allí. ¿Había descubierto el sujeto emancipador que añoraba en Argentina? ¿Quién era ese sujeto?

Decidí estudiar lo que denomino “movimiento indígena-popular” a partir de una experiencia que me despertó del sueño escéptico sobre los procesos emancipatorios, escepticismo propio de la atmósfera neoliberal que me rodeó en Argentina y que persistía a pesar de la crisis neoliberal en nuestro país en 2001. Con unos amigos humahuagueños, viajé a La Paz para conocer de qué se trataba el plural movimiento indígena y ese tal Evo Morales. Lo importante, para mí, fue el 21 de enero de 2006 en Tiwanaku, cuando el “movimiento indígena-popular”, “la nación india”, la “Bolivia india” celebró su triunfo dentro de las reglas de la democracia liberal pero fuera de sus lugares del poder. Lo que experimenté en Tiwanaku me llevó a la investigación. Allí vi por primera vez a Evo Morales. Pero sobre todo *sentí* al plural movimiento indígena-popular vivo y no servil. El acto ritual que experimenté en Tiwanaku fue estético-político. Ese mismo día, me enteré de que en el Hotel Torino de La Paz se haría un encuentro de análisis sobre lo sucedido en Tiwanaku. El evento estaba organizado por el periódico *Pukara*, de orientación indianista. Carmen Machicado, mujer aymara, me ayudó y alentó a asistir a tal evento. La emoción, el entusiasmo, la pasión que viví en Tiwanaku se enfrentó, unas horas más tarde, con la crítica, la discusión, el “apoyo crítico”, y más bien escéptico, de otro sector indio. Allí vi por primera vez a Felipe Quispe. Por entonces, sentí más simpatía por los planteos de Evo Morales que por los de Felipe Quispe.

Ahora veo que se trataba de una simpatía muy condicionada sobre todo por mi ignorancia de la historia, de las tendencias ideológica y de los sujetos fundamentales del proceso de politización del pueblo indio en Bolivia. Esta investigación es fruto de la inquietud por comprender por qué el plural movimiento indígena-popular hizo de las

“ruinas” de Tiwanaku, una ciudad viva. Es más, ese 21 de enero quedé con la idea de que Tiwanaku representaba una capital política de “otro” Estado. Pero tenía grandes dudas: ¿por qué el “centro” del movimiento indígena era Tiwanaku y no Cusco? ¿Por qué Tupak Katari era más nombrado que Tupak Amaru? ¿Por qué el famoso dirigente aymara Felipe Quispe no llegó a ser ungido en el templo mayor de Tiwanaku y se había convertido en un referente más moral que político? ¿Por qué se vinculaba la figura de Tupak Amaru con Evo Morales y la de Tupak Katari con Felipe Quispe?

Regresé a Bolivia luego de dos años de gobierno del MAS. Estuve entre el 1 de marzo y el 31 de mayo de 2008.<sup>3</sup> Ahora mejor informado, tan apasionado como dubitativo. Otra vez, Carmen Machicado me ayudó a ver, a oír, a entender lo que pasaba. Desde que Evo Morales asumió el gobierno de Bolivia no quise tomar una postura crítica contra el gobierno del MAS por una razón: ¿qué militancia política, que implicancia subjetiva, que conocimiento histórico y teórico tenía yo de Bolivia para arrogarme la posición de crítico y juez de lo *que es* y de lo que *debe ser* esa sociedad? Recuerdo que me molestó sobremanera un artículo en el que James Petras opinaba que el gobierno del MAS era otro populismo neoliberal. Percibí en él la arrogancia, que se dice revolucionaria, fruto de la ignorancia de la especificidad histórica, material, de una sociedad compleja. Claro, tampoco yo conocía esa especificidad, a pesar de mi familiaridad con ella.

Ahora pienso que el gobierno de Evo Morales es el avance político más importante que logró hacer el plural movimiento indígena-popular en su conjunto, no sólo el movimiento cocalero. Esto no quiere decir que es “el mejor avance”. Explicar qué entiendo por “avance” supone explicitar “mi” utopía política, pero no es el tema de esta investigación. Afirmando que las condiciones históricas en Bolivia posibilitaron al plural movimiento indígena-popular dar ese paso, produciendo un cambio fundamental que puso fin a la orientación neoliberal que rigió al país andino-amazónico durante veinte

---

<sup>3</sup> La Estancia de Investigación que realicé en el Posgrado de Ciencias del Desarrollo (CIDES) de la Universidad Mayor de San Andrés (La Paz, Bolivia) fue posible gracias a la Beca de Intercambio Académico otorgada por la Red Macro Universidades de América Latina y el Caribe. Agradezco a dicha Institución y al apoyo recibido por el Posgrado en Estudios Latinoamericano de la UNAM.

años. Evo Morales advirtió que si fracasaba su gobierno, vendrán otros 500 años de oscuridad para el “pueblo indígena-originario”. Pues es muy difícil saber qué sucederá en los próximos 500 años, pero no creo equivocarme al afirmar que su gobierno es un parte aguas en la historia de Bolivia y de América del Sur. Si fracasa, las utopías que movilizó tendrán siempre una base histórica para mostrar que realizarlas fue posible. Al menos eso fue lo que percibí ese hermoso enero de 2006. Y si tiene éxito, nunca corresponderá exactamente con las utopías que cada sujeto, singular y colectivo, han depositado y construido a partir de ese acontecimiento político. Sea como sea, yo elegí aprender a *hacer y pensar* políticas críticas desde el plural movimiento indígena-popular, no sólo con el MAS, pero también con el MAS. Entonces volví a Bolivia y mi simpatía por el MAS adquirió otro sabor, condimentado con el conocimiento, la discusión, los textos, las muertes, la crisis... A su vez, en esta ocasión pude acercarme al mundo aymara, sobre todo en la ciudad de El Alto y en la Universidad Pública de El Alto. Empecé a respetarlo y a admirarlo. Es cierto, no lo conocí a profundidad, no aprendí el idioma aymara, no conviví con los aymaras campesinos o urbanos de El Alto. Pero luego de dos años de lo sucedido en Tiwanaku y en el Hotel Torino, empecé a comprender mejor por qué había y hay diferencias entre Evo Morales y Felipe Quispe.

Hasta acá la digresión personal. La hice para mostrar la ignorancia con la que inicié mi acercamiento al proceso de politización del plural movimiento indígena en Bolivia. Esta tesis no evita tomar postura a favor de los procesos de emancipación de los dominados (llámenlos como los llamen: pueblo, plebeyos, proletarios, indios, subalternos, campesinos-obreros). En el caso de Bolivia, la dominación se ejerce sobre grupos diversos que ahora estoy en condiciones de distinguir, por ejemplo, entre pueblos indígenas de las tierras bajas, cocaleros y katarista-indianistas. De los dos últimos tengo mejor conocimiento, pero mi ignorancia sobre los primeros sigue siendo considerable. Si antes pretendía hablar del “movimiento indígena andino”, ahora me corrijo para hablar del plural movimiento “indígena andino-amazónico”. Los supuestos “andino-céntricos” intelectuales aymaras me lo mostraron.

Mi posición ante el gobierno del MAS y el proceso de movilización indígena-popular es fundamentalmente de aprendiz. No tengo argumentos que me permitan un juicio de valor a favor o en contra que no sean más que una legítima adhesión o rechazo ideológico al proceso. En ese nivel, mi opinión sería sólo eso: *doxa*. Considero que para dar una opinión fundamentada sobre un proceso político, como el que sucede en Bolivia, no basta con la lectura, la información, la investigación. Creo que es preciso también, y fundamentalmente, el quehacer político. No cumplo con este requisito. Lo dicho no es una excusa para evitar explicitar una postura propia, que es de apoyo explícito al proceso de cambio gestado desde el plural movimiento indígena-popular y de admiración, tanto por el movimiento cocalero, como por el movimiento aymara katarista-indianista. Pero, reitero, me considero un aprendiz de los procesos e ideas liberadoras construidas en Bolivia. Soy crítico, pero convencido de que el pesimismo histórico se disfraza de lucidez tras la falacia cuasi-metafísica de que “nada se puede cambiar” o bien de que “todo futuro será peor” o de la vanidosa creencia de que “la mejor revolución es la que hago (haré) yo”.

Mi condición de argentino-colla me permite tener una distancia-cercanía con el plural movimiento indígena-popular en Bolivia que me es difícil tematizar. Pero no dudo en sentir y pensar que Bolivia es el “otro yo-nosotros” de los argentinos de la región andina. Por eso creo que el plural movimiento popular, indígena, obrero del noroeste de Argentina tiene mucho que aprender de sus “parientes culturales” en Bolivia. Por eso, la admiración, pasión y alegría-dolor que mueven a mi razón crítica a dar razones a favor del complejo proceso de transformación de las subjetividades y estructuras en Nuestra Bolivia, lugar particular de Nuestra América.

Soy consciente de que si una investigación sobre los procesos de emancipación abdica de la criticidad, entonces es contradictoria con su “objeto” mismo. La criticidad es condición necesaria de la liberación. Mi investigación está movida por una voluntad de liberación, no es ingenuamente aséptica. Por eso me ocupé de entender qué critica el plural movimiento indígena-popular y los intelectuales afines a él. Una vez reconstruida, entendida, sopesada esa crítica, pude hacerle algunas observaciones, pero con la actitud

de aprendiz que no entiende, que duda, que no sabe, y no del juez que decide qué debe hacerse. Está demás decir que la mirada del “juez” es legítima para quienes están implicados políticamente en el proceso de cambio en Bolivia.

*Algunas advertencias terminológicas.* Preferí hablar de “movimiento indígena-popular” y no sólo indígena. La razón de conjuntar “indígena” y “popular” es que no todo indígena puede ser considerado “pueblo”. Como se verá, existe una burguesía indígena que difícilmente puede clasificarse como “pueblo”. Además, existen sujetos que no son o no se autodefinen como indígenas, pero participan de la condición de subalternidad, por eso conforman lo que se llama *pueblo*. Hay dos autores que nos inspiran en esta distinción: el aymara Pablo Mamani habla del sujeto “indígena-popular” y el boliviano Luis Tapia habla del sujeto “nacional-popular”. Como se verá, ambos tienen planteos muy distintos. Si no coinciden en la cuestión de lo indígena y de lo nacional, sí parecen coincidir en “lo popular”. No debatiré la noción de “popular”, sólo la introduzco para generar en la categoría de “movimiento indígena” una apertura que incluye a los no-indígenas, que son pueblo, y excluye a los indígenas que no son pueblo. Tomo como noción de pueblo aquella que dice: *pueblo es el bloque social de los oprimidos*.

Por otra parte, dado que trataré sobre todo de aymaras y quechuas, muchas palabras usadas pertenecen a sus idiomas. Mi límite es que desconozco ambos idiomas indígenas y los 34 idiomas más existentes y reconocidos en la Nueva Constitución Política del Estado boliviano. Por eso, advierto que a lo largo de la tesis se encontrarán diferentes modos de escribir los términos indígenas. Los más comunes son: Qhechwa o Quechua, Aymara o Aimara, Tiwanaku o Tiahuanaco, Túpak (y sin acento) o Túpac (y sin acento) o Tupaq o Tupaj, Qullasuyu o Qollasuyo. Como la mayor de las veces los vocablos aparecen en citas textuales, escribo tal como lo hace cada autor. Cuando el uso es mío, adopté el uso que percibí más habitual entre los autores indígenas, por ejemplo: Quechua, Aymara, Tiwanaku, Tupak y Qullasuyu.

Otra advertencia terminológica versa sobre el uso en minúscula de “oriente” y “occidente”. En Bolivia se distinguen dos grandes regiones: la andina, que es la



occidental, y la chaqueño-amazónica o amazónica, que es la oriental. Decidí escribir con minúscula “oriente” y “occidente” cuando se habla de las dos grandes regiones de Bolivia para no confundir con los términos Oriente y Occidente en tanto nociones que refieren a dos supuestas unidades geopolíticas y culturales a nivel mundial. Esto permite evitar confusiones, por ejemplo, cuando los autores critican a Occidente, en el sentido mundial, o a occidente, en el sentido regional boliviano.

Por último, la tesis está escrita en tercera persona. Aun no soy plenamente consciente de por qué elegí esa voz de enunciación. Quizá sea porque quise poner en segundo plano mi pensamiento para privilegiar la voz de los autores tratados y, además, porque mucho de lo afirmado es fruto de la producción colectiva. El caso es que me sentí más cómodo escribiéndola así. El hecho de que esta introducción esté redactada en primera persona se debe a dos razones: una, hacerme cargo plenamente de toda la tesis y, otra, porque recurro a cierto relato biográfico para mostrar las motivaciones íntimas de mi investigación.

*Estructura del texto.* El texto está organizado en cuatro capítulos y una síntesis como conclusión final. En el primer capítulo presento una sucinta reconstrucción de la historia de las filosofías de la liberación latinoamericana, para ubicar allí uno de sus desarrollos: la *filosofía para la liberación nuestroamericana*. Asumo críticamente dicha corriente. Mi objetivo es situar al liberacionismo ante los desafíos emancipadores que provienen del plural movimiento indígena-popular contemporáneo en Nuestra América en general y en Bolivia en particular. En este capítulo presento la tradición filosófica a la que me adscribo y desde la cual me ocupo de la liberación indígena-popular.

En el segundo capítulo, el más extenso de la tesis, presento una reconstrucción de la historia reciente del movimiento indígena-popular en Bolivia. A partir de diversos autores, delimito la historia política de Bolivia en las siguientes etapas: la republicana liberal (1825-1952), la nacionalista revolucionaria (1952-1964), las dictaduras militares (1964-1982) y la etapa neoliberal (1984-2000), con su crisis (2000-2005). Luego viene el gobierno del MAS (2006 a hoy). El periodo acotado para esta investigación va desde la

etapa neoliberal hasta hoy. Sitúo la emergencia política del plural movimiento indígena-popular en la etapa neoliberal (1984-2000). Desde 2000, presento lo que llamo la consolidación política de dicho movimiento, hasta el triunfo del MAS en 2005. Desde entonces, se produciría una nueva etapa aun en curso. Privilegié la descripción del momento de emergencia política (1984-2000), pues consideré necesario adentrarme a fondo en los antecedentes históricos y plurales que permiten comprender la llegada al gobierno del partido de los cocaleros. Dicho capítulo se basa en los estudios de sociólogos e historiadores y en mis observaciones personales y entrevistas realizadas durante la estancia de investigación. Advierto que, debido a mi formación filosófica, fue en este capítulo donde tuve las mayores dificultades metodológicas.

Considero que se trata de un capítulo eminentemente descriptivo, aunque, como se verá, no está exento de valoraciones debidamente señaladas. No quiero confundir la descripción con la valoración (propia o de los autores en los que me baso), aunque es sabido que no se puede neutralizar la valoración en la observación y descripción del fenómeno socio-cultural-político. La intensidad política con la que se está desarrollando el proceso político del plural movimiento indígena-popular en Bolivia dificultó realizar un estudio medido y analítico de la etapa pos 2005. Por ello, en el apartado dedicado a describir los procesos que van de 2006 a hoy, enfatizo las visiones ideológicas en juego y no la descripción histórico-sociológica.

El tercer capítulo es teórico. Presento allí tres perspectivas teóricas sobre la dominación étnica y de clase que permiten explicar contra qué se rebela y por qué emerge el plural movimiento indígena-popular. El objetivo del mismo es reconstruir los análisis de dos sociólogos aymaras, Félix Patzi y Pablo Mamani, y el análisis del cientista social estadounidense Immanuel Wallerstein. Comparo los tres planteos, destacando sus importantes diferencias y algunas coincidencias. Eso me permite hacer confluír los tres planteos en la noción de la *racialización* del sujeto “indio”, como fenómeno típico de la dominación étnica y de clase en la historia de Bolivia. La construcción teórica en torno a la dominación de clase y étnica tiene como referencia histórica al plural movimiento indígena-popular, de ahí que no se entiende este capítulo sin el capítulo II. Cabe señalar,

que el planteo de Wallerstein supone el problema racial ante los afrodescendientes en Estados Unidos y no está referido al movimiento indígena-popular. Lo introduzco porque me permite ingresar el concepto complejo “clasétnico”, que puede aportar a la discusión teórica de los autores aymaras.

En el capítulo IV asumo la noción de *racialización de la subjetividad*, delimitada en el capítulo anterior a partir de la *dominación clasétnica*, para explicar en qué consiste la *estética para la liberación*. Con esto, realizo una primera síntesis a partir del movimiento indígena-popular en Bolivia (capítulo II) y a partir de las teorías sobre la dominación étnica y de clase (capítulo III). La línea argumental me condujo a focalizarme en el fenómeno del racismo, en tanto fenómeno político y estético. Para afinar esta cuestión brindo algunos datos que evidencian la emergencia del racismo en Bolivia, destacando en particular la relación entre *camba* y *colla*, en tanto términos e identidades construidas histórico-políticamente. Para brindar una explicación sobre el racismo recurro al análisis del filósofo boliviano Luis Tapia. Ahora bien, si el racismo es el problema, ¿el mestizaje es la solución? Para responder a esta pregunta, presento una problematización del mestizaje en Bolivia a partir de la historiadora Silvia Rivera Cusicanqui. Ambos fenómenos, racismo y mestizaje, son vistos como estrategias políticas que buscan excluir (racismo) e integrar disciplinando (mestizaje) a la mayoría indígena-popular. Mi tesis al respecto es que tanto la racialización como el mestizaje están guiados por una aspiración de blanquización de la sociedad, claro que con diferentes estrategias y niveles de conflictividad. Todo ello me permite delimitar que las “estéticas blanquizantes o blancoides” son un modo de la dominación política. Lo que se puede resumir en la idea de que el capitalismo precisa de estéticas racializadoras, esto es, blanquizantes, para incidir en la construcción de las subjetividades dominadas. Delimitado el “problema”, se podrá entender por qué y a qué se enfrentan las políticas-estéticas del plural movimiento indígena-popular.

Por último, termino con cuatro reflexiones político-estéticas. Son planteadas a modo de conclusión y tienen por objetivo recoger los temas y problemas que considero más relevantes a lo largo de cada capítulo. Por ello, las reflexiones están organizadas en

cuatro grandes temas. Esto me permite sentar bases más firmes para realizar una *filosofía de la corporalidad-sensibilidad para la liberación desde el movimiento indígena-popular*. Las reflexiones obedecen a la lógica argumental del filosofar. Es decir, una lógica que privilegia la indagación y la explicitación de preguntas que permitan avanzar hacia nuevos conocimientos y eviten el cierre apresurado del proceso lento y arduo de la construcción del conocimiento. El estatuto de las reflexiones es el de *síntesis*. Por tanto, voy asumiendo lo planteado en cada capítulo y en lo posible intento brindar una nueva visión del problema de la dominación. Lo hago reelaborando la relación estética-política y planteando las preguntas pertinentes, lo cual me permite volver a mirar al plural movimiento indígena-popular en Bolivia. Por ello, concluyo la tesis con una vuelta a la realidad socio-histórica de Bolivia.

Deseo que mi tesis contribuya a ampliar los alcances de la plural filosofía de la liberación. Mi hipótesis central es que la dominación y la emancipación se resuelven también, y fundamentalmente, en el nivel de la sensibilidad-corporalidad humana. Aspiro a una filosofía de la sensibilidad-corporalidad para la liberación, que resuelva los problemas teóricos en torno a la sensibilidad y la liberación del sujeto. No por razones escolares, sino porque así parece enseñarlo la eficacia histórica de los procesos liberadores en Nuestra América. Entiendo que las praxis de liberación parten fundamentalmente de la sensibilidad-corporalidad y desde ese “nivel” adquieren la potencia de transformación histórica y la lucidez crítica que permite construir teorías significativas para las mayorías de nuestro continente.

## **CAPÍTULO I. LA FILOSOFÍA PARA LA LIBERACIÓN NUESTROAMERICANA ANTE EL MOVIMIENTO INDÍGENA CONTEMPORÁNEO**

En el presente capítulo, basados en algunos trabajos de Historia de las Ideas Latinoamericanas, haremos un sucinto bosquejo histórico sobre la plural filosofía de la liberación latinoamericana, para situar en su seno el desafío de repensar la praxis, las ideologías y las teorías de los movimientos indígenas que emergieron en las últimas décadas del siglo XX latinoamericano como auténticos movimientos emancipatorios. Nuestro objetivo es presentar la tradición filosófica en la que nos insertamos. En ella, optamos por uno de sus aportes relevantes, la *filosofía para la liberación nuestroamericana*, e indicaremos algunos de los desafíos que, en nuestra perspectiva, no han sido suficientemente asumidos por las filosofías de la liberación en general, como es la cuestión de la liberación india o indígena en América Latina que emergió en la realidad socio-histórica de fines del siglo XX y la cuestión estética como una tarea teórica poco explorada por los filósofos liberacionistas, como veremos en otro capítulo.

Somos concientes de que fundamentamos nuestro trabajo en autores que no comparten varios aspectos teóricos y metodológicos. Como lo indicaremos, nos acercamos más a una que a otra visión. Lo cual nos permite realizar conclusiones provisionales, muchas de ellas necesitadas de un mayor estudio de fuentes que no realizamos ahora pues superaría nuestra investigación.

### **1. Las filosofías de la liberación**

Entendemos por filosofías de la liberación a una plural corriente filosófica elaborada *desde* América Latina que surge a inicios de la década de los setentas del siglo XX. Los filósofos de la liberación compartieron un “paradigma liberacionista latinoamericano”. Nos referimos a un horizonte utópico que desde los sesentas y setentas

se nombró como “liberador”. En dicho paradigma confluieron movimientos emancipatorios de diversa índole, en particular los movimientos de liberación nacional y popular, que en algunos casos tuvieron entredichos con los movimientos revolucionarios de orientación marxista. Junto a esos movimientos socio-históricos, se produjeron distintas disciplinas teóricas de “la liberación”, tales como: la Filosofía y la Teología de la Liberación, la Sociología de la Dependencia, la Pedagogía del Oprimido, la Poesía Exteriorista, la Psicología de la Liberación, cierta Literatura latinoamericana, el Teatro Popular y un Derecho de la Liberación.<sup>1</sup> Liberación se dijo y se dice de muchas maneras. El movimiento creció y produjo un florecimiento interesante. A pesar de la crisis del paradigma liberacionista en los noventas, en la que nos detendremos en el último punto del capítulo, la producción filosófica no se detuvo enfrentando nuevos desafíos.

Para Horacio Cerutti las tareas actuales del *filosofar nuestroamericano* implican<sup>2</sup>: una *tarea historiográfica* que supone revisar y aplicar un método que logre evidenciar “la fuerza contextualizadora y crítica, consolidada por las tradiciones más propias” de las ideas producidas en la región; una *tarea ética* que supone un “constante cuestionamiento a la eticidad vigente desde las morales emergentes, para utilizar la terminología propuesta por Arturo Roig y en buena medida ya adoptada por el filosofar nuestroamericano”; una *tarea pedagógica* creadora de sujetos críticos, lo que supone “enfrentar obstinadamente en el día a día a una pedagogía rutinaria, docilizante y domesticadora”; una *tarea estética* que dé cuenta de la relación entre los procesos de producción y los sujetos creadores, considerando que la “consigna renovada parece indicar que debemos propiciar el desarrollo sistemático, riguroso y coherente de estéticas historizadas e impuras”; y por último, lo que denomina la *magna tarea* de la *política*, que supone partir de una crítica a

---

<sup>1</sup> El *exteriorismo* es aplicado como categoría explicativa de la poesía nicaragüense de Coronel Urtecho y Ernesto Cardenal, entre los más representativos. Se entiende por exteriorismo “la poesía objetiva, narrativa y anecdótica. Hecha con los elementos de la vida real y con cosas concretas, con nombres propios, detalles precisos, datos exactos, cifras, hechos y dichos”. (J. M. Oviedo, 2001: p 123). El crítico literario J. M. Oviedo precisa que el exteriorismo es “un gesto integrador mediante el cual la vanguardia se articula con la poesía de hoy”. En nuestro caso, nos referimos en particular a la poesía de Ernesto Cardenal, quien reconoce al exteriorismo o “poesía impura” como adecuados para nombrar a gran parte de su producción poética.

<sup>2</sup> H. Cerutti Guldberg, “Avances en algunas tareas filosóficas urgentes”, conferencia realizada en el XII coloquio de investigación “América Latina: permanencia y cambio” organizado por el CCyDEL. UNAM, 23 y 24 de octubre de 2006. En prensa.

las caricaturizaciones de la democracia en América Latina, en vistas a una posible democracia radical.

Indagando sobre las cuatro tareas propuestas por Cerutti, encontramos que en las filosofías de la liberación la impronta ética tuvo su lugar privilegiado desde el inicio y es uno de los ámbitos de mayor desarrollo. Por ejemplo, E. Dussel se ocupó desde los setentas de la ética. Por treinta años trabajó en la cuestión hasta su *Ética de la Liberación* publicada en 1998. Por otra parte, Arturo Roig, más ocupado en la Historia de las Ideas, también realizó un aporte reciente a la ética con su *Moralidad de la Protesta* (2002).

Como lo señaló José Gaos (1944), la estética, junto a la política y la pedagogía, fueron temas constantes en la historia del pensamiento latinoamericano. Lo llamativo es que la estética no fue la prioridad en los filósofos de la liberación. Constatamos la ausencia de una estética explícita en el filosofar liberacionista. Aunque cabe advertir que sí existieron preocupaciones estéticas en algunos filósofos de la liberación, como A. Roig, pero no fueron desarrolladas por diferentes razones que no podemos tratar ahora. Nuestro intento es plantear la pertinencia de una *estética para la liberación*, para ello precisamos asumir críticamente las filosofías de la liberación elaboradas desde los setentas, donde la tarea política fue el principal horizonte práxico y también la razón de confrontación entre los filósofos de la liberación (populistas versus críticos al populismo<sup>3</sup>). Nos detendremos brevemente en su historia.

El pensamiento liberacionista en general, y en particular las filosofías de la liberación, hallan un nuevo impulso en torno a los setentas del siglo XX, particularmente en Argentina. Hablar de inicio es problemático, pues se puede considerar que los filósofos de la liberación continúan una tradición latinoamericana secular que se inicia por lo menos en 1492, con quienes resisten a los procesos de conquista y dominación. Admitimos que es inadecuado postular un punto cero del pensamiento de la liberación. Entonces, en los setentas se produce un nuevo ímpetu del pensamiento crítico a la dominación, quizá más académico. Dicho ímpetu no es exclusivo del filosofar, sino que forma parte de un ímpetu político-cultural-económico-religioso, que se expresó en un

---

<sup>3</sup> H. Cerutti Guldberg, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, Fondo de Cultura Económica, México, 2006.

talante utópico cuyo horizonte se puede resumir en la utopía de “liberación nacional y popular”.

Ahora bien, es de suma importancia precisar porqué los filósofos adoptaron para sí el término “liberación”. La Teoría de la Dependencia (cuyos representantes más importantes son Fernando Cardoso, Enzo Faletto, Theotonio Dos Santos, A. Gunder Frank y Celso Furtado) les brindó el instrumental conceptual para realizar un diagnóstico de la realidad latinoamericana. Dicho diagnóstico consistió en mostrar que la dependencia económica, política y cultural explica las condiciones estructurales del capitalismo, que funciona transfiriendo valor desde las naciones periféricas, como las latinoamericanas, al centro del sistema mundial.

Si bien es cierto que a lo largo de la historia latinoamericana, bajo las condiciones coloniales, se pueden encontrar filosofías críticas a la dominación, sólo podemos hablar de liberación en sentido estricto a partir del fenómeno de la dependencia en el siglo XX, con características muy particulares y distintas a la dominación colonial en los siglos anteriores. Esto explica porqué los filósofos de la liberación asumieron para sí el desafío de una filosofía “de la liberación”. También cabe advertir, que desde los ochentas se inician las críticas, por parte de algunos filósofos de la liberación, a los problemas epistemológicos de la Teoría de la Dependencia. No nos detendremos en la cuestión ahora, sólo señalamos que el problema de la dependencia es fundamental para la cuestión de la liberación. Esto derivó en los setentas, al Sur de América, en un proyecto que buscó ser colectivo.<sup>4</sup>

Según Juan Carlos Scannone (2002) la filosofía de la liberación se "inicia" con tres eventos ocurridos en 1971: un encuentro extra-académico entre algunos filósofos en Calamuchita (Córdoba), el "II Congreso Nacional de Filosofía en Alta Gracia" (Córdoba) y las "Segundas Jornadas Académicas" de la Facultad de San Miguel de la Universidad del Salvador (Buenos Aires) sobre el tema "La liberación latinoamericana". Fechar hitos

---

<sup>4</sup> H. Cerutti analiza la discusión, en los setentas, sobre la Teoría de la Dependencia que repercutió en las filosofías de la liberación. Ver, H. Cerutti, “Cap. II Teoría de la dependencia. ¿Una doctrina?” (Cerutti, 1983).



fundacionales, es decir escribir la historia, es algo riesgoso pero necesario. Por eso mismo exige rigor y sutileza para interpretarlos. Por esto hay que considerar que el inicio y derrotero de las filosofías de la liberación fue plural y complejo. Por ejemplo, H. Cerutti comenta que en 1974 se realizó el "Primer Encuentro Nacional de Filosofía de Liberación" en la Universidad Nacional de Salta, que tuvo entre sus intenciones poner en cuestión a las Jornadas Académicas de San Miguel (ver Cerutti, 1983: 41). Esta pluralidad será analizada a continuación.

La primera obra colectiva de filosofía de la liberación fue publicada en la revista *Nuevo Mundo* (Tomo 3, Buenos Aires enero-junio de 1973), originalmente revista de teología de los franciscanos de San Antonio de Padua. A partir de esta publicación la editorial Bonum, en el mismo año, publica la obra colectiva *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Se sucederán otras publicaciones colectivas, pero donde ya no estarán presentes algunos de los filósofos participantes de la primera publicación, fruto de disidencias. Un ejemplo es la obra de varios autores *Cultura popular y filosofía de la liberación. Una perspectiva latinoamericana* (1975) que según H. Cerutti es sólo representativa de un sector de los filósofos de la liberación, que denomina como "sector populista".<sup>5</sup>

La publicación de carácter programática fue *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (1973). Esta obra es producto de los encuentros de tres generaciones de filósofos que entre 1971-1974, como se dijo, se reunían en Calamuchita (Córdoba), para dar cuenta de la coyuntura histórica de Latinoamérica. La obra es publicada en plena época de efervescencia política ante la vuelta de Juan Domingo Perón. Es decir, cuando en la política la palabra "liberación" era un concepto fuerte, pues formaba parte de la esperanza política de muchos argentinos militantes del Frente Justicialista de Liberación (Fre.Ju.Li.).

La diversidad de perspectivas filosóficas está aunada en el texto por algunas cuestiones claves: los pobres, la dependencia, la liberación, el filosofar como servicio de

---

<sup>5</sup> Se publican allí artículos de O. Ardiles, M. Casalla, M. Chaparro, Julio de Zan, E. Dussel, A. Kinen, R. Kusch, A. Parisí y J. C. Scannone.

liberación, lo nacional y popular. Se publican artículos de quince filósofos, los que por entonces contaban en su mayoría (nueve) entre 23 y 33 años. El arco etario va de Cerutti Guldberg (1950) a Diego Pró (1915). Los filósofos jóvenes del grupo son Osvaldo Ardiles, Horacio Cerutti Guldberg, Carlos Cullen, Mario Casalla, Julio De Zan, Aníbal Fornari, Daniel Enrique Guillot, Antonio E. Kinen y Agustín Riega. Todos nacidos entre 1940 y 1950 aproximadamente. Luego viene una generación adulta compuesta por Juan Carlos Scannone (1931), Enrique Dussel (1934) y Hugo Assman (1933, el único brasileño). Y por último los nacidos antes de 1923: Diego Pró (1915-2000), Rodolfo Kusch (1922-1979) y Arturo Andrés Roig (1922).

Ellos plantean tres desafíos para la filosofía.<sup>6</sup> El primero es la *autenticidad*, que consiste en hacer una filosofía latinoamericana auténtica en dos sentidos, auténticamente latinoamericana y auténticamente filosofía. Esto último significa que sea un pensamiento de "valor universal", pero situado en su contexto de producción. Auténticamente latinoamericana significa "históricamente situada en nuestro aquí y ahora". El segundo desafío es dar cuenta de la situación de *dependencia de América Latina*. Esto supone la convicción de romper con el sistema de dependencia y su filosofía (de la dependencia). Lo que implica superar la filosofía de la modernidad para ponerse al servicio de la liberación latinoamericana. Y por último, el desafío de resignificar la *tarea del filósofo*, que ahora consistirá en la interpretación crítica de la "filosofía implícita del pueblo latinoamericano", en particular del pobre u oprimido que se manifiesta en la historia.

La idea de la filosofía como explicitadora de la "filosofía implícita del pueblo" será uno de los temas que enfrentará internamente al grupo liberacionista, como veremos más adelante. La cuestión gira en torno a qué sujeto hace filosofía: el pueblo o el académico. En relación a esto, la distinción categorial *pobre – oprimido – clase – pueblo* para designar al sujeto de la liberación, desató arduos debates *ad intra* de la tradición liberacionista. Así, quienes se orientan por una mediación socioanalítica de cuño marxista optan por clase y oprimido, mientras que los orientados por una mediación ontológica neotomista y hermenéutica optan por pobre y pueblo. También hay una orientación

---

<sup>6</sup> Ver "Puntos de referencia de una generación filosófica", en AAVV, 1973: 271.

indigenista, que prefiere el término pueblo indígena, pero se reduce a un caso: Rodolfo Kush.

Para responder al desafío de la dominación adoptan la designación de “filosofía de la liberación”, que para ellos era la única filosofía latinoamericana posible *para y desde* el sujeto latinoamericano. Por el contrario, una filosofía que no se juegue por la liberación del pueblo latinoamericano, dicen, será “un pensar decadente, superfluo, ideológico, encubridor, innecesario”.<sup>7</sup> Hasta cuándo existió como grupo compartiendo los desafíos enunciados es difícil determinarlo por ahora. Para unos fue hasta 1975, para otros las diferencias y exclusiones internas son anteriores. De todos modos, se puede acordar que el golpe militar de 1976 en Argentina significó el fin de los proyectos políticos, económicos e intelectuales emancipatorios con la imposición del neoliberalismo. Quizá la dictadura no explique totalmente la disolución de esta corriente filosófica, pero sí es evidente que impidió estructuralmente continuarla. De todos modos, el exilio de varios de los filósofos del grupo argentino en diversos lugares de América Latina (como Ecuador y México) influyó para que sus filosofías se latinoamericanizaran con mayor intensidad.

Una pregunta inevitable cabe aquí ¿cuáles de aquellos filósofos fueron perseguidos, exiliados o desaparecidos? ¿Quiénes abandonaron la "causa liberacionista"? La mayoría aún vive y pronunciarnos sobre esto es complejo y excede nuestra investigación. Aunque podemos plantear algunas pistas para responder. Si tomamos por caso a tres de estos filósofos se pueden ver los derroteros diversos que han tomado. Por ejemplo el jesuita J.C. Scannone siguió, hasta hoy, en la docencia en San Miguel (Universidad del Salvador) y ha devenido en un reconocido filósofo y teólogo de la cultura. De otro lado, Osvaldo Ardiles, luego de su exilio en México, regresó a la Argentina y asumió una especie de exilio interior, pues devino en un filósofo de la sacrificialidad en su paradójal lugar de hábitat, la avenida Patria en Córdoba (Argentina) y lejos de toda actividad académica. Enrique Dussel es el filósofo de la liberación que alcanzó interlocutores en el

---

<sup>7</sup> Ver “A manera de manifiesto”, contratapa en AAVV, 1973.

círculo internacional de la filosofía (sobre todo europeos) desde México, con una abundante producción bibliográfica.

Van más de treinta y cinco años desde que se lanzó ese proyecto de filosofía de la liberación. En ese transcurso la historia política de los países latinoamericanos se caracterizó por los cambios, quiebres profundos con algunas continuidades estructurales, que contextualizan las heridas existenciales de sus protagonistas, entre ellos los filósofos, que no son fáciles de superar. Tomemos la voz de uno de los participantes del grupo inicial que afirma:

Los dolores y las cicatrices son acaso más visibles que las obras escritas, aun en medio del terror de la Argentina de aquellos años terribles (1975-1983). La mayoría de los protagonistas de esa primera generación argentina de la filosofía de la liberación pagó - en el mejor de los casos - con el exilio (externo o interno) la osadía de pensar diferente, cuando no con la muerte lisa y llana. Y el retorno a la democracia en 1983 ni implicó necesariamente la justa reparación pendiente de su vida académica y universitaria, muchos murieron incluso antes de que ese reconocimiento llegase (Casalla, 2006: 16).<sup>8</sup>

## 2. Dos perspectivas históricas

Realizaremos una aproximación historiográfica a la liberación y sus filosofías a partir de dos enfoques. Uno es el de Horacio Cerutti Guldberg en su libro *Filosofía de la Liberación Latinoamericana* (1983) y en el artículo “Situación y perspectiva de la filosofía para la liberación latinoamericana” (1987, publicado en el año 2001) y el otro es el de Nikolaus Werz en la obra *Pensamiento sociopolítico moderno en América Latina* (1995). Cabe señalar que existen más de diez años de distancia entre ambos enfoques. Este dato nos permite resaltar que la obra de Cerutti no ha sido superada en su análisis del inicio de las filosofías de la liberación, como lo veremos.

---

<sup>8</sup> Es curioso que Mario Casalla lo diga en una nota a pie de página.

*Visión latinoamericana.* Una visión amplia y detallada sobre la liberación en la filosofía latinoamericana la hallamos en el libro *Filosofía de la liberación latinoamericana* (1983) y el artículo “Situación y perspectiva de la filosofía para la liberación latinoamericana” (1987) de Horacio Cerutti Guldberg, quien participó desde los inicios en ese complejo movimiento. Su obra es el primer intento sistemático de historizar y valorar la experiencia liberadora de esta filosofía. Si bien *Filosofía de la liberación latinoamericana* indica el contenido fundamental de la obra, no se agota en lo filosófico. También hallamos otras disciplinas de la liberación, se trata de la teoría sociológica y económica de la dependencia (capítulo II) y la teología en la liberación (capítulo III). En el artículo de 1987 resume y precisa las líneas propuestas en su libro. Ambos textos nos sirven de base para la reconstrucción siguiente.

Cerutti adopta un criterio estrictamente político para hablar de *las filosofías* de la liberación elaboradas en los setentas. Afirma que la adhesión o la crítica al populismo argentino (es decir al peronismo) y latinoamericano fue el quicio de distinción y división interna. Su crítica al sector populista es sin concesiones y teñida de reclamos históricos. El esquema propuesto sobre los sectores divergentes es el siguiente:

Sector populista: Idealismo antihistoricista – platonizante		Sector crítico del populismo: Historicismo crítico	
1) Ontologista o Dogmatismo de la “ambigüedad concreta” (sector nacional-peronista)	2) Analéctico o Populismo de la “ambigüedad abstracta” (sector social – cristiano)	3) Historicista	4) Problemático o Criticismo “epistemológico”*
- Rodolfo Kusch - Mario Casalla - Amelia Podetti	- Juan Carlos Scannone - Enrique Dussel - Osvaldo Ardiles	- Arturo Andrés Roig - Leopoldo Zea (desde 1968)	- José S. Croatto - Manuel Ignacio Santos - Gustavo Ortiz - Hugo Assman - Augusto Salazar Bondy - H. Cerutti Guldberg

\* El calificativo epistemológico es añadido propio.

Cerutti analiza las divergencias considerando la posición política ante el “populismo”, pero no se detiene allí. Especifica también las diferencias estrictamente filosóficas respecto al punto de partida, al método filosófico, a la autoimagen de la filosofía y al lugar del filósofo en los procesos de liberación. Para nuestra investigación interesa sólo comprender las divergencias respecto a la categoría de liberación, aunque éstas se entienden mejor considerando las divergencias extra e intra filosóficas mencionadas. Por una opción metodológica sólo nos ocuparemos de lo que entienden cada sector por liberación. Precisamos que Cerutti no elabora estrictamente las distinciones que aquí presentamos sobre la categoría liberación, pero entendemos que se pueden deducir coherentemente de su análisis más amplio y complejo.

- El *sector ontológico* (o dogmático de la “ambigüedad concreta”) entenderá que liberación es una categoría ontológica y política, que históricamente se identificará con el movimiento peronista y teóricamente se expresa con la idea de pueblo. En ese sentido liberación se entiende como “liberación nacional-popular”. Pero también será una categoría resistida por algunos por considerarla ajena al “mundo americano”. Es el caso de R. Kusch, para quien liberación es una categoría occidental no originaria del pensamiento americano indígena-popular. El “estar” americano estaría desvinculado de la idea de liberación, pero sería el fundamento de un proceso histórico que Kusch denomina “fagocitación” (Kusch, 1983). Cerutti critica el esencialismo de la perspectiva ontológica de la filosofía nacionalista de la liberación.
- Para el *sector analéctico*<sup>9</sup> (o populismo de la “ambigüedad abstracta”) liberación es una categoría de fuerte connotación teológica, pues sería una traducción filosófica de la idea cristiana de salvación. De ahí que la categoría liberación posea un sentido “salvacionista” y mesiánico, por tanto se trataría de una categoría teológico-filosófica. Para Cerutti la filosofía de la liberación analéctica está al servicio de cierta teología de la cultura. Además, liberación es una categoría ético-política, en particular

---

<sup>9</sup> Analéctico designa el método creado por este sector con el objeto de superar al método dialéctico. Ana – léctico designa un método que va más allá (ana) de la totalidad.

en E. Dussel, en el sentido de que la liberación supone para la filosofía una crítica a la modernidad euro-céntrica y nordatlántica desde una opción ética por los pobres, en vista a un socialismo latinoamericano no marxista. La opción por los pobres es un tópico teológico central en la teología de la liberación.

Cerutti sugiere que ambas concepciones de liberación están viciadas de ambigüedad política al postularse como una tercera vía entre el capitalismo y el socialismo, característica de los movimientos nacionalistas de los setentas. A su vez, ambas concepciones se inmunizarían ante la crítica pues conciben al sujeto del filosofar, el pueblo (sector ontológico) o el filósofo-profeta (sector analéctico) más halla de la historia y de las ciencias sociales. Aunque concede que el sector analéctico poseyó una mayor elaboración conceptual que el ontológico. Veamos ahora a los sectores críticos al populismo.

- Para el *sector historicista* “liberación” será una categoría historiográfica-política que explica una etapa de la conciencia latinoamericana como parte de la tradición emancipadora de América Latina. Dicha tradición tendría un inicio en la generación de 1837 con el programa filosófico de la “emancipación mental” ante el sistema colonial, esbozado por Juan Bautista Alberdi. Claro que, como se explicó anteriormente, en sentido estricto la “liberación” responde al fenómeno estructural de la dependencia de América Latina en el siglo XX. Por tanto, liberación es una categoría historiográfica de la conciencia e ideas libertarias surgidas desde la experiencia histórica. En esta perspectiva el filósofo parte de los procesos históricos de liberación para historiar los grados de conciencia “para sí” logrados en Latinoamérica.
- Por último el *sector problemático*, que nosotros denominamos epistemológico, considera a la “liberación” como una categoría socio-política proveniente de la realidad histórica de América Latina y como tal es asumida a posteriori por la

filosofía, que ofrece su servicio al proceso político de liberación. Precisa Cerutti que en un sentido estrictamente filosófico “liberación” es una categoría epistemológica-política orientada a la ruptura con la ideología del logo-centrismo idealista platonizante en versión burguesa y reaccionaria. En esta concepción la liberación histórico-política es independiente del filosofar, por tanto le exige a la filosofía una rigurosa auto-criticidad para estar al servicio de los procesos de liberación. Queda claro que no considera al movimiento de liberación nacional de los setentas, en su versión populista, como un real proceso de liberación.

Hasta aquí presentamos el enfoque de H. Cerutti. A continuación veremos un enfoque desde Europa sobre las filosofías de la liberación y, como se dijo, realizado a mediados de los noventas. El mismo nos permite ver cómo y qué se recepa en Europa de la plural filosofía de la liberación. Iremos realizando algunos señalamientos comparativos entre el enfoque latinoamericano y el europeo para concluir con algunas valoraciones que consideramos importantes de señalar.

*Visión europea.* A mediados de los noventas, Nicolás Werz (1995) realiza un estudio donde se ocupa de la filosofía de la liberación. Incluye a la teología y la sociología pertenecientes al aire de familia liberacionista. También trata sobre las ciencias políticas y la crítica liberal al pensamiento de la liberación. Quizá se pueda criticar a Werz por cierto reduccionismo al situar a la filosofía, teología y sociología, bajo la designación de “pensamiento sociopolítico moderno”; pero también es indicativo de cómo se recepa en Alemania al pensamiento liberacionista, esto es, como un pensamiento sólo político.

Werz dedica un capítulo a la “Filosofía de lo americano y filosofía de la liberación” (Werz, 1995: 153-90). Presenta a esta última como originaria de Argentina y como alternativa a la filosofía de lo americano producida en México. Parte de la polémica que en los setenas se dio entre el peruano Augusto Salazar Bondy y el mexicano Leopoldo Zea en torno a la autenticidad de la filosofía en América Latina.



El debate se inicia con la obra de A. Salazar Bondy *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (1968). Para el peruano, la filosofía producida en Latinoamérica es inauténtica debido a la condición de subdesarrollo y dominación de sus países. Afirma que “la filosofía de nuestra América es una filosofía de la dominación, y por tanto, defectuosa”.<sup>10</sup> Por tanto propone liberar a los países de la dominación externa, para luego redefinir los temas y el quehacer filosófico y reconstruir un pensamiento filosófico propio.

Leopoldo Zea, en *La filosofía americana como filosofía sin más* (1969), no acuerda con la perspectiva de Salazar Bondy en el sentido de que la elaboración de una filosofía absolutamente nueva supondría negar la historia cultural latinoamericana existente. La sobreacentuación de la dependencia de Salazar Bondy, considera Zea, llevaría a deshistorizar al hombre y la cultura latinoamericana. Para Werz, la filosofía de la liberación se inicia con el impulso de Salazar Bondy y la filosofía de lo americano es inspirada en Leopoldo Zea.

Consideramos que dicho análisis, además de estar viciado de cierto esquematismo que no muestra la complejidad de las posturas de ambos autores, se equivoca al señalar una derivación directa desde el pensamiento de Salazar Bondy hacia los filósofos argentinos. El trabajo de H. Cerutti (1983) también se ocupa de ambos filósofos, pues no se puede negar que a fines de los sesentas tuvieron un debate fecundo que repercutió en el grupo argentino. Se puede considerar que el filósofo peruano es un antecedente, pero eso no lo convierte en un iniciador de la filosofía de la liberación. Según H. Cerutti, la plural filosofía de la liberación, en sentido estricto, nace con el grupo argentino.

Werz entiende que la filosofía de la liberación argentina es dependiente del populismo peronista o del nacionalismo antiimperialista. Advierte que su discurso se latinoamericanizó debido, entre otras cuestiones, a los exilios después del golpe militar de 1976 y a la influencia mutua con la teología de la liberación. Precisa que no hay una

---

<sup>10</sup> Citado por Werz, 1995: 179.

filosofía de la liberación, sino que es plural y destaca las siguientes líneas u orientaciones<sup>11</sup>:

- *Populista nacionalista*: Se caracteriza por una “politización totalizante” signada por el populismo nacional. Es decir, la liberación de la filosofía latinoamericana se produce por la constitución del pueblo como nación. En dicha perspectiva, lo primero es lograr un Estado nacional auténtico. Se orienta hacia una tercera posición entre el liberalismo burgués y el clasismo marxista. Werz ubica aquí a C. Cullen y al primer E. Dussel.
- *Culturalista – americanista*: La representa sobre todo R. Kusch, que guiado por la cultura quechua-andina pretende recuperar la sabiduría de la antigua América, de la “América Profunda”. Kusch entiende a lo americano como la originalidad simbólica-orgánica del hombre americano opuesta a la legalidad técnica de Occidente, también presente en las urbes burguesas de América. Para Werz se trata de una restitución de la idea de cultura proveniente del romanticismo alemán como totalidad orgánica y supraindividual. Precisa que el concepto de “sabiduría popular” de R. Kusch será reelaborado por J.C. Scannone, quien se ocupará de la religiosidad popular y el “estar” como el núcleo ético-religioso del “nosotros estamos” americano. Werz no hace valorización alguna al respecto.
- *De cuño marxista*. Ubica aquí sólo a E. Dussel en su tercera fase, luego de la ontológica-fenomenológica y metafísica-levinasiana. Werz critica que Dussel pase de la filosofía a la teología con sesgo profético. Califica a su discurso como la teoría filosófica de la teología de la liberación, además de ser más europeo de lo que el mismo Dussel admite y a la vez nada original. Observamos que Werz parece desconocer el amplio abanico socialista y marxista latinoamericano, incluso dentro del mismo movimiento de la filosofía de la liberación argentino. En suma, para Werz el marxismo de Dussel no es original ni latinoamericano.

---

<sup>11</sup> Para hacerlo, Werz se orienta de la revista *Nuevo Mundo* (1973) que contiene los mismos artículos por nosotros estudiados en la edición de Bonum (1973).

A continuación realizaremos algunas conclusiones sobre las constantes y problemas de la plural filosofía de la liberación a partir de las dos visiones históricas presentadas. Como en todo esquema histórico de filosofías, es un riesgo forzar a las filosofías para que se sometan a un esquema. No obstante, es necesario encontrar claves interpretativas para comprender los debates internos de la plural filosofía de liberación y entendemos que las claves propuestas por Cerutti son muy útiles para ello.

En el texto de Werz encontramos una visión europea sobre el pensamiento de la liberación, en particular de la filosofía. Lo que nos permite ver la trascendencia de ciertos filósofos latinoamericanos en Europa. De su distinción entre una filosofía *nacionalista-populista*, *culturalista-americanista* y *marxista* podemos extraer sólo dos sentidos de liberación: el nacionalista popular (liberación nacional) y el marxista (liberación clasista). El culturalista, según Werz, no adoptaría tal categoría, lo cual es cierto en el caso de R. Kusch.

Werz reconoce el influjo de algunos filósofos de la liberación en “las universidades y miembros de Iglesia”, sobre todo en Argentina, México y Colombia. Y concluye que en relación a la filosofía de lo americano la filosofía de la liberación fue más politizada. Y en relación a la teología de la liberación, la filosofía de la liberación comparte su “tono profético”. Como dijimos, se refiere sólo a la filosofía de E. Dussel.

Queda claro que Dussel es el más conocido por Werz, que en su esquema sería el único marxista. Sin entrar a debatir sobre el paso de Dussel desde el populismo nacionalista hacia el marxismo, vemos que Werz omite, no sabemos por qué razones, a otros filósofos fundamentales que desde los setentas hicieron su crítica al populismo nacionalista, como se mostró. Advertimos que una cosa es mostrar las tendencias filosóficas de un filósofo a lo largo del tiempo, en este caso desde los setentas hasta mediado de los noventas, que es lo que hace Werz. Y otra cosa es analizar las tendencias del grupo inicial de filósofos que desde 1971 tuvieron serias diferencias respecto a qué y como se entiende la liberación latinoamericana, tarea que realizó Cerutti centrado en la década de los setentas. El procedimiento de Werz conduce a identificar unilateralmente la filosofía de la liberación con la filosofía de Dussel.

Si para Werz la filosofía de la liberación argentina es preponderantemente política y profética, para Cerutti se debate entre dos sectores más delimitados, el populismo de derecha y el criticismo de izquierda (con las distinciones ya enunciadas *ad intra* del sector populista y del crítico al populismo). Ahora bien, Cerutti propuso un esquema explicativo de las diferencias al interno del grupo inicial de la filosofía de la liberación a inicio de los ochentas. Su trabajo se ocupa de un corte temporal específico: los primeros años de los setentas. En cambio, Werz brinda un esquema que oscila entre las diferencias iniciales de la filosofía de la liberación y un esquema de desarrollo histórico de uno de los filósofos del grupo inicial, como se señaló. Su corte temporal es más amplio, pues va desde los setentas a mediados de los noventas. La obra de Werz focaliza a la filosofía de la liberación en una de sus corrientes o tendencias. Considerando que se contaba con la obra más detallada de Cerutti escrita una década antes, nos queda como interrogante por qué eligió esa focalización. Consideramos que el esquema propuesto por Werz, *nacional – cultural – marxista*, para entender la plural filosofía de la liberación explica poco la diversidad interna. Cerutti distingue más y mejor los sentidos de liberación: *nacional-ontológica, analéctico-salvacionista, historicista y problemático-epistemológico*.

Según Werz, la renuncia a pronunciarse por estrategias políticas, el aislamiento de los movimientos políticos y la concentración en la reelaboración de la propia historia ha llevado a los filósofos de la liberación de nuevo a la academia, pero no a la política ni al pueblo. El juicio de Werz es claro: la filosofía de la liberación, que pretendía estar en las calles con el pueblo, se alejó de él regresando a la academia. Entendemos que su valoración general debería matizarse. ¿A quiénes se refiere Werz? La plural filosofía de la liberación no se agota en el “sector populista” y eso lo desconoce Werz. En su análisis no aparece el otro sector partícipe del grupo inicial, que justamente discutió y generó una corriente divergente a los autores estudiados por Werz. Se trata de lo que Cerutti denominó el sector crítico al populismo (el historicista y el epistemológico), como vimos.

Si bien es cierto que las filosofías de la liberación no trascendieron los ámbitos académicos, en comparación con la teología de la liberación, entendemos que esto no se debe tanto a una claudicación política o renuncia de estrategias políticas, al menos no en

todos los casos. Sino que se debe sobre todo al terrible proceso de represión que también alcanzó a algunos filósofos de la liberación, quienes en su exilio pudieron reingresar al ámbito académico. Además de esto, cabe señalar que en la obra de Cerutti se encuentran críticas y acusaciones de grueso calibre sobre las opciones políticas adoptadas en los setentas por el sector del dogmatismo de la “ambigüedad concreta”. Por ahora no realizaremos una valoración crítica de estas cuestiones, pues a decir verdad valorar las posturas filosóficas creadas, problematizadas, manipuladas y perseguidas en los años de plomo no es una tarea sencilla para quienes no las hemos vivido. A lo que se suma un “silencio filosófico” de las academias, que no nos posibilitaron, a las nuevas generaciones, conocer y valorar críticamente la historia reciente del filosofar. Por eso, nos atuvimos por ahora sólo a mostrar los sentidos de liberación en la filosofía latinoamericana.

Ahora bien, a partir de ambos trabajos se puede delimitar una constante común: la liberación se entendió como categoría política. En ese sentido se puede afirmar que a la plural filosofía de la liberación le fueron inherentes opciones políticas explícitas. El problema reside en que, en los setentas, esas opciones abarcaron un amplio abanico ideológico que va desde las derechas nacionalistas hasta las izquierdas nacionales y socialistas.

Las filosofías de la liberación suponían una acción política, no obstante teóricamente, al parecer, no se elaboró una explícita filosofía política. Advertimos que nos estamos pronunciando sólo sobre el inicio de las filosofías de la liberación, es decir sobre lo producido en la primera mitad de los setentas y no sobre el desarrollo posterior.<sup>12</sup> ¿Esta afirmación es válida para todos sus sectores internos? Aún no podemos responder, pues nos falta realizar un estudio de todo el corpus filosófico producido. Basados en los

---

<sup>12</sup> Los filósofos de la plural filosofía de la liberación han desarrollado trabajos de filosofía política. Algunas de las últimas publicaciones al respecto son: R. García, L. Rangel y K. Mutsaku (coordinadores), *Filosofía, Utopía y Política. En torno al pensamiento y a la obra de Horacio Cerutti Guldberg*, México, UNAM, Escuela Nacional de Estudios Profesionales Iztacala, 2001. H. Cerutti y C. Mondragón (coordinadores), *Religión y Política en América Latina: la utopía como espacio de resistencia social*, México, CCyDEL – UNAM, 2006. Y de E. Dussel, *20 Tesis Política*, México, CREFAL-Siglo XXI, 2006 y *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Madrid, Trotta, 2007.

trabajos historiográficos citados, sólo podemos concluir que algunos sectores enfatizaron la ética, en tanto filosofía práctica, para responder a los desafíos políticos.

Otra cuestión a destacar es que la divergencia entre los sectores internos no proviene sólo de la alternativa política que se considere liberadora, sino también de la autoimagen de la filosofía que cada sector sostiene, sus métodos y su estatus epistemológico (Cerutti, 1983). La autoimagen de la filosofía es un tema importante. Se refiere a cómo se autoconcibe la filosofía y el filósofo en su tarea ante la realidad socio-histórica y las demás ciencias humanas, sociales y naturales. Esta concepción de la filosofía tiene una relación intrínseca con la concepción de sociedad que se tenga. Por ejemplo, Cerutti critica cierta concepción platónica del filosofar, presente en el sector populista de la filosofía de la liberación, que es consustancial a un modelo aristocrático de la organización social. En ese sentido, nos queda como tarea profundizar la investigación sobre la mutua relación entre lo intra filosófico (autoimagen, método, estatus epistemológico) y lo extra filosófico (modelos de organización social) en la plural filosofía de la liberación, pues nosotros no hemos podido aún llegar a una cabal comprensión de la misma.

Otro criterio muy determinante para distinguir los sentidos de liberación es el trasfondo teológico cristiano y el proveniente del marxismo. Sabemos del papel fundamental del cristianismo de liberación en la historia eclesial y social de América Latina, que en el caso de la Iglesia Católica fue impulsado por la II Conferencia de Obispos de América Latina en Medellín (1968).<sup>13</sup> Ese cristianismo se puede identificar con el sector analéctico analizado por Cerutti, pero no sólo, pues también en el sector epistemológico se pueden hallar teólogos cristianos de gran calidad como José Severino Croatto (1930-2004).

El debate entre los sectores de la filosofía de la liberación pasó por *cristianismo* versus *marxismo*, pero también por los cruces que se realizaron entre marxismo y cristianismo. Cerutti se ocupó de la cuestión en el artículo “La recepción del marxismo en

---

<sup>13</sup> Ver G. Cruz, C. Asselborn y O. Pacheco, 2005c.

el pensamiento cristiano latinoamericano” (1988, publicado en 2001). Consideramos que vale la advertencia de Cerutti, siguiendo a Manuel Ignacio Santos, sobre la insuficiencia teórica y epistemológica de la “filosofía de la liberación” proveniente de no haber sabido afrontar la disyuntiva de ser o premarxiana (“vergonzantemente hegeliana, heideggeriana, levinasiana, ricoeuriana”) o postmarxista, pero sin pasar por Marx.

Algunos filósofos del grupo inicial fueron explícitamente antimarxistas, como Kusch. Otros, recién en los ochentas inician un estudio del marxismo, luego de haber tenido una postura de rechazo a él, como Dussel. En su caso, el giro hacia el marxismo muestra el conflicto entre cristianismo y marxismo *ad intra* del sector analéctico.<sup>14</sup> Nos queda como tarea precisar cómo fue asumido el marxismo por el sector crítico al populismo. Es claro que no fueron marxistas en sentido estricto, pero se podría inferir que realizaron una lectura latinoamericana del marxismo. En suma, entendemos que a la hora de dilucidar qué se dice con liberación hoy sigue vigente esta problemática.

La pronta disolución del grupo inicial de filósofos de la liberación muestra que los diversos sentidos dados a la categoría liberación fue producto de la convivencia dificultosa, y hasta enfrentada, de sectores divergentes. Pero esto no significó el fin absoluto de esta plural filosofía, sino una continuidad paralela en diversos países y academias latinoamericanas. Hasta aquí llegamos con un rastreo de la idea de liberación en la filosofía argentino-latinoamericana en los setentas, y algunos esbozos incompletos en los ochentas, basados en dos estudios historiográficos. Esto nos permitió sólo bosquejar la complejidad de dicha tradición filosófica.

Werz realiza una valoración general sobre el estado de la filosofía de la liberación en los noventas, dice: “la referencia a la ‘superación del eurocentrismo’ y la defensa del diálogo intercultural que, por lo demás, respecto a América Latina, desde hace ya tiempo nadie niega en serio, no puede ocultar que el debate sobre la filosofía de la liberación,

---

<sup>14</sup> Así lo muestran su artículo sobre marxismo y cristianismo en *Mysterium Liberationis* (1990) y su proyecto de investigación sobre Marx publicado como *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse* (1985), *Hacia un Marx definitivo. Un comentario de los Manuscritos del 61-63* (1988). *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana* (1990) y *Las metáforas teológicas de Marx* (1993).

después de los tumultuosos comienzos en los años setenta, ha quedado detenido” (Werz, 1995: 189) ¿Ha quedado detenido? Lo veremos en el punto siguiente.

### 3. Actualidad y novedad de la liberación en el filosofar

Llegados hasta aquí, es una obviedad precisar que hoy no se puede identificar a las filosofías de la liberación con la totalidad del pensamiento latinoamericano. En todo caso, la "liberación" forma parte del pensamiento latinoamericano. Esto se evidencia en varias obras aparecidas desde el 2000, entre las que podemos citar el trabajo dirigido por Horacio Cerutti, *Diccionario de Filosofía Latinoamericana* (2000), la obra de Eduardo Devés Valdés *El Pensamiento Latinoamericano en el Siglo XX* (Tomo I, 2000, Tomo II, 2003 y Tomo III, 2004), de Carlos Beorlegui, *Historia del Pensamiento Filosófico Latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad* (2004) y el trabajo coordinado por Ricardo Salas Astrain, *Pensamiento Crítico Latinoamericano. Conceptos fundamentales* (tres tomos, 2005<sup>15</sup>). Nos es imposible dar cuenta aquí de todas estas obras por la extensión y problematicidad del tratamiento que hace cada autor, con resultados disímiles. Aquí sólo tomamos nota de uno de esos trabajos.

Eduardo Devés Valdés le dedica un capítulo al liberacionismo. Incluye allí la pedagogía de Freire, la cuestión educativa en Helder Cámara e Iván Illich, el pensamiento político de Ernesto “Che” Guevara y Fidel Castro, la teología de Gustavo Gutiérrez, Hugo Assmann, Leonardo Boff y J.C. Scannone, con algunas continuaciones. Por último trata de la filosofía de la liberación, ocupándose principalmente de E. Dussel, A. Roig y R. Kusch. En este sentido, "la liberación" denomina a una corriente dentro del pensamiento latinoamericano (Devés Valdés, 2003: 157-192).

Según Devés Valdés, la historia de las ideas latinoamericana oscila entre un *polo identitario* y un *polo modernizador*. Según esta teoría, el liberacionismo sería una expresión identitaria del pensamiento latinoamericano, enfrentado al polo modernizador.

---

<sup>15</sup> Obra reseñada por Gustavo Ogarrio, “Tradiciones en movimiento”, en *Pensares y Quehaceres*, México, número 4, marzo de 2007.



Es sugerente la dialéctica propuesta entre identidad y modernidad. No obstante, consideramos que simplifica en exceso, por ejemplo, las perspectivas de autores divergentes como A. Roig y R. Kusch al pretender que ambos formen parte de un pensamiento identitario no moderno. Consideramos que su estudio no innova respecto a los trabajos que le preceden, además de que confunde entre posturas tan distintas como las del sector ontológico y el sector historicista de la filosofía de la liberación.

Por otra parte, en Argentina las filosofías de la liberación parecen haber llegado a la etapa del "homenaje". Así se pueden entender los recientes encuentros y homenajes a los filósofos fundadores de la filosofía de la liberación. En el 2002 se realizó la *Jornada Interdisciplinaria Filosofía y Teología argentinas en perspectiva latinoamericana* en la Facultad de San Miguel de la Universidad del Salvador (Buenos Aires). Juan Carlos Scannone (2002) abrió la jornada diciendo que la conmemoración de los 30 años del nacimiento de la filosofía de la liberación puede significar su reinicio con una "tercera generación" de filósofos de la liberación. Mario Casalla estuvo a cargo de exponer su visión de los inicios y reinicios de las filosofías de la liberación en Argentina. Afirmó que desde el paradigma de la liberación iniciado por aquel grupo de filósofos, existe aún dos modos básicos de filosofar: el impuesto por la normalidad filosófica consistente básicamente en un comentario de la producción europea y, por otro lado, el filosofar situado contextualmente propuesto por las filosofías de la liberación (ver Casalla, 2002: 13). Pero en dicha jornada no asistieron la mayoría de los filósofos de la liberación del grupo inicial.

En el 2003 se realizaron las VII Jornadas Internacionales Interdisciplinarias "*Libertad - Solidaridad - Liberación*", organizada por la Fundación ICALA (Río Cuarto) como homenaje a los "fundadores de la filosofía de la liberación", cuya importancia radicó en que logró convocar a casi la totalidad de los pensadores que iniciaron la experiencia filosófica de los setentas. Esto posibilitó que los mismos protagonistas realizaran un balance y discutieran las perspectivas futuras de la filosofía

latinoamericana.<sup>16</sup> Por último, en el 2004 se realizó el “II Encuentro de Filosofía y Pensamiento Latinoamericano” promovido por la Agencia Córdoba Cultura de la Provincia de Córdoba (Argentina) donde pudimos encontrar que la mayoría de los filósofos asistentes, no los únicos, fueron los provenientes de los sectores "ontológico" y "analéctico" (Cerutti, 1983).

Tanto en ámbitos públicos como privados, en particular cristianos, sigue vigente la liberación en el discurso filosófico, al menos para el homenaje, con las divergencias propias del inicio. Los homenajes pueden indicar el fin de una etapa, la de los “fundadores” y la necesidad de que nuevas generaciones tomen la posta. Sin embargo, creemos no equivocarnos al notar que en los noventa la liberación perdió relevancia en las academias filosóficas tras la oleada posmoderna. Al menos es lo que sucedió en el ámbito de algunas las universidades públicas y privadas de Argentina y de otros países latinoamericanos. Esto se constata en que las nuevas generaciones de estudiantes de filosofía en general la desconocen. El eurocentrismo sigue campeando en el pensamiento. Esto se podría explicar por la crisis del paradigma liberacionistas de los setentas. El tema es central para nuestra tesis, pero preferimos desarrollarlo en el próximo punto por razones de claridad expositiva.

Para dar una idea general de la actual situación de las filosofías de la liberación, nos valemos del trabajo del filósofo uruguayo Yamandú Acosta, “Espacio cultural e intelectual latinoamericano en el cono sur: redes y conexiones” (2004), que nos permite sintetizar el estado de la cuestión. A partir del concepto de "redes intelectuales regionales", Acosta muestra que a inicios del siglo XXI se conformaron tres redes filosóficas importantes en América Latina: a) la historia de las ideas, b) la filosofía de la liberación con su teología y su teoría crítica y c) la filosofía intercultural. Aclaramos que adoptamos esta propuesta sólo como una hipótesis de trabajo que nos permite organizar el panorama actual de las filosofías de la liberación. A continuación presentamos resumidamente la exposición de Yamandú Acosta sobre cada red.

---

<sup>16</sup> Todas las ponencias se publicaron en Dorando J. Michelini (comp.). *Filosofía de la liberación. Balance y perspectivas 30 años después*, ERASMUS. Revista para el diálogo intercultural. Año V – n° ½. Río Cuarto, Ed. del ICALA, 2003.

a) *La red de historia de las ideas*

Esta red posee una larga historia, que Acosta organiza en las siguientes etapas. *Etapas de fundación* (1940-1960), cuyos representantes son Francisco Romero en Buenos Aires, José Gaos y Leopoldo Zea en México. Los co-fundadores de esa red fueron: Arturo Ardao en Uruguay, João Cruz Costa en Brasil, José Luis Romero en Argentina y Luis Oyarzún en Chile. La *etapa de consolidación* (1960-1970) se da con Arturo Andrés Roig. Y la *etapa de renovación metodológica* (1970-1980), a partir de la cual se abriría una *etapa de normalización*, en la cual estaríamos instalados, siendo alguno de sus representantes Mario Magallón y Horacio Cerutti en México.

Considera Acosta que el núcleo problemático-conceptual articulador de esta red, y que marca la continuidad no obstante las novedades que presenta cada etapa, es la afirmación y auto-reconocimiento de un sujeto latinoamericano. Vemos que el filósofo uruguayo usa el concepto de etapa para organizar el desarrollo de la Historia de las Ideas. Delimitar etapas conlleva juicios de valores que deben ser explicitados y justificados. Eso conduce a problemas complejos que no podemos resolver ahora, pero que son importantes advertirlos.

b) *La red de la filosofía de la liberación*

Acosta ubica aquí a Arturo Roig, Horacio Cerutti, Enrique Dussel e ingresa a Franz Hinkelammert. Según el filósofo uruguayo, desde 1984 A. Roig manifestó la necesidad de liberarse de la filosofía de la liberación para superar algunas orientaciones contrapuestas y ambigüedades ya vistas. Pero esto tiene por finalidad seguir haciendo una filosofía para la liberación. En una dirección semejante H. Cerutti, al menos a partir de 1989, propone pensar en una perspectiva de la filosofía para la liberación después de la filosofía de la liberación. Esto lo explicaremos más adelante.

Enrique Dussel, afirma Acosta, es quien ha sostenido su propuesta como filosofía de la liberación, produciendo aportes sobre una ética y, recientemente, sobre una política,

de la liberación buscando y logrando diversos niveles de interlocución fundamentalmente en América Latina, Estados Unidos y Europa. Por último, Acosta se ocupa de Franz J. Hinkelammert, alemán de origen, quien en sus trabajos de teología y economía asume las direcciones de la teología de la liberación. Acosta considera a su pensamiento como un creativo y novedoso aporte para el pensamiento teológico, económico y filosófico en clave de liberación.<sup>17</sup> El Departamento Ecuménico de Investigación (DEI) en Costa Rica es su centro de trabajo y *Pasos* su revista de divulgación. El concepto aglutinador de esta red es “liberación”, aunque advierte Acosta que

... en la actualidad liberación parece convocar más en el sentido de construcción de espacios de autonomía en el marco de los determinismos globales. Parece referir más a una lógica plural de resistencias frente a la exclusión como dato y como amenaza, por lo que liberación implica inclusión, la que a su vez en la perspectiva ética universalista que supone la inclusión de todos, lleva a la articulación de las resistencias y, de otra manera que ya no supone el asalto al poder, la transformación del orden hegemónico excluyente.

Si bien es interesante esta redefinición de la idea de liberación, entendemos que debe ser puesta bajo dos perspectivas que se fueron perfilando claramente en los últimos años como dos modelos dentro de esta red. Por una lado, una *filosofía de la liberación con pretensión mundial*, que es la de E. Dussel, y por otro lado una *filosofía para la liberación en perspectiva nuestroamericana*, que es la propuesta por H. Cerutti. Por otra parte, es cierto que la liberación como “asalto al poder” ha sido revisada, pero no por ello se ha abandonado la idea de transformación del orden hegemónico. Aquí cabe debatir cómo se resignificó la liberación en los últimos años a partir de las “revoluciones

---

<sup>17</sup> De su amplia producción, sobre todo teológica y económica, podemos citar: *Las armas ideológicas de la muerte* (1977), *Crítica a la razón utópica* (1984), *La fe de Abraham y el Edipo occidental* (1989), *Democracia y Totalitarismo* (1990), *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la bestia* (1993), *El huracán de la globalización* (1999), *El retorno del sujeto reprimido* (2002).

democráticas” y la reinstalación de gobiernos de izquierda en muchos países de América Latina.

c) *La red de la filosofía intercultural*

Para Y. Acosta se trata de la red más novedosa, pues hace su aparición desde la década de los noventas. El animador fundamental de la misma en América Latina es el cubano, radicado en Alemania, Raúl Fornet Betancourt. Además, es uno de los articuladores del diálogo entre la ética del discurso europea (Apel y Habermas) y la filosofía de la liberación. Uno de los eventos para tal fin tuvo lugar en São Leopoldo (Brasil) en 1993. Otros de sus representantes en la región son la argentina Dina V. Picotti, que trabaja en la temática desde la década de 1970; el uruguayo Mauricio Langón, que ha sido introductor en el Uruguay de las perspectivas de la filosofía de la liberación y de la filosofía intercultural. También se ubican aquí el brasileño Antonio Sidekum y el chileno Ricardo Salas Astrain.

Respecto a esta red, es importante evaluar si tiene igual relevancia histórica que las otras dos redes para el pensamiento latinoamericano. No podemos hacer tal evaluación pues nos falta un conocimiento pormenorizado de la filosofía intercultural. Una resumida, densa y amable crítica a la filosofía intercultural, en particular a la propuesta por R. Fornet Betancour, es realizada por H. Cerutti (2007). Nos parece importante destacar dos de sus señalamientos críticos.

Primero, la persistencia eurocéntrica en el planteo intercultural, sobre todo al distinguir entre sus interlocutores filosóficos a los “menores” (los latinoamericanos) y a los “mayores” (los europeos), desconociendo el aporte de la Historia de las Ideas latinoamericanas. Y segundo, la oscilación en la filosofía intercultural entre cierta tendencia a trivializar la noción de cultura, pero a su vez una tendencia a considerar a la cultura como un gran sujeto histórico. Esto, dice Cerutti, sería un indicativo de la presencia de una filosofía de la cultura, cuyo culturalismo desconoce la densidad material de toda cultura, siempre abierta y dinámica, construida por sujetos individuales y

colectivos en la realidad “contextual-material”. Hecho este señalamiento, seguidamente, nosotros tomaremos una de las críticas de la filosofía intercultural a la filosofía de la liberación y al marxismo latinoamericano.

Continúa hoy la pluralidad para decir "liberación". En algunos casos se radicaliza la apuesta al postular una "liberación de la filosofía de la liberación". Entendemos que cada red intelectual pronunciará “liberación” de modo diverso y creemos que no forzamos a ninguna al indicar que sigue siendo vigente la liberación como un deseo y un proyecto a realizar en América Latina. En las tres redes existe un interés por la liberación. Un ejemplo de ello es la propuesta filosófica intercultural de Fernet Betancour, que aunque criticando cierto monoculturalismo "criollo y mestizo" de las filosofías de la liberación, asume dicha tradición junto con la tradición crítica europea, para "ampliar el horizonte de la crítica y de la liberación mediante la consulta dialógica de las distintas culturas filosóficas de la humanidad" (Fernet Betancour, 2001: 279). Su paradigma intercultural pretende continuar y cumplir la función crítica y liberadora del filosofar.

No pretendemos con esto dejar simplificada la problemática de la pluralidad, y lejos estamos de pretender un monocorde coro liberacionista, pues gran parte de la continuidad de este pensamiento fue posible por las divergencias. Pedir una dogmática liberacionista niega su propia pretensión.

#### **4. Filosofía para la liberación e historia de las ideas**

De este abanico de redes intelectuales regionales tomamos la propuesta de H. Cerutti con la finalidad de delimitar la tradición filosófica que asumimos para nuestra tesis y los supuestos desde los que pretendemos aportar a los Estudios Latinoamericanos.

Ubicamos a la *filosofía para la liberación* (según la propuesta de A. Roig y H. Cerutti) como una de las expresiones surgidas en la corriente de la plural filosofía de la

liberación latinoamericana. La distinción entre una filosofía *de* y *para* la liberación conlleva un largo debate que sólo esbozaremos.<sup>18</sup>

A partir del primero grupo de filósofos de la liberación, se puede constatar la continuidad de la perspectiva liberacionista en, por lo menos, dos sentidos. Una perspectiva es la desarrollada por Enrique Dussel, a quien se puede identificar como el representante más conocido de la *filosofía de la liberación*. En un sentido distinto, los filósofos Arturo Roig y Horacio Cerutti han propuesto una *filosofía para la liberación*. Según nuestra perspectiva se puede hablar de dos modelos de filosofar: la *filosofía de la liberación en perspectiva mundial* (E. Dussel) y la *filosofía para la liberación en perspectiva nuestroamericana* (A. Roig y H. Cerutti).

La diferencia entre el “de” y el “para” no sólo es un detalle de jerga filosófica. Se trata de la continuidad de una distinción proveniente de los setentas. Por ese entonces, como se dijo, se distinguió entre filósofos populistas y críticos al populismo (distinción de H. Cerutti) o bien entre filósofos de lo popular no marxistas y los marxistas althuserianos (distinción de E. Dussel). A partir de allí se pueden rastrear las diferencias de A. Roig y H. Cerutti con E. Dussel. Según nuestro parecer, ambas propuestas comparten un horizonte común, que es la liberación de los hombres y mujeres de América Latina, pero con profundas diferencias sobre el estatuto epistemológico de la filosofía, el método y los interlocutores.

Consideramos que las diferencias entre los dos modos de filosofar enriquecen la pluralidad y criticidad de la filosofía de la región. Detallarlas supondría un extenso análisis de la evolución del pensamiento de A. Roig, de E. Dussel y H. Cerutti, lo que excede los objetivos de esta tesis. Sólo para indicar un punto de partida para ese desarrollo, se puede decir que con filosofía de la liberación se entiende la fundamentación de una ética y política crítica, o de la Exterioridad, a partir del principio material universal de la producción, reproducción y el desarrollo de la vida de las víctimas (E. Dussel, 1998 y 2006). Mientras que por filosofía para la liberación se entiende “pensar la

---

<sup>18</sup> Una primera aproximación a este debate la realicé en mi trabajo “La liberación y sus filosofías: inicio y divergencias” (2005).

realidad a partir de la propia historia, crítica y creativamente, para transformarla” (H. Cerutti, 2000).

A partir de allí, una de las divergencias radica en la densidad epistemológica con la que se entiende *transformar la realidad* a partir de *la propia historia*. E. Dussel realiza una reconstrucción de una historia mundial no eurocéntrica, en particular de las etnicidades, dando relevancia a la tradición semita que no se origina en América. En cambio, H. Cerutti se ocupa de la construcción de una historia de las ideas nuestroamericanas emancipadoras que pone en cuestión al euro-latino-centrismo. Esta diferencia entre “lo mundial” y “lo nuestroamericano” se evidencia, por ejemplo, en los autores de referencia e interlocución de ambos filósofos. Nuestra perspectiva asume como método de trabajo el propuesto por H. Cerutti en su *Historia de las Ideas*. Nos detendremos brevemente en este aspecto.<sup>19</sup>

Como se dijo, H. Cerutti se sitúa en la productiva tradición filosófica de la *Historia de las Ideas* cultivada en América Latina, en cuyos albores sobresalen José Gaos y Francisco Romero.<sup>20</sup> Sus obras fundamentales al respecto son *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina* (1986, 2ª ed. 1997), y en coautoría con Mario Magallón Anaya, *Historia de las ideas latinoamericana ¿disciplina fenecida?* (2003). La primera es la obra programática cuyo eje temático es la historia de las ideas filosóficas latinoamericanas, sus problemas epistemológicos y los desafíos para realizar una *historia materialista de las ideas*. Una razón fundamental que guía su pensamiento historicista es “que no podemos pretender comenzar cada vez desde cero o estar permanentemente descubriendo Pacíficos, so pena de condenar a la completa esterilidad nuestra filosofía; no podemos eludir el trabajo arduo, ingrato muchas veces, de

---

<sup>19</sup> Lo que sigue está basado en un trabajo común realizado con María del Rayo Ramírez Fierro, de quien aprendí mucho, sobre el pensamiento de Horacio Cerutti Guldberg (en prensa).

<sup>20</sup> H. Cerutti (1997) realiza la siguiente reconstrucción de la *Historia de las Ideas*: En los cincuenta y sesenta florece el historicismo en los filósofos Arturo Ardao, Francisco Miró Quesada, José Luis Romero, Medardo Vitier y Leopoldo Zea entre otros. En los setenta reavivan dicha tradición Abelardo Villegas, Elías Pinto Iturrieta, Jaime Jaramillo Uribe, Javier Ocampo López, Arturo Roig, Gregorio Weinberg y Carmen Rovira. Para llegar a los ochenta donde se añaden los aportes de Mario Magallón, Pablo Guadarrama, Hugo Biagini, José Luis Gómez Martínez, Ofelia Schutte, Gregor Sauerwald, Jorge Gracia, Jaime Rubio Angulo, Javier Sasso y del propio Horacio Cerutti. En los noventa se suman, entre otros, Yamandú Acosta, Raúl Fornet Betancour, Estela Fernández, Francesca Gargallo y María del Rayo Ramírez Fierro.



la reconstrucción historiográfica” (Cerutti, 1997: 45). Pero Cerutti critica el historicismo en su faz idealista, de ahí que propone superarlo desde una perspectiva materialista.

El esfuerzo historicista ceruttiano tiene por lo menos tres tareas: a) considerar que la historiografía parte de una realidad siempre mediada, pues se accede a ella necesariamente por otros lenguajes mediadores como el de las ciencias sociales, b) realizar una articulación pertinente entre el ámbito de la literatura-arte con el político-social y c) regionalizar la elaboración de la historia de las ideologías, no ciñéndose a países, sino a regiones como la andina y el área rioplatense en Sudamérica.

La construcción de “una historia materialista de la filosofía latinoamericana” debe delimitar el objeto de estudio de la historia de la filosofía. Esto supone asumir la relación de la dimensión política con el ejercicio de la filosofía, contra los intentos de hacer historia de la filosofía excluyendo al sistema social. Se trata a su vez de ensanchar metodológicamente el horizonte de visibilidad, dando el paso de la historia de la filosofía hacia la historia de las ideas, poniendo énfasis en la importancia de lo extrafilosófico vinculado con lo intrafilosófico. En ese sentido, Cerutti ha profundizado en una dirección: el análisis de la utopía en la relación entre filosofía y política.

En síntesis, para Cerutti se debe considerar la historia de la filosofía como parte de la historia de las ideas, que también es historia de las ideologías, de la conciencia social constitutiva de la historia social de Nuestra América. Esto significa investigar “la función social de las ideas en el contexto de un sistema de conexiones dado para cada momento histórico”, por tanto la historia de las ideas es entendida como “conciencia social latinoamericana” (Cerutti, 1997: 119).

Cerutti esboza el camino a seguir para elaborar una teoría de la función social de la filosofía latinoamericana que tiene los siguientes rasgos: considerar el trabajo filosófico socializado en un contexto de producción que tiene diversas tradiciones; concebir a la filosofía acosada entre las ciencias y la política, imbricada por la ideología; no reducir el objeto de estudio histórico-filosófico a las producciones académicas, sino ampliarlo a las ideas operantes en el decurso histórico-político de nuestros países; realizar una crítica rigurosa a las categorías historiográficas en boga (por ejemplo

“época”, “influencia”, “etapas”, “fundadores”, “patriarcas”, “profesionalización”); no olvidar que las fronteras del pensamiento suelen estar atravesadas por fronteras de clase antes que de nacionalidad; realizar una reconstrucción histórica desde una visión ecuménica, como la de los pobres de la tierra en lucha por la justicia; y por último reconstruir las relaciones entre filosofar y Estado para esclarecer las funciones cumplidas por las filosofías.

Todas las características enunciadas son propias de lo que Cerutti denomina una historia materialista de las ideas filosóficas en América Latina, que “no la haremos repitiendo frases de los clásicos del marxismo, sino asumiendo el desafío que suponen sus propuestas teóricas, epistemológicas, metodológicas, ideológicas y políticas y prolongándolas creativamente en relación con la lucha de liberación que libran los sectores progresistas de nuestro subcontinente y sin privarnos, tampoco, de recoger elementos de cualesquiera otras tradiciones teóricas o políticas que nos puedan servir” (Cerutti, 1997: 181).

A inicios del siglo XXI, Cerutti detecta que existe una identificación no siempre justificada entre la filosofía latinoamericana, la historia de las ideas y la filosofía de la liberación. Es necesario distinguir con precisión la pluralidad de tales perspectivas. Al respecto Cerutti propone: “... podemos aferrarnos a una terminología más pertinente y hablar de filosofía historicista latinoamericana, historia de las ideas filosóficas y filosofías para la liberación” (Cerutti y Magallón, 2003: 38). Estas precisiones no pretenden ser un mero juego terminológico, sino que buscan desbrozar el camino andado en el siglo XX, evitando los academicismos estériles, para mostrar que la historia de las ideas no ha fenecido, por el contrario, sigue produciendo a partir del pasado, comprometida con el presente y tensionada utópicamente hacia el futuro de Nuestra América.

Con esto damos por explicitado nuestro punto de partida, la tradición filosófica que asumimos y que justifica una tesis de Estudios Latinoamericanos centrada en el campo de conocimiento “Filosofía e Historia de las Ideas en América Latina”. Cabe

aclarar que, si bien dejamos esbozadas las diferencias entre filosofía para la liberación y filosofía de la liberación, queda como tarea un estudio más detallado al respecto.

## **5. La cuestión india ante la filosofía para la liberación**

Hemos presentado una sucinta historia de las filosofías de la liberación, resaltando algunas continuidades y diferencias. Pero es de fundamental importancia mostrar que el paradigma liberacionista pasó por una crisis de gran importancia durante los noventas. A pesar de ser prometedor, el paradigma liberacionista entró en crisis -para algunos, definitiva- ante la caída del socialismo real y el triunfo del neoliberalismo. Fue en esa década que la oleada neoliberal parecía haber llegado para quedarse definitivamente. Según nuestro parecer, una de las razones de esa crisis fue que percibimos la disolución de los sujetos emancipadores que permitían a los filósofos hacer pie en la realidad socio-histórica en los años setentas. Al menos fue esa la experiencia de quienes decidimos asumir la tradición liberacionista.

Nos referimos al abandono de la “liberación” por parte de muchos sectores socio-políticos con sus intelectuales. Una de las razones de este fenómeno fue que el movimiento obrero y el Estado de Bienestar, bases de los movimientos de liberación nacional a mediados del siglo XX, fueron desmantelados por el neoliberalismo entre las décadas de los ochentas y noventas. Esto condujo a muchos a un retraimiento despolitizador y escéptico sobre las posibilidades emancipadoras socio-políticas. Lo que significó, para algunos, la búsqueda de la superación del paradigma liberacionista, que consideraban propio de los años setentas e insostenibles en los noventas, más aun con la caída del llamado “socialismo real”. Lo que también implicó la aceptación de la posmodernidad como el supuesto superador de las pretensiones universalistas de un gran relato liberacionista inviable en la “era de la diversidad” y de los “pequeños relatos”.

Un texto que se ocupa de dar por superado el paradigma liberacionista es *Crítica a la razón latinoamericana* (1996) de Santiago Castro-Gómez. Allí se propone posmodernizar a la filosofía latinoamericana, considerando que las filosofías de la

liberación están viciadas de modernidad y universalismo, que él considera insostenible en sociedad “posmodernas” como las latinoamericanas. Además de realizar juicios fundados sólo en pocos textos de los filósofos que critica, consideramos que la obra de Castro-Gómez expresa la deriva oscilante que tomó el pensamiento filosófico y científico social en los noventas ante el aplastante triunfo del neoliberalismo, incluso cayendo en sus trampas.

Ese fue el “ambiente” ideológico de los noventas en muchos lugares de América Latina. En el, percibimos que era necesario revisar el paradigma liberacionista, asumiendo que la realidad histórica planteaba problemas nuevos como la profundización de la dominación de las mayorías populares. Esto nos mostró la urgencia de sostener un proyecto liberacionista, de ahí que recurrimos a la estética como un ámbito poco explorado por los liberacionistas, como se verá, y que podría aportar a repensar la liberación. Pero esto no como un mero juego teórico, sino a partir de nuevos movimientos emancipatorios que emergieron a fines de los noventas, como el movimiento indígena en América Latina.

Consideramos que era hora de preguntarse si la plural filosofía de la liberación estaba en su etapa de agotamiento o bien había que profundizarla.<sup>21</sup> Algunos confundieron nuestra postura con un posmodernismo “a la latinoamericana”. Esto fue a consecuencia de que postulamos que la liberación debía ser repensada desde una perspectiva estética, y no sólo ética y política. No negamos que esto tiene cierto perfume posmoderno, pero lejos de adoptar un escepticismo irónico ante los procesos históricos emancipatorios, propio del conservadurismo posmoderno, reafirmamos la convicción filosófica de que la liberación debía ser repensada a partir de la tradición latinoamericana, que su vigencia era demostrada por la realidad socio-histórica y que nuestra propuesta estética debería tener un horizonte fundamental: la liberación, por tanto un interés y horizonte político.

Ahora bien, dicha liberación ya no estaba en las manos de los movimientos obreros y de liberación nacional con las características de los setentas. En el invierno

---

<sup>21</sup> Planteamos el tema en C. Asselborn, O. Pacheco, G. Cruz, “Liberación y Estética” (2005b)

neoliberal, que en varios países latinoamericanos se implementó a sangre y fuego con las dictaduras neoliberales y que continuó con democracias neoliberales, el feminismo latinoamericano y el movimiento indígena condensaron los proyectos emancipatorios que pusieron en cuestión al capitalismo neoliberal. Para citar dos ejemplos fundamentales, en Bolivia la insurgencia del Ejército Guerrillero Tupak Katari (EGTK) en 1991 y en México el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994 mostraron que la izquierda clasista se debía articular con la rebeldía indígena o india, a riesgo de perecer en su dogmática.<sup>22</sup> Por la complejidad que supone lo dicho no puede ser tomado en sentido estricto sin más, por tanto será clarificado en los próximos capítulos. No obstante adelantamos que la insurgencia indígena presentó una novedad que, aún con diferentes resultados, evidenció la indianización o etnización de la política en algunos países de América Latina, lo que constituye el fenómeno central a ser considerado en nuestras tesis.

Los cambios políticos ocurridos en América Latina a inicios del siglo XXI han exigido un replanteamiento de los discursos liberacionistas, sobre todo a partir de “nuevos” movimientos emancipatorios, como el movimiento feminista y el movimiento afro e indígena; a los que se sumaron las nuevas propuestas socialistas. Consideramos que los movimientos feminista, afro e indígena en Latinoamérica aportaron y aportan problematizaciones de gran importancia para el paradigma liberacionista surgido en los setentas. El primero con la crítica al sexismo y al falo-centrismo epistemológico<sup>23</sup> y el segundo con la crítica al racismo y al blanco-centrismo epistemológico.<sup>24</sup> Lo que repercutió y repercute en las ciencias sociales y humanas a tal punto que todavía se está en un proceso de revisión y resignificación.

Mencionamos al movimiento feminista, lo que nos obliga a realizar una justificación de su ausencia en nuestra tesis. Dar cuenta de la amplia y rica producción feminista latinoamericana y su impacto en el pensamiento filosófico supondría una

---

<sup>22</sup> Un estudio comparativo entre el EZLN mexicano, el EGTK boliviano y Sendero Luminoso del Perú es el de Fabiola Escárzaga, *La comunidad indígena en las estrategias insurgente de fin del siglo XX en Perú, Bolivia y México*, Tesis de Doctorado en Estudios Latinoamericanos, México, UNAM, 2006.

<sup>23</sup> Ver Francesca Gargallo, 2004.

<sup>24</sup> Ver Raúl Fonet Betancour, 2001.

investigación que supera nuestro trabajo. Por ejemplo, la obra de Francesca Gargallo, *Las ideas feministas latinoamericanas* (2004), permite realizar una crítica del paradigma liberacionista en cuanto persiste en un falo-logos-centrismo que debe ser deconstruido y superado. Entendemos que el *logos feminista*, tanto como el *logos indio*, poseen una criticidad fundamentalmente emancipadora para los varones y mujeres latinoamericanos. Sólo por razones metodológicas omitiremos, a nuestro pesar, la cuestión feminista. Pero consideramos que sin ella, todo intento de revisión, ampliación, profundización de las perspectivas liberadoras queda trunco. Nuestra tesis se concentra en el movimiento indígena en Bolivia, siendo conscientes de que sin el feminismo latinoamericano, la investigación es la vista en un punto, además de un punto de vista, de los procesos emancipatorios de la región.

Retomando la cuestión, es interesante recoger una crítica de Raúl Fernet Betancour, planteada en “Hacia una transformación intercultural” (2001), a las diversas filosofías producidas en la región. Según el filósofo cubano, las filosofías contextuales que asumieron su historicidad latinoamericana (que como Werz, sintetiza en tres corrientes: el marxismo latinoamericano, la filosofía de la liberación y la filosofía de lo americano) han repetido cierto etnocentrismo, aunque ya no euro-céntrico, pues fueron incisivos críticos al eurocentrismo. Para Fernet Betancour los tres modelos señalados han sido parcialmente latinoamericanos porque se han ocupado de lo *latino* teniendo como interlocutor privilegiado a las tradiciones criollas, mestizas o europeas del continente. Esto les ha llevado al *olvido* de las tradiciones indígenas y afroamericanas.

Consideramos relevante lo afirmado por Fernet, aunque hay que recordar que uno de los iniciadores del marxismo latinoamericano, José Carlos Mariátegui, sí ensayó la articulación de socialismo con los pueblos indios del Perú, lo que le condujo a la idea de comunismo incaico.<sup>25</sup> También hay que recordar que la “latinidad” de la filosofía producida en la región ha sido puesta en cuestión, de ahí la propuesta “nuestroamericana” de H. Cerutti, en las sendas de J. Martí, como superadora de lo “latinoamericano”. Esto lo consideramos de especial importancia en cuanto el actual movimiento indígena cuestiona

---

<sup>25</sup> J. C. Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Buenos Aires, Editorial Gorla, 2005.

pertinente la “latinidad” como otro modo de dominación colonial, cuestión que desarrollaremos en los siguientes capítulos.

El filósofo cubano reclama que para favorecer los procesos de liberación de la misma filosofía se debe acometer una transformación intercultural hacia lo afro e indígena. Acordamos con su diagnóstico en el sentido de que es necesario considerar seriamente al pensamiento y filosofía producidos por y desde los afrodescendientes e indígenas de América Latina. Pero hacemos otra advertencia, pues si bien es necesario dialogar con lo indígena y afro, a lo que se debe añadir lo femenino, hacerlo desde la interculturalidad no nos parece del todo claro. Primero, porque nosotros no nos situamos “fuera de la cultura indígena” y sospechamos de los límites entre el adentro y el afuera entre las “culturas” indígenas y las no indígenas en América Latina. Segundo, como se señaló arriba, cuando se aborda la cuestión desde “la cultura” percibimos que se puede repetir ciertos culturalismos que hacen de lo indígena, afro, femenino, lo otro-exótico a quién hay que respetar. No dudamos que se debe respeto a todo ser humano. Pero nuestro enfoque no se centra en la interculturalidad, sino en la politicidad de los sujetos individuales y colectivos indígenas o indios.

Hecha la advertencia y considerando como válida la crítica de Fonet a las filosofías de la liberación, debemos reconocer que existen trabajos filosóficos que se ocuparon de “lo indígena” desde diversas perspectivas. Así tenemos las obras pioneras de Miguel León Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes* (México, 1956) y de Rodolfo Kusch, *América Profunda* (Argentina, 1962).<sup>26</sup> Algunos trabajos más recientes son los de Josef Esterman (1998) en Bolivia y de Carlos Lenkersdorf (2002) en México.<sup>27</sup> Además de estos trabajos que conocemos, H. Cerutti (2006) presenta otros antecedentes como el de Gregorio López (1947) sobre filosofía zapoteca<sup>28</sup>. Y más

---

<sup>26</sup> De la amplia producción de R. Kusch, recogida en la reciente publicación de sus obras completas, su obra representativa al respecto es *América Profunda* (1962).

<sup>27</sup> Josef Esterman, *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito, Abya-Yala, 1998. Carlos Lenkersdorf, *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, México, UNAM y Siglo XXI y *Filosofar en clave tojolabal*, México, Miguel Ángel Porrúa, 2002.

<sup>28</sup> Gregorio López y López, “En pos de una filosofía zapoteca”, en *Filosofía y Letras*, México, UNAM, julio-diciembre 1947, vol 14 N° 47-48, pp. 9-19 y “La filosofía de los zapotecas” en *Filosofía y Letras*, México, UNAM, enero-diciembre 1955, N° 57-59, pp. 1-22.

actuales, de Oscar Agüero (1992) sobre el milenarismo de una población de la familia Tupí-Guaraní<sup>29</sup>, el de Mario Mejía Huamán (1999 y 2005) sobre la cosmovisión y filosofía andina<sup>30</sup>, el de Ziley Mora (2001) sobre filosofía mapuche<sup>31</sup> y los trabajos de Ignacio Ortiz Castro (2006) sobre filosofía mixteca.<sup>32</sup> Añadimos a este abanico de producciones el antecedente fundamental de Fausto Reinaga (1970), en Bolivia, como creador del indianismo. A él volveremos en los próximos capítulos.

Cabe señalar que en la mayoría de los casos por nosotros conocidos (M. León Portilla, R. Kusch, J. Esterman, C. Lenkersdorf) no es el sujeto “indio” o “indígena” el que filosofa. Quizá sea pertinente considerar a estos trabajos como filosofía *sobre* lo indígena, diferente a una *filosofía india*. Claro que esto no significa, en ningún sentido, equiparar los diversos enfoques y los logros obtenidos de los autores citados. Ante esto, nos valemos de dos señalamientos de H. Cerutti sobre este tipo de trabajos. Los filósofos son mediadores de la filosofía indígena. En ese sentido, afirma Cerutti “el filosofar de estos pueblos se hace parcialmente accesible por estas mediaciones, pero al mismo tiempo, se carece de elementos para confirmar si efectivamente es así como se lo caracteriza en cada caso” (Cerutti, 2006: 78). En ese sentido, para Cerutti el trabajo de Lenkersdorf es uno de los que mejor resiste la confirmación por parte de las comunidades tojolabales en las que vivió y trabajo.

Es insostenible pretender que los filósofos sean los “voz de los sin voz”, pero sigue siendo su tarea la de mediadores no indígenas de lo indígena, por eso es importante la contrastación de esas producciones con el *logos* indígena. Por eso, el segundo señalamiento es que el pensamiento filosófico de los pueblos originarios “sólo se irá haciendo accesible en la medida en que los propios protagonistas se vayan expresando. Y

---

<sup>29</sup> Oscar Alfredo Agüero, *Milenio en la Amazonía. El mito-utopía tupí-cocoma, o la subversión del orden simbólico*, Quito, Abya Yala, 1994.

<sup>30</sup> Mario Mejía Huamán, *Teqse. La cosmovisión andina y las categorías quechuas como fundamentos para una filosofía peruana y de América Latina*, Lima, Universidad Ricardo Palma, 1999. Y *Hacia una filosofía andina. Doce ensayos sobre el componente andino de nuestro pensamiento*, Lima, Primera edición computarizada, 2005

<sup>31</sup> Ziley Mora Penroz, *Filosofía Mapuche. Palabras arcaicas para despertar el Ser*, Temuco Chile, Editorial Kushe, 2001.

<sup>32</sup> Ignacio Ortiz Castro, *Acercamiento a la filosofía y la ética del mundo mixteco*, Oaxaca, CNCA – DGCP / Secretaría de Cultura del Gobierno de Oaxaca, 2006.



no sólo por escrito o verbalmente, sino también y como ya lo está haciendo mediante su resistencia, su organización y su participación política y cultural cada vez más intensa y eficaz” (Cerutti, 2006: 79).

Añadimos a estas consideraciones que ninguno de los citados puede ser adscrito a la corriente de la filosofía *de* o *para* la liberación, aunque como se dijo, R. Kusch participó del grupo inicial de los filósofos de la liberación. Siendo el único que tomó a lo indígena como dato para filosofar, su postura indigenista le condujo a distanciarse del liberacionismo. Nos detendremos brevemente en este autor.

El trabajo filosófico de Rodolfo Kusch (1922-1979) fue producido en las décadas del sesenta y setenta. En *América Profunda* (1963), su obra más conocida, el filósofo argentino realiza una interpretación del pensamiento indígena andino, en particular del Quechua y Aymara, intentando articular la idea de lo popular con lo indígena a través de lo que considera el elemento ontológico de lo Americano: el *estar*. A este opone la ontología del *ser* que, en su opinión, es la esencia de Occidente. Con una tendencia al dualismo de rasgos maniqueos, propone que la salvación está en lo americano ante la decadencia de Occidente, salvación que encuentra en el *estar indígena americano* su fundamento (aunque Kusch realiza sólo estudios de campo en la región andina, generaliza sus conclusiones a la totalidad indígena). Su antioccidentalismo le condujo a condenar a casi la totalidad del pensamiento europeo, desde el psicoanálisis hasta el marxismo.

Con resonancias del nacionalismo peronista, que se proponía como tercera vía ante el “imperialismo occidental” y que implicaba por igual al liberalismo y al socialismo, Kusch busca indigenizar el pensamiento. Claro que para ello recurre a una tradición filosófica europea antimoderna que A. Roig (1981) y H. Cerutti (1983) han criticado tempranamente. Este último criticó el “dogmatismo de la ambigüedad concreta” de Kusch, en tanto que para interpretar el “objeto indígena” recurrió a categorías filosóficas europeas conservadoras tomadas de las filosofías de Heidegger, Spengler y Jung. La crítica también se concentra en que la filosofía de Kusch es deudora de un platonismo aristocratizante en cuanto concibe a la filosofía como reina epistemológica,

pretendiendo estar más allá de toda crítica de las ciencias sociales y humanas (ver Cerutti, 1983).

Otros, como R. Fernet Betancour, consideran a la filosofía de Kusch como un pionero ensayo de filosofía intercultural.<sup>33</sup> La valoración contemporánea sobre Kusch es diversa y contradictoria. Consideramos que unos y otros destacan elementos ciertos del pensamiento kuscheano, lo que evidencia la ambigüedad de su filosofía y su posición política.<sup>34</sup> La emergencia de los movimientos indígenas en los noventa posibilita leer y evaluar los trabajos de Kusch bajo la perspectiva emancipadora de los pueblos indios, sin olvidar las críticas a las derivaciones dogmáticas del indigenismo del autor argentino.

Actualmente la cuestión indígena en la filosofía para la liberación está siendo revisada. Por ejemplo H. Cerutti (2000 y 2006) da cuenta de su importancia planteando que hubo y hay un tipo de filosofar fuera de las instituciones académicas. Considerando que Cerutti entiende por filosofar “pensar la realidad a partir de la propia historia, crítica y creativamente, para transformarla” (Cerutti, 2000). Se entiende que el filosofar también está presente en los movimientos sociales y en la resistencia indígena. Advierte que dicha filosofía no será técnicamente rigurosa, pero fue y es pensamiento crítico de la realidad, ya que se trata de un “pensamiento de vida o muerte”. Entre otras tareas, Cerutti propone reconstruir el pensamiento indígena y afro que está ausente en las historias de la filosofía.

La propuesta de un filosofar nuestroamericano tiene sentido sólo en la transformación de la realidad socio-histórica, lo que supone un filosofar en las calles y para las calles. Por ello, Cerutti plantea que hay que superar la escisión entre *doxa* y *episteme* realizada por los metafísicos griegos. Advierte que la filosofía que se distancia de la *doxa* tiene que regresar a ella, en particular a la “*doxa* indígena” contemporánea, pues constata que esta posee una fuerza crítica y transformadora que no brinda la

---

<sup>33</sup> En la misma dirección está la tesis doctoral de C. M. Pagano Fernández *Un modelo de filosofía intercultural: R. Kusch (1922-1979). Aproximación a la obra del pensador argentino* (1999).

<sup>34</sup> Como muestra citamos la investigación histórica de Marcelo Valko (2007) para visibilizar al “Malón de la Paz” que realizaron los kollas de Jujuy y Salta en 1947 ante Perón y que terminó en un fracaso. Valko toma nota de la filosofía de Kusch diciendo: “Tal vez la única excepción (al silencio sobre lo indígena en Argentina) la constituyó Rodolfo Kusch, quien a partir de 1953, con *La seducción de la barbarie*, comenzó a valorizar la *América Profunda* ... Sin embargo, en lo que hace específicamente al desenlace del Malón de la Paz, su filiación justicialista lo llevó a perdonar aquel mal paso de Perón” (Valko, 2007: 54).

*episteme* filosófica, cuestión en la que coincidimos plenamente (ver Cerutti, 200: 155). No obstante, Cerutti también advierte de lo infecundo que es para el filosofar seguir buscando *sujetos colectivos* que seccionan la realidad social, como los marginados, los pueblos indios, etcétera. Entiende que el sujeto que interesa al filosofar para la liberación se constituye en el “ejercicio del poder para transformar la propia historia” (Cerutti, 2000: 59). Consideramos que el movimiento indígena en Bolivia así parece demostrarlo, aunque cabe precisar en qué sentido constituyen un nuevo sujeto colectivo emancipador, cuestión que se hará en los próximos capítulos.

Tanto R. Fornet Betancour como H. Cerutti advierten de la necesidad de ocuparse seriamente del pensamiento indígena y afro-americano.<sup>35</sup> Consideramos que ambas tareas son urgentes, aunque en la presente tesis no nos ocuparemos de las ideas producidas por los movimientos afro-americanos. Dicho esquemáticamente, la cuestión india será privilegiada ante la cuestión afro-americana. Esto muestra, al igual que con el feminismo latinoamericano, que nuestra tesis se focaliza en un aspecto muy específico. A su vez, nuestra percepción es que en los actuales procesos políticos de América Latina los movimientos indígenas han logrado mayor impacto que los movimientos afro-descendientes, pero se trata de una percepción y no de una conclusión determinante. No nos pronunciamos sobre el Caribe, en todo caso, lo afirmado es válido para los llamados países andinos (Bolivia, Perú y Ecuador) y México.

El surgimiento de los movimientos indígenas en América Latina es un fenómeno político fundamental para analizar y comprender los procesos contemporáneos de gran parte de los países de la región. Este dato conduce a la urgente tarea de analizar y asumir críticamente la *doxa/episteme* indígena o india contemporánea. Para ello escogimos al plural movimiento indígena en Bolivia. Desde la llegada a la Presidencia de la República de Evo Morales Aima (2005), primer aymara que accede al poder del Estado, Bolivia se ha transformada en uno de los “laboratorios” más interesantes de praxis y teoría política. Los “movimientos sociales e indígena-originario”, como suele denominarlos Evo

---

<sup>35</sup> Sobre el pensamiento de los sectores afrodescendientes en el Caribe ver J.C. Arriaga Rodríguez y J. Maerk, “Anticolonialismo y poscolonialismo en el pensamiento caribeño” (2004).

Morales, han puesto en una crisis definitiva al proyecto neoliberal. Actualmente Bolivia se debate ante la reconstitución de la derecha neoliberal, ahora bajo un discurso autonomista, y el proyecto plasmado en la Nueva Constitución Política del Estado Boliviano que pretende refundar una Bolivia con y desde los movimientos sociales e indígenas. A este proceso dedicaremos los capítulos siguientes.

## **CAPÍTULO II. EL MOVIMIENTO INDÍGENA-POPULAR EN BOLIVIA: EMERGENCIA Y CONSOLIDACIÓN POLÍTICA**

“... es necesario abandonar cualquier pretensión homogeneizante en la comprensión de las luchas de los pueblos indígenas y conviene pensarlos como un mosaico de diversidades sociales dinámicas. Ni organización homogénea ni dispersión total.” (Puntos de Acuerdo de las “Jornadas Latinoamericanas Movimiento Indígena: resistencia y proyecto alternativo”, México, 2003)

El interés fundamental de nuestra investigación es pensar las políticas críticas respecto del capitalismo neoliberal, las cuales se proponen desde lo que denominamos el movimiento indígena-popular en Bolivia. Por ello, en el presente capítulo realizaremos una aproximación descriptiva al mismo. Como se verá, la cuestión política e ideológica será privilegiada en dicha descripción. Como dijimos en el capítulo anterior, la emergencia del movimiento indígena-popular en la política de diversos países de América Latina es uno de los fenómenos más destacados de las últimas décadas. El actual proceso político de Bolivia muestra la originalidad y la conflictividad de un proceso de “indianización de la política”, que explicaremos a lo largo del capítulo.

Pudimos asistir a la doble asunción de Evo Morales Ayma como líder de los pueblos originarios del Abya Yala o Indoamérica el 21 de enero de 2006 en Tiwanaku y como Presidente de la República de Bolivia el 22 de enero de 2006 en La Paz (Cruz, 2006). Dicha experiencia nos permitió sopesar con mayor claridad que el escepticismo ante los sujetos políticos, supuestamente perimidos en los noventa, era contradicho por esa realidad histórica en un país pequeño entre el gigante Brasil, la soberbia Argentina, las neoliberales Chile y Perú y la empobrecida Paraguay. Luego de dos años y medio de gestión del Movimiento al Socialismo (MAS) tuvimos la oportunidad de regresar a Bolivia (entre marzo y junio de 2008) para contrastar hipótesis, relevar datos, realizar entrevistas, convivir en el día a día con el pueblo boliviano y, sobre todo, para aprender cómo se hace y piensa la política emancipadora en uno de los países más empobrecidos de América Latina.

Consideramos que el movimiento indígena-popular en Bolivia, que para nada es homogéneo como todo movimiento socio-histórico, es uno de los movimientos sociales y políticos fundamentales de América del Sur, pues se ha convertido en un ámbito de creatividad conflictual de alternativas políticas que, en sociedades con tradición de Estados fuertes y economías industrializadas en crisis, como la argentina, son por ahora impensables. Nuestra postura sobre dicho proceso político es optimista. No obstante, consideramos obligada la criticidad para interpretarlo; criticidad propia de una investigación académica. Una criticidad que no posee el escepticismo posmoderno ni el criticismo idealista de quienes pretender resolver conflictos históricos y estructurales desde la “serenidad académica”.

Nuestra perspectiva para estudiar al movimiento indígena, como se dijo en el capítulo anterior, se entiende como *una filosofía para la liberación nuestroamericana*. En este caso, pretendemos desarrollarla *desde* los pueblos originarios de una región de América del Sur. Sabemos que Bolivia no es el único país latinoamericano que posibilita analizar y sopesar los aportes del movimiento indígena en América Latina. Razones existenciales y analíticas nos condujeron a concentrarnos en Bolivia. De ahí que omitamos el estudio de otros países donde el movimiento indígena tiene una importancia fundamental. Bolivia, Ecuador y México son los Estados latinoamericanos en donde se encuentra hoy con mayor claridad el impacto del movimiento indígena; en menor medida en Guatemala y Perú. Pero, como afirman Raquel Gutiérrez y Fabiola Escárzaga:

La influencia de la fuerza política desplegada por las luchas de resistencia y los levantamientos indígenas y populares en esos países se ha expandido incluso hacia naciones en las que, tradicionalmente, los movimientos indígenas no tenían una presencia significativa, dada su composición demográfica y social como por ejemplo, Argentina y Chile (Escárzaga y Gutiérrez, 2005:15).

Un dato que muestra este aserto respecto a Argentina es que en 1993, a partir de la crisis económica bajo el proyecto neoliberal, se conformó uno de los sindicatos antineoliberales, según entendemos el único, que articuló parte de la oposición al gobierno neoliberal de Carlos Menem: la Central de Trabajadores Argentinos (CTA).<sup>1</sup> En el amplio movimiento social nucleado en la CTA es interesante detectar uno que, a partir de la condición de trabajadores (ocupados y desocupados), también reivindica su condición indígena. Se trata de la “Organización Barrial Tupac Amaru – CTA”, constituida en la provincia de Jujuy en el año 2001. Dicha organización posee una alta capacidad de movilización social, a lo que se suma que su liderazgo es femenino, su principal dirigente es Milagro Salas. Sobre los motivos por los que adoptaron el nombre de Tupak Amaru responde Milagro Salas:

No te olvides que el tema de la cultura nuestra la llevamos muy adentro, la cultura de la Pachamama para nosotros es muy importante. Hay ceremonias que nos son propias y en cada uno de nosotros están. Y nos decimos empecémoslas a mostrar públicamente, acá nadie tiene vergüenza de lo que significa nuestra cultura y ponerle el nombre de Túpac Amaru a la Organización barrial. Ahí también la idea fue de Nando, porque nosotros decíamos armemos el movimiento barrial Che Guevara, y Nando nos miraba, pero si ustedes, viven hablando de la cultura de ustedes, hablan sobre los 500 años, por qué no ponen a alguien que se identifique con ustedes. Nosotros nos mirábamos y decíamos, el Che Guevara, es argentino, pero hizo la revolución en Cuba y Nando dice: ¿Por qué no Túpac Amaru? Túpac es aborigen como ustedes, revolucionario, indigenista. Nos miramos - ... - y dijimos tiene razón, y por eso le pusimos el nombre de Tupac Amaru, y en nombre de él, recuperar todo los que nos quitaron.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> En la actualidad, la CTA cuenta con aproximadamente 1.200.000 afiliados. Solicitó y obtuvo en 1993 su inscripción gremial como asociación sindical de trabajadores, pero no la personería gremial. El gobierno de Néstor Kirchner (2003-2007) parecía dispuesto a resolver su estatuto jurídico. La CTA aun no logró obtener la personería gremial. Ver: <http://www.cta.org.ar>

<sup>2</sup> Ver entrevista a Milagro Sala, “Mi oficina es el barrio, la villa, el asentamiento”, San Salvador de Jujuy, jueves 13 de setiembre de 2007. En [http://www.frentetransversal.com.ar/spip/article.php3?id\\_article=2730](http://www.frentetransversal.com.ar/spip/article.php3?id_article=2730). La página electrónica de la organización es <http://www.tupacamaru.org.ar/>

Jujuy, situado al noroeste de Argentina, es uno de los estados provinciales con mayor presencia indígena del país. En Jujuy viven los pueblos Atacama, Ava guaraní, Diaguita, Guaraní, Kolla, Maimará, Omaguaca, Quechua y Tupí guaraní. De los cuales, el pueblo Kolla es el más numeroso. Entre 2004 y 2005, el Instituto Nacional de Estadística y Censo (INDEC) realizó una Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (ECPI), que fue complementaria del Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2001. El criterio de cuantificación fue el autorreconocimiento como indígena y descendiente en primera generación de indígena. Los resultados indican que en Argentina hay un total de 600.329 indígenas, lo que representa el 1,65 % del total de la población del país.<sup>3</sup> Según el INDEC, en Argentina hay un total de 30 pueblos diferentes que son: Atacama, Ava guaraní, Aymara, Chané, Charrúa, Chorote, Chulupí, Comechingón, Diaguita/ diaguita calchaquí, Guaraní, Huarpe, Kolla, Lule, Mapuche, Mbyá guaraní, Mocoví, Omaguaca, Ona, Pampa, Pilagá, Quechua, Querandí, Rankulche, Sanavirón, Tapiete, Tehuelche, Toba, Tonocote, Tupí guaraní y Wichí.<sup>4</sup>

El pueblo más numeroso de Argentina es el Mapuche, con 113.680 personas. Los Kollas son el segundo pueblo indígena más numeroso, con 70.505 personas que habitan en Salta y Jujuy (53.106), en la Ciudad de Buenos Aires y el Gran Buenos Aires (10.829) y en el resto del país (6.570).<sup>5</sup> Estos datos corroboran las profundas afinidades históricas y culturales del noroeste argentino con la región andina de América del Sur, que perteneció al antiguo *Qullasuyu*.

Lo dicho tiene relación con un creciente fenómeno de indianización en algunos sectores de Argentina, sobre todo en los Estados provinciales con presencia indígena. Es el caso de las provincias limítrofes a Bolivia: Jujuy y Salta, donde se puede percibir la organización de partidos políticos de fuerte impronta indígena, algunas reivindican a figuras como los líderes Tupak Amaru y Tupak Katari. También constatamos la

---

<sup>3</sup> Según el último censo nacional del 2001, hay 36.260.130 argentinos.

<sup>4</sup> La Encuesta incluye otros pueblos declarados, pero aclaran que no dan los datos por separado pues “la escasa cantidad de casos muestrales no permiten dar una estimación de cada total con la suficiente precisión”.

<sup>5</sup> Fuente: INDEC. Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (ECPI) 2004-2005 - Complementaria del Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2001. Dirección electrónica: <http://www.indec.mecon.ar>



existencia de escritores pro indianistas, aunque marginales del círculo académico e intelectual de Argentina. Por ejemplo, los poetas Domingo Zerpa (1909-1999) y Germán “Churqui” Choquevilca (1940-1987), y el ensayista Toqo Vázquez (1938).<sup>6</sup> No es éste el tema de nuestra investigación, pero mencionamos esos datos considerando que muestran la indianización de ciertos sectores argentinos, fuertemente influenciados por el movimiento indígena-popular boliviano.

Como pocas veces en la historia de Argentina, y quizá de los demás países vecinos, las miradas hacia Bolivia han dejado de ser sólo de tono “compasivo” o racista o exotista. La sorpresa y admiración hacia el “pueblo boliviano” o, mejor, hacia el movimiento indígena- popular, parece basarse en que no sólo pusieron en crisis al modelo neoliberal, sino en que están ensayando alternativas que consideramos revolucionarias.

## 1. Lo indígena en Bolivia

Según el último censo, Bolivia cuenta con 8.274.325 habitantes (Institución Nacional de Estadística, Censo 2001)<sup>7</sup>. Con una extensión de 1.098-581 km<sup>2</sup>, el país posee tres regiones o “pisos ecológicos” (Patzí, 2005a): el altiplano, los valles y el trópico. Otros distinguen cuatro regiones naturales: altiplano, amazonia, chiquitanía y chaqueña, como se ve en el mapa siguiente (Mapa 1):

---

<sup>6</sup> La obra más importante de Domingo Zerpa es *Puyas – Puyas. Poemas de la puna jujeña*, Buenos Aires, Ed. Stilcorgraf, 1977 (1ª edición 1931). Parte de la obra de Germán Choquevilca esta recogida en *Voces del Viento*, Jujuy, 1983. *Cuando Volví*, Jujuy, Cuadernos del Duende, 1999. *Este regreso mío*, Jujuy, Cuaderno del Duende, 2002. Y *Obras completas I*, Jujuy, Cuaderno del Duende, 2007. Sixto Vázquez Zuleta, cuyo seudónimo es Toqo, es uno de los escritores indianistas más prolíficos del norte jujeño. Podemos mencionar las siguientes obras: los ensayos *Carnaval de Humahuaca* (1956), *Indiomanual* (1985), *Quebrada de Humahuaca. Patrimonio de la Humanidad* (2000) y *Pauperología* (2003). Los cuentos *Historias del carnaval de Humahuaca* (1973), *Los fríos vientos del Zenta y otros cuentos de Humahuaca* (1976), *El perro curandero* (1995). La novela *Chincanqui. Kallawayaya y agitador* (2006) y la recopilación *Coplerío* (2004).

<sup>7</sup> Instituto Nacional de Estadística. Página electrónica: <http://www.ine.gov.bo>



En el censo de 2001 se preguntó sobre la adscripción de los censados a un pueblo indígena sólo a los mayores de 15 años. El resultado fue la existencia de un 62% de población indígena, es decir, una mayoría absoluta.<sup>8</sup> Este dato es de gran relevancia para visibilizar una realidad que por siglos las élites blancas y mestizas pretendieron negar, tema que aún hoy se debate con diferentes grados de seriedad.<sup>9</sup> Para Félix Patzi (2005), que se autodefine como “sociólogo aymara con pasaporte boliviano”, la población indígena representa el 80 % de la población boliviana. Sin entrar en los debates de cifras y criterios de cuantificación, pues no hay consenso en una cuantificación exacta, entendemos que sí hay consenso en admitir que la población designada “indígena” es mayoritaria. Por esto, junto a Guatemala, Bolivia es el país más indígena de América. Esto permite afirmar que en Bolivia “la etnicidad puede ser considerada un rasgo de la mayoría y no una cuestión de minoría” (Rivera, 2003: 28).

No obstante, cabe hacer una precisión ante la tendencia a identificar lo indígena con lo campesino y agrario. Siguiendo los análisis de Patzi (2005), es pertinente comprender a Bolivia a partir del proceso de urbanización creciente de su sociedad. Patzi informa que en el 2001 el 60% de la población boliviana vivía en la ciudad. La tendencia a la urbanización no se ha revertido. Considera el sociólogo aymara que en las ciudades se producen tres procesos: la *mestización*, propugnada por el discurso estatal, la *mimetización* de los indígenas con la sociedad no indígena para evitar la estigmatización

---

<sup>8</sup> Debido a las controversias en torno a la pregunta y los términos usados, nos permitimos citar a X. Albó y F. X. Barrios, quienes explican: “En el último censo, de 2001, se ha incorporado una pregunta directamente étnica, respondida sólo por los de 15 y más años. Dice así: “¿Se considera perteneciente a algunos de los siguientes pueblos originarios o indígenas?”, seguido de la lista de los cinco pueblos más numerosos – aymara, quechua, guaraní, chiquitano, mojeño – más “otro (explicitar) y la opción de responder “ninguno”, como hizo un 38%. Se evitó utilizar la categoría genérica “indígena” y tampoco se consideró la posibilidad de responder con otras categorías igualmente genéricas (como “mestizo”, “cholo”, etc.) que se usaron por última vez en el Censo realizado en 1950. Algunos se han quejado de esta omisión pero, por su falta de especificidad, éstas son categorías analíticamente poco útiles que, por esa misma razón, se mantienen ahora en muy pocos censos latinoamericanos” (Albó y Barrios, 2006: 23).

<sup>9</sup> La disputa por las cifras parece sin fin. Según los datos ofrecidos por la CNE hay 4.133.138 indígenas y 4.141.187 no indígenas en Bolivia (Fuente: INE, VAI, UNFPA. La Paz, noviembre, 2003). Considerando esto, la mayoría es “no indígena”. Pero como la pregunta sobre la pertenencia a un pueblo indígena fue por autoadscripción, se la hizo a los mayores de 15 años. El 62% de indígenas es el dato referido a los mayores de 15 años. Nosotros asumimos que la mayoría es indígena siguiendo a reconocidos estudiosos como el antropólogo Xavier Albó, quien intervino en la elaboración del Censo 2001.

y discriminación, lo que supone alienación. Y, por último, la *defensa y fortalecimiento* de la identidad indígena. Retomaremos luego esta cuestión.

Ahora bien, ¿quiénes son los llamados “indígenas” en Bolivia? Un criterio para delimitar lo indígena es recurrir a la lengua. El censo de 2001 contabilizó 2.124.040 quechua hablantes (25,67% de la población total) y 1.462.286 aymara hablantes (18.9%) y 357.548 hablantes de otras lenguas indígenas (4.32).<sup>10</sup>

Según el *Atlas Territorios Indígenas en Bolivia* (2000), se pueden distinguir cuatro tipos de lenguas indígenas: mayoritarias, minoritarias, aisladas y sin clasificar. Considerando entonces al idioma como delimitador de una identidad “indígena”, tenemos que en la región del altiplano y los valles la población es fundamentalmente aymara y quechua hablante. Ambas son consideradas las *lenguas mayoritarias*. Cabe advertir que estos datos no consideran a los hablantes de español que tienen como segunda lengua al aymara o quechua, lo cual ampliaría el número de ambos grupos. Sin embargo, existen estudios sobre las lenguas “indígenas” que muestran otros datos estadísticos.<sup>11</sup> Al no ser especialistas en el tema, sólo dejamos constancia de que los datos que asumimos no tienen consenso entre los estudiosos.

Las *lenguas minoritarias* son el Guaraní (con las siguientes variantes: de Cordillera, Garayu, Sirionó, Auki, Tapieté), el Moxosmultilingüe (Trinitario, Ignaciano, Movima, Chimán y Yuracaré), el Moxo-Arawak, la Familia Pano (Yaminawa, Chácobo, Pacahuara) y la Familia Takana (Araona, Takana, Ese Ejja, Cavineño). Se distinguen de otro tipo denominadas *lenguas aisladas*, que son el Chiquitano, familias aisladas (Chimán-Mosetén, Muchane, Ayoreo, Weenhayek, Moré) y la familia Uru (Chipaya, Iru Itu). Por último, tenemos las *lenguas no clasificadas*, que son: Canichana, Cayuvaba,

---

<sup>10</sup> Fuente: Instituto Nacional de Estadística, CNPVA-2001. Citado en PNUD, *Informe Nacional de Desarrollo Humano 2004*, La Paz, Plural, p 105. Dirección electrónica: [http://hdr.undp.org/docs/reports/national/BOL\\_Bolivia/Bolivia\\_2004\\_sp.pdf](http://hdr.undp.org/docs/reports/national/BOL_Bolivia/Bolivia_2004_sp.pdf)

<sup>11</sup> Por ejemplo, para A. García Linera (2005a), habría entre 3 y 3.5 millones de quechua hablantes y entre 2.5 y 3 millones de aymara hablantes. Según Alejandro Ortiz Rescaniere (1992), habría en toda la región andina, que abarca desde Pasto (Colombia) hasta el norte chileno-argentino, unos 8 millones de quechua hablantes, cuyo núcleo poblacional está entre Perú y Bolivia. Mientras que habría 1 millón de aymara hablantes, cuyo núcleo es la región del lago Titicaca, con influencia desde Puno (Perú) hasta La Paz (Bolivia).

Itonama, Movida, Yuracaré.<sup>12</sup> Contabilizamos un total de quince lenguas, sin considerar las variantes de las familias.

Si nos atenemos al texto de la *Nueva Constitución Política del Estado Boliviano* (NCPE), elaborada en el 2007 pero aún no vigente, damos con que se reconocen las siguientes lenguas como oficiales, además del castellano: aymara, araona, baure, bésiro, canichana, cavineño, cayubaba, chácobo, chimán, ese ejja, guaraní, guarasu'we, guarayu, itonama, leco, machajuai-kallawaya, machineri, maropa, moeño-trinitario, mojeño ignaciano, moré, mosetén, movida, pacawara, puquina quechua, sirionó, tacana tapiete, toromona, uru-chipaya, weenhayek, yaminawa, auki, yuracaré y zamuco. Esto es, 36 lenguas reconocidas y 35 elevadas al estatus de lengua oficial (NCPE, 2007, Artículo 5.I) lo cual es coherente, en la lógica de la NCPE, con que en Bolivia existen 36 naciones.

La cuestión es de suma importancia política, ya que el actual gobierno del MAS propugna, entre otros cambios profundos, constituir a Bolivia como “Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario” (NCPE, Art. 1).<sup>13</sup> Es decir, un Estado con muchas naciones. Los maximalistas hablan de 36 naciones, los minimalistas de 2 naciones y los opositores a la NCPE de una nación. Este es uno de los temas de mayor debate en el proceso contemporáneo, planteando serios desafíos a la concepción hegemónica de que el Estado se constituye con *una* Nación.

La NCPE boliviana es una de las expresiones más alternativas al respecto. Es prematuro pronunciarse sobre el desarrollo político que tendrá la idea de un Estado Unitario y Plurinacional. Las perspectivas para analizarlo son diversas. Tomemos un solo ejemplo. El antropólogo Xavier Albó opina que es muy saludable para la teoría política enfrentarse a la justa reivindicación de que en Bolivia los pueblos indígenas son naciones y ofrece una definición interesante al respecto: “glosando una clásica terminología aplicada a las clases sociales, una nación es una etnia para sí” (Albó, 2007).

---

<sup>12</sup> La clasificación de las lenguas, tomada del Atlas citado, es asumida por nosotros, pero advertimos que la categoría “lenguas no clasificadas” no es clara. Tampoco tenemos modo de clarificarla por falta de conocimiento específico sobre el tema.

<sup>13</sup> El artículo 1 de la Nueva Constitución Política del Estado dice: “Bolivia se constituye en un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, libre, independiente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías. Bolivia se funda en la pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico, dentro del proceso integrador del país”.

Para Albó, la idea de un Estado plurinacional, y no sólo pluricultural, hace justicia a la realidad socio-histórica boliviana. Además, considera infundadas las críticas y sospechas según las cuales el reconocimiento de lo plurinacional en la NCPE conduciría a la ruptura del Estado boliviano. Afirma que el reconocimiento de la plurinacionalidad tiene por fin garantizar el desarrollo de cada “etnia para si” dentro de un mismo Estado. Concluye Albó:

refundar el Estado actual, para este fin, sí. Destruirlo y sustituirlo por tantos estados como naciones originarias, no. Más aún, en la actual propuesta boliviana es claro que se pretende a la vez fortalecer al Estado Boliviano con un vigor que no se veía desde la Revolución Nacional de 1952. Los propios pueblos que reclaman un Estado plurinacional reconocen que ello sólo será posible dentro de un Estado unitario y fuerte” (Albó, 2007).

Como lo constatamos en nuestra estancia en Bolivia, el tema genera una gran polémica entre posturas encontradas, que van desde las que niegan toda legitimidad de un plurinacionalismo indígena, pasando por aquellos que entienden que un Estado federal superaría los límites del actual Estado unitario, hasta sectores que propugnan crear o reestablecer la “nación aymara” fuera del Estado boliviano. A esto último volveremos más adelante. Por ahora, no nos detendremos en este tema de gran relevancia para comprender la discusión en torno al tipo de Estado y al tipo de Nación que se pretende refundar en Bolivia. Con los datos presentados sólo buscamos mostrar la complejidad de la delimitación de “lo indígena”, en este caso acudiendo al idioma.

Ahora bien, ¿la lengua es la que define la frontera de una cultura o etnia o nación? No necesariamente. Un fenómeno no destacado anteriormente es el bilingüismo, es decir, personas que hablan un idioma “indígena” y el castellano, que es un porcentaje considerable y creciente, entre otras razones por la extensión del castellano debido a la ampliación de la instrucción escolar. Como afirma Silvia Rivera, “el hablar una lengua indígena no quiere decir autoreconocerse como indígena, y es innegable que estos

porcentajes globales esconden un proceso más complejo de estratificación socio-cultural, donde el papel de los estratos mixtos (el mundo cholo-misti) es de innegable importancia, tanto en lo político como en lo cultural” (Rivera, 2003: 29). Aunque nuestra tesis no es antropológica y, por tanto, no ingresaremos en la discusión sobre las lenguas originarias de los pueblos, reconocemos que hacerlo despejaría muchos problemas al respecto.

Genéricamente, se suele hablar de que existen tres grupos indígenas fundamentales en Bolivia: el Aymara, el Quechua y el Guaraní. No creemos equivocarnos al considerar que dos son las “lenguas oficiales”, de *facto*, de los dos movimientos indígenas-populares más importantes de Bolivia: el aymara, para el movimiento del mismo nombre, y el quechua para el movimiento cocalero. No contamos con los elementos para concluir lo mismo respecto del guaraní y todo el movimiento indígena-popular de la región oriental de Bolivia, aunque muchas veces se suele aludir a dicho movimiento con el apelativo genérico de guaraní. Por último, cabe aclarar que en Bolivia dichas lenguas poseen una presencia hegemónica sólo en la oralidad, no así en la escritura. Esta sigue siendo mayoritariamente en castellano.

Por lo tanto, asumimos como “indígenas” a los grupos culturales que poseen una lengua autóctona. Ahora bien, como se dijo, este dato no basta para delimitar lo indígena. Otro dato que se suele usar para este fin es la territorialidad de los pueblos indígenas. Pero ese criterio es fácil de aplicar cuando se trata de grupos minoritarios y generalmente circunscriptos a ciertos límites “otorgados” por los Estados. Bolivia no es el caso. Las mayorías aymara y quechua, si bien tienen algunos epicentros propios, están esparcidas por todo Bolivia.

El otro elemento de delimitación de lo indígena es la corporalidad. Esto es, el aspecto físico, la estética corporal del sujeto, como indicador de lo indígena o indio. Es decir, la persona de color de piel morena y con ciertos rasgos físicos, como el tipo de rostro, estatura y dimensión corporal es calificada socialmente como “indígena”. No pretendemos con esto proponer una base biológica, según el caduco concepto de “raza”, al criterio de delimitación de lo indígena, pero tampoco desconocemos que socialmente

sigue siendo la corporalidad racializada la que permite distinguir al indígena del no indígena.

Con lo dicho, buscamos comprender lo indígena no sólo desde lo “étnico” y “cultural”. Ambos conceptos nos incomodan, pues suelen ser usados como una estrategia para filtrar una valoración sobre la corporalidad racializada de los sujetos. A esto nos dedicaremos con profundidad en los próximos capítulos. Por tanto, concluimos aquí que por “indígena” se entiende a quienes hablan un idioma autóctono, poseen una estética corporal (racializada) no “blanca-mestiza” o “criollo-mestiza”, como se suele nombrar socialmente al no indígena en Bolivia, y que son creadores de una cultura que se suele distinguir de la cultura moderna. No debatiremos esto último ahora por su complejidad, pero es importante señalar que existe una tendencia generalizada a distinguir la cultural indígena de la cultura moderna. Esto es, se entiende a la cultura indígena como “no-moderna” o “pre-moderna” y hasta “anti-moderna”. No obstante, consideramos que se debe repensar la relación de modernidad y pueblos indígenas, quizás más imbricados de lo que se cree, como lo sugieren autores como A. Quijano (1998) S. Rivera (2003) y F. Patzi (2007b).

A esto debemos añadir otro criterio para delimitar lo indígena. Se trata de lo ideológico. En las últimas décadas se ha generalizado el uso y la aceptación, menos peyorativa, de “lo indígena” para identificarse y/o delimitar a grupos humanos diferentes de los “no-indígenas”. Ahora bien, en tanto ideología, lo indígena puede encubrir o bien dar identidad colectiva. Conscientes del uso encubridor de lo “indígena”, tanto como de lo “indio”, lo “indígena” también ha adquirido en Bolivia un sentido de reivindicación de identidad cultural y política. Incluso, como veremos, hay sectores que reivindican lo “indio” antes que lo “indígena”, dándole un contenido ideológico crítico y emancipador.

Teniendo en cuenta todas estas variables, podemos hablar de los indígenas o indios en Bolivia, en tanto sujetos individuales y colectivos que se autoidentifican como indígenas/indios. Respetamos y asumimos ese criterio autorreferencial de los grupos que aquí estudiaremos. A este criterio se añaden: lo lingüístico, lo corporal y lo cultural. Como se ve, la cuestión es compleja. Ante eso, con todo el riesgo de simplificar,



consideraremos que los indígenas son mayoría en Bolivia y que constituyeron tres grandes movimientos, que se distinguen por la región donde viven y por elementos culturales, históricos y políticos que se verán más adelante.

## **2. El neoliberalismo en Bolivia**

Bolivia es un país rico en recursos naturales, pero posee los mayores índices de pobreza de América Latina y el Caribe. Según el *Human Development Index (2007/2008)*<sup>14</sup>, elaborado por las Naciones Unidas, Bolivia ocupa el lugar 117 de Desarrollo Humano, entre los 177 países del mundo. Si consideramos sólo los países de Latinoamérica y el Caribe, Bolivia ocupa el antepenúltimo lugar, antes de Guatemala y Haití.

No obstante, la riqueza natural de Bolivia es abundante e histórica. Desde la Minas de Potosí, con las que se inició la explotación europea de América desde el siglo XVI, la riqueza mineral fue la que situó a Bolivia entre los países más codiciados de América del Sur hasta el siglo XX. Luego de la crisis del estaño en el mercado mundial a fines de los setenta, Bolivia se convirtió en un atractivo por otros recursos naturales: el gas y el petróleo. A su vez, por la misma época, la soja y la coca se convirtieron en los cultivos que mayor ingreso generan a la economía del país. La coca, como se verá, es el cultivo base de uno de los movimientos indígena-populares más importantes de Bolivia. En cambio, la soja es una de las bases productivas más importantes de los terratenientes y agro-empresarios en Bolivia.

A diferencia de los países que lograron construir Estados fuertes (como México o Argentina) el Estado boliviano se caracteriza por su debilidad estructural. Su economía se define por la informalidad: el 65% de la población económicamente activa trabaja en el sector informal. El modelo capitalista centrado en la explotación de recursos naturales y sin desarrollo industrial es el que ha regido al país, situándolo entre los más empobrecidos del mundo. Si a mediados del siglo veinte la Revolución Nacionalista de

---

<sup>14</sup> Edición electrónica en: <http://hdr.undp.org/en/statistics/>

1952 ensayó el “capitalismo de Estado”, el capitalismo neoliberal de finales de siglo, con su política de Estado mínimo y libertad de mercado, condujo a profundizar la explotación, el empobrecimiento y la desigualdad político-económica en el país.

No se entiende al plural movimiento indígena-popular sin la aplicación del “modelo neoliberal” a los países de toda América Latina –a excepción de Cuba-- en la década de los noventa. A su vez, la crisis del neoliberalismo, evidenciada en la mayoría de los países de la región, en Bolivia ha sido particularmente contundente. Y esto fue posible por el movimiento indígena-popular. Por ello, en este punto brindaremos una visión panorámica de la historia política de Bolivia, para mostrar en qué etapa histórica emerge, se articula y se politiza el movimiento indígena-popular. Nos basaremos en la periodización propuesta por Luis Tapia (2007), Félix Patzi (2007) y Álvaro García Linera (2008).

Genéricamente, se suelen distinguir las siguientes etapas de la historia boliviana: prehispánica (1200aC-1532dC), colonial (1532-1809), independentista (1809-1825) republicana (1825-1952), contemporánea (1952-hoy). Bolivia se creó como Estado republicano en 1825. Su historia se caracteriza por una gran inestabilidad político-económica, constantes rebeliones indígenas y problemas limítrofes con los países vecinos, siempre voraces para expandir su territorio. Producto de este proceso, Bolivia es un país sin costas marítimas, pues las perdió en la Guerra del Pacífico con Chile (1879-1884). También ha disputado y perdido territorios con Argentina, Brasil y Paraguay. Con este último sostuvo la Guerra del Chaco (1932-1935), que fue determinante en su historia. R. Zavaleta, en *Lo nacional-popular en Bolivia* (1986), considera que ambas guerras, más la revolución federal y levantamiento aymara liderado por Zárate Willka en 1899, son los momentos constitutivos de la historia boliviana, previos al otro gran momento constitutivo que fue la Revolución de 1952.<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> El trabajo de Luis Tapia, *La producción del conocimiento local. Historia y política en la obra de René Zavaleta* (2002), muestra la densidad e importancia fundamental de la obra de Zavaleta para comprender la historia y política boliviana.

Considerando que Bolivia existe como república desde 1825, Luis Tapia (2007) sintetiza su historia en los siguientes períodos: liberal (1825-1952), nacionalista (1952-1964), dictaduras militares (1964-1982), neoliberal (1985-2005). A las que añadimos la actual “revolución democrática” (2005-hoy). Asumimos esta periodización, pues consideramos que define con precisión las ideologías políticas que configuraron el Estado boliviano ante el cual el plural movimiento indígena se enfrentó o pactó, dependiendo de la época y de sus tendencias internas, como veremos más adelante. Nuestra investigación está centrada en la etapa neoliberal.

En el siglo XX, el acontecimiento fundamental en Bolivia fue la Revolución Nacionalista de 1952, liderada por el partido Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), fundado en 1941. Sus líderes históricos fueron Víctor Paz Estenssoro (1907-2001) y Hernán Siles Zuazo (1914-1996). Los logros de la Revolución fueron, entre otros: la Reforma Agraria, el sufragio universal, la nacionalización de las minas y la universalización de la educación. El MNR intentó desarrollar un capitalismo de Estado que no logró consolidarse por razones diversas, desde los intereses del capitalismo extranjero hasta la incapacidad de la burguesía criolla mestiza boliviana (Patzí, 2007). Por eso, más que los logros, son los fracasos de la Revolución del 52 los que diversos sectores señalan. Por ejemplo, René Zavaleta (1986) entiende que la Revolución nacionalista de 1952 significó el cambio de una élite decadente por una nueva élite emergente, pero al interior de la misma clase y casta señorial. Con ella cambió la élite, pero no la clase dominante. Por lo tanto, lo que pudo ser un proyecto nacional-popular quedó frustrado ante la reconstitución de la clase dominante. Hoy en día, la crítica al nacionalismo revolucionario se sigue haciendo desde los socialistas hasta los indianistas-kataristas, claro que con distintos argumentos e intereses.

Una de las razones del descrédito del nacionalismo revolucionario, que brinda bases a sus críticos, es la considerada paradójica conversión del MNR de partido de la revolución nacionalista a un partido más del neoliberalismo en la etapa democrática. El

líder histórico del nacionalismo, Víctor Paz Estenssoro, fue el responsable de iniciar la democracia neoliberal desde 1985. Consideramos que se trata de una “paradójica deriva neoliberal” de los partidos nacionalistas, pues a mediados del siglo XX accedieron al poder del Estado para crear un Estado de Bienestar con diversos niveles de logros.

Llama la atención que tanto el MNR boliviano como el Partido Justicialista o el peronismo argentino, hayan tenido recorridos semejantes. El peronismo, en 1945, inició el Estado de Bienestar en Argentina y fue el menemismo, por el presidente peronista Carlos Saúl Menem, el que aplicó la misma receta neoliberal que se implantó en Bolivia en los noventa. Lo paradójico es que esos mismos partidos, incluso en nombre de aquel Estado de Bienestar, asumieron en los noventa la “misión” de implantar el Estado Mínimo ante la libertad de mercado, es decir, asumieron el recetario neoliberal.

Ante esta “paradoja”, dejamos asentada una pregunta que no podemos desarrollar ahora: ¿la deriva neoliberal de los partidos nacionalistas es una incoherencia (“traición” dirían algunos) respecto de su programa fundacional o se trata de una consecuencia previsible, hasta necesaria, de sus programas políticos fundacionales y “modernizados” en los noventa?<sup>16</sup>

Supera nuestra tesis realizar un pormenorizado análisis de la historia boliviana desde 1952. Pero para dar una idea general al respecto, presentamos el siguiente cuadro de las etapas políticas y las presidencias post 1952, donde se ve la alta inestabilidad política del país, un rasgo estructural compartido con la mayoría de los países latinoamericanos. En particular, la etapa de las dictaduras militares bolivianas, una de las más largas de América del Sur, posee una inestabilidad altísima, casi un gobierno distinto (14 entre militares y constituciones interinos) por año (18 años en total). Tenemos así

---

<sup>16</sup> Entendemos que un trabajo comparativo entre los gobiernos neoliberales latinoamericanos sería útil para iniciar una respuesta a la pregunta. Para citar algunos casos, los gobiernos neoliberales se inician en México con el gobierno de Miguel de la Madrid (Partido Revolucionario Institucional), en Venezuela con Carlos Andrés Pérez (Acción Democrática), en Brasil con Fernando Collor de Mello (Partido de Reconstrucción Nacional) y en Perú con Fernando Belaúnde de Terry (Acción Popular).

Etapa	<b>Democracia nacionalista</b> Revolución del 52 (1952-1964)	<b>Dictaduras Militares</b>  (1964 – 1982)	<b>Democracia Neoliberal</b>  (1982 – 2005)	<b>“Revolución democrática y cultural”</b> (2005 – hoy)
<b>Partido Político</b>	Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR)		- MNR - Movimiento de Izquierda Revolucionario (MIR) - Acción Democrática Nacionalista (ADN)	Movimiento Al Socialismo (MAS)
<b>Gobiernos constitucionales e inconstitucionales</b>	Víctor Paz Estenssoro (1952-1956) Hernán Siles Zuazo (1956-1960) Víctor Paz Estenssoro (1960-1964)	<p>Dictadura René Barrientos Ortuño (1964-1965) Co-presidencia: Alfredo Ovando Candia y René Barrientos Ortuño (1965-1966) Alfredo Ovando Candia (1966)</p> <p><i>Constitucional</i> <i>René Barrientos Ortuño (1966-1969):</i> <i>Luis Adolfo Siles Salinas (1969)</i></p> <p>Dictadura Alfredo Ovando Candia (1969 – 1970) Juan José Torres González (1970-1971) Hugo Banzer Suárez (1971-1978) Juan Pereda Asbun (1978) David Padilla Arancibia (1978-1979)</p> <p><i>Constitucional interino</i> <i>Walter Guevara Arze (1979):</i></p> <p>Dictadura Alberto Natusch Busch (1979)</p> <p><i>Constitucional interino</i> <i>Lidia Gueiler Tejada (1979-1980):</i></p> <p>Dictadura Luis García Meza Tejada (1980-1981) Junta de gobierno: Celso Torrelio Villa, Waldo Bernal Pereira, Oscar Pammo Rodríguez (1981) Celso Torrelio Villa (1981-1982) Junta Militar: Ángel Mariscal, Natalio Morales Mosquera, Oscar Pammo Rodríguez (1982) Guido Vildoso Calderón (1982)</p>	Hernán Siles Zuazo (1982-1985) Víctor Paz Estenssoro (1985-1989) Jaime Paz Zamora (1989-1993) Gonzalo Sánchez de Lozada (1993-1997) Hugo Banzer Suárez (1997-2001) Jorge Quiroga Ramírez (2001-2002) Gonzalo Sánchez de Lozada (2002-2003) Carlos Mesa (2003-2005) Eduardo Rodríguez (2005-2006)	Evo Morales Aima (2006-hoy)

Cabe advertir que si bien ubicamos en el periodo de la dictadura militar (1964-1982) a cuatro gobiernos constitucionales, estos no tuvieron posibilidad de consolidación, como se puede ver en la corta duración de los mismos. También debemos señalar que no todos los gobiernos militares tuvieron la misma orientación ideológica. Por ejemplo, el gobierno nacionalista de Juan José Torres González (1970-1971) se diferencia notoriamente del gobierno de derecha de Hugo Banzer Suárez (1971-1978) y del

narcogobierno de Luis García Meza Tejada (1980-1981). Claro que todo el período se caracteriza por la sucesión de golpes militares.<sup>17</sup>

Luego del fallido gobierno de centro izquierda de Hernán Siles Zuazo (creador y líder de la Unión Democrática y Popular), la etapa de la democracia neoliberal inicia en 1985, bajo el gobierno de Víctor Paz Estenssoro (1985-1989). Su política económica giró hacia la privatización de las empresas productivas del Estado. Con esto, el MNR contradujo la política de nacionalización de recursos naturales realizada durante la Revolución del 52. Considera L. Tapia (2007) que si la Revolución permitió la implementación de derechos sociales (como la educación básica y el voto universal), el neoliberalismo supondrá la reducción drástica de esos derechos. Con ello, la reducción de la ciudadanía será la característica fundamental del período de la democracia neoliberal. El MNR de los ochenta adopta el “modelo” promovido por el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional, Estados Unidos y Alemania.<sup>18</sup> Eso mismo explicará la creciente movilización de las bases indígenas-populares contra su reducción de los derechos sociales. Pero la movilización no sólo fue social, sino que surgió un proceso de autoafirmación de los derechos políticos del movimiento indígena-popular ante el Estado neoliberal.

Al respecto, Tapia muestra que en Bolivia hay dos concepciones distintas de los derechos políticos: la concepción neoliberal implantada desde 1985 y la concepción nacional-popular iniciada durante el revolución de 1952. Para el neoliberalismo, el derecho político se centra en la representatividad, fundada en el derecho a elegir gobernantes y eventualmente ser elegido. Para el funcionamiento de esta

---

<sup>17</sup> Un tema llamativo en la periodización del neoliberalismo en América del Sur es la diferencia en la explicación que se hace respecto de su inicio en Argentina y Bolivia. Nosotros acordamos con varios autores argentinos en que el neoliberalismo se inicia en Argentina en 1976, con el último golpe miliar. Entre tanto, los analistas sobre Bolivia por nosotros conocidos consideran que el neoliberalismo se inició en la etapa democrática, en 1985. Tuvimos la oportunidad de plantear la pregunta a Luis Tapia, teniendo como referencia la historia argentina, de si era posible pensar que las dictaduras militares en Bolivia habrían iniciado la etapa neoliberal. El filósofo boliviano consideró que es una buena pregunta, pero que no había estudios que él conociera al respecto. (Entrevista a Luis Tapia, La Paz, mayo de 2008). A nuestro entender, y otra vez basados en la experiencia Argentina, es importante mostrar que el neoliberalismo no pudo implantarse sólo “democráticamente”, sino que tuvo que recurrir a las dictaduras y a la represión de los movimientos populares.

<sup>18</sup> Las relaciones de Alemania con Bolivia se vieron fortalecidas por la migración alemana al oriente boliviano, como se verá más adelante.

representatividad se requiere del sistema de partidos y de elecciones periódicas. Tapia considera que tal concepción supone una cultura política liberal en el régimen jurídico del Estado, pero una hibridez a nivel de sujetos políticos que, en el caso boliviano, desconoce la existencia de dos sociedades distintas, las agrario-comunales y las urbanas-individuales.

Por el contrario, la concepción nacional-popular de los derechos políticos se funda en el derecho a participar en el gobierno, no sólo a ser representado. En la perspectiva de Tapia, la Revolución del 52 resolvió la participación política bajo la forma de cogobierno entre el MNR (nacionalistas) y la Central Obrera Boliviana (COB, con hegemonía de los mineros). Esta forma de cogobierno permitió de algún modo la convivencia de organizaciones no liberales --las organizaciones comunales-agrarias-- con la institucionalidad liberal. Entonces, el sistema de cogobierno supone una cultura política nacional-popular que articula la participación comunitaria, la organización sindical, gremial y corporativa. Esto resuelve la “diversidad de prácticas de derechos políticos en la configuración de la ciudadanía en Bolivia” (Tapia, 2007: 63), diversidad que Tapia condensa en el concepto de “mutlisocietal”.

Nos detuvimos en una caracterización comparativa de las formas de la ciudadanía durante la etapa nacionalista y la etapa neoliberal con el propósito de ver aquello que el neoliberalismo busca destruir: el núcleo nacional-popular. Con esto brindamos una clave para contextualizar el rearticulamiento de los movimientos populares que, lejos de ser derrotados por el neoliberalismo, le presentaron batalla. Claro que en condiciones muy distintas. La evidencia más clara de los cambios en las bases sociales está en que la Central Obrera Boliviana (COB), articuladora del “movimiento obrero”, fue desarmada y hasta derrotada en su capacidad de cogobierno.

Al movimiento obrero le siguió el movimiento indígena-popular. Por eso, si desde 1952 a 1985 la COB fue el sindicato sin el cual era inviable gobernar en democracia (de hecho, en el periodo de las dictaduras militares la COB fue una organización fundamental para la defensa de la democracia), bajo el neoliberalismo será la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) quien asumirá ese rol. Dicho

sindicato representa a la mayoría del plural movimiento indígena-popular emergido en los noventa, que se caracterizará por ser un movimiento con fuertes tendencias contra la democracia representativa y la economía neoliberal (Patzí, 2007).

A. García Linera (2008) explica las diferencias entre las tres etapas (nacionalista, dictatorial y neoliberal) a partir de la unipolaridad, que caracteriza a las dos etapas democráticas, y la polaridad, que caracteriza a la etapa de las dictaduras. Veamos. En la etapa de la Revolución Nacionalista (1952-1964) la política boliviana se explica como la realización de la unipolaridad partidista-sindical con una orientación de izquierda reformista. La unipolaridad significa aquí la articulación en el Estado de una estructura partidaria, el MNR, con el movimiento obrero organizado en la COB, que fue el núcleo de cohesión sindical del movimiento obrero. El horizonte político compartido por esa unipolaridad fue el de un Estado de bienestar.

La etapa de las dictaduras (1964-1982) supuso la ruptura de la unipolaridad de izquierda reformista y el paso a la polarización entre la “política militar” y la “ciudadanía sindical”. En esa etapa, el ejército se convirtió en el articulador de las fracciones empresariales de Bolivia, mientras que la COB continuó siendo el articulador de lo nacional-popular de raíz obrera y urbana. El movimiento obrero (que tuvo hitos en la lucha contra la dictadura como la Asamblea Popular de 1971) expresaba las tendencias emancipadoras de la sociedad. García Linera advierte que se trató de una polaridad política entre dictadura versus democracia, pero no de una polaridad económica, pues tanto los militares como los obreros compartían el horizonte de un modelo de economía desarrollista, esto es, un Estado productivo y modernizador. De ahí que la etapa de las dictaduras es caracterizada como “polaridad relativa”.

En la etapa de la democracia neoliberal (1982-2000/2005), dice García Linera, se produce una nueva unipolaridad, que denomina “multipartidista de derechas”. Desde 1982, el ejército deja de ser el articulador de la derecha y se repliega a funciones militares-policiales. En el Estado ahora se produce una polaridad basada en el multipartidismo de derecha. Incluye a tres partidos políticos, que sólo varían en el modo de implantar el modelo neoliberal: el Movimiento Nacionalista Revolucionario (que con



Gonzalo Sánchez de Lozada representa al neoliberalismo ortodoxo), el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (que con Jaime Paz Zamora representa un neoliberalismo social) y el Acción Democrática Nacional (que con Hugo Banzer Suárez representa un neoliberalismo institucional). Son los partidos gobernantes que durante los noventa aplicarán el “modelo neoliberal”, siendo algunos de sus ejes la ideología del libre mercado, la creencia en el papel desarrollista de la inversión extranjera y el multipartidismo como sinónimo de democracia y gobernabilidad.

En esa etapa el movimiento obrero llega a su crepúsculo. Desde 1985 se produce el desmantelamiento de la base organizacional obrera organizada en torno a la minería (COMIBOL). La COB inicia su repliegue. García Linera critica la incapacidad de la COB para construir hegemonía política durante los noventa, por el contrario actuó en calidad de súbdito del Estado, aceptando jugar con sus reglas.

Ahora bien, si el movimiento obrero deja de ser el articulador de las demandas populares, será bajo el régimen neoliberal que el movimiento indígena-popular se va constituyendo como el sujeto socio-político articulador y opositor al neoliberalismo. Empiezan a rearticularse organizaciones que reivindican prácticas y memoria indígenas y “a partir de una politización de la cultura, el territorio y las necesidades básicas, desde los intersticios en la que habían resistido a la oleada de simulación modernizante, comenzarán a tejer redes de asociación territorial, con creciente capacidad de unificación y presión ante el gobierno”(García Linera, 2008: 15).

En ese período emergen los “movimientos sociales-sociales” (García Linera, 2008) o, en nuestro lenguaje, el “movimiento indígena-popular”, como polo opuesto al Estado neoliberal. Diferentes organizaciones sindicales campesinas-indígenas, (como la CSUTCB, CIDOB, Federación de Cocaleros, CPESC) se constituyeron como el polo antineoliberal en Bolivia. El núcleo organizativo de las bases sociales será ahora la comunidad indígena-campesina, ya no el sindicato obrero-minero.

Para Patzi, el resultado del neoliberalismo fue “la muerte de las luchas sociales a partir de la economía política, es decir, de la lucha de clases” (Patzi, 2007: 201). Esto significa que la lucha social empezó a ser realizada y analizada desde movimientos que

no tenían a la lucha de clases como eje ideológico, sino a la reivindicación de las identidades, como el movimiento feminista y gay o el movimiento ecologista. En el caso de Bolivia, Patzi advierte que el eclipse del movimiento obrero, movimiento clasista por excelencia, dio lugar al movimiento indígena, lo que supone un proceso de etnización de la lucha social y política. Cabe advertir que Patzi no abandona el análisis de clase, como veremos en los próximos capítulos, sino que lo subordina al análisis de la dominación étnica.

Con lo dicho realizamos una generalización que no hace justicia a la experiencia obrera que alimentó de varios modos al movimiento indígena-campesino. Por ejemplo, la Coordinadora del Agua de Cochabamba inicia el quiebre del neoliberalismo en 2000, con la conocida “guerra del agua”. Dicha organización estuvo compuesta por fabriles y campesinos, y su liderazgo recayó en Oscar Olivera, un obrero fabril (Olivera, 2008).

Para García Linera (2008), luego de 2000 se reinicia la polarización antagónica, pero con rasgos plurales: hay una polaridad institucional entre partidos y movimientos sociales, una polaridad clasista entre trabajadores y empresarios, una polaridad étnica entre indígenas y blanco-mestizos. Incluso una polaridad regional entre el oriente boliviano y el occidente, que se expresa en el enfrentamiento *camba-colla*.

El paso categorial de “movimiento obrero” a “movimiento indígena” intenta evidenciar ese cambio estructural que se vivió con el neoliberalismo. Otros autores, como Tapia, prefieren no hablar de “lo indígena” o “indio”, porque consideran que hacerlo implica perpetuar una categoría colonial. Además, porque su pertenencia a una tradición marxista le conduce a sospechar de la “etnización de la política” por los riesgos de recaer en un culturalismo poco eficaz para enfrentar al capitalismo. En la misma línea pondríamos a García Linera, quien prefiere hablar de “movimientos sociales”.

Estamos adelantando uno de los temas centrales del próximo capítulo, que es la relación entre clase y etnia como categorías explicativas de los procesos de emancipación en la Bolivia contemporánea. Por ejemplo, si para Patzi la categoría central será lo “étnico”, para Tapia será lo “societal”. Comprender las diferentes perspectivas para

analizar la dominación y la liberación desde el movimiento indígena será el objeto del próximo capítulo.

Hasta aquí, ofrecimos una panorámica sintética del contexto en el que emerge el movimiento indígena-popular. Constatamos que en lo presentado no hay consenso para calificar a ese movimiento, pues se usan los siguientes conceptos: “movimiento social”, “movimiento societal”, “movimiento nacional-popular”, “movimiento indígena-popular”. Esto se debe a las diferencias teóricas e ideológicas que sustentan a cada concepto. Nosotros usaremos el concepto de “movimiento indígena-popular”. Como lo mostraremos a continuación, los propios “movimientos sociales” o “nacional-popular” o “sociales” apelan a lo indígena-indio para autodefinirse en su proceso de subjetivación socio-política, no sólo cultural. En otro lugar explicamos por qué le añadimos a lo “indígena” lo “popular”. En suma, es en el contexto mundial del neoliberalismo donde se produce la emergencia del movimiento indígena-popular en América Latina. Bolivia es el ejemplo paradigmático.

### **3. Emergencia política de los movimientos indígenas-populares en Bolivia (1982-2000)**

A continuación realizaremos una descripción del movimiento indígena-popular contemporáneo en Bolivia, desde el momento de la su emergencia del plural movimiento indígena-popular, en 1982, hasta 2005. Ahora bien, dentro de ese corte temporal habría por lo menos dos etapas: la emergencia política del movimiento indígena bajo la democracia neoliberal (1982-2000) y la consolidación de la politización del movimiento indígena-popular que pone en crisis definitiva a la democracia neoliberal (2000-2005). A partir del triunfo electoral del Movimiento al Socialismo (MAS) se iniciaría otra etapa, que podríamos calificar de *reforma estructural* del Estado desde los movimientos indígenas-populares (2006 a hoy). Nos referiremos a las dos últimas en el punto 4 del presente capítulo.

*La ubicación geográfica del movimiento indígena-popular.* Existe coincidencia entre los intelectuales bolivianos en torno a cuáles son los ejes geopolíticos del movimiento indígena-popular en Bolivia en los últimos treinta años. Silvia Rivera (2003), Álvaro García Linera (2005 a y b), Félix Patzi (2005 a y b, 2007) y Pablo Mamani (2006) destacan que el Altiplano (siendo la ciudad de El Alto y la provincia de Omasuyos uno de los epicentros más importantes) y el Chapare cochabambino son los ejes de los dos movimientos más importantes de los últimos años: el aymara y el cocalero.

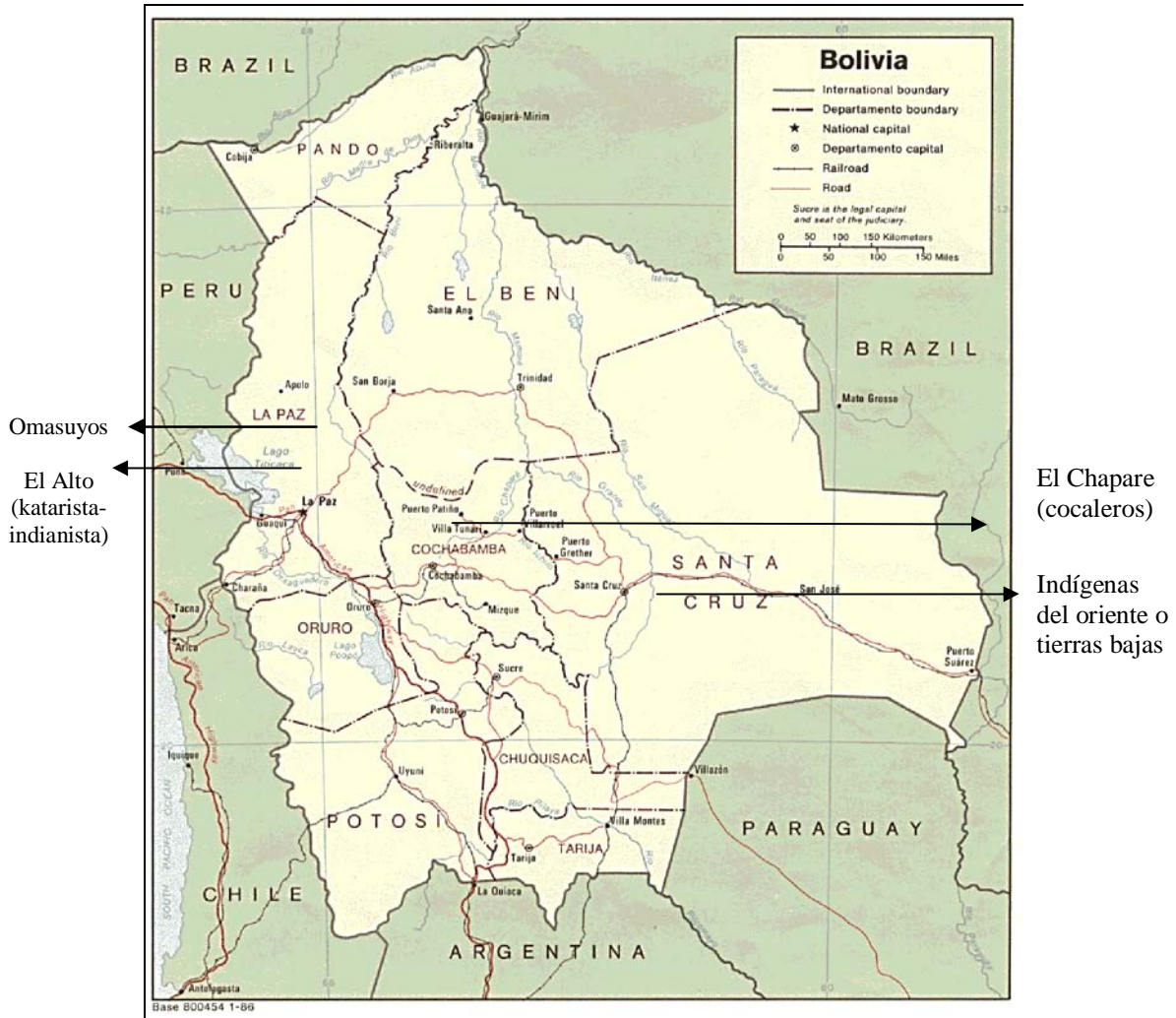
Pablo Mamani (2006) distingue dos epicentros del “poder territorializante” indígena en Bolivia: el altiplano andino de La Paz y los valles cochabambinos. En cada epicentro se desarrollan dos proyectos políticos distintos: uno radical y uno reformador. El proyecto radical es el impulsado por el movimiento katarista-indianista, de fuerte impronta aymara. Su epicentro es el altiplano, en particular la provincia Omasuyos (norte de La Paz) y los “microgobiernos barriales” de la ciudad de El Alto (ver Mamani, 2005). El proyecto reformista, según P. Mamani, es el de los cocaleros cuyo epicentro son los valles cochabambinos y que hoy han logrado acceder al gobierno del Estado. A estos dos hay que añadir el movimiento indígena del oriente o de las zonas bajas, quizá el menos estudiado. En síntesis, se pueden delimitar tres tipos de movimientos indígenas-populares: el aymara, el cocalero y los indígenas de zonas bajas (ver Mapa 3).<sup>19</sup> Nos detendremos en cada uno de ellos.

Como se puede ver en el Mapa 3, cada epicentro se ubica en regiones muy distintas. El aymara en el Altiplano, cuya geografía se caracteriza por la aridez y un clima frío propio de las regiones andinas que se sitúan a un promedio de 3 mil metros sobre el nivel del mar. En cambio, la región del Chapare, conocida también como el trópico cochabambino, se caracteriza por ser un valle con un promedio de 200 metros s/m, de clima cálido y húmedo. A medida que nos desplazamos hacia el oriente, el clima y la geografía adquieren las características propias de la región amazónica de América del Sur. Cabe advertir que si bien Bolivia es conocida como un país andino, esto es fruto de cierta visión andinocéntrica construida por los sectores del occidente boliviano. Hoy es

---

<sup>19</sup> Fuente: <http://www.embajadadebolivia.com.ar/images/mapa01gde.gif>

usual calificar al país como *andino-amazónico*, lo cual expresa mejor la diversidad geográfica y cultural del país (ver mapa 1).



Mapa 2

### 3.a) El movimiento katarista-indianista

El movimiento aymara tiene una historia larga. Pero tratarlo como un todo homogéneo puede conducir a cierta generalización errónea, pues si bien el movimiento

tiene una presencia mayoritaria de aymaras, también los quechuas forman parte de él. No obstante la clara prominencia aymara, consideramos más adecuado delimitar al movimiento de acuerdo a la ideología elaborada en su seno, pues define mejor su especificidad política, no sólo “étnica”. Por esto, describiremos la ideología katarista-indianista propia del movimiento indígena de la región del Altiplano boliviano, explicando qué es katarismo e indianismo y mostrando la pertinencia de su articulación en katarismo-indianismo. Lo hacemos guiados por la propuesta de Pablo Mamani y un grupo de jóvenes militantes que actualmente se propusieron rearticular ambas perspectivas ideológicas producidas por el sujeto indio.<sup>20</sup> Esto supone que no siempre se articularon y que hay diferencias entre “indianismo” y “katarismo”. Y no son los únicos que articulan ambos términos.

La historiadora Silvia Rivera Cusicanqui en la extensa “Introducción” a la última edición de su obra *Oprimidos pero no vencidos* (2003), habla del “movimiento katarista-indianista” (Rivera, 2003: 16, 17, 22, 23, 25, 43, 51, 52), aunque también lo designa sólo como “katarismo” (Rivera, 2003: 17, 21, 40, 46, 48, 49, 50-52). Al parecer, no habría problema en usar intercambiamente “katarismo-indianismo” y “katarismo”. Sin embargo, la autora no equipara “indianismo” con “katarismo-indianismo”. El dato de que Rivera articule en su introducción “katarismo-indianismo” es llamativo en cuanto que en *Oprimidos pero no vencidos*, obra publicada por primera vez en 1984, habla preferentemente del movimiento katarista o del katarismo. Allí, nunca se encuentran

---

<sup>20</sup> Por invitación de Pablo Mamani, el 29 de marzo de 2008, participamos de la primera reunión de una nueva corriente katarista-indianista. Se realizó en un local ubicado en la ciudad de El Alto. Éramos 15 personas aproximadamente. El objetivo fue constituir un nuevo movimiento o corriente katarista-indianista, pero no un partido político. Algunos consideraron que no están maduros para conformar una organización partidaria, otros advierten que no quieren iniciar con las divisiones propias de los partidos políticos y atribuyen que ésa es una de las causantes de las divisiones históricas que vivió el katarismo-indianismo. Se acuerda en no dividir el pensamiento de la acción política. Para ello definieron su identidad como “movimiento social katarista-indianista”. Participan de la reunión Pablo Mamani como uno de los referentes intelectuales más importantes. La mayoría son jóvenes, quizá no pasan de 25 años. Al parecer, casi todos son alumnos de sociología de la Universidad Pública de El Alto (UPEA). El encuentro estuvo organizado en base a tres intervenciones de 20 minutos aproximadamente cada una. Para las ponencias hubo una invitada especial, Hilda Reinaga, la sobrina de Fausto Reinaga, el gran referente indianista. Luego intervino uno de los jóvenes dirigentes, quien coordinó la reunión. Y por último, participó Pablo Mamani, brindando argumentos para articular katarismo e indianismo.

articulados “katarismo” e “indianismo”. Por otra parte, habla del indianismo de un modo más acotado, como lo veremos más adelante.

Otro autor que conjunta ambos términos es Álvaro García Linera en un breve ensayo titulado *Indianismo y Marxismo. El desencuentro de dos razones revolucionarias* (2005, reeditado en 2007). El sociólogo se refiere al “indianismo katarista”, al “discurso katarista indianista” y al “movimiento indianista katarista”. A diferencia de Rivera, el término más usado es “indianismo”, al cual añade “katarismo”. Tenemos la impresión de que para García Linera no habría una diferencia fundamental entre ambos términos. Más bien, parece usar katarismo como sinónimo de indianismo. Pero también afirma que el katarismo sería un “ala” del indianismo cuando sitúa, en los ochenta, a tres alas o corrientes dentro del “indianismo katarista”: la culturalista o pachamámica, la integracionista y la nacionalista indígena.<sup>21</sup> Identifica a la corriente integracionista con el “ala katarista”. Para García Linera, el indianismo sería más amplio y el katarismo sería una parte del indianismo.

Creemos que hay razones para mostrar que ambas perspectivas indias confluyeron y se articularon, lo cual permite hablar de “katarismo-indianismo” (con Pablo Mamani en un sentido y con Silvia Rivera en otro) o de “indianismo katarista” (con Álvaro García Linera). No obstante, es importante indicar que indianismo y katarismo no nacieron juntos y que, aunque se han articulado, refieren inicialmente a cuestiones distintas. En ese sentido, un peligro de nuestra propuesta para leer todo el movimiento indígena del altiplano boliviano como “katarista-indianista” es el anacronismo, siendo que ambos “movimientos” o “tendencias” no nacieron juntos. Nos detendremos brevemente en brindar una noción de ambos.

---

<sup>21</sup> El *ala culturalista* “se refugia en el ámbito de la música, la religiosidad y que hoy en día es denominada como la de los ‘pachamámicos’”, el *ala integracionista* es “una formación discursiva de lo indígena en tanto sujeto querellante, demandante de reconocimiento por parte del Estado, para incorporarse a la estatalidad y ciudadanía vigentes, pero sin perder por ello sus particularidades culturales” y el *ala nacional indígena* posee “un discurso que no le pide al Estado el derecho a la ciudadanía, sino que pone de manifiesto que deben ser los mismos indígenas quienes deben, porque quieren, ser los gobernantes del Estado. Un Estado que, precisamente por esta presencia india, tendrá que constituirse en otro Estado y en otra república, en la medida en que el Estado Republicano contemporáneo ha sido una estructura de poder levantada sobre la exclusión y exterminio del indígena” (García Linera, 2007).

Katarismo viene de “Katari”. Según Pablo Mamani, la palabra aymara “katari” contiene un doble sentido.<sup>22</sup> Por un lado, “katari” tiene un sentido mítico-simbólico. “Katari” se traduce en español “serpiente”. Para los aymaras la serpiente es símbolo de un animal invencible y astuto. Katari/serpiente es el símbolo de la rebeldía aymara. Mamani considera que el término también se aplica simbólicamente al territorio indio llamado *Qullasuyu*. Dicho territorio sería una serpiente cuya columna vertebral son los Andes, y que se extiende desde Ecuador hasta el norte de Argentina y Chile. Katari/serpiente tiene entonces un sentido mítico-simbólico para expresar a la “nación aymara” o más ampliamente al *Qullasuyu*.

El otro sentido de “Katari” es histórico. Julián Apaza fue el aymara que se rebeló contra el Estado colonial en 1780, a la par que la rebelión de José Gabriel Condorcanqui. Este tomó el nombre de Tupak Amaru, aquel de Tupak Katari. Es decir, Tupak Katari fue un líder aymara histórico que se rebeló contra el Estado colonial. Ahora bien, la articulación del sentido mítico-simbólico (katari/serpiente) con el sentido histórico (Tupak Katari) permiten fundar una ideología contra la invasión extranjera del territorio golla-aymara: el *Qullasuyu*; invasión que no sólo incluye a los españoles de la etapa colonial, sino también a los criollos y mestizos de la etapa republicana hasta hoy. Por eso, el katarismo puede ser considerado un tipo de nacionalismo “aymara o golla o indio”, en su tendencia radical.

*Oprimidos pero no vencidos* (tres ediciones: 1984, 1986, 2003), de Silvia Rivera, narra las luchas del campesinado aymara y quechua entre 1900 y 1982. La obra se organiza en tres partes (I: las luchas antioligárquicas, II: la “pax revolucionaria” y III: la lucha por la autonomía). La tercera parte bien podría llamarse la historia del katarismo, esto es, quienes luchan por la autonomía respecto del Estado y a los partidos políticos mestizos y criollos serán los aymaras kataristas, y no los quechuas. De ahí que la historia de la lucha aymara consista en la historia del katarismo. Es sumamente interesante cómo la autora teje los acontecimientos históricos desde fines de los sesenta, que explican al katarismo como un movimiento ideológico propio de los aymaras de la región del

---

<sup>22</sup> Nos basamos en apuntes tomados en las exposiciones de P. Mamani y profundizados en una entrevista que realizada a él en mayo de 2008 en La Paz.



Altiplano boliviano. En ese sentido, parecería que el mundo quechua no es representativo en el katarismo.

Si nos atenemos a *Oprimidos pero no vencidos* (2003) el katarismo es más amplio e influyente que el indianismo. Aunque, como se dijo, en la Introducción a la edición de 2003 la autora articula katarismo e indianismo, en su estudio histórico el indianismo es apenas aludido. Con indianismo se refiere al pensamiento de Fausto Reinaga (ver Rivera, 2003: 42).<sup>23</sup> Nuestro objetivo ahora es brindar una noción general sobre el katarismo. Claro que dicha noción se entiende a cabalidad desde la perspectiva histórica, tarea que realizaremos en parte en este capítulo.

Para Silvia Rivera (2003) el núcleo del discurso ideológico katarista, desde fines de los sesenta, se puede resumir en dos niveles. El primero es entender al katarismo como una “simbiosis entre un orden ético perfecto, encarnado en el código moral incaico (*ama sua, ama llulla, ama q'ella*) y la lucha anticolonial que busca restaurarlo, encarnada en la figura de Tupaq Katari y otros líderes indios” (Rivera, 2003: 178). Para la historiadora, la clave es la percepción del katarismo sobre la continuidad de la situación colonial que estructura a la sociedad india, aunque dicha continuidad, para un sector del katarismo de origen rural, supondrá una ruptura parcial con la revolución del 52. Para ellos, “la continuidad de la identidad india es matizada por el tránsito de indio a campesinado encarnado en 1952 y frustrado por la reconstitución de la lógica oligárquico-señorial en la post-revolución” (Rivera, 2003: 179). La síntesis entre la memoria larga (luchas anticoloniales) y la memoria corta (poder revolucionario de los sindicatos y milicias campesinas del 52) se da en un proceso difícil y contradictorio.

---

<sup>23</sup> Silvia Rivera afirma que las ideas indianistas de Fausto Reinaga influyeron en algunos grupos kataristas, como por ejemplo a fines de los sesenta en un grupo de estudios llamado “Movimiento 15 de Noviembre”, en homenaje a la fecha en que asesinaron a Tupak Katari (ver Rivera, 2003: 151). Luego se refiere a que en 1971 se creó el Centro cultural y de promoción campesina MINK'A, donde participan “indianistas y kataristas” (ver Rivera, 2003: 152). Por último, se refiere a que el movimiento katarista, a fines de los setenta, se divide en dos tendencias: una sindical, que es el Movimiento Revolucionario Tupaq Katari (MRTK) y otra más radical, que es el Movimiento Indio Tupac Katari (MITK). A ésta última tendencia se suma el Partido Indio de Bolivia fundado por Fausto Reinaga (ver Rivera, 2003: 170). Por tanto, el indianismo podría considerarse como parte de katarismo, siendo este último más amplio y complejo.

El segundo nivel, dice Rivera, es el katarismo como “conciencia del retorno del héroe, multiplicado en miles, que la tradición oral recuperó en la frase atribuida a Tupak Katari: “*Nayaw kiwtxa nayjarusti waranqa waranqanakaw kuttanipaxani*” (“Yo muero, pero mañana volveré convertido en miles de miles”)” (Rivera, 2003: 180). La clave aquí es la percepción de la importancia política del número, la noción de “mayoría étnica nacional”. Para Rivera el katarismo se concretó en una triple articulación entre lo cultural, lo político y lo sindical.<sup>24</sup>

Por indianismo entendemos a una ideología creada a fines de los sesenta por varios dirigentes e intelectuales, entre los que sobresale Fausto Reinaga (1906-1993).<sup>25</sup> El indianismo invierte el uso colonial y denigrante de la palabra “indio” al considerar que “indios nos dominaron, indios nos liberaremos”. Una de sus tesis centrales es que hay dos Bolivias: una Bolivia india mayoritaria oprimida y una Bolivia blanca minoritaria opresora (ver Mamani, 2007: 35).<sup>26</sup> Por tanto, el indianismo es la ideología de la liberación del indio creada por “indios”, en particular por aymaras y quechuas.

Según Fabiola Escárzaga, el indianismo es una ideología propuesta por Fausto Reinaga, que se postula como alternativa al marxismo. Reinaga realiza una propuesta “teórica, filosófica, histórica, sociológica y es realmente el fundamento de la praxis política de los indios”. El filósofo indianista no habría sido katarista en el sentido político que se dio al término desde los setenta, aunque habría que indagar más a fondo cómo y qué pensó de los Katari.<sup>27</sup> Por otra parte, para Escárzaga, el katarismo consiste en un

---

<sup>24</sup> Aclara la autora que el sindicato es una organización que pertenece al horizonte histórico de la revolución del 52, que fue ahora adoptado por el katarismo como una reorganización autónoma del MNR y del nacionalismo revolucionarios

<sup>25</sup> El indianismo de Fausto Reinaga también es una filosofía india o, en su lenguaje, es una sabiduría amántica. No es lugar para debatir la diferencia entre ideología y filosofía indianista, cuestión que dejamos para otra ocasión.

<sup>26</sup> Al respecto, F. Quispe afirma: “A los indios nos han bolivianizado, nos han republicanizado, nos han dividido, nos han puesto provincias. Ya no somos una nación, sino han destruido nuestro sistema comunitarista...” (F. Quispe, 2006: 55).

<sup>27</sup> No hemos realizado aun un estudio del pensamiento de Reinaga sobre Katari, no obstante, hay indicios de su presencia en él. Por ejemplo, el seudónimo que usó para firmar el *Manifiesto del Partido Indio* (1969) fue el de Rupaj Katari. En dicho *Manifiesto*, realiza una sucinta historia de lo que llama “epopeya india”. Sitúa a la primer rebelión india en 1536, luego menciona los siguientes levantamientos: Juan Vélez de Córdoba (1739), Juan Santos Atawallpa (1742-175), la proclama de rey de Casimiro Inka en Arequipa (1780) y el levantamiento de José Gabriel Tupaj Amaru y Micaela Bastidas y de Tomás Katari y Bartolina Sisa (1780). La lista de levantamientos y sus líderes sigue hasta 1947 con el levantamiento de Marcelino

“conjunto de estrategias políticas más o menos radicales” (Escárzaga, 2008) que generaciones posteriores a Reinaga realizan a través de organizaciones políticas, culturales y partidos políticos. Ese fue el sentido de la recuperación de Tupak Katari realizada por Felipe Quispe, que se ocupó de historiar en *Tupak Katari vive y vuelve carajo* (1988, cuarta edición 2007) y que aplicó como estrategia política siendo militante del Ejército Guerrillero Tupak Katari y luego secretario ejecutivo de la CSUTCB. Escárzaga afirma que los kataristas se sustentan en el indianismo de Reinaga. Es decir, el indianismo sería el “fundamento” ideológico, filosófico, histórico y sociológico del katarismo. Por último, es importante atender a la sugerencia de Escárzaga sobre el indianismo como una etapa del pensamiento de Reinaga (la autora divide en tres etapas su pensamiento: la etapa marxista-nacionalista con perspectiva india<sup>28</sup>, la etapa indianista<sup>29</sup> y la etapa amáutica<sup>30</sup>).

---

Mamani en Chuquisaca. El *Manifiesto* culmina con varias proclamas, una de ellas dice. “¡Indios de Bolivia!, la Wiphala y el Pututu, desde la cumbre del Illimani nos llaman a la lucha. Nos notifican que ha llegado la hora de nuestra LIBERACIÓN. La Wiphala y el Pututu, la bandera y el clarín de los Inkas, de Tupaj Amaru, de Tupaj Katari, de Micaela Bastidas y Bartolina Siza, de Pablo Atusparia y Zárate Willka, nos apremian imperativamente a la Revolución” (Reinaga, 2001: 447). Por otra parte, en la *Revolución India* las referencias a Gabriel José Condorcanqui o Tupaj Amaru son 60, mientras que las de Tupaj Katari (que es Julián) son 42. Cabe aclarar que no son los únicos Amaru y Katari nombrados. Tenemos así a Blas Tupaj Amaru, Cecilia Tupaj Amaru, Diego Cristóbal Tupaj Amaru, Diego Cristóbal Tupaj Amaru, Felipa Tupaj Amaru, Fernando Tupaj Amaru, Francisco Tupaj Amaru, Hipólito Tupaj Amaru, Juan Bautista Tupaj Amaru, Mariano Tupaj Amaru, Miguel Tupaj Amaru. Por parte de los Kataris tenemos: Dámaso Katari, Nicolás Katari y Tomás Katari. Por otra parte, Hilda Reinaga comentó que fue obra de Fausto Reinaga, entre otros, la recuperación de la figura de Tupak Katari-Julián Apaza (Encuentro de indianistas-kataristas, El Alto, 29 de Marzo de 2008).

<sup>28</sup> Sitúa allí la obra *Tierra y libertad. La revolución nacional* (1953). Pero existen más obras producida por el autor en esa etapa. Ver Escárzaga, 2006: 260-265.

<sup>29</sup> La etapa indianista se podría delimitar desde el 15 de noviembre de 1962, día en el que Fausto Reinaga fundó en Tiwanaku el Partido de Indios Aymaras y Keswas (PIAK), el acta de fundación se firmó en Peñas (este lugar posee una gran relevancia pues fue allí donde se descuartizó a Tupak Katari en 1871). En 1966 se convirtió en Partido Indio de Bolivia (PIB). En 1968 Reinaga es nombrado jefe del mismo y sus secretarios son Raymundo Tambo (general), Rosendo Condori (relaciones), Claudio Payi (prensa y propaganda), Manuel A. Suca (organización), Armando Choque (hacienda), Tania Cruz (vinculación femenina), Walter Torres (actas). Las obras de Fausto Reinaga representativas de su etapa indianista son: *El indio y el cholaje boliviano* (1964). *Proceso a Fernando Diez de Medina* (1964), *La inteligencia del cholaje boliviano* (1967), *El indio y los escritores de América* (1968 según el Manifiesto del Partido Indio – publicado en *Revolución India* (2001, nota 1, p. 484, según F. Escárzaga se publica en 1969), *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia* (1969), *La Revolución India* (1970), *Tesis India* (1971). La misma es escrita por invitación de los dirigentes de la Federación Departamental Campesina de La Paz. Junto con otros militantes elabora la Tesis Política para el Congreso de Pazña del 14 de enero de 1971, donde fue aprobada) *América india y occidente* (1978), *La razón y el indio*, *El pensamiento amaúutico e Indianidad* (1978). Ver Escárzaga, 2006: 260-265.

Otros autores plantean distinciones diferentes entre indianismo y katarismo. Por ejemplo, para Félix Patzi (2007) el *katarismo* sería una *tendencia sindical* dentro del movimiento aymara que interpela al Estado reclamando un “país-pluri-multicultural”, mientras que el *indianismo* sería una *tendencia política* cuyo objetivo político es la “autodeterminación de las naciones originarias” como posibilidad de convivencia “pluri-multicultural” (Patzi, 2007a). También considera que el indianismo es una corriente ideológica creada por Fausto Reinaga, respecto de la cual es crítico por considerar que posee cierta tendencia etnocéntrica (Patzi, 2007b). Además de las diferencias, para el sociólogo existen puntos en común entre ambos. Lo común es que ambas tendencias fueron elaboradas por hombres que provienen de la “sangre nativa”, ambas denuncian la discriminación e injusticia de la estructura colonial de dominación, los dos deslegitiman al Estado *q’ara*, recuperan la memoria larga y son la expresión del sentir colectivo de la plebe “india”.<sup>31</sup>

Luis Tapia (2002) ubica al indianismo y al katarismo como dos de las matrices ideológicas presentes en el contexto intelectual de René Zavaleta en su etapa nacionalista en Bolivia.<sup>32</sup> Pero no los ubica con la misma relevancia. El indianismo es muy poco aludido. Respecto al katarismo, afirma que éste, junto al discurso señorial, se configura en la Colonia, a diferencia del nacionalismo y el obrerismo marxista que se conforman en el siglo XX. En un texto posterior, Tapia (2007) considera al katarismo, junto con el obrerismo y el socialismo, como las más relevantes oposiciones críticas (expresadas en lengua castellana) al liberalismo-señorialismo, al nacionalismo en sus varias versiones y al neoliberalismo (Tapia, 2007: 25). En los textos de Tapia (2002 y 2007) el indianismo no tiene una presencia importante.

---

<sup>30</sup> La etapa amaútica o “religión esotérica” (según Escárzaga), comprendería las siguientes obras: en 1981 publica *El hombre, La revolución Amaútica, Bolivia y la Revolución de las Fuerzas Armadas. La era de Einstein* (1981), *La podredumbre criminal del pensamiento europeo* (1982), *Europa prostituta asesina* (1984), *América: 500 años de esclavitud, hambre y masacre* (1984), *Crimen* (1986), *El pensamiento indio* (1991). Ver Escárzaga, 2006: 260-265.

<sup>31</sup> Logran fundar la CSUTCB en 1979.

<sup>32</sup> Tapia Luis, *La producción del conocimiento local. Historia y política en la obra de René Zavaleta*. Muela del Diablo Editores CICES-UMSA, Bolivia, 2002. El katarismo es aludido por Zavaleta en *Las masas en noviembre* (1983).

En suma, las diversas perspectivas presentadas permiten vislumbrar las diferencias entre indianismo y katarismo. Nuestra opinión es que el katarismo es un movimiento ideológico abarcante del movimiento aymara en su lucha histórica por la emancipación, mientras que al parecer el indianismo sería una corriente más ilustrada, ideológica y filosófica, creada por Fausto Reinaga. En ese sentido, Reinaga es el fundador del indianismo. Mientras que no tenemos certeza para delimitar “un fundador” del katarismo, en todo caso, si hay tal sería comunitario y aymara. No podemos hacer mayores conclusiones. Hechas las aclaraciones sobre la diferencia entre katarismo e indianismo, nos permitimos de ahora en más hablar articuladamente de katarismo-indianismo. La razón fundamental para articular ambas perspectivas es que confluyen en el proyecto de la *liberación del indio* en Bolivia.

Felipe Quispe, conocido también como “el Mallku” (término aymara con doble significado: autoridad del ayllu y cóndor), es uno de los dirigentes e ideólogos katarista-indianista más importantes de los últimos años, representando a su tendencia radical. Su influencia política alcanzó nivel nacional en el período 1998-2006, en el que fue secretario ejecutivo de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB).<sup>33</sup> Luego del triunfo electoral de Evo Morales, principal dirigente de los cocaleros y principal adversario de Quispe dentro del movimiento indígena-popular, Quispe ha perdido visibilidad pública.

Según F. Quispe (2005 y 2006) la rebeldía aymara hunde sus raíces en el origen de la conquista española del Tawantinsuyu, siendo su hito inicial la muerte del Inka Atawallpa en 1532. No obstante, son considerados como los acontecimientos fundacionales de las rebeliones indias los levantamientos sucedidos entre 1781 y 1783, liderados por Julián Apaza o Tupak Katari (en lo que hoy es Bolivia) y José Gabriel Condorcanqui o Tupak Amaru (en lo que hoy es Perú) contra el Estado colonial. Antes que Tupak Amaru, será Tupak Katari, junto a su pareja Bartolina Sisa, los líderes

---

<sup>33</sup> Como se explicará más adelante, en 2003 hubo una división de la CSUTCB, por lo cual, algunos consideran que Quispe terminó en ese año su gestión al frente de la CSUTCB.

representativos del movimiento aymara.<sup>34</sup> Según el discurso katarista, la lucha contra el Estado colonial continúa en el siglo XIX, ahora contra el Estado republicano constituido en 1825. El hito histórico del período republicano es la rebelión de Zárate Willka en 1899.<sup>35</sup> Para el katarismo, tanto la etapa colonial como la republicana son de dominación para el indio. S. Rivera (2003) considera que esta reconstrucción histórica evidencia la *memoria larga* de los aymaras, distinta de una *memoria corta* que sería propia del otro sector indígena fundamental en el proceso político: el quechua-hablante.

Algunos intelectuales aymaras contemporáneos, como Félix Patzi, precisan que un tercer hito de la rebeldía aymara fueron los bloqueos a La Paz liderados por Felipe Quispe, el Mallku, en 2000. Patzi lo describe así:

En el 2000, por primera vez en muchos años, los indios tan dominados que agachaban la cabeza para entrar en los bancos y en las oficinas, tan humillados y discriminados siempre, pusieron en jaque al gobierno paralizando la parte occidental del país. En aquellos momentos, Felipe Quispe dijo al entonces presidente Banzer: “si vamos a conversar, lo haremos de presidente a presidente”, aludiendo a que los aymara conforman una nación (Patzi, 2005: 69).

En síntesis, el movimiento aymara katarista-indianista ha elaborado un relato histórico que establece una línea de continuidad entre la dominación criolla-mestiza y la insurgencia aymara: Tupak Katari contra el Estado colonial (siglo XVIII), Zárate Willka contra el Estado republicano (siglo XIX) y Felipe Quispe contra el Estado neoliberal (siglo XX-XXI).

Ahora bien, la historia del katarismo-indianismo como ideología es más reciente, hunde sus raíces en la década del sesenta y posee una complejidad que no podemos

---

<sup>34</sup> F. Quispe, también historiador, es autor del ensayo histórico *Tupak Katari vive y vuelve carajo* (1988, tercera edición 2007) donde vuelve a plantear los fundamentos históricos e ideológicos del katarismo para el siglo XXI. De ahí que la ideología del movimiento aymara tome el nombre de katarismo a partir de los años setenta del siglo XX.

<sup>35</sup> Una obra que estudia dicha rebelión es de Ramiro Condarco, *Zárate, el “temible” Willka: historia de la rebelión indígena en 1899*, La Paz, 1983 (Segunda edición ampliada: 1989).

analizar ahora pues supera nuestra tesis. Como se dijo, existen estudios al respecto, por ejemplo, la fundamental obra de la historiadora Silvia Rivera Cusicanqui, *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y qhechwa 1900-1980* (cuarta edición, 2003)<sup>36</sup>. Otra obra que realiza la reconstrucción histórica del movimiento indígena es la del sociólogo Félix Patzi, *Insurgencia y sumisión. Movimientos sociales e indígenas, 3ra. Edición ampliada, 1983-2007* (1998, tercera edición 2007). Aclaramos que la obra de F. Patzi tiene varias diferencias respecto de la obra de S. Rivera. Se ocupan de periodos distintos del katarismo-indianismo, el trabajo de S. Rivera va desde 1900 a 1980 y el de F. Patzi va de 1983 a 2007. En ese sentido, *Insurgencia y Sumisión* es una continuación de *Oprimidos pero no vencidos*, pero sólo considerando la línea temporal. Las diferencias teóricas, metodológicas e ideológicas son importantes. Además, el sociólogo no sólo se ocupa del katarismo-indianismo, sino que reconstruye el proceso histórico del movimiento cocalero y del movimiento indígena del oriente boliviano, ambos tratados en los siguientes puntos de este capítulo.

Por último, Fabiola Escárzaga, en *La comunidad indígena en las estrategias insurgentes de fin del siglo XX en Perú, Bolivia y México* (2006)<sup>37</sup>, se ocupa de reconstruir la historia de una de las expresiones más radicales del katarismo-indianismo: el Ejército Guerrillero Tupak Katari (EGTK). Nos valdremos de estos estudios para realizar una descripción sintética de la historia del katarismo-indianismo, dando mayor relevancia al período de 1983-2000.

Como vimos, en 1964 se inicia el largo período de las Dictaduras Militares en Bolivia (1964-1982). Los militares buscaron a los campesinos como aliados. Así se realizó el llamado Pacto militar-campesino entre los campesinos y el gobierno de René Barrientos Ortuño (1964-1965). Fue uno de los momentos de mayor regresión y contradicción del campesinado, que se subordinó a la lucha anticomunista de los militares bolivianos, consecuente con la Doctrina de la Seguridad Nacional implantada en toda América Latina en las décadas de los sesenta y setenta. El Pacto tuvo por finalidad

---

<sup>36</sup> La primera edición es de 1984. La reeditan en 1986 y en 1987. La obra se edita también en inglés (1987) y en japonés (1998).

<sup>37</sup> Tesis Doctoral en Estudios Latinoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México.

combatir y neutralizar al movimiento obrero organizado en la entonces poderosa Central Obrera Boliviana (COB).<sup>38</sup> Será bajo las dictaduras militares que, a fines de los sesenta, se gesta el katarismo-indianismo.<sup>39</sup>

En los setenta, katarismo fue el nombre genérico que se dio a un amplio movimiento ideológico con múltiples manifestaciones institucionales y organizativas, y de procedencia aymara y quechua. En 1973, bajo la dictadura de Hugo Banzer (1971-1978), se lanzó el *Manifiesto de Tiwanaku* (firmado por el Centro Campesino Tupak Katari, el Centro MINK'A, la Asociación Nacional de Profesores Campesinos, la Asociación de Estudiantes Campesinos de Bolivia y el Centro Cultural PUMA). Rivera (2003) considera que el *Manifiesto* es la síntesis más lograda del katarismo. En él se expresó una nueva generación campesina vinculada a migrantes urbanos con la presencia de varias corrientes político-gremiales y la influencia de las ideas de Fausto Reinaga y Raymundo Tambo.

Según Rivera, el katarismo “expresaba el sentimiento de exclusión de los migrantes indígenas en las ciudades, que enfrentan una sociedad pigmentocrática, un mercado laboral colonialmente segmentado y múltiples exclusiones e inequidades” (Rivera, 2003: 42). Para la historiadora, “los kataristas e indianistas de los años 70 dieron voz al resentimiento indio y cholo frente a la discriminación racial, la erosión de las condiciones del ejercicio de la ciudadanía y la subalternización de los aparatos sindicales en manos de cúpulas político-partidarias y militares, pero no lograron revertir el enemigo interior, que los aleja a ellos mismos de la visión del mundo indígena y de sus nexos con el mundo rural” (S. Rivera, 2003: 43).

Esto muestra la tensión interna que vivió el katarismo-indianismo desde sus orígenes, pues fueron aymaras y quechuas ciudadanos, que viven la experiencia de la

---

<sup>38</sup> Ver S. Rivera, “Del pacto militar-campesino a la crisis del Estado del '52” en *Oprimidos pero no vencidos*, pp. 143-147.

<sup>39</sup> Algunos hechos que posibilitan el surgimiento del katarismo son: a fines de los sesenta unos estudiantes de nivel medio forman el grupo “Movimiento 15 de Noviembre” en homenaje a la fecha de la muerte de Julián Apaza (Tupak Katari) en el siglo XVIII. Unos estudiantes universitarios forman el Movimiento Universitario Julián Apaza (MUJA). En 1969 se forma el Centro de Promoción y Coordinación Campesina MINKK'A, en 1970 se erige un monumento a Tupaq Katari en Ayo-Ayo. En 1971 se forma el Centro Campesino Tupaq Katari (Ver S. Rivera, 2003).



exclusión y discriminación en la ciudad, los que vuelven su mirada reivindicativa hacia el mundo agrario. Concluye Rivera que en los setenta e inicio de los ochenta la movilización katarista-indianista articuló las dimensiones étnica, ciudadana y anticolonial de las demandas del campesinado indígena hacia el Estado. El katarismo supo revelar con claridad la estructura colonial que sustentó al Estado boliviano.

El sociólogo F. Patzi (2007), coincidiendo con Rivera, considera que el indianismo y el katarismo expresan la disconformidad de la plebe india. Nacen del descontento ante el Estado del 52, al cual se había plegado el campesinado durante casi 20 años. Considera Patzi que el campesinado indígena, luego de aceptar el proyecto benefactor del Estado del 52, termina por frustrarse al encontrar que persiste la dominación sustentada en lo étnico antes que en lo clasista. El Estado del 52 campesinizó al indígena o, al revés, des-indianizó al campesino. Ante esto, el katarismo-indianismo reaccionará con la “re-indianización”.<sup>40</sup>

Pero a su vez, Patzi presenta una distinción entre ambos, que difiere del análisis de Rivera. Delimita dos tendencias: el katarismo representa la *tendencia sindical*, cuya política es interpelar al Estado por un país pluri-multicultural que sea incluyente, por tanto, se trata de una política de reforma del Estado. El indianismo, en cambio, representa una *tendencia política* defensora de la autodeterminación de las naciones originarias, que, sin excluir a los no-indios, propone la posibilidad de la convivencia pluri-multicultural en otro Estado (ver Patzi, 2003: 79). Ambos comparten un horizonte pluri-multicultural, pero unos proponen reformar el Estado existente y los otros proponen transformarlo. No abundaremos más sobre la complejidad de la historia inicial del movimiento katarista-indianista bajo las dictaduras militares bolivianas, pues superara nuestra tesis.<sup>41</sup> Claro que

---

<sup>40</sup> Entre las muchas críticas al nacionalismo revolucionario, una fundamental es que pretendió integrar a los indígenas bajo un proyecto de blanqueamiento y de negación de la identidad étnica, bajo la fachada del mestizaje. Esto tuvo una consecuencia política: la renuncia a la autodeterminación como pueblos. Esa blanquización propugnada por el Estado del 52 se evidencia en el cambio del apellido, por ejemplo de Mamani a Maesman o de Quispe a Quisbert, con un claro sabor germánico. Y estructuralmente se muestra en la organización de los escalafones del Estado, donde una persona de apellido indígena no podía lograr la más alta jerarquía, por ejemplo en el sistema educativo o en el policíaco y militar.

<sup>41</sup> Uno de los momentos críticos de la historia del katarismo-indianismo sucede en 1978. En un congreso de la Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia-Tupak Katari, se produce una ruptura de donde surgen dos organizaciones paralelas: el Movimiento Revolucionario Tupak Katari (MRTK), más

esa complejidad, tensiones y contradicciones explicarán el derrotero del movimiento durante el período de la democracia neoliberal, en el que nos concentraremos ahora.

Asumimos la distinción de F. Patzi (2007) entre dos tendencias: una *autodeterminista* y una *integracionista* o *reformista*. Ambas explicarían las etapas de sumisión al Estado, a los partidos y a organizaciones de criollos-mestizos y los momentos de insurgencia katarista-indianista. Entendemos que entre ambos polos, el katarismo-indianismo se fortalece en las posturas autodeterministas y se diluye en las integracionistas o reformistas.

Un hecho central en este proceso histórico es la creación, en 1979, de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos (CSUTCB). Vale advertir que dicha Confederación irá adquiriendo protagonismo central en la política boliviana a partir de los ochenta, en reemplazo de la Central Obrera Boliviana (COB), que desde mediados de esa década se vio desarticulada por el neoliberalismo.

En la fundación de la CSUTCB los indianistas-kataristas tuvieron un papel fundamental, pues el aymara Jenaro Flores, uno de los dirigentes más importantes del katarismo-indianismo, fue su primer secretario ejecutivo, cargo que ocupó en tres periodos consecutivos (desde 1979 a 1987). Esto muestra la articulación del campesinado en torno a una ideología que no era socialista, ni marxista ni trotskista, alrededor de las cuales se había aglutinado al movimiento obrero organizado en la COB. Aunque también

---

sindicalista y el Movimiento Indio Tupak Katari, más indianista (MITKA). Por las características ideológicas del MRTK, éste logra influenciar efectivamente en la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSTUCB). Silvia Rivera (2003) delimita claramente las dos tendencias: una más sindical representada por el Movimiento Revolucionario Tupak Katari (MRTK), cuyos principales dirigentes fueron Jenaro Flores, Macabeo Chila y Víctor Hugo Cárdenas. Y una corriente más radical en su reivindicación india representada por el Movimiento Indio Tupak Katari (MITK), cuyos principales líderes fueron Constantino Lima, Luciano Tapia, Julio Tumiri, Jaime Apaza. Se muestra en la obra la simpatía de S. Rivera por el katarismo sindicalista de Jenaro Flores, primero secretario ejecutivo de la CSUTCB. En opinión de S. Rivera, la corriente sindical fundida en la CSUTCB “constituye la síntesis más equilibrada de los complejos contenidos, nacionales e indios, clasistas y étnicos, económicos y culturales, sindicales y políticos que ha acumulado el movimiento katarista en más de diez años de lucha, esto se expresa en su rol político en la COB desde 1980” (Rivera, 2003: 183). En general, nos da la impresión de que en su lectura histórica, Rivera pone sus esperanzas descolonizadoras en ciertas tendencias del sindicalismo katarista, más que en su versión radical. No obstante, la autora es cuidadosa de no oponer simplistamente MRTK vs. MITKA, sino de sugerir que conviven en relación dialéctica. Por otra parte, se suele identificar al MITKA como indianista (por ejemplo, así lo hacen Patzi y Escárzaga). Sin embargo, Silvia Rivera no identifica sin más el radicalismo indio del MITKA con el indianismo. No sabemos las razones, que debemos rastrearlas en otros textos.

es importante advertir que fue la COB quien auspició el Primer Congreso de Unidad Campesina, donde se elige a Jenaro Flores como secretario ejecutivo del nuevo organismo unitario del campesinado: la CSUTCB. La influencia katarista-indianista en la CSUTCB fue determinante. El documento fundacional posee una fuerte presencia katarista-indianista y se mantiene hasta hoy la imagen del líder aymara Tupak Katari y la Wiphala como símbolos principales.

La Wiphala es el símbolo o emblema indio más importante hoy en día en los países andinos, por eso nos detenemos brevemente en explicar su significado. Los defensores de la Wiphala se abstienen de llamarla “bandera”, pues identifican ese término con los Estados modernos, a los que consideran dominadores de los pueblos indios. Por eso prefieren hablar de “emblema” o “símbolo”, cuyo origen se remonta a la nación pre-incaica de los quechuas-aymaras. Pero su uso reivindicativo en el movimiento indígena, tal como lo conocemos ahora, provendría de mediados del siglo XX. Se la define como “emblema nacional de Tawantinsuyu ... símbolo de identificación Nacional y Cultural de los Andes Amazónicos, es el emblema de la Nación colectivista y armónica. Es la representación de las actividades diarias del hombre andino en el tiempo y en el espacio”.<sup>42</sup> La Wiphala es cuadrada y se compone de los siete colores del arco iris (ver figura 1). Su diseño en cuadrados diagonales, su distribución y colorido tienen un significado definido desde la cosmovisión andina. Entendemos que hoy en día la Wiphala es el principal símbolo político de la lucha indígena de la región andina.<sup>43</sup>

---

<sup>42</sup> Ver “La sagrada Wiphala del Pusinsuyu o Tawantinsuyu” en <http://katari.org/wiphala/sagrada.htm>

<sup>43</sup> En Bolivia, las posturas más radicales oponen la Wiphala a la “Bandera tricolor” boliviana, concibiendo a aquella como símbolo de liberación india y a ésta como símbolo de dominación. Por otra parte, el actual gobierno de Evo Morales es el primero en reconocer a la Wiphala como símbolo también del Estado boliviano, lo que se concreta en la Nueva Constitución Política del Estado (2007): “Los símbolos del Estado son la bandera tricolor rojo, amarillo y verde, el himno boliviano; el escudo de armas; la wiphala; la escarapela; la flor de la kantuta y la flor del patujú” (Art 6.II).

Para un estudio histórico de la Wiphala, ver: Inka Waskar Chukiwanka, *Wiphala guerrera: símbolos coloniales 1492-1892*, La Paz, Fondo Editorial de los Diputados, 2004.

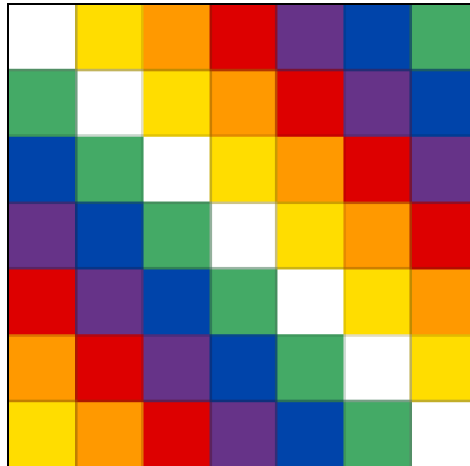


Fig.1: Wiphala – Es la usada en Bolivia<sup>44</sup>

Volviendo a la historia, con la creación de la CSUTCB la presencia indígena irrumpió en el sindicalismo boliviano. Desde las necesidades e intereses económicos de los comunarios hasta la estética corporal india se posicionó en el seno del sindicalismo. El overol y los cascos mineros dieron paso a los ponchos y lluch'us (gorros tejidos artesanalmente) y al creciente uso de la Wiphala. Se expresó la identidad étnica y cultural del campesinado indio. “En algunos eventos sindicales campesinos, los dirigentes obreros son obligados a hablar en aymara y qhechwa, idiomas que muchos de ellos conservan como lengua materna” (Rivera, 2003: 172). La exigencia de los indianistas-kataristas del reconocimiento de la identidad india por parte de los obreros es “quizás uno de los efectos ideológicos más importantes del movimiento katarista en el seno de la COB” (Rivera: 173). Pero historiar la CSUTCB supondría un capítulo aparte que no podemos realizar en esta tesis, por eso sólo nos referiremos a ella cuando lo consideremos oportuno.<sup>45</sup>

<sup>44</sup> Hay cuatro tipos de Wiphalas, según la distribución de los colores representa a una región distinta del antiguo Tawantinsuyu. Así, la Wiphala del Qolla Suyu (arriba expuesta), del Kuntin Suyu (diagonal amarilla al centro), Antin Suyu (diagonal verde al centro) y Chinchay Suyu (diagonal roja al centro).

<sup>45</sup> Un análisis histórico y sociológico de la CSUTCB se puede hallar en A. García Linera (coordinador), 2008: 105-214) *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia*, La Paz, Plural editores, 2008. La propia CSUTCB presenta un resumen de su historia en [http://www.csutcb.org/apc-aa-files/documentos/items/historia\\_del\\_movimiento.pdf](http://www.csutcb.org/apc-aa-files/documentos/items/historia_del_movimiento.pdf)

Como sucede en toda organización humana, el katarismo-indianismo está atravesado de tensiones, debates y contradicciones. Para F. Patzi, en los ochenta el katarismo-indianismo vivió tres grandes crisis que culminan en una gran pérdida de legitimidad en 1993. Para decirlo sintéticamente, se trata del fracaso de la tendencia *integracionista* del katarismo-indianismo. Veamos. La primera crisis se dio en torno a la participación del katarismo-indianismo en la CSUTCB, y sucedió cuando sus dirigentes realizaron una mala administración de lo que se llamó Corporación Agropecuaria Campesina (CORACA), una estrategia económica alentada por intelectuales criollos-mestizos entre 1984-1987.<sup>46</sup> Producto de esa crisis, se funda en 1985 el Movimiento Revolucionario Tupak Katari de Liberación (MRTKL), siendo sus dirigentes Jenaro Flores, Víctor Hugo Cárdenas y Walter Reynaga. En 1985 el MRTKL participó en las elecciones con la fórmula: Jenaro Flores candidato a presidente y el dirigente minero Filemón Escóbar candidato a vicepresidente.<sup>47</sup> La experiencia fue frustrante. El MRTKL pasó por una crisis interna y en 1988 Jenaro Flores se alejó de la organización fundando el Frente de Unidad de Liberación Katarista (FULKA) que al parecer no tuvo mayor trascendencia. Es la segunda crisis del katarismo.

En 1987 el katarismo-indianismo, que había logrado influir decisivamente en la CSUTCB, generó su primera división en dos tendencias: una clasista-socialista liderada por Víctor Morales y la otra tendencia fue la multiculturalista del katarismo-indianismo liderada por Jenaro Flores. Según Patzi (2007), desde entonces el discurso étnico

---

<sup>46</sup> Patzi se refiere explícitamente a Xavier Albó y Silvia Rivera. En reiteradas ocasiones los critica por enriquecer su capital simbólico a costa del movimiento indígena (ver Patzi, 2007: 43, 51-52).

<sup>47</sup> Filemón Escóbar (1934) es un protagonista fundamental de la historia del movimiento obrero boliviano. Fue un dirigente minero y mestizo de orientación trotskista que participó de un modo relevante en la COB en los años setenta. En los noventa se transformó en uno de los ideólogos fundamentales de los cocaleros, participando con otros dirigentes en la conformación del Instrumento Político del movimiento cocalero, que luego concluyó en la organización partidaria del MAS. Llegó a ocupar una bancada como senador de ese partido en las elecciones de 2002. Pero en 2004 tuvo un entredicho turbio en el Senado por el que las autoridades del MAS lo expulsaron del partido. Hoy en día, Filemón Escóbar está rearticulando su experiencia en una nueva propuesta política que intenta tomar parte del discurso katarista-indianista, partiendo del discurso democrático, en una rara síntesis de la “armonía de los contrarios” no occidental. Esto se evidencia en su libro testimonial recientemente presentado por Carlos Mesa en La Paz: *De la Revolución al Pachakuti. El aprendizaje del respeto recíproco entre blancos e indios*, La Paz, Garza Azul, 2008. Analizar el derrotero de un reconocido militante obrero permite ver la complejidad de la historia reciente boliviana.

desplazó al discurso sindicalista de raíz clasista en la CSUTCB. En cambio, S. Rivera (2003) muestra que el desplazamiento del discurso clasista se percibe desde los orígenes de la organización.

En 1988 se inicia una nueva crisis que conduce a la deslegitimación del katarismo-indianismo, llegando a su culmen en 1993. Es la tercera crisis de la que será responsable otro dirigente e intelectual katarista-indianista: Víctor Hugo Cárdenas. En 1993 Cárdenas es seducido por el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) para ser candidato a vicepresidente junto al presidenciable Gonzalo Sánchez de Lozada. El MNR, convertido ya desde los ochenta en un partido neoliberal, triunfó y gobernó hasta 1997. El impacto de este hecho en el katarismo-indianismo fue importante. Sobre todo considerando que el dirigente aymara terminó aliándose con uno de los gobiernos más neoliberales de los noventa. Patzi concluye que “El katarismo, que se había constituido en el intermediario cultural revitalizador del movimiento campesino durante la década de los 70, terminó convirtiéndose en una agrupación poética que sirvió muy bien a la legitimación del proyecto liberal.” (Patzi, 2007: 50).

Para Patzi, hay dos razones explicativas de las crisis del katarismo-indianismo. En primer lugar, una interna, que es la adopción de la “lógica occidental” por parte de sus dirigentes. Patzi entiende por tal, una lógica de decisión centralizada en los dirigentes que se arrojan la representatividad de la colectividad. Considera que todo partido político se guía por esa “lógica occidental”. En oposición a esta, está la “lógica comunal”, que es propia de las comunidades indígenas cuyas decisiones son colectivas. A esta explicación, si se quiere estructural, de la crisis del katarismo añade la simple y rastrea ambición personal de los dirigentes aymaras que terminan disputándose el poder. Por otra parte, habría una razón externa, que es la influencia de los criollos mestizos que hacen uso del movimiento indígena. Patzi los considera como “intermediarios culturales parasitarios”, pues terminan capitalizando la cultura nativa para sus propios intereses (Patzi, 2007: 52).<sup>48</sup>

---

<sup>48</sup> Se refiere a la “izquierda mestiza de origen social blancoide” que se apropia del katarismo a través de las ONGs. Patzi critica a las ONGs sin concesiones (ver Patzi, 2007: 52-53, 60).

Patzi muestra cómo en los noventa se produce una creciente subordinación de gran parte del movimiento katarista-indianista a la izquierda burocratizada en las ONGs, especie de órganos para estatales, que en su mayoría posee intereses compartidos con el Estado neoliberal. El proceso de cooptación se realizó ahora con la propuesta llamada “pluri-multi-cultural”. Según el sociólogo aymara, el Estado vio su mayor enemigo en el proyecto de autodeterminación de las naciones originarias, ya no en el socialismo desacreditado mundialmente tras su caída en 1989. Ante esto, el Estado toma la propuesta neoliberal de lo pluriétnico y la multiculturalidad (se refieren a ella sintetizando en “pluri-multi”) como ideología de normalización del indígena.

En 1994 se produjo la Reforma de la Constitución Política del Estado bajo el gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada. Bolivia es definida desde el Estado como país multicultural, lo que tuvo por consecuencia que gran parte del katarismo-indianismo quedara subordinado al Estado<sup>49</sup>. Patzi añade un dato más a esta cooptación estatal: en el movimiento indígena en general se produce el desplazamiento del liderazgo aymara por el cocalero, que es quechua-hablante. Patzi detecta allí la profundización de la subordinación del movimiento campesino a la lógica estatal, que se ve en el cambio de la política de la CSUTCB (ver Patzi, 2007: 140). Esto lo debatiremos en otro capítulo.

Para Patzi la propuesta “pluri-multi” nunca planteó la transformación radical de la estructura de la nación boliviana. Los indianistas-kataristas que la asumieron cuestionaron sólo el carácter excluyente y colonial del Estado, pero planteando como solución la incorporación de los indígenas en la administración política. Víctor Hugo Cárdenas mostró en los hechos cómo se concreta ese proyecto. No obstante, la tendencia autodeterminista del katarismo-indianismo, que propone romper con el poder estatal, se desarrolla en paralelo, como veremos a continuación.

Con Víctor Hugo Cárdenas se puede encontrar al katarismo-indianismo integrado al neoliberalismo, al punto de que se podría hablar de un katarismo-indianismo neoliberal. Pero esa no es la única ni más representativa corriente katarista-indianista en

---

<sup>49</sup> Según Patzi, la posición “pluri multi” se impone al movimiento campesino por la fuerte influencia de las ONGs mediante el abundante apoyo económico. Pone como ejemplo más importante de ello la formación de la Asamblea de Naciones Originarias y del Pueblo que articularon a gran parte del movimiento campesino de 1988 a 1992.

los noventa. Existe un katarismo-indianismo radical o autodeterminista que volverá a influir en la CSUTCB recién en 1998, con la elección de Felipe Quispe como su secretario ejecutivo (Escárzaga, 2006; Patzi, 2007). Quispe representa el ala radical del katarismo-indianismo que, en la década de los ochenta e inicios de los noventa, eligió el camino de la lucha armada conformando la organización de Ayllus Rojos y su brazo armado, el Ejército Guerrillero Tupak Katari (EGTK).

Nos detendremos brevemente en su historia. Además del estudio de Patzi, nos basamos en la tesis doctoral de Fabiola Escárzaga, *La comunidad indígena en las estrategias insurgentes de fin del siglo XX en Perú, Bolivia y México* (2006) y dos obras de Felipe Quispe: *El indio en escena* (1999) y *Mi Captura* (2007) donde expone su punto de vista sobre dicha experiencia.

Felipe Quispe Huanca nació en 1942 en la provincia de Omasuyos (La Paz). Desde joven participó como representante de su comunidad en la Central Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CNTCB). Su formación política se caracteriza por su adhesión al katarismo-indianismo radical. En 1975 se integró a una organización katarista que postulaba la lucha armada, el Movimiento Indio Tupak Katari (MITKA). En 1980 se produjo el golpe de Estado comandado por García Meza. Quispe salió de Bolivia y realizó estancias de aprendizaje revolucionario en Perú, México, Guatemala, El Salvador y Cuba. Luego de tomar contacto con diferentes guerrillas, en Cuba recibió instrucción militar. En 1983 regresó a Bolivia para iniciar la lucha armada y fundar los Ayllus Rojos como brazo político de las organizaciones campesinas.

En 1985 Quispe entra en contacto con un grupo de mestizos revolucionarios recién llegados de México: la mexicana Raquel Gutiérrez y los bolivianos Álvaro y Raúl García Linera y Juan Carlos Pinto. Decidieron trabajar en conjunto. A este grupo se sumó Silvy de Alarcón. Los mestizos fundaron Ofensiva Roja de las Minas y los aymaras Ofensiva Roja de los Ayllus Tupakataristas. La producción de panfletos y obras fue una tarea fundamental de Ofensiva Roja, cuyas tesis políticas logran influir en el sindicalismo campesino, en particular en la CSUTCB.



A la par de su actividad clandestina, F. Quispe se mantuvo en la arena sindical. En 1987, participó como dirigente en la Central Obrera Departamental de La Paz al tiempo que dirigió el entrenamiento militar sistemático a su grupo guerrillero. En el III Congreso de la CSUTCB, realizado en ese mismo año, apareció públicamente la organización de los Ayllus Rojos liderada por Felipe Quispe. La opción por la lucha armada ya estaba en marcha. En 1990, Quispe fue apresado por el gobierno de Paz Estenssoro, pero a falta de pruebas fue liberado. En 1991 el EGTK inició sus acciones armadas. Advierte F. Escárzaga que sus métodos no querían repetir la experiencia de Sendero Luminoso en Perú. De hecho, hubo pocas muertes en sus incursiones. Según F. Quispe las acciones inician el 21 de junio, en el Día Nuevo Aymara.

A siete meses de iniciadas las acciones guerrilleras, los integrantes del EGTK empezaron a caer presos. El gobierno de Jaime Paz Zamora (1989-1993) capturó a toda la dirigencia, que permaneció presa hasta 1997. Ya en prisión, distribuidos en diferentes cárceles, los miembros del EGTK lograron crear una revista de discusión para continuar debatiendo. *Cuadernos de discusión* contó con ocho números publicados entre 1993 y 1996. Escribieron en la revista: Raquel Gutiérrez, Silvy Alarcón, Felipe Quispe y Álvaro García Linera.<sup>50</sup>

En 1997, luego de la presión de algunas organizaciones internacionales y de las demandas de justicia por parte de las presas y presos, R. Gutiérrez es liberada. Al poco tiempo fueron liberados el resto de miembros del EGTK.<sup>51</sup> En 1998, Quispe se presentó como candidato a la secretaría ejecutiva de la CSUTCB y triunfó. Esto muestra el reconocimiento de los campesinos al dirigente aymara y la aceptación de una posición katarista-indianista radical para la conducción de la CSUTCB. En 2000 Quispe lideró los bloqueos a La Paz contra el gobierno de Hugo Banzer. Se transformó en un líder de

---

<sup>50</sup> Además, producen varios libros. Raquel Gutiérrez escribe *Globalización, éxito o engaño* (1994) y *Entre hermanos* (1995) donde hace un balance de la experiencia del EGTK. Felipe Quispe escribe *Tenemos que aprender de nuestros errores* (1996, inédito) y *Mi captura* (1997). Álvaro García Linera publica *Forma valor y forma comunidad. Aproximación teórica abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu Universal* (1995).

<sup>51</sup> R. Gutiérrez y A. García Linera se incorporan como profesores de la Universidad Mayor de San Andrés. R. Gutiérrez regresa a México en 2001. A García Linera se convierte en analista político y desde 2005 en vicepresidente de Bolivia.

alcance nacional que, con un discurso radical, puso en cuestión todo el sistema republicano. El katarismo-indianismo volvió a la palestra nacional en su versión radical, en lenguaje del dirigente aymara: “Tupak Katari vive y vuelve carajo”.<sup>52</sup> Los levantamientos indios del Altiplano en 2000 fueron liderados por Quispe, ahora llamado Mallku.

En 2001 Felipe Quispe fundó el Partido Indio Pachakuti. A pesar de haber sido el líder más reconocido en 2000, en el campo electoral consiguió una adhesión mínima del movimiento indígena-popular. Dirigió a la CSUTCB hasta 2006. Pero cabe aclarar que en 2003 se produjo una disputa interna en la CSUTCB, lo que condujo a su división. Dicha disputa tiene que ver con la creciente influencia del MAS dentro de la CSUTCB. Según García, Chávez y Montes (2008), entre 1998 y 2000 hubo una “depuración interna”. Felipe Quispe distanció a la CSUTCB del MAS-IPSP que encabezaba Evo Morales. Esto condujo a que el Consejo de Federaciones Campesinas de los Yungas, en enero de 2000, desconociera a Felipe Quispe como máximo ejecutivo de la CSUTCB. En Marzo de 2000, Román Loayza, quien estaba en el segundo cargo más importante de la CSUTCB, fue expulsado “consumándose una división organizativa e ideológica política que, pese a ciertos momentos de unificación formal entre sus respectivos caudillos (Morales y Quispe), se mantiene hasta hoy” (García Linera, 2008, tercera edición: 122). En 2003, los masistas realizaron un congreso en Sucre donde crearon una CSUTCB paralela encabezada por Román Loayza.<sup>53</sup> En suma, el movimiento cocalero organizado en el MAS había logrado conseguir la adhesión cada vez mayor del pueblo indígena y de algunos sectores de la clase medias. Desde el triunfo de su adversario político, Evo Morales, Quispe retornó a su comunidad para retomar la vida de comunario y asumir los

---

<sup>52</sup> La consigna da título un libro de Felipe Quispe.

<sup>53</sup> En el documento *Historia del Movimiento* de la CSUTCB se brinda la siguiente versión de la ruptura interna: “En el X Congreso Nacional Ordinario participaron 1918 delegados quienes eligieron al nuevo Comité Ejecutivo Nacional a la cabeza de Román Loayza Caero como Secretario Ejecutivo (Quechua-Boliviano). En este Congreso se desconoce definitivamente a Felipe Quispe Huanca de la Dirección Sindical de la CSUTCB, por estar al servicio del Gobierno Neoliberal y ser un dirigente traidor a los principios de los Pueblos Indígena Originario. Comienza una nueva gestión para la CSUTCB (2003 a 2006), con muchas demandas y algunos avances significativos, pero también, con muchos procesos inconclusos que se debe continuar” (CSUTCB, s/f: 3).

cargos de autoridad tradicionales. Perdió visibilidad nacional, pero su voz sigue siendo un referente para muchos sectores del movimiento indígena-popular, en particular el aymara.

Hasta aquí, mostramos el desarrollo de la tendencia autodeterminista del katarismo-indianismo en una de sus organizaciones más importantes. La importancia de algunos de los miembros del EGTK en la historia de la Bolivia contemporánea es fundamental. Un caso evidente es el de F. Quispe que, como se dijo, fue elegido en 1998 como secretario ejecutivo de la CSUTCB, hecho con el que la organización recupera su talante combativo y su protagonismo determinante en la política nacional. Otro ex guerrillero se convirtió en el actual Vicepresidente de Bolivia.

Para concluir con este apartado ofrecemos una reconstrucción panorámica de la historia del katarismo-indianismo realizada por A. García Linera (2005, segunda edición 2007). Nos es útil para sintetizar y plantear algunas preguntas sobre el katarismo-indianismo. Según el sociólogo boliviano, se pueden delimitar tres periodos del katarismo-indianismo: el de gestación (1960-1980), el de cooptación (1980-1990) y el de nuevas estrategias de poder (1990-2000).<sup>54</sup>

El período de gestación del katarismo-indianismo va desde fines de los sesenta hasta inicios de los ochenta. Allí, García Linera distingue tres tendencias: una *sindicalista*, cuyo eje fundamental es la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB). Una tendencia *política partidaria* que se concreta en varias organizaciones partidarias: el Partido Indio, fundado por Fausto Reinaga a finales de los años 60, el Movimiento Indio Tupak Katari (MITKA) y el Movimiento Revolucionario Tupak Katari (MRTK). Por último, hay una *tendencia académica* que se caracteriza por hacer un revisionismo histórico. Desde los ochenta, García Linera identifica tres tendencias que, en parte, son continuación de las anteriores: la *culturalista* o “*pachamámica*”, la *integracionista* y la *nacionalista india*. En ésta última ubica a la organización de los Ayllus Rojos.

---

<sup>54</sup> Álvaro García Linera, “El desencuentro de dos razones revolucionarias. Indianismo y marxismo”, en *Cuadernos de Pensamiento Crítico Latinoamericano*, 20 de diciembre de 2007, <http://www.jornada.unam.mx/2007/12/20/alvaro.html> El artículo fue publicado en la revista *Barataria* N° 2, marzo-abril 2005, El Juguete Rabioso (Edición Malatesta: La Paz).

El segundo período es caracterizado por García Linera como de *cooptación por parte del Estado* y sucede desde mediados de los ochenta hasta los noventa. Posee dos características. Por un lado, la derrota y desarticulación de su ala radical, organizada en el EGTK. Esta organización recogió las tendencias nacionalistas indias de la década anterior. Y la cooptación del sector katarista-indianista por el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), representado por Víctor Hugo Cárdenas. Se trata de la cooptación estatal del discurso nacional indígena, “visibilizándose sus versiones más flexibles, llegando a ser integrado temporalmente al discurso estatal.” (A. García Linera, 2005: 80).<sup>55</sup>

El tercer período, denominado “*estrategias de poder*”, se inicia a fines de los noventa. Para García Linera el indianismo se distingue ahora en dos tendencias: la moderada y la radical. La primera es representada por el movimiento cocalero, organizado partidariamente desde 1998 en el Movimiento al Socialismo (MAS)-Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos (IPSP), del que nos ocuparemos en el siguiente apartado. La tendencia radical está representada por el la CSUTCB, desde la elección de Felipe Quispe como su secretario ejecutivo. En 2000 la CSUTCB retoma la estrategia de la movilización y el bloqueo de carreteras contra el Estado neoliberal. Y desde 2001 Quispe elige la estrategia partidaria al crear el Movimiento Indígena Pachakuti (MIP).

Consideramos que la clave analítica brindada por Patzi es útil para visualizar los dos ejes en los que se desarrolla el katarismo-indianismo, en consonancia con las etapas propuestas por García Linera. Para Patzi (2007), las dos tendencias o tensiones del katarismo-indianismo son: la *autodeterminista* y la *integracionista*. La primera se propone como una alternativa radical respecto del Estado boliviano y puede ser caracterizada como nacionalismo aymara o autodeterminación india. La otra tendencia busca integrarse e incluirse en el Estado boliviano. Lo hará asumiendo el multiculturalismo como proyecto propuesto desde el Estado neoliberal.

---

<sup>55</sup> Hoy se puede hablar de un katarismo-indianismo neoliberal representado por Víctor Hugo Cárdenas y Fernando Untoja (dirigente de la organización *Ayra*). Los sectores radicales del katarismo-indianismo los consideran “traidores”.

En este análisis se percibe la distinción ideológica entre revolución y reforma. En el seno del katarismo-indianismo estarían las dos tendencias. Entendemos que lo innovador en el movimiento katarista-indianista es que la revolución no es leída desde la izquierda marxista, sino desde una ideología de raíz india que llega a oponerse por igual a la izquierda y la derecha por considerarlas propias de la modernidad colonial. Esto deja abierto problemas ideológicos y teóricos de importancia que trataremos en otro capítulo.

En 2003, Silvia Rivera es pesimista frente al movimiento katarista-indianista en cuanto a sus posibilidades de generar un proyecto alternativo de país. Como se pudo apreciar, la cooptación de un sector importante de dicho movimiento por parte del neoliberalismo es un elemento central para esa valoración. No obstante, la autora tampoco parece convencida del ala radical, que a fines de los noventa vuelve a la palestra política con Felipe Quispe.

Por el contrario, en 2005 A. García Linera entiende que el ala radical del katarismo-indianismo ha logrado proponer un real proyecto alternativo de país. Considera que el movimiento aymara, basado en los ayllus como su organización fundamental, ha impulsado la autodeterminación indígena, consolidando una “identidad nacionalista” con perspectiva de emancipación política estatal (García Linera, 2005a: 76). Concluye que es la más importante construcción ideológica de un proyecto socio-político alternativo y radical. No obstante, su apuesta política se dirigió hacia el otro movimiento indígena-popular surgido en los ochenta: los cocaleros. García Linera los considera como parte del katarismo-indianismo en una nueva versión moderada. Ahora bien, ya dijimos que esta lectura es problemática.<sup>56</sup> Si los cocaleros son una versión moderada del katarismo-indianismo, ¿en qué se diferencia del katarismo-indianismo integracionista, que luego fue cooptado por el Estado neoliberal?

---

<sup>56</sup> Desde el 2000, la crisis del Estado neoliberal está acompañada del surgimiento de dos partidos “indios”: el MAS y el MIP. Es indudable que el MIP es un “un tipo de indianismo nacional aymara” (A. García Linera, 2005) que propuso un proyecto de indianización total de las estructuras de poder político. No obstante, consideramos difícil identificar al MAS como un tipo de katarismo-indianismo reformista como lo hace A. García Linera (2005). Además, el sociólogo y vicepresidente parece contradecirse al considerar, en otro lugar y años después, que el MIP expresa una “izquierda nacional-indígena” y que el MAS representa una “izquierda popular-mestiza” (A. García Linera, 2008: 19). La reivindicación indígena en el discurso de los cocaleros no significa una identidad indianista, como lo veremos en el siguiente apartado.

Por último, F. Patzi (1998 y 2007), realiza una doble valoración al respecto. Ve en la tendencia autodeterminista, es decir radical, del movimiento katarista-indianista la posibilidad de una alternativa, siempre y cuando trascienda cualquier tipo de culturalismo. El sociólogo aymara será crítico a las lecturas clasistas, “de manual”, sobre el movimiento indígena y la realidad boliviana. Pero no por eso adhiere a las lecturas culturalistas de ciertos sectores indígenas. Esto lo veremos en profundidad en el siguiente capítulo. A diferencia de García Linera, Patzi no considera que los cocaleros formen parte del movimiento katarista-indianista. Todo lo contrario, como se verá a continuación. En su perspectiva, sólo el katarismo-indianismo autodeterminista posibilita una transformación radical del Estado en Bolivia. Todo cambia luego del 2005, con el triunfo del movimiento cocalero y su partido, el MAS.

### **3.b) El movimiento cocalero**

La coca es desde la antigüedad un elemento simbólico-ritual y una base económica de las sociedades aymaras y quechuas (F. Patzi, 2003). Sin embargo, la historia del movimiento cocalero es reciente, no lleva más de 30 años. Veamos algunos de los momentos de esa historia en los que tal movimiento se constituye en el sujeto político determinante de los últimos años en Bolivia.

Bolivia es el tercer productor de coca del mundo, después de Colombia y Perú.<sup>57</sup> El cultivo de coca en Bolivia se ubica en dos regiones: el Chapare (Cochabamba) y los Yungas (La Paz). En 2005 había un total de 61.000 productores de coca y 350.000 personas dependientes de ese cultivo, la producción de coca ha ido en aumento hasta hoy (Lessmann, 2005). Actualmente, el Gobierno de Bolivia reconoce la existencia de 28.900

---

<sup>57</sup> El *World Drug Report 2008* contiene el Informe Andino de la Coca 2007 (publicado en junio de 2008) elaborado por la Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito (ONUDD). Según este informe, Colombia posee 99.000 hectáreas de coca (54.5 % de la superficie andina de cultivo de coca). Le sigue Perú con 53.700 hectáreas (29.5% de la superficie) y Bolivia con 28.900 hectáreas (16% de la superficie). Ver: <http://www.unodc.org/pdf/bolivia/coca.pdf>. Lo curioso del informe es que a donde más crecieron las plantaciones de coca entre 2006 y 2007 fue en Colombia, donde el gobierno de Álvaro Uribe dice combatir eficientemente esa producción, apoyado por el Plan Colombia norteamericano. Ver “Mas coca pese a Uribe”, en Página 12, Buenos Aires, 19 de junio de 2008. <http://www.pagina12.com.ar/diario/elmundo/4-106276-2008-06-19.html>

hectáreas de cultivos de coca, de las cuales hay 19.800 en los Yungas de La Paz y 8.800 en el trópico de Cochabamba.<sup>58</sup>

Los cocales en los Yungas son de larga data, pues han abastecido al mercado nacional y legal de la coca durante siglos. Su producción de coca también tiene un alcance transfronterizo. En el norte argentino el consumo de coca posee igual densidad simbólica-cultural que en el occidente de Bolivia, además de ser legal para el consumo personal en la forma de coqueo o pijcheo (Rivera, 2003).<sup>59</sup> Pero, los cocaleros de los Yungas están más vinculados con el sector aymara que con el quechua y no vivieron el proceso de politización de los cocaleros del Chapare (García Linera, 2005).

En el Chapare o Trópico Cochabambino es donde se gesta el movimiento cocalero. La región abarca tres provincias del departamento de Cochabamba: Chapare, Carrasco y Tiraque. Según el último censo, su población es de 327.616 (INE, 2001). R. Lessmann (2005) indica que los pueblos indígenas u originarios de la región son los Yuqui (157 personas aproximadamente<sup>60</sup>) y los Yuracaré (3.568 personas aproximadamente). Pero, la población mayoritaria es quechua, seguida de los aymaras.

La mayoría quechua de la población del Chapare es un dato importante que permite hacer ciertas distinciones con el movimiento katarista-indianista, de mayoría aymara. Algunos autores, por ejemplo F. Patzi (2007), sugieren que el componente quechua explica que el movimiento cocalero no tenga un proyecto de autodeterminación indígena. Es decir, habría una “nacionalismo aymara” que se expresa en el katarismo-indianismo, pero no habría un “nacionalismo quechua”. Desde el sector aymara esto suele verse como una debilidad del quechua. Desde una perspectiva mestiza se valorará que el mundo quechua posibilita la inclusión y el mestizaje. No contamos aquí con una visión

---

<sup>58</sup> Fuente: Agencia Boliviana de Información

[http://abi.bo/index.php?i=noticias\\_texto\\_paleta&j=20080626190154&l=200506290017](http://abi.bo/index.php?i=noticias_texto_paleta&j=20080626190154&l=200506290017)

<sup>59</sup> Los cocaleros no son el tema central en *Oprimidos pero no vencidos*. Sin embargo S. Rivera, en el prólogo de 2003, brinda una sucinta interpretación histórica de los cocaleros. La autora se ocupa específicamente del tema en *Las fronteras de la coca. Epistemologías coloniales y circuitos alternativos de la hoja de coca. El caso de la frontera boliviano-argentina*, La Paz, IDIS-Aruwiyiri, 2003. Otro estudio al respecto es de Alison Spedding, *Kawsachun coca. Economía campesina cocalera en los Yungas y el Chapare*, La Paz, PIEB, 2005.

<sup>60</sup> Los Yuquis no figuran dentro de las 36 naciones delimitadas por la Nueva Constitución Política de Bolivia (2007).

quechua al respecto, lo cual permitiría profundizar en una explicación cultural de las diferencias políticas entre los aymaras y quechuas.

Pero no es lo étnico la característica central del movimiento cocalero, que se conforma de campesinos y ex obreros de minas y fábricas provenientes generalmente de Oruro, Potosí y Chuquisaca. Su composición cultural es variable. García Linera (2005) diferencia entre campesinos andinos, que son hablantes de aymara y quechua, y obreros despedidos de las minas y fábricas. A diferencia del movimiento katarista-indianista, la pertenencia a un pueblo indio no es el principal rasgo de los cocaleros. Su nombre ya lo indica. La identidad del movimiento se articula a partir de la condición de campesinos productores de coca y de su organización sindical. En palabras de la dirigente cocalera Leonida Zurita, hoy senadora suplente del MAS: “Las mujeres y hombres cocaleros somos migrantes que venimos de diferentes departamentos del país. Antes éramos campesinos o mineros, pero cerraron las minas, se agotó la tierra, y fuimos a las zonas donde sea posible la sobrevivencia” (Zurita, 2005: 86).

La organización fundamental de los cocaleros es el sindicato. Este constituye una asociación de propietarios individuales-familiares que luchan por una porción de tierra como base de reproducción de la vida. Como lo señalan Pablo Stefanoni y Hervé do Alto (2006), el sindicato también articula la memoria indígena de campesinos y mineros, lo que les permitió construir una identidad sindical-indígena. El movimiento cocalero se basa en una red de sindicatos, subcentrales y centrales territoriales. En los Yungas las organizaciones cocaleras son la COFECAY y ADEPCOCA, pero no tienen la relevancia política de las organizaciones del Chapare (Rivera, 2003).

La organización sindical en el Chapare se inició a fines de los sesenta, con la creación en Villa Tunari del primer sindicato llamado Central Especial Campesina del Trópico. En los setenta se fundó la Federación Especial Agraria del Chapare. Desde los ochenta se organizaron seis federaciones, en su mayoría se crearon fuera de la Confederación Sindical Única de Trabajadores (CSUTCB). Las seis federaciones son: la Federación Especial del Trópico (de donde surge Evo Morales), la Federación de Yungas



del Chapare, la Federación de Centrales Unidas, la Federación de Chimoré, la Federación del Carrasco y la Federación de Mamoré (Lessmann, 2005. Patzi, 2007).

El campesinado cocalero del Chapare surgió como resultado de una política de “colonización” de la selva emprendida por el Estado, con apoyo norteamericano, en los años sesenta y setenta (Rivera, 2003). La migración hacia Chapare, dice la historiadora Rivera, estuvo guiada por la “ilusión de una fertilidad inagotable de la selva”, ilusión que se rompió ante la deforestación y los suelos de la selva con poco humus. Ante esto, la coca fue el “cultivo estabilizador en este proceso de crisis agroecológica y social desatado por las políticas desarrollistas de los años 60 y mafiosas de los 70-80” (S. Rivera, 2003: 23). Para Rivera, en la producción de coca se juegan dos tipos de modernidades: la modernidad capitalista de las grandes corporaciones que buscan a la coca para la producción de cocaína y de Coca Cola, o bien una “modernidad chola e indígena” que usa la coca para el mercado interno, articulado con el sentido de reciprocidad indígena.

A inicios de los ochenta es cuando se expande el cultivo de la coca en directa relación con el incremento del narcotráfico. Chapare empezó a formar parte del mercado mundial del narcotráfico. Afirma R. Lessmann que “en la primera fase el negocio de la droga en Bolivia fue dominado por miembros de las clases altas, ganaderos y terratenientes del oriente boliviano y altos militares” (Lessmann, 2005: 277). Esto tuvo como culmen la *narcocracia* del general Luis García Meza, presidente de Bolivia de 1980 a 1981. García Meza organizaba el negocio de la cocaína desde el Palacio Quemado (sede del Ejecutivo). Hasta Estados Unidos se opuso a la *narcocracia*. “Encabezado por el gobierno del presidente Jimmy Carter de los EU todo el mundo rompió relaciones diplomáticas con la *narcocracia* en La Paz, excepto las dictaduras de Argentina y Brasil” (Lessmann, 2005: 277).<sup>61</sup>

---

<sup>61</sup> Luís García Meza fue juzgado y condenado por su responsabilidad en el narcotráfico. Hoy cumple una condena en la cárcel Chonchocoro (El Alto). Por otra parte, la penalización de la coca por parte de los organismos internacionales toma forma en los convenios de las Naciones Unidas, por ejemplo en la Convención Única sobre Estupefacientes (Nueva York, 1961), la Convención sobre Sustancias Psicotrópicas (1971) y la Convención Contra el Tráfico Ilícito de Estupefacientes y sustancias Psicotrópicas (Viena, 1988) (Stefanoni y do Alto, 2006).

El movimiento cocalero tiene como consigna central “la coca no es cocaína”.<sup>62</sup> Lo cual es cierto. Sin embargo, las posibilidades de subsistencia que brinda el cultivo de la coca no se entienden sino es por la producción industrial e ilegal de cocaína. La tensión permanente del movimiento cocalero se da entre la “hoja sagrada” de la coca y la pasta base de la cocaína. Al respecto, el documental *Inal Mama* de Eduardo López Zavala (2007) permite ver la contradicción entre lo sagrado de la coca en la mano de Yatiris (sabios aymaras) y lo profano de la coca en manos de los pequeños y grandes narcotraficantes.

Silvia Rivera (2003) propone entender a los cocaleros de los valles de Cochabamba según la “paradoja de la articulación mercantil”. Por un lado, en el Chapare se dio una sistemática represión del campesinado por parte del Estado en nombre de la lucha contra la cocaína. Pero, por otro lado, políticos y empresarios entraron en continuos negociados, cooptaciones y manipulaciones del campesinado. Yendo hacia atrás, la eficacia de la Reforma Agraria con la Revolución del 52 hizo que los campesinos de Cochabamba estén “culturalmente mejor incorporados a la propuesta criolla del MNR” (Rivera, 2003: 151)<sup>63</sup>, entre otras razones porque el sindicalismo de la región fue el eje en torno al cual se organizó el aparato sindical que sostendría al MNR durante su primer gobierno, entre 1952 y 1964. Con ese antecedente, Rivera deja sentadas bases poco esperanzadoras sobre las posibilidades emancipadoras del movimiento cocalero del Chapare.

En 1983, se produjo una gran sequía en el altiplano y los valles que también influyó en la migración de muchos campesinos al Chapare. Pero 1985 será el momento de inflexión en el que crece exponencialmente el número de productores de coca en esta región. La gran inmigración hacia el trópico de campesinos y ex obreros de minas y fábricas se dio a causa de la política económica neoliberal aplicada desde 1985 por el gobierno de Víctor Paz Estensoro (1985-1989). El mismo político que contribuyó a crear el Estado de la Revolución Nacional en los cincuenta, inició su gobierno aplicando el

---

<sup>62</sup> Ver, F. Escárzaga y R. Gutiérrez (compiladores), *Coca no es cocaína. Cocaleros de Bolivia y Perú* (2006).

<sup>63</sup> Para Rivera, los campesinos del valle cochabambino desarrollaron posiciones políticas confusas y contradictorias, en cambio los kataristas sacaron conclusiones políticas más claras (Rivera, 2003: 159).

recetario neoliberal con un decreto de “reforma y ajuste económico estructural” (Decreto Supremo 21060), cuyas consecuencias fueron: el desmantelamiento de la estatal Corporación Minera Boliviana (COMIBOL) y los despidos masivos de mineros (se calculan más de 30 mil despidos).

La CSUTCB también vivió el impacto del incremento de los cocaleros. Desde 1985, los cocaleros empiezan a influir en la CSUTCB, hasta entonces con fuerte presencia katarista-indianista. El peso numérico de los cocaleros les permitió crear una comisión de trabajo destinado a la coca en el Congreso de la CSUTCB de 1987. Desde 1988 el katarismo-indianismo va perdiendo influencia en la CSUTCB y su líder histórico, Jenaro Flores, pierde presencia.

Ante el incremento de los cocaes, Estados Unidos presionó al gobierno boliviano para elaborar un plan de lucha contra el narcotráfico (la política norteamericana contra el narcotráfico se impulsa a través del Plan Colombia, la Iniciativa Andina, las políticas de erradicación de la coca como condición para otorgar préstamos y ayudas económicas, etcétera). En 1986, el gobierno de Paz Estenssoro logró la aprobación de la Ley 1008 de erradicación de la coca. La coca fue definida como estupefaciente. La ley distinguió tres regímenes de producción de coca: producción tradicional y legal (en los Yungas), producción excedentaria en transición hacia cultivos alternativos (en el trópico de Cochabamba) y producción prohibida (en el resto del país). El Chapare será el directo perjudicado por la ley, pues al considerar a la coca como excedentaria se propugnó su erradicación y la generación de cultivos alternativos, como los cultivos de café, plátano y palmitos. Pero los cocaleros entendieron que el cultivo alternativo no les permitiría lograr los ingresos básicos para vivir.

Para Patzi, la resistencia a la Ley 1008 fue fundamental en la constitución del movimiento cocalero: “Frente a este plan, por primera vez los productores de coca se consolidan como un movimiento de clase con posibilidades de convertirse en movimiento de masas” (Patzi, 2007: 58). Es decir, a diferencia del movimiento katarista-indianista que enfatiza lo étnico como elemento articulador, según Patzi, los cocaleros se constituyen en torno a reivindicaciones de clase social. Claro que los cocaleros no pueden

ser considerados “proletarios”, pues son pequeños propietarios sindicalizados. Consideramos que la caracterización de Patzi nuevamente nos conduce a las fronteras entre lo clasista y lo étnico en el plural movimiento indígena-popular, que como lo advertimos anteriormente, profundizaremos en el próximo capítulo.

Las organizaciones cocaleras iniciaron su resistencia sindical y politización como respuesta a las políticas antidrogas del Estado boliviano. Entonces realizaron bloqueos de caminos como estrategia de protesta. Con la represión anticocalera, el Estado produjo cinco muertos en Parotani (1987) y 11 muertos en Villa Tunari (1988). Pero la militarización del Chapare para reprimir a los campesinos terminó por fortalecer la lucha de los cocaleros. En esa lucha surgió Evo Morales como dirigente sindical.

El sindicalismo cocalero fue percibiendo la necesidad de pasar de la lucha sindical al campo político para hacer efectivas sus demandas. Este proceso fue lento y complejo. Prueba de ello es que el mismo Evo Morales consideraba que política equivalía a corrupción y por eso no había que ingresar a ella (Sivak, 2008). No obstante, la politización llegó pronto al sindicalismo cocalero.

En 1989 se realizaron elecciones presidenciales. En vistas a ello, al interior del movimiento cocalero se empezó a discutir la cuestión de las alianzas dentro del campo político. Había dos tendencias: la mayoritaria planteó aliarse con la Izquierda Unida (que fue creada en 1988 por el Partido Comunista de Bolivia, el Movimiento Bolivia Libre y el Partido Socialista) y una minoría propuso aliarse con el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) de Jaime Paz Zamora. Se definieron por la Izquierda Unida, que triunfó en el Chapare. Pero a nivel nacional no lograron conseguir ningún diputado. Fueron los primeros pasos de los cocaleros en la política nacional (Stefanoni y do Alto, 2006).

Entre 1988 y 1995, el movimiento cocalero gestó en su seno un Instrumento Político para participar en la política nacional sin mediadores blancos-mestizos y de clase media. La crisis prolongada del movimiento obrero y la pérdida de legitimidad del movimiento katarista-indianista en los noventa contribuyeron a que el movimiento cocalero emergiera como actor determinante de la historia política boliviana. En los

noventa se produjo la consolidación de la politización cocalera. En palabras de García Linera, los cocaleros “se convierten en el último reducto de la resistencia popular en Bolivia, tras el desmantelamiento y desestructuración del movimiento obrero, que condujo a la casi “total muerte” de la Central Obrera Boliviana (COB) como forma de organización de la antigua condición proletaria boliviana” (García Linera, 2005a: 79). Veamos algunos acontecimientos importantes de la década de los noventa.

En 1990, se formó el Comité Coordinador de las seis Federaciones. En 1991, los cocaleros realizaron la marcha en defensa del cultivo de la coca con el nombre “Por la Soberanía y la Dignidad”, que convocó a más de 10 mil campesinos. A su vez, en ese año los cocaleros efectivizaron su hegemonía en la CSUTCB. Patzi advierte que desde entonces los aymaras fueron desplazados por los “cocaleros quechua hablantes más ligados a la producción agraria con destino mercantil... Con el desplazamiento del liderazgo aymara por el cocalero-quechua, empieza la nueva historia de subordinación del movimiento campesino al Estado” (Patzi, 2007: 106). Como vemos, el sociólogo aymara considera que la politización cocalera no tiene la radicalidad del movimiento aymara. Aunque, como él mismo lo señala en su estudio, el liderazgo aymara tuvo también una deriva subordinada al Estado neoliberal. La hegemonía cocalera en la CSUTCB llegó hasta 1998, cuando el katarista-indianista F. Quispe se convirtió en su secretario ejecutivo.

Desde 1992 las seis Federaciones formaron el Comité de Coordinación de las Federaciones, que será liderado por Evo Morales desde 1996. El funcionamiento del Comité se caracterizó por depender de sus bases, lo que muestra la gran autonomía de la organización social de los cocaleros (Lessmann, 2005). Desde entonces “el movimiento de los cocaleros se convirtió en el núcleo esencial del movimiento sindical campesino, pudiéndose decir que a partir de 1992 las luchas de la CSUTCB, en su generalidad, se redujeron a la defensa de la hoja de coca” (F. Patzi, 2007: 59).

1992 fue un año de gran simbolismo y debate por los 500 años de la llegada de los españoles a América. En Bolivia se creó la Asamblea de los Pueblos Originarios, que organizó la campaña por los “Quinientos años de resistencia”, con fuerte intervención de

ONGs (por ejemplo UNITAS). Según P. Stefanoni y H. do Alto (2006), dicha campaña permitió a los cocaleros unificar intereses con el movimiento indígena del oriente boliviano (que veremos en el siguiente apartado). Además, empezaron a articular un discurso cultural en torno a la “hoja sagrada de la coca”. Es un discurso que se “articula con la construcción de un imaginario en el que la coca es sinónimo de dignidad nacional frente a las agresiones del ‘Imperio’” (Stefanoni y do Alto, 2006: 51). La consigna cocalera, expresada en quechua, que resume esta fusión es “kawsachun coca, wañuchun yanquis” (“viva la coca, fuera/mueran los yanquis”).

Los cocaleros se plantearon la necesidad de fundar el “brazo político” del sindicato campesino. Por ello, en 1992, plantearon una tesis llamada “Instrumento Político”, que se debatió en la CSUTCB. Las posturas indianistas-katarista se opusieron a esa tesis, en parte porque consideraban que el Estado cooptaría al campesinado. Como se vio en el punto anterior, los indianistas-katarista propugnan por la “autodeterminación de los pueblos originarios”. Para Stefanoni y H. do Alto (2006), la tesis del Instrumento Político asumió la tradición sindicalista del movimiento popular boliviano, cuyo ejemplo más importante fue la COB, que participaba del Estado del 52 en la forma de cogobierno. Percibimos que hay dos lecturas distintas de este hecho: para algunos se trataría de la cooptación de los movimientos populares (Patzí, 2007), para otros se trataría de un modo peculiar de igualdad política y de distribución del poder en Bolivia bajo la forma de cogobierno (Tapia, 2007).

En 1993, en el seno de la Asamblea de Naciones Originarias se avanzó con la idea del Instrumento Político para participar en las elecciones nacionales. Los cocaleros confirmaron que la lucha sindical tenía limitaciones, pues sin un partido político no tenían posibilidades de garantizar que los acuerdos y demandas hechas al Estado se cumplieren. Así nació el Movimiento Pachakuti con la intervención de Evo Morales, Juan de la Cruz Villca y Cancio Mamani, entre otros<sup>64</sup>. Sin embargo, no lograron obtener la personería jurídica para presentarse en las elecciones. Ante esto, los cocaleros se

---

<sup>64</sup> El Movimiento Pachakuti (MP) retoma algunas tesis del katarismo, aunque la proveniencia de sus líderes es el marxismo (Eje Comunero), que privilegian lo comunal sin renunciar al análisis de clase. El MP hace alianza con el Movimiento Revolucionario Tupaj Katari (MRTKL), que se rompe cuando su dirigente, Víctor Hugo Cárdenas, se alía con MNR (Patzí, 2007).

aliaron a la izquierda por medio del Eje de Convergencia Patriótica (ECP). Así participaron en las elecciones de 1993, aprendiendo sus primeras lecciones, sobre todo a partir de la relación tensa con la izquierda.

1994 es el año de la radicalización del neoliberalismo en Bolivia, pues se aprobó la Ley de capitalización del presidente Gonzalo Sánchez de Lozada (Goni).<sup>65</sup> Se inició entonces la privatización con un modelo particular: el Estado boliviano no vendió sus empresas, sino que creó sociedades anónimas con la participación (hasta 50%) de inversionistas privados estratégicos. Lo denominaron “capitalismo del pueblo” (R. Lessmann, 2005: 271). En 1994 los cocaleros realizaron la Marcha por “la Vida, la Coca y la Soberanía”, que permitió que la defensa de la coca pase de ser una mera reivindicación local a convertirse en una reivindicación nacional (Contreras, 1994; Stefanoni y do Alto: 2006). Otras marchas semejantes se hicieron en 1995-96 y 1998.

En 1995 se concretó la tesis del Instrumento Político en el primer Congreso del Instrumento Político y Territorio en Santa Cruz. El nombre del instrumento fue: Asamblea por la Soberanía de los Pueblos (ASP), organismo que aglutinó, no sólo a los cocaleros, sino también a la CSUTCB, la Confederación de Colonizadores, la Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia (CIDOB) y la Federación Nacional de Mujeres Campesina-Bartolina Sisa. Alejo Véliz, un campesino de Cochabamba, fue su principal dirigente. La ASP participó en las elecciones departamentales, pero aliada a la Izquierda Unida pues tampoco habían logrado la personería jurídica. En esa ocasión ganaron 10 alcaldías, 46 concejales y 6 consejeros.

En 1997 Hugo Banzer (1997-2001), el mismo que en los setenta encabezó una de las más crueles dictaduras, volvió al poder bajo las reglas de la democracia. ¿Qué sucedió con el electorado boliviano? No tenemos los elementos necesarios para responder a esto, pero el hecho muestra el nivel de contradicciones a los que se llega en los procesos

---

<sup>65</sup> La reforma neoliberal del Estado se completó con las siguientes leyes: Ley de Reforma Educativa (1994), Ley de Participación Popular (1994). Crean las Organizaciones Territoriales de Base (OTB) y Ley de Descentralización Administrativa (1995). Los discursos atrayentes planteados por Gonzalo Sánchez fueron la multiculturalidad y la descentralización política-administrativa o municipalización del Estado (Stefanoni y do Alto, 2006: 29).

históricos de la democracia liberal. El gobierno de Banzer implantó el Plan Dignidad que proponía la erradicación de la coca bajo el lema “coca cero”.

Los cocaleros volvieron a la lucha por su fuente de trabajo recurriendo nuevamente a las marchas y bloqueos. Sus demandas fueron: no militarización del Chapare, permiso para cultivar un cato (0.6 hectárea o 160 m<sup>2</sup>) de coca por familia y la creación de una universidad agraria. Según Patzi (2007), los cocaleros no lograron crear un discurso político incluyente para sectores no cocaleros. Por eso, en su opinión, Evo Morales fue eclipsado a fines de los noventa por Felipe Quispe. Esto, visto en perspectiva, tuvo un desenlace inverso después de 2003, pues Morales logró “nacionalizar” el discurso cocalero, es decir, hacerlo atractivo para los sectores medios y no indígenas, y Quispe no pudo hacer lo mismo con su discurso de autodeterminación india.

En 1997, se realizó el Segundo Congreso del Instrumento Político y Territorio con la participación de los dirigentes Félix Santos (Federación Departamental de Trabajadores Campesinos de Potosí), Evo Morales (Coordinadora de Federaciones del Trópico de Cochabamba) y Román Loayza (CSUTCB). Allí decidieron que la Asamblea por la Soberanía de los Pueblos (ASP) participara en las elecciones nacionales. Lo hizo con Alejo Véliz como candidato a presidente. En las elecciones nacionales obtuvieron 3,5% del voto nacional, lo que permitió a Evo Morales ingresar al poder legislativo como diputado. Se puede considerar que en 1997 se produjo el inicio del lanzamiento nacional del movimiento cocalero. En adelante su capacidad política crecerá de un modo exponencial.

Algunos intelectuales ven a este acontecimiento como un cambio profundo y positivo para la democracia boliviana. Es el caso de Rivera (2003), quien considera que la inclusión en el escenario político nacional de los cocaleros, por un lado, relegó el tema de la hoja de coca a un lugar secundario en las prioridades del partido o del parlamento. Pero, por otro lado, con la participación política de los cocaleros desde las elecciones de 1997 se inició un vuelco fundamental en el esquema de la democracia restringida de Bolivia, que se expresó contundentemente en 2003 y 2005.



En 1998 se produjo una división de la CSUTCB en su VIII Congreso. Según Patzi, esta tuvo por causa la competencia de liderazgo entre Evo Morales y Alejo Véliz. Desde entonces, Véliz se quedó con la sigla ASP y Morales creó el Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos (IPSP). Fue también el momento del resurgimiento del katarismo-indianismo en el seno de la CSUTCB, pues eligieron a Felipe Quispe como secretario ejecutivo.<sup>66</sup>

En 1999, para poder ingresar al sistema partidario boliviano, Evo Morales obtuvo la sigla partidaria “Movimiento al Socialismo”, que era un brazo de la Izquierda Unida liderado por David Añez Pedraza. Este dirigente le regaló (algunos dicen que le vendió) las siglas del MAS a la organización de Evo Morales (ver Stefanoni y do Alto, 2006: 63). Desde entonces en adelante, el movimiento cocalero se organizará políticamente en el MAS-IPSP, ganando autonomía política.

Se aproximaba el tiempo de la crisis definitiva del neoliberalismo. Lo curioso es que en 2000 el movimiento cocalero no fue el protagonista central de los levantamientos contra el gobierno de Hugo Banzer. El movimiento katarista-indianista liderado por Felipe Quispe (en La Paz), que dirigía por entonces la CSUTCB y la Coordinadora del Agua (en Cochabamba), serán los ejes del levantamiento. No obstante, la incipiente experiencia política que fueron adquiriendo los cocaleros, quizá acelerada por las coyunturas histórica de cambios estructurales, hicieron que el instrumento político creado en el seno del movimiento cocalero, el MAS-IPSP, fuera adquiriendo un protagonismo central en la política boliviana. Entre las crisis de 2000 y 2003, el MAS logró el segundo lugar en las elecciones nacionales de 2002. La crisis, que aparentemente estaba siendo superada, se desenlazó en 2005 con el adelantamiento de las elecciones presidenciales. El MAS obtuvo entonces el primer lugar en las elecciones nacionales. Volveremos a esto en el último apartado.

Como es harto sabido, Evo Morales Aima fue y es el dirigente más importante del movimiento cocalero. Lo fuimos mencionando a lo largo de esta exposición. Antes de

---

<sup>66</sup> Considera Patzi que resurge el proyecto de autodeterminación de las naciones originarias confederadas y se rechaza al proyecto muticulturalista del Estado, representado por Román Loayza, Evo Morales y Alejo Véliz (Patzi, 2007: 145).

concluir con ella, consideramos importante brindar algunos datos sintéticos de su biografía, así como lo hicimos antes con Felipe Quispe. Ambos dirigentes representaron hasta el 2005 las dos alternativas a la crisis neoliberal. Ahora nos detendremos en Evo Morales.

Existen varias obras dedicadas a Evo Morales.<sup>67</sup> Para reconstruir sintéticamente su biografía recurrimos a dos: la obra de Pablo Stefanoni y Hervé do Alto, *Evo Morales de la coca al palacio. Una oportunidad para la izquierda indígena* (2006) y la de Martín Sivak, *Jefazo. Retrato íntimo de Evo Morales* (2008).

Según Sivak (2008), hay cuatro etapas en la vida de Evo Morales. La primera es la etapa de pastor de llamas hasta convertirse en cocalero (1959-1995), le sigue la etapa sindical como dirigente cocalero (1995-2003), un tercer momento es la etapa de la politización con la consolidación del MAS (2003-2006) y la cuarta etapa es la de Presidente de Bolivia (2006-hoy).

Evo Morales nació en 1959 en el pueblo Orinoca, departamento de Oruro. Hijo de una familia campesina aymara pobre, le apasionó tempranamente el fútbol. De niño migró con su familia a Jujuy (norte de Argentina), a trabajar en los ingenios de azúcar. Allí da sus primeros pasos en la escuela del cañaveral Galilea (Jujuy). Dice Evo: "... pero como era un aymara cerrado, que casi no entendía el castellano, me sentaba, miraba y, al final, tuve que abandonar los estudios" (en *Páginas 12*, 15 de enero de 2006. Citado por Stefanoni y do Alto, 2006: 54).

De regreso a Oruro trabajó como ladrillero, panadero y trompetista. Allí terminó su bachillerato. Llegó a tocar en la Banda Real Imperial. En los ochenta, debido a la sequía en la región del Altiplano, migró hacia el trópico de Cochabamba atraído por las historias de otros migrantes. Su primera participación social se dio por medio del deporte. En 1981 lo nombraron secretario de deportes del sindicato San Francisco, en 1985 se

---

<sup>67</sup> Alex Contreras, *Biografía de Evo Morales, Una historia de dignidad* (La Paz, UPS, 2005). Pablo Stefanoni y Hervé Do Alto, *Evo Morales. De la coca al palacio. Una oportunidad para la izquierda indígena* (La Paz, Malatesta, 2006), Fernando Molina, *Evo Morales y el retorno de la izquierda nacionalista. Trayectoria de las ideologías antiliberales a través de la historia contemporánea de Bolivia* (La Paz, Eureka, 2006). Y Darwin Pinto y Roberto Navia, *Un tal Evo. Biografía no autorizada* (Santa Cruz, El País, 2007). A los libros se debe añadir el documental *Cocalero* (2007) de Alejandro Landes y la película *Evo Pueblo* (2007) de Tonchi Antezana.

convierte en secretario general del sindicato y en 1988 se convirtió en secretario general de la Federación de Trópico. En 1996 llegó a la secretaría ejecutiva de las Seis Federaciones cocaleras, la principal organización del Chapare. En 1997 se convirtió en diputado por el partido Izquierda Unida, con el que los cocaleros habían hecho alianza. Desde entonces, su figura adquirió relevancia nacional.

En 2002, por defender la coca ante los planes de erradicación, llegaron a denunciarlo por proponer una resistencia armada. Lo desaforaron y expulsaron del parlamento. Ante la proximidad de las elecciones presidenciales de 2002, el embajador de Estados Unidos, Manuel Rocha, de algún modo hizo “campana” en contra de Evo, advirtiéndole que si ganaba un “narcotraficante” las elecciones, EEUU quitaría el apoyo económico a Bolivia. Según varios analistas, eso permitió que Evo tomara el rango de “candidato antisistémico y anti-imperio” (Stefanoni y do Alto, 2006: 56), lo que favoreció el ascenso de su imagen en la población. Evo Morales fue candidato a Presidente por el MAS, con Antonio Peredo como candidato a vice, obteniendo el segundo lugar en las elecciones nacionales. Se transformó en el principal opositor del gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada y su sucesor, Carlos Mesa. Ante la crisis definitiva del gobierno neoliberal, se adelantaron las elecciones y llegó a la presidencia del país el primer indígena-campesino-cocalero en la historia boliviana. De ahí en más, la historia de Evo Morales sigue siendo escrita.

Como pudimos apreciar, el movimiento cocalero no guarda la complejidad del movimiento katarista-indianista en sus disputas ideológicas internas. Además, su proceso histórico es reciente. Si nos atenemos al análisis de algunos intelectuales, encontramos dos tipos de visiones sobre los cocaleros. Unas más escépticas porque consideran que los cocaleros no poseen la claridad ideológica deseada para proponer una alternativa de proyecto de país. Es el caso de S. Rivera, F. Patzi y P. Mamani. Por el contrario, una visión optimista respecto a los cocaleros se encuentra en A. García Linera, P. Stefanoni, Hervé do Alto y M. Sivak.

El pesimismo que manifiesta S. Rivera en el 2003 se decanta, tanto hacia el MAS, como hacia el partido creado en 2001 por Felipe Quispe, el Movimiento Indígena

Pachakuti. Considera la historiadora que ninguno tenía las condiciones de asumir un cambio radical, descolonizador, de la política boliviana. Es importante advertir que el texto de Rivera aquí analizado fue escrito en octubre de 2003, mientras se vivía la llamada “Guerra del Gas”, que ponía en jaque al neoliberalismo. Ella misma toma nota de que mientras escribe, el genocidio del Estado neoliberal se ejecuta en la ciudad de El Alto. ¿Podemos pedirle otro ánimo al análisis de Rivera? Pero a pesar de su desencanto con el movimiento katarista-indianista, el tono de su análisis evidencia mayor cercanía a éste que a los cocaleros. Con todo, considera que la crisis de 2003 estaría abriendo las condiciones de posibilidad de una “nación desde abajo”.

La perspectiva de Patzi (primera edición, 1998; tercera, 2007) sobre los cocaleros es clara hasta el 2005. Desde el inicio considera que los cocaleros poseen un proyecto crítico del Estado neoliberal, pero de integración al Estado boliviano. Se trataría de un *integracionismo multicultural* que superaría la tradicional búsqueda de “mediadores culturales” provenientes de sectores de la clase media criolla-mestiza. Los cocaleros se representan ahora a sí mismos, lo cual se muestra en la creación del Instrumento Político que tomo la forma de partido político con el Movimiento al Socialismo. Pero ese proyecto no superaría al colonialismo del Estado boliviano. Para el sociólogo aymara, los cocaleros no poseían un proyecto alternativo de país, como el proyecto autodeterminista de las naciones originarias del katarismo-indianismo. En su opinión, el movimiento cocalero asumió la lógica liberal de disputa electoral. Por esto, el movimiento cocalero representaría no más que un nuevo reformismo con presencia mayoritaria campesina-quechua.

No obstante, hay un cambio en la perspectiva de Patzi. Si antes de 2005 consideraba a los cocaleros como representantes de un proyecto de integración al Estado boliviano, después de 2005 considera que el MAS tendría un proyecto de descolonización, que sería coherente con el proyecto de autodeterminación indígena. Ahora bien, hay un dato político que permite releer las opiniones de la autor. En enero de 2006, el MAS nombra a Félix Patzi como Ministro de Educación de Bolivia. Su gestión durará un año, hasta enero de 2007. El gobierno del MAS inició una transformación

educativa profunda bajo la línea ideológica de la descolonización propuesta por Patzi. Esto se materializó en un Congreso Nacional de la Educación (realizado en julio de 2006) y en la Ley de Educación Avelino Siñani y Elizardo Pérez, hoy vigente.<sup>68</sup> ¿Qué sucedió para que Félix Patzi pase de ser crítico al proyecto integracionista de los cocaleros, por tanto “reformista”, a ser uno de los Ministros del Gobierno del MAS?

Especular sobre el cambio de valoración de Patzi sobre el MAS no es apropiado por hora, pues se juegan las opciones políticas personales que están muy determinadas por las coyunturas y las exigencias históricas que impiden avanzar con un análisis puritano de las teorías e ideologías en juego. Sólo quedamos a la espera de mayor perspectiva histórica para encontrar las razones por las que Patzi aceptó participar de un gobierno basado en un movimiento social e indígena que él consideraba reformista.

Otro autor que coincide con Patzi y ha sostenido hasta hoy su visión crítica del movimiento cocalero, es el sociólogo katarista-indianista Pablo Mamani (2006). Mamani considera que el movimiento cocalero expresa sólo un proyecto reformador ante el Estado y lo califica de “reconciliador”. En su perspectiva, los cocaleros buscan una reforma profunda del Estado colonial, aunque, dice Mamani: “bajo la estructura republicana dominante, para imponer allí elementos de la historia, estética y economía del mundo indígena” (Mamani, 2006: 51). Esto será analizado con detenimiento en los apartados siguientes.

Una perspectiva sobre los cocaleros contraria a las anteriores, que nosotros consideramos como optimista, es la de Pablo Stefanoni y Hervé do Alto (2006). Ellos proponen la hipótesis de que el asenso del MAS como partido del movimiento cocalero tiene un profundo anclaje nacional, pues recupera la tradición del nacionalismo militar del 30 y 40 y el legado de la Revolución Nacional de 1952. Por eso, uno de los ejes centrales de su discurso político será la reconstrucción del Estado, la nacionalización de recursos naturales y de las empresas privadas (Stefanoni y do Alto, 2006: 108-109).

---

<sup>68</sup> En el último capítulo de *Insurgencia y Sumisión* (2007) dedica unas páginas a mostrar la paradójica coincidencia práctica entre la Iglesia Católica y el sindicato de maestros liderado por trotskistas, a quienes Patzi considera los principales responsables de su renuncia al Ministerio.

Stefanoni y do Alto afirman que los cocaleros poseen escasa base doctrinaria, coincidiendo con varios de sus críticos. Por eso han articulado un discurso que combina elementos del nacionalismo revolucionario de los cincuenta (lucha entre la nación y la anti-nación, antiimperialismo y demanda de nacionalización de la economía y del Estado) y del katarismo de los años setenta. Consideran que los cocaleros representan a una nueva izquierda que conserva referencias nacionalistas e incorpora componentes étnico-culturales inexistentes en la izquierda clásica. Por ejemplo, el nacionalismo del MAS no tiene al mestizaje como horizonte político-cultural, sino que plantea la “unidad en la diversidad”, identificando a los indígenas como los defensores de la nación. Stefanoni propone entender al movimiento cocalero como un “nacionalismo plebeyo”.<sup>69</sup>

Concluyen los autores de *Evo Morales de la coca al palacio* que los cocaleros representan una gran oportunidad para la “izquierda indígena”, con lo cual dejan sentada la diferencia con lo que sería una “derecha indígena”. Muchos planteos del katarismo-indianismo serán considerados por estos autores, sobre todo por Stefanoni, como propios de un nacionalismo etnocéntrico próximo a los nacionalismos de derecha conocidos en la historia del siglo XX. En suma, para Stefanoni y do Alto los cocaleros gestaron una posición reformista que tiene al Estado como centro de sus demandas. La refundación del Estado sería un eje de su propuesta. Por tanto, los cocaleros serían un movimiento de centro-izquierda que, desde su triunfo a través del MAS, han posibilitado avanzar hacia un “escenario posneoliberal” en Bolivia (Stefanoni y do Alto, 2006: 104)

M. Sivak (2008) muestra su entusiasmo por el MAS y los cocaleros en la obra biográfica de Evo Morales. Su optimismo respecto a los cocaleros y al MAS reside en que considera a los cocaleros como gestores de una revolución democrática y cultural. También reconoce la poca elaboración doctrinaria del movimiento cocalero, lo que hace que convivan en su seno el nacionalismo revolucionario, el katarismo-indianismo y el marxismo. En la línea de Stefanoni y do Alto, plantea que el nacionalismo es un rasgo distintivo de los cocaleros. A nuestro parecer, Sivak parece asumir la explicación ofrecida por Álvaro García Linera sobre los cocaleros como un tipo de katarismo-indianismo

---

<sup>69</sup> P. Stefanoni, “La emergencia del nacionalismo plebeyo”, en *OSAL*, FLACSO, año IV, N° 12, Buenos Aires, septiembre-diciembre de 2003.

reformista (García Linera, 2005). Claro que A. García Linera parece contradecirse pues en otro lugar entiende al movimiento cocalero como una “izquierda popular-mestiza” (García Linera, 2008: 19). A. García Linera ha propuesto la idea del “evismo” como ideología explicativa del movimiento cocalero organizado en torno al MAS. Por ahora, sólo mencionamos lo que será profundizado en otro lugar.<sup>70</sup>

### 3. c) El movimiento indígena de tierras bajas

Un tercer sector que conforma el plural movimiento indígena en Bolivia está situado en la región llamada de las “zonas bajas” o el “oriente boliviano” o la “región amazónica”, que comprende los departamentos de Beni, Pando y la parte amazónica de Santa Cruz.<sup>71</sup> F. Patzi (2005a) y A. García Linera (2005a) consideran que en el oriente boliviano existen entre 42 y 44 identidades culturales y comunidades lingüísticas que no abarcan más de 200 mil personas en total. Según la Nueva Constitución Política (NCP), aun no vigente, y la organización indígena más importante del oriente, la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB), habría 34 pueblos indígenas. En otros estudios se afirma que en el oriente boliviano 309.115 personas mayores de 15 años se autodefinen como pertenecientes a algún pueblo indígena (García Linera, 2008). Para F. Patzi (2007) habría 279.827 personas autodefinidas como indígenas, lo que representa el 3.4% de la población total.<sup>72</sup>

Los datos diversos que se muestran evidencian no sólo el desacuerdo entre la poca investigación sobre la región oriental boliviana, que contrasta con la abundancia de estudios sobre el occidente boliviano, sino también la gran diversidad, dispersión y poca

---

<sup>70</sup> A. García Linera, “El evismo: lo nacional popular en acción”, en OSAL, Observatorio social de América Latina, año VI, nro 10. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Julio, 2006. La primera publicación del artículo estuvo a cargo de *Juguete Rabioso* (año V, nro. 150, 2006). Disponible en la página [www.clacso.org.ar](http://www.clacso.org.ar)

<sup>71</sup> A. García Linera menciona un cuarto sector: el movimiento de los *ayllus* quechua-hablantes de Potosí y Chuquisaca, pero no se ocupa de describirlo (ver A. García Linera, 2005: 77).

<sup>72</sup> En otro lugar Patzi dice que son 273.612 personas identificadas como indígenas. No obstante, la cifra no coincide con la suma total del cuadro estadístico que el mismo autor presenta (ver Patzi, 2007: 32-34).

densidad demográfica de los sectores indígenas de las zonas bajas. Por ejemplo, llama la atención que representen sólo el 3,4% de la población total y, a la vez, en ése porcentaje quepan 34 pueblos, o bien, como afirma la NCP, 34 naciones.<sup>73</sup>

A esto debemos sumar la heterogeneidad entre los pueblos indígenas del oriente. Siguiendo los datos brindados por F. Patzi (2007), se pueden hallar 13 pueblos que tienen menos de mil personas (el mínimo serían 9 guarasuwes), 5 pueblos tienen entre mil y tres mil habitantes, 5 pueblos tienen entre tres mil y once mil personas. Luego hay 6 pueblos que tienen entre cuarenta y cien mil habitantes.

Según la CIDOB, los 34 pueblos indígenas del oriente boliviano son: Guaraní, Chiquitano, Ayoreo, Guarayo, Baure, Canichana, Cayubaba, Itonama, Movima, Moxeño, Moxeño Ignaciano, Moxeño Trinitario, Moxeño Javeriano, Sirionó, Chiman, Moré, Yuracaré, Chacobo, Pakahuara, Cavineño, Yaminahua, Tacana, Machineri, Araona, Esse-ejjas, Moseten, Yuki, Tapiete, Weenhayek, Leco, Toromonas, Garasugwe, Joaquiniano y Reyesano (ver [www.cidob-bo.org](http://www.cidob-bo.org)).

Las organizaciones base de los indígenas de oriente son las comunidades, que “resultan de la agrupación de varias familias que comparten en un territorio común para su reproducción familiar, y de las autoridades que regulan la convivencia colectiva, tal vez con un ancestro común y un conjunto de prácticas e instituciones sociales, económicas, políticas y culturales mediante las que ponen en circulación bienes materiales y simbólicos comunes” (García Linera, coord., 2008: 220). Las comunidades indígenas son la base orgánica y la fuerza política de la Confederación.

Como se dijo, la CIDOB es la organización más representativa de los indígenas del oriente. Según el organigrama de la CIDOB, actualmente forman parte de ella 11 organizaciones: Coordinadora de Pueblos Étnicos de Santa Cruz (CPESC, cubre parte de Santa Cruz), Asamblea del Pueblo Guaraní (APG, cubre regiones de Santa Cruz, Tarija y Chuquisaca), Central de Pueblos Nativos Guarayos (COPNAG, cubre sectores de Santa Cruz), Central de Pueblos Indígenas del Norte de la Paz (CPILAP, cubre la región norte

---

<sup>73</sup> En el estudio de Patzi se encuentran datos contradictorios sobre el total de pueblos indígenas, pues en un lugar se enumeran 22 pueblos y en otro lugar 30 pueblos (ver Patzi, 2007: 34-35).



de La Paz), Organización de Capitanías Weenhayek-Tapiete (ORCAWETA, cubre Tarija), Central de Pueblos Indígenas del Trópico de Cochabamba (CPITCO, cubre parte de Cochabamba), Centra Indígena de Pueblos Amazónicos de Pando (CIPOAP, cubre parte de Pando), Central Indígena de la Región Amazónica de Bolivia (CIRABO, cubre parte de Beni y Pando), Central de pueblos Étnicos Moxeños del Beni (CPEMB, cubre parte del Beni) y Central de Mujeres Indígenas del Beni (CMIB, cubre parte del Beni).

No obstante, la CIDOB no logra unificar a la totalidad de pueblos indígenas. Por ejemplo, con la Coordinadora de Pueblos Étnicos de Santa Cruz (CPESC) tiene una relación tensa porque ambas organizaciones difieren en varios aspectos, desde ideológicos hasta metodológicos. No podemos dar cuenta aquí de la gran diversidad de las organizaciones y procesos de los indígenas del oriente boliviano. Sin embargo, podemos tomar a la CIDOB como su organización más representativa. Nos detendremos en ella.

La organización de los indígenas del oriente para luchar por sus intereses no lleva más de 15 años de existencia. Todos los estudios coinciden en mostrar que la característica de la lucha de los indígenas de oriente es muy distinta a la de los indianistas-kataristas y cocaleros. La reivindicación de sus demandas ha sido fundamentalmente por medios legales de presión y negociación (García Linera, 2008: 232). Un dato es elocuente: desde la creación de la CIDOB sólo se hicieron dos grandes marchas contra el gobierno de turno, como veremos.

F. Patzi (2007), basado en estudios históricos y etnográficos, brinda algunas explicaciones sobre la particularidad de los indígenas del oriente. Según el sociólogo, el pasado indígena del oriente se caracterizaría por la sumisión. De hecho, en las obras consultadas, sólo encontramos la alusión a dos levantamientos indígenas en la historia de la región: en 1810 se produjo el levantamiento del mojeño Pedro Ignacio Muiba contra el colonialismo y en 1887 se realizó un éxodo conocido como Guayochería.<sup>74</sup>

---

<sup>74</sup> Existe una investigación sobre el levantamiento de Muiba a la cual no pudimos acceder. La referencia es: Carvalho Urey, Antonio, *Pedro Ignacio Muiba: el héroe*, Trinidad, Editorial Talleres Gráficos Los Huérfanos, 1977.

Para Patzi hay dos hechos históricos que explicarían la sumisión del indígena oriental: la violencia simbólica a través de la Evangelización y la sedentarización de pueblos fundamentalmente nómadas. Ambas fueron obras sobre todo de los jesuitas. Por medio de la violencia simbólica se logró una configuración subjetiva de aceptación de la religión cristiana como parte de la identidad indígena, lo que derivó en una actitud de asimilación de la cultura blanco-mestiza de dominación. La dominación simbólica fue ejercida por las misiones cristianas desarrolladas en el siglo XVII por los dominicos y en el siglo XVIII por los jesuitas.

La influencia del cristianismo (el católico en mayor medida y el evangélico en menor) ha perdurado hasta hoy, de ahí que, a diferencia del movimiento katarista-indianista y cocalero, la religión desempeña un papel de aglutinador social y legitimador de la movilización, “se puede decir que es en el movimiento indígena de tierras bajas donde la religiosidad tiene el papel más visible y estructurante que se puede hallar con relación a cualquier otro movimiento social” (García Linera, 2008: 241).

Las reducciones jesuitas también lograron sedentarizar a los pueblos nómadas de la región amazónica. Patzi critica a la lógica occidental que consideró y considera a la vida sedentaria como más civilizada que la vida nómada. Contra esta visión, Patzi entiende que el nomadismo fue una estrategia de control territorial por parte de los indígenas del oriente boliviano. La sedentarización significó el triunfo de la lógica occidental que posibilitó el desarrollo de la explotación ganadera a costa de los territorios indígenas. Es decir, la sedentarización indígena significó la desterritorialización indígena.

Remarcamos la cuestión de sedentarismo y nomadismo, pues constatamos que es recurrente acudir a esa explicación antropológica para entender las diferencias políticas entre los indígenas del oriente y los del occidente boliviano. Por ejemplo, José Mirtenbaum considera que en la región oriental, el nomadismo de los pueblos indígenas les impidió construir Estado, de ahí que hoy en día sus reivindicaciones no tengan un cariz nacionalista, a diferencia del caso aymara.<sup>75</sup> Afirma: “Los guaraní nunca han sido

---

<sup>75</sup> José Mirtenbaum es sociólogo y actual director de la carrera de sociología de la Universidad Autónoma René Moreno de Santa Cruz (UARM).

pro estatales pues en su cultura nunca tuvieron un estado, son cazadores y recolectores, no son agrocentricos”. Eso explicaría que sus propuestas políticas sean de inclusión al Estado, previa construcción de un nuevo “contrato social”, y no de oposición al Estado, postura propia del sector radical de los indianistas-kataristas. En perspectiva de Mirtenbaum, es imposible pensar un nacionalismo guaraní, a lo que se sumaría que “los guaraníes son incapaces de hacer gestión económicamente de los territorios que se les den, eso está comprobado con las Tierras Comunitarias de Origen...” (Entrevista propia a J. Mirtenbaum, Santa Cruz de la Sierra, mayo de 2008).

En la era republicana, la dominación continuó por vía de la explotación de los empresarios ganaderos. Y desde la Revolución del 52 la dominación se hizo a través de la campesinización de los indígenas. La Revolución, dice Patzi, tampoco ayudó a la emancipación de los pueblos indígenas del oriente. Por el contrario, inició la explotación individual del indígena al convertirlo en peón de las estancias que fueron adquiriendo diferentes extranjeros (“turcos”, menonitas, croatas y alemanes), alentados por el Estado. De manera que la sedentarización se reforzó por vía de la peonización del indígena impulsada desde el Estado (Patzi, 2007). En Santa Cruz, el movimiento indígena se ha constituido enfrentándose a la burguesía organizada en el Comité Cívico Pro Santa Cruz, creado en 1950 y compuesto, sobre todo, por empresarios de la región. Hoy, desde el movimiento indígena se suele acusar de “extranjeros” a muchos descendientes de europeos devenidos en empresarios nucleados en el Comité. En ese sentido, los alemanes tienen su historia, de la que diremos algo brevemente.

En los inicios del siglo XX, el comercio y la industria en Santa Cruz estuvo básicamente en manos de inmigrantes europeos. Fernando Prado (2007) muestra la presencia determinante de los inmigrantes alemanes en la conformación de la burguesía de Santa Cruz, que se conformó en torno al negocio de la goma. Por ejemplo, la Cámara de Industria y Comercio creada en 1915 tuvo muchos apellidos alemanes entre sus fundadores. La primera directiva de la cámara contó con Felipe Scheitzer y Adolf Weitbrecht (Prado, 2007:166). Claro que los inmigrantes alemanes no son los únicos influyentes en la economía de Santa Cruz. También se pueden encontrar: libaneses (la

familia Daher y Dabdud), croatas (la familia Mariconvich) y judíos.<sup>76</sup> La presencia histórica de alemanes en la región permitió generar vínculos comerciales con Alemania en el siglo XX. Nos queda como tarea indagar sobre los vínculos ideológicos.<sup>77</sup>

Retomando el análisis de Patzi, su conclusión sobre el movimiento indígena del oriente es poco alentadora, en el sentido de que no tendrían la tradición de lucha emancipatoria que han tenido los aymaras. Pero no sólo Patzi realiza ese análisis de los indígenas del oriente. Volveremos a esto. Como en el caso de los cocaleros, la organización de los indígenas del oriente se inicia en los ochenta. Aunque lejos están de parecerse, pues son más las diferencias que las semejanzas de los indígenas del oriente con los de la región occidental boliviana. Los antecedentes de unificación de los pueblos dispersos se inician a fines de los setenta.

En 1982 crearon la Central de Pueblos Indígenas del Oriente Boliviano (CIDOB) con la participación de cinco pueblos (Izoceños, Avas, Ayoreos, Guarayos y Chiquitanos). Patzi (2007) destaca que la intervención de las ONGs y de las Iglesias (católica y evangélica) en la creación de la CIDOB fue determinante para la política de la organización. Su demanda primera y central fue el derecho a la tierra de los pueblos indígenas. Luego se fue ampliando hacia los problemas de flora-fauna y los recursos naturales del suelo y subsuelo. Recién en 1989, en la Gran Asamblea Nacional de los Pueblos Indígenas, la CIDOB cambió de rango para convertirse en la Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente Boliviano (manteniendo la sigla CIDOB). Aglutinó al 80% de la población indígena del oriente (García Linera, 2008).

---

<sup>76</sup> Por ejemplo, el cruceño Carlos Dabdud fue presidente de la Cámara de Industria, Comercio y Servicios de Santa Cruz (CAINCO) y es el actual presidente de la Confederación de Empresarios Privados de Bolivia. Branko Marincovik Jovicevic es el presidente actual del Comité Cívico Pro Santa Cruz, fundado en 1950. Otro dato importante sobre la burguesía del oriente es su relación con la dictadura militar de Hugo Banzer Suárez (1971-1978). Según el estudio de X. Soruco (2008), el dictador fue quien consolidó a las élites regionales otorgándoles cuantiosas hectáreas de tierra. Se calcula que Banzer otorgó 17.947.495 hectáreas a no más que 150 individuos y 8 empresas (Soruco, 2008: 67-68).

<sup>77</sup> Además del texto coordinado por F. Prado (2007), existen otros estudios al respecto como el de Mario Gabriel Hollweg, *Alemanes en el oriente boliviano. Su aporte al desarrollo de Bolivia*, 2 Tomos, Santa Cruz, Sirena, 1995 y de Ximena Soruco (coordinadora), *Los barones del Oriente. El poder de Santa Cruz ayer y hoy*, Santa Cruz de la Sierra, Fundación Tierra, 2008.

El año 1990 es un punto de inflexión para los indígenas del oriente. La CIDOB encabezó una marcha histórica llamada “Marcha Indígena por el Territorio y la Dignidad”. En ella participaron 300 representantes de los pueblos indígenas de Bolivia, a La Paz llegaron 800 marchistas. Los líderes más importantes fueron Noe Tamo Ernesto (CPIB), Marcial Fabricano (luego secretario ejecutivo del CIDOB), Tomás Ticuazo y Antonio Coseruna. La finalidad de la marcha fue exigir reformas de algunas leyes para el reconocimiento de los derechos territoriales de los pueblos indígenas avasallados por las grandes empresas madereras, petroleras y los ganaderos. Fue la primera vez que se planteó la demanda de una Asamblea Constituyente para reformar o refundar el Estado boliviano.<sup>78</sup> La importancia de la marcha se debe a que sirvió para visibilizar a los indígenas del oriente en todo el país, quienes al llegar al occidente boliviano recibieron un apoyo masivo.

Patzi considera que en esa marcha se produjo el reconocimiento por parte de “la nación aymara y quechua” de los pueblos indígenas del oriente, que habían sido ignorados en la estructura sindical campesina. “Esto se traduce en el gran encuentro de hermandad entre todos los pueblos amazónicos y andinos en la cumbre que, justamente, separa el Altiplano de la región de Yungas y más hacia oriente, de la Amazonia” (Patzi, 2007: 120). La unidad entre el movimiento andino y amazónico se concretó en la Asamblea de Naciones Originarias y el Pueblo, con una fuerte mediación de las ONGs. Pero esa unión duró poco.

En 1991 se realizó el IX congreso de la CIDOB. Con base en la experiencia positiva del año anterior, se amplió la demanda por territorio hacia otros componentes que van desde la salud hasta proyecto productivos. Como dijimos en el punto anterior, en 1992 los indígenas del oriente se sumaron a la campaña por los “Quinientos años de resistencia”, cuyo logro fue articular las demandas de los pueblos del oriente y generar

---

<sup>78</sup> La CIDOB fue una de las organizaciones más interesadas en la convocatoria de la Asamblea Constituyente, que se realizó finalmente en 2007 bajo el gobierno del MAS. Basados en las reformas de la Constitución de 1994, la CIDOB propuso que hubiera un constituyente por cada pueblo de las tierras bajas, es decir, 3 y 34 constituyentes de las tierras altas. Adoptando un tipo de elección mixta que combina la “democracia comunitaria” y la democracia liberal.

algunos vínculos con los movimientos indígenas de occidente. En 1994 se aprobó la Ley INRA que fue negociada con la CIDOB. Los críticos a la CIDOB consideraron que con ella “ganaron” los indígenas de oriente pero perdieron los campesinos del occidente. Aunque también se advierte que, en última instancia, la que triunfó con la ley INRA fue la burguesía agraria del oriente boliviano.

En 1996 realizaron la segunda gran marcha llamada “Marcha Nacional por la Tierra y el Territorio, Derechos Políticos y Desarrollo”. Demandaron el reconocimiento de los territorios indígenas, la titulación y cumplimiento de los decretos firmados en 1990. Pero la experiencia fue negativa para la unidad del movimiento indígena, pues la marcha que se dirigía hacia La Paz se detuvo en Samaipata por divergencias interiores. La razón fue que la CIDOB decidió retirarse de la marcha, pues logró llegar a un acuerdo con el gobierno sin contar con las otras organizaciones participantes en la marcha. Esto afectó los vínculos con la Coordinadora de Pueblos Étnicos de Santa Cruz (CPESC), que se oponía a los acuerdos. Con el acuerdo de la CIDOB con el Estado se fracturó la unidad indígena-campesina iniciada en 1990.

Los dirigentes de la CSUTCB acusaron de traidores a los dirigentes de la CIDOB. “De esta manera, una vez más, ambas naciones colonizadas no consiguen enfrentar conjuntamente el avance y avasallamiento de capital como una nueva forma de colonización contemporánea” (Patzí, 2007: 176). La marcha de 1996 permitió el reposicionamiento del Estado, bajo una acción de asimilación, lo que Patzi denomina “etnofagia estatal”.<sup>79</sup> El Estado neoliberal logró apropiarse de la propuesta “pluriétnica y multicultural”, la legalizó y refuncionalizó bajo la lógica estatal. La Ley de Participación Popular propuesta por el gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada efectivizó esto al convertir a los municipios en un ámbito de disputa según la democracia liberal. Para Patzi se trató de un momento de ensanchamiento ideológico del Estado paralelo al vaciamiento ideológico indígena, pues el sistema liberal se instaló en las comunidades y algunas organizaciones indígenas.

---

<sup>79</sup> Ver F. Patzi, *Etnofagia estatal. Modernas formas de violencia simbólica. Análisis de la Reforma Educativa*, 2000, La Paz, Edcon Producciones.

Patzi (2007) considera que ese hecho es una nueva muestra de que los indígenas del oriente tuvieron una actitud conformista y resignada ante el Estado. Se habría consolidado la asimilación de los indígenas del oriente a la lógica estatal, en consonancia con su dependencia histórica con las ONGs e Iglesias. En ese sentido, en 2000 la CIDOB realizó convenios con el gobierno nacional, con la Fundación para la Conservación del Bosque Seco Chiquitano y con la empresa petrolera PLUSPETROL para que esta contribuya con infraestructura en salud y educación en la zona donde explota el petróleo. Los sociólogos A. García, M. Chávez y P. Costas señalan la contradicción de que mientras en occidente se producía la “Guerra del Agua”, en 2000, y los bloqueos en La Paz contra la política del Banzer, los indígenas del oriente se sentaron a negociar con él (García Linera, 2008: 232).

Luego de las rebeliones de 2000 y 2003, en la región occidental del país se definió una agenda social que tuvo por temas centrales la soberanía sobre el gas y el petróleo. Ésta influyó notablemente en el movimiento indígena de oriente.<sup>80</sup> Pero García Linera, Chávez y Costas señalan una diferencia importante entre los indígenas de occidente, que reivindicaron la propiedad estatal del gas y el petróleo, mientras que los indígenas del oriente reivindicaron una soberanía local que se resolvió negociando con el Estado y las petroleras. El objetivo de los indígenas del oriente sería “participar de los beneficios” del gas y petróleo, no tanto asumir la propiedad de los mismos (García Linera, 2008).

No obstante, se detecta un desplazamiento del discurso localista a uno más nacional por parte de los indígenas organizados en la CIDOB. Por ejemplo, en 2004 la Asamblea del Pueblo Guaraní, que participa en la CIDOB, realizó un conjunto de demandas al Estado, pues en su territorio existen campos hidrocarburíferos. Entre otras, las demandas fueron el 50% de regalías para el Estado boliviano, la propiedad total del

---

<sup>80</sup> En 2001, se firmó una alianza entre CIDOB, CSUTCB y la Confederación de Colonizadores para luchar por los derechos territoriales indígenas. Pero la alianza no fue sostenible. En 2002, se produjo una división entre CIDOB y CPESC, la primera con una tendencia al “reconocimiento negociado” por parte del Estado, la segunda con una posición de confrontación ante el Estado. Entonces se reorganizaron los pueblos indígenas, unos se quedaron en la CIDOB y otros se articularon con la CPESC. En 2003, la CPESC realizó la “Marcha por la Soberanía Popular, el Territorio y los Recursos Naturales”.

Estado sobre los recursos hidrocarburíferos, el 10% de regalías para el pueblo guaraní, etcétera.

Para concluir, brindamos algunos rasgos característicos de la CIDOB basados en los estudios de los sociólogos A. García Linera, M. Chávez y P. Costas (García Linera, 2008). La CIDOB representa a un movimiento socio-político porque articula a un sujeto colectivo que se opone a las estructuras de poder económico que afectan a la territorialidad indígena. La demanda de tierras es el tema central para la CIDOB, incluye la titulación de tierras (bajo el nombre de Tierras Comunitarias de Origen) y la redistribución de nuevos territorios para abandonar la subordinación a los terratenientes. El problema de la tierra tiene una base material fundamental, que es la presencia de campos petroleros en los territorios indígenas, así como la existencia de gasoductos y oleoductos que los atraviesan.

Los indígenas nucleados en CIDOB realizan una interpelación al Estado para que responda a sus demandas. Su acción política se caracteriza por ser reivindicativa que, sin afectar la estructura del poder nacional, sólo afecta a la correlación de fuerzas locales. El Estado es considerado un aliado para neutralizar el poder de las élites regionales. La actitud de alianza y pactista con el Estado, hizo que la CIDOB desarrollara una gran capacidad propositiva, sobre todo en lo legal. Eso no impide que tengan conciencia de que sin presión al Estado no se logra avanzar en sus demandas.

García, Chávez y Costas consideran que la CIDOB ha ido creciendo en la capacidad de autorrepresentación política, lo que le permitió avanzar en la superación de las “intermediaciones étnicas” de partidos políticos y ONGs. De ahí que una de las tareas principales de la CIDOB es la formación de cuadros de gestión pública. Es la única organización que le dedica esfuerzos a esa tarea.

Pero la politización de la CIDOB es lenta. Su desconfianza hacia los partidos políticos se expresa en que se prohíbe a sus dirigentes militar en cualquier partido político, aunque hubo casos en que no se cumplió la prohibición. Sólo está permitida la militancia partidaria de las bases. Desde la Ley de Participación Popular (1994), que permitió la competencia política parlamentaria de “organizaciones ciudadanas” sin



intermediarios partidarios, la CIDOB pudo participar en las elecciones municipales, sin ser partido político y con relativo éxito.

Un tema no tratado aquí es la relación de la CIDOB y demás organizaciones indígenas del oriente con los cocaleros y en particular con el Movimiento al Socialismo. Recordemos que el MAS, desde 2002, se transformó en la segunda fuerza política de Bolivia. Algunos siguen sosteniendo que la relación de la CIDOB con el MAS es de desconfianza pero de pacto, sobre todo desde que el MAS está en el gobierno. Otros, como J. Mirtenbaum, consideran que el MAS ha logrado cooptar a la CIDOB y demás organizaciones indígenas del oriente. No tenemos la información suficiente para dar una conclusión al respecto.

A esto debemos añadir un dato fundamental. La derecha política de Bolivia se ha articulado bajo el liderazgo de la burguesía de Santa Cruz, organizada en el Comité Cívico Pro Santa Cruz. En ese contexto, el movimiento indígena del oriente se ha convertido en uno de los actores más importantes, pues es el primer sector afectado por los proyectos neoliberales, bajo el discurso autonomista, de la derecha boliviana. Dentro de ese discurso autonomista, la élite cruceña ha logrado construir una identidad regional que pretende incluir, al menos retóricamente, a los indígenas del oriente. Se trata de la “identidad cambia”.

La idea de “camba” tiene por lo menos dos sentidos. Uno se explica como una identidad racial de la pureza del cruceño, que sería blanco y superior al “colla”. Grupos como “la Nación Camba”, organizados como sociedad civil con el nombre de “Movimiento Nación Camba de Liberación”, representarían esa visión radical y filofascista.<sup>81</sup> Otros sectores de la élite, viendo los problemas de esa construcción identitaria regionalista, han propuesto un sentido de lo cambia como mestizaje cultural. Para ello, han hecho uso de elementos culturales de los indígenas del oriente, empezando por la reivindicación del idioma guaraní --la palabra “camba” es guaraní-- hasta explotar la idea de que “sus indígenas” son distintos de los indígenas de occidente. Con esto, pretenden dar una sesgo inclusionista e igualitario de lo cambia.

---

<sup>81</sup> En su página Web muestran su ideología y proyecto, siendo Sergio Antelo uno de sus principales ideólogos. Ver [www.nacioncamba.net](http://www.nacioncamba.net)

Ahora bien, la idea “camba” como definición identitaria, tanto en su sentido racial como cultural, se define como negación de lo “colla”, que es la identidad cultural otorgada a todos los nacidos en el occidente boliviano. Esto es, incluye a los indios y no-indios de la región andina boliviana. No obstante, la idea “colla” tiene un profundo sentido anti-indígena pues, desde la visión “camba”, la carga peyorativa del término colla reside en que alude a lo “indio”. Es decir, el colla es el indio de occidente. La construcción identitaria de la élite cruceña ha tenido hasta ahora un éxito relativo, como lo demuestra el apoyo que existe hacia su proyecto autonomista enfrentado al proyecto del gobierno del MAS. Aunque es importante advertir que el proyecto autonomista es de larga data.<sup>82</sup> En suma, este hecho seguramente supone una reconfiguración del movimiento indígena del oriente y quizá acelere su proceso de politización. Si lo hará bajo la dirección del MAS o no, es una cuestión que no podemos responder aquí. Lo que sí se percibe es que habría una articulación en torno a la idea de autonomía indígena enfrentada a la autonomía camba o cruceña.

Hasta aquí realizamos una breve reconstrucción histórica de la organización de los indígenas de las tierras bajas centrados en la CIDOB. Como vemos, no se podría hablar de un proceso de politización en la misma densidad que la de los indianistas-kataristas y cocaleros. En general, los analistas tienden a ver a los indígenas del oriente como proclives al pacto y a la negociación, con poca capacidad de autonomía económica y política. Por ejemplo, García Linera considera que la acción política de los indígenas de las tierras bajas ha sido la menos contestataria de Bolivia, pues se ha vinculado con el Estado por medio de la “... transacción y cabildeo parlamentario, que sin duda les han redituado ciertos logros, como el reconocimiento de sus territorios como Tierras Comunitarias de Origen” (A. García Linera, 2005: 82). En otro lugar, considera que la CIDOB no asume los métodos de confrontación con el Estado para luchar por sus demandas, a pesar de que hay pueblos y organizaciones del oriente que sí lo hacen. Por

---

<sup>82</sup> Ver Hernán Pruden, “Santa Cruz, ¿departamento o República” y Rossana Barragán, “Hegemonías o ejemonías? Una visión desde la historia”, en *Le Monde diplomatique*, La Paz, año 1, número 2 nueva época, Mayo-2008.

eso la CIDOB no se pudo constituir en aglutinador de todos los sectores indígenas del oriente (García Linera, 2008).

Félix Patzi (2007) es más crítico aun. Considera que la condición histórica de semiesclavitud de los indígenas del oriente les impidió constituirse como un movimiento contestatario, pues se conciben a sí mismos como “pueblos pacíficos” que saben negociar y conciliar con el adversario. Desde los ochenta, la fuerte dependencia económica de las organizaciones indígena respecto de las ONGs (como APCOB, CIPCA, CEDEENI, CEJIS) y la Iglesias, el débil peso demográfico de los pueblos indígenas y un contexto adverso, por estar rodeados de poderosos madereros, ganaderos y empresas petroleras, contribuyeron a que los indígenas del oriente tengan más tendencia a la sumisión que a la insurgencia.

La fuerte presencia de los Organizaciones No Gubernamentales (ONG) en la sociedad boliviana es un dato llamativo. Es notorio que en gran parte de América Latina, a medida que el Estado fue abandonando sus funciones básicas, las ONGs crecieron proporcionalmente a ese abandono. En el caso de Bolivia, Patzi considera que desde los ochenta las ONGs se convirtieron en “la cantera de los nuevos intermediarios culturales parasitarios, ya que en vez de fortalecer la identidad de las naciones oprimidas la usarán solamente como un espacio de adquisición de beneficios grupales y personales” (Patzi, 2007: 52).

El resultado de todo ello es la incapacidad del movimiento indígena del oriente para constituir una organización unitaria, autónoma y con capacidad contestataria. El movimiento indígena del oriente tendría una especie de “pecado de origen”, pues su organización se gesta como un movimiento mutilado en su autodeterminación y subordinado a algunas ONGs, Iglesias y organismos internacionales, que funcionan como intermediarios culturales. El movimiento indígena del oriente, concluye Patzi, fue subsumido por las ONGs locales, los organismos internacionales y el mismo Estado. Todo esto hizo que el movimiento indígena del oriente no pudiera desarrollar un proyecto de autodeterminación, a diferencia del katarismo-indianismo en su versión radical. Patzi entiende que la sumisión estatal de los indígenas del oriente se debería a que realizan una

reivindicación como grupo étnico, pero no como nación indígena. El Estado no tiene problemas en aceptar esas reivindicaciones, pues no afectan los intereses de capital ni la política ecologista de los organismos internacionales.

Esta ausencia de un proyecto de “nación indígena”, tan típico y distintivo del katarismo-indianismo, tiene relación con la conciencia reciente de “lo indígena” en el sector del oriente boliviano. La marcha que realizaron los indígenas del oriente, en 1990, hacia La Paz fue un hito simbólico en la construcción de una identidad indígena, pues el éxito obtenido bajo la reivindicación de lo indígena hizo que empezaran a adoptar la autodefinición de “indígena”, identidad que era resistida o negada bajo el apelativo de “campesino” (ver García Linera, 2008). García, Chávez y Costas consideran que la autoafirmación como “pueblo indígena” fue favorecida por un contexto nacional de autoafirmación indígena en el occidente boliviano, pero también ayudada por el contexto internacional. Desde los noventa, diversos organismos apoyaron a las identidades “étnica minoritarias”. Lo cual muestra las contradicciones propias de las condiciones históricas imperantes en la conformación identitaria indígena, tanto cultural como política.

Aquí concluimos este capítulo, en el que presentamos un panorama del proceso de la emergencia política del plural movimiento indígena en Bolivia, en el período de 1985 a 2000. Queremos destacar que enfatizamos la dimensión ideológica y política del movimiento indígena en sus tres grandes tendencias (katarista-indianista, cocalera y del oriente boliviano), pues nosotros pretendemos distanciarnos de los estudios que tratan a los “indios” como grupos sólo culturales o étnicos. Lo que no significa desconocer y minusvalorar la diferencia y riqueza cultural de dichos grupos. Sólo que considerar a lo cultural y étnico sin lo político nos parece una abstracción sospechable de ser una ideologización. Nosotros consideramos que son los sujetos indios politizados los que están ensayando hoy alternativas emancipadoras, al menos en Bolivia.

Por eso, nos interesa mostrar que la afirmación de una identidad indígena puede ser *una autoafirmación contestataria a la dominación moderna-capitalista* o bien puede ser *un modo de ingresar al capitalismo*. Esto es, ser indígena, en una perspectiva multiculturalista (neo) liberal, permite un reconocimiento a la particularidad étnico-

cultural, con el consecuente apoyo y financiación de los organismos internacionales. Esa contradicción subyacería en una de las diferencias políticas más notables entre los aymaras de occidente y los indígenas del oriente boliviano. Los aymaras katarista-indianistas radicales plantean una lucha belicosa en lo local y problematizadora del Estado nacional boliviano. Mientras que los indígenas del oriente hacen una lucha firme, sin ser belicosa en lo local, pero dialogante con el Estado nacional (ver García Linera, 2008). Claro que dialogar con un Estado nacional, gobernado por neoliberales, es muy distinto a dialogar con un Estado (pluri)nacional, gobernado por el Movimiento al Socialismo. Veamos en qué consistió ese cambio.

#### **4. De la crisis del neoliberalismo al gobierno del MAS**

Nuestro propósito fundamental hasta ahora ha sido reconstruir el proceso de emergencia política del plural movimiento indígena en Bolivia, que va de 1985 a 2000. Este proceso histórico permite comprender lo que podríamos llamar la etapa de la crisis (quizá definitiva) del neoliberalismo y la consolidación política del plural movimiento indígena, que derivó en el triunfo del Movimiento al Socialismo a fines de 2005. Es un hecho constatado por diversos autores que desde 2000 en Bolivia entró en crisis el “modelo neoliberal” con la llamada “guerra del agua”.<sup>83</sup> Por ejemplo, la obra colectiva *El retorno de la Bolivia plebeya* (2000), expresa muy bien dese su título el “espíritu” de la

---

<sup>83</sup> F. Patzi (2007) considera que, desde el 2000, Bolivia vive una crisis del modelo neoliberal y del colonialismo eurocéntrico como ideología dominante (que proviene desde el liberalismo del XIX, el nacionalismo de la revolución de 52 y el plurimulticulturalismo neoliberal de fines del XX (Patzi, 2007: 307). Entiende que en los levantamientos de 2000 se supera la subordinación del movimiento indígena a las clases medias y que los movimientos sociales, como acción colectiva, pasaron a tener su eje en los indígenas. Opina que la “guerra del agua”, sucedida en Cochabamba, mostraría la indianización de la lucha. Pablo Stefanoni y Dervés do Alto consideran que “en 2000 y, fundamentalmente, en 2003 el neoliberalismo fracasó en uno de sus principales objetivos: llevar la política de las calles al Estado”. La “Bolivia plebeya” se moviliza y emerge un “nuevo nacionalismo, cuyo núcleo articulador ya no serán las clases medias urbanas ilustradas sino las masas campesinas e indígenas que, desde sus estructuras sindicales territorializadas, se desbordaron hacia el ámbito nacional, disputando con las elites neoliberales una visión alternativa de país” (Stefanoni y do Alto, 2006: 27-28).

época.<sup>84</sup> Desde entonces, y por cinco años, se inició una puja entre la continuidad del neoliberalismo y la fuerte politización y consolidación del movimiento indígena como alternativa política a los partidos tradicionales de Bolivia. Se trata del retorno de la Bolivia indígena. El Movimiento al Socialismo de los cocaleros y el Movimiento Indígena Pachakuti de los indianistas-kataristas serán los partidos más relevantes al respecto.

Reconstruir la etapa de 2000 a 2005, de gran conflictividad socio-política, llevaría un trabajo de gran complejidad y extensión, que decidimos no enfrentar ahora. Preferimos extendernos en la etapa previa, pues entendimos que nos posibilitaría mayor y mejor perspectiva histórica para comprender los acontecimientos de 2000 a hoy. Además, tenemos necesidad de iniciar el tratamiento teórico que nos interesa. A su vez, omitir un análisis sobre el proceso de transformación que se vive en la Bolivia actual sería una contradicción con nuestra búsqueda por comprender los procesos emancipatorios indígena-populares. Para cumplir este objetivo, decidimos privilegiar algunos análisis sobre el actual gobierno del MAS. Por ello sólo brindaremos algunos datos, casi a modo de cronología, de lo sucedido entre 2000 a 2005, para luego detenernos en algunas perspectivas de análisis sobre el actual gobierno de Evo Morales.

Focalizados en el gobierno boliviano, entre 2000 y 2005 se sucedieron dos partidos y cuatro presidentes en el poder ejecutivo: primero, Acción Democrática Nacional (ADN) del exdictador Hugo Banzer Suárez (1997-2001), quien tuvo que renunciar a la presidencia por razones de salud y fue sucedido por su vicepresidente Jorge Quiroga Ramírez (2001-2002). Luego llegó nuevamente al gobierno el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) con Gonzalo Sánchez de Losada (2002-2003). El MNR continuó con el programa neoliberal de su antecesor, pero no pudo concluir su gestión, pues tuvo que abandonar la presidencia en octubre de 2003 ante la rebelión popular e indígena conocida como la “guerra del gas”.<sup>85</sup> Le sucedió su Vicepresidente, Carlos Mesa (2003-2005), cuyo gobierno pretendió distanciarse del anterior. Pero Mesa

---

<sup>84</sup> *El retorno de la Bolivia plebeya* (La Paz, Muela del Diablo, 2000 y 2007) es una obra donde publican los miembros de Comuna: Álvaro García Linera, Raquel Gutiérrez, Raúl Prada y Luis Tapia.

<sup>85</sup> El MNR continuó con la política neoliberal de Banzer, por ejemplo con la reducción a cero de los cultivos de coca.

no supo proponer una alternativa superadora de la crisis política. Luego de dos renunciaciones de Carlos Mesa rechazadas por el Poder Legislativo, la tercera fue aceptada.

La clase dominante fue incapaz de enfrentar la crisis de su proyecto neoliberal. Quien era presidente de la Corte Suprema de Justicia, Eduardo Rodríguez Veltzé, asumió la presidencia de Bolivia. Su tarea fue convocar a la realización de las elecciones presidenciales nacionales anticipadas. Éstas fueron fruto de un compromiso entre el presidente Veltzé, el sector empresarial cruceño y los movimientos sociales (Stefanoni y do Alto, 2006). Viejos actores de la derecha se reorganizaron en el partido Poder Democrático Social (PODEMOS), liderado por el ex-presidente Jorge “Tuto” Quiroga. Ahora, la polarización izquierda–derecha se puso de manifiesto en dos partidos políticos: el MAS y PODEMOS.

Veamos los mismos acontecimientos pero focalizados en el movimiento indígena-popular. Durante el período 2000-2003, la resistencia a las políticas neoliberales tomó la forma de rebelión explícita. Muchos consideran que en esos tres años los movimientos indígenas-populares derrotan al neoliberalismo de un modo único en América del Sur. En 2000 se produjeron movilizaciones contra las políticas de H. Banzer y enfrentamientos entre el ejército y el movimiento indígena en Achacachi, Batallas y otras regiones del Altiplano. Pero el acontecimiento más importante fue la llamada “guerra del agua”, sucedida en abril de 2000 en Cochabamba. La protesta y movilización liderada por la Coordinadora de Defensa del Agua y la Vida, cuyo dirigente principal fue el fabril Oscar Olivera, puso fin a la gestión del servicio de agua en manos de una empresa transnacional. Fue el primer gran triunfo contra las políticas privatizadoras. La movilización convocada por la Coordinadora se componía de trabajadores independientes, comerciantes, estudiantes, amas de casa y algunos de clase media. La obra *Nosotros somos la coordinadora* (2008) de Oscar Olivera brinda un análisis pormenorizado de la “guerra del agua”.

A su vez, entre 2000 y 2001 se produjeron los bloqueos a La Paz más importantes de la historia reciente, bajo el liderazgo del “Mallku” Felipe Quispe, por entonces secretario ejecutivo de la CSUTCB. Según Patzi (2007), con los bloqueos a La Paz la

“lucha aymara” se reconstituye, produciéndose una alianza de clases cuya base es precisamente la “lucha aymara” liderada por los aymaras de la provincia de Omasuyos (ver Patzi, 2007: 208). Considera que los aymaras restituyeron el “ethos comunal” en los espacios y estrategias de combate, como la rotación para la vigilia y la provisión de alimentos.<sup>86</sup> De acuerdo con el sociólogo aymara, se produjo el surgimiento del poder comunal contra la democracia representativa y el postulado de la autodeterminación de las naciones originarias.

Oscar Olivera, Felipe Quispe y Evo Morales se convirtieron en los dirigentes públicos más importantes desde 2000. Algunos plantean que la gran debilidad de los tres fue no haber generado una propuesta común, a lo que se suma las rivalidades de liderazgo personal (ver Patzi, 2007). Lo cierto es que el derrotero político de los tres dirigentes fue distinto y parece no previsible una confluencia entre ellos, lo que muestra una vez más las diferencias internas dentro del movimiento indígena y popular.

A nivel de la organización partidaria del plural movimiento indígena, las elecciones nacionales de 2002 significaron un cambio significativo. El partido ganador fue el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), que obtuvo un 22,46 % de los votos. Pero lo significativo fue la participación del movimiento cocalero, que se presentó a la contienda electoral nucleado en el Movimiento al Socialismo (MAS). Obtuvo un 20,94% del voto nacional. Su fórmula llevó a Evo Morales como candidato a presidente y logró ingresar 36 diputados (12 indígenas) al Congreso boliviano. Como segunda fuerza política, el MAS produjo un cambio total en la fisonomía del Parlamento al lograr el ingreso de indígenas y cocaleros. El Estado, monopolizado por la “casta criolla mestiza”, empezaba su crisis (Patzi, 2007). El crecimiento del MAS fue exponencial: pasó de 3,5 % de los votos en 1997 a 20,94% en 2002. En esas elecciones, Felipe Quispe, con el Movimiento Indígena Pachakuti (MIP), obtuvo el 6,09% del voto nacional. El movimiento de Felipe Quispe no logró ampliar su proyecto político para incluir los intereses de otros sectores.

---

<sup>86</sup>. Se refiere a una “tecnología social colectiva” basada en la combinación de la obligatoriedad y la rotación. Dice que “la lógica de obligatoriedad es el eje articulador de la cohesión comunal más conocida por los campesinos en términos simples como la disciplina comunal. De esta manera se hizo sostenible el bloqueo, que duró 21 días” (Patzi, 2007: 218).



Silvia Rivera (2003) considera que las elecciones de 2002 fueron un hecho inédito resultado de la acumulación ideológica y de la movilización reivindicativa, que tuvo un punto de inflexión en el año 2000 con la guerra del agua en Cochabamba. Lo inédito, afirma, es que se rompió con el conformismo electoral de los indígenas, quienes empezaron a confiar su voto en sus iguales y no en sus supuestos representantes. Para Rivera, “las movilizaciones sociales del último trienio (2000-2003) se articularon desde abajo, en lugar de obedecer a mandatos y consignas desde arriba, y adquirieron una radicalidad y una capacidad de proyección política sin parangón en la historia contemporáneas del país” (Rivera, 2003: 20). Además, la historiadora percibe otro cambio importante, pues se pasó de las demandas sindicales y pedidos de ingreso al sistema político, sostenidas por parte del katarismo de los años ochenta, a las demandas por la soberanía nacional, la propiedad y uso de recursos naturales, el rechazo a las políticas coloniales del Norte, etcétera, ahora sostenidas por los cocaleros. Con esas demandas, lograron extender su propuesta a la mayoría de las-os bolivianas-os.<sup>87</sup>

En 2003, la rebelión continuó en la región del Altiplano boliviano. Esta vez será la ciudad aymara de El Alto la que protagonizará la llamada “guerra del gas” contra las políticas del gobierno de González Sánchez de Lozada.<sup>88</sup> Su gobierno propone profundizar la política neoliberal sobre la explotación de petróleo y la exportación de gas natural a Estados Unidos. A su vez, acusa de narcotraficantes a los sindicalistas del MAS. La consigna “El Alto de pie, nunca de rodilla” pasó de las palabras a los hechos. En octubre, los pobladores de la ciudad de El Alto se organizan para protestar, primero, contra unas medidas de la Alcaldía de El Alto, pero luego extendieron su apoyo a las demandas de los campesinos de Warisata. Después asumieron el reclamo contra el proyecto del gobierno de exportar gas hacia Estados Unidos vía Chile. Entre el 10 y el 13 de octubre el levantamiento creció y la represión y el “racismo de Estado” se profundizó,

---

<sup>87</sup> Claro que S. Rivera no deja de ver a la CSUTCB, por entonces en manos de los kataristas, como el otro actor fundamental de la política. Pero en algo coincide con el movimiento cocalero, y es en la articulación de las dimensiones “étnica, ciudadana y anticolonial” de las demandas del campesinado-indígena hacia el Estado.

<sup>88</sup> Según el censo de 2001, el 62% de la población es urbana y el 38% rural. La migración rural en occidente se concentra en las laderas de La Paz y en la ciudad de El Alto.

dejando un saldo de aproximadamente 70 muertos.<sup>89</sup> Para Patzi (2007), el 12 de octubre de 2003 los enfrentamientos develaron dos naciones enfrentadas: la aymara-quechua como mayoritaria y la criolla-mestiza como minoritaria. Afirma que “la lucha económica o la guerra por el gas se convirtió en una guerra de razas. Aymaras y quechuas llamaban por radio y algunos por la televisión a tomar Calacoto y Obrajes, zonas donde habita la clase dominante en la ciudad de La Paz” (Patzi, 2007: 269).<sup>90</sup>

El 13 de Octubre los vecinos de El Alto bajaron multitudinariamente a La Paz, donde se produjo una especie de pacto de unidad indígena con los vecinos paceños. Aunque hasta la policía dio señales de adhesión a la marcha, la represión aumentó y la movilización inició la demanda de renuncia de Sánchez de Lozada. Incluso la clase media se sumó a esa demanda. En la zona rural andina (en Warisata, Koanani, Puerto Acosta, etcétera) se convocó a formar un ejército indígena de ideología indianista. Patzi advierte que la rebelión de octubre de 2003 también mostró la reemergencia de un tipo de fascismo antiindígena en Santa Cruz liderado por el grupo “Nación cambia”, que se enfrentó a los aymaras y quechuas, a los que califica despectivamente como “collas”. El caso es que el efímero gobierno de Sánchez de Lozada terminó con una matanza que aún espera juicio y castigo para los responsables. Se estaba acelerando la llegada de las condiciones para que una alternativa distinta surgiera de entre el plural movimiento indígena-popular.<sup>91</sup>

La rebelión de octubre de 2003 ha sido de tal profundidad, que ha llamado la atención de diversos autores quienes realizaron crónicas, investigaciones, ensayos sobre la crisis final del gobierno del MNR y la movilización del movimiento popular e indígena urbano de la ciudad de El Alto. Citemos cuatro: *El rugir de las multitudes. La fuerza de*

---

<sup>89</sup> El documental “Fusil, metralla, el pueblo no se calla” evidencia la crueldad de la represión. No hay datos sobre los autores del documental, es evidente que se trata de imágenes tomadas espontáneamente por diferentes personas.

<sup>90</sup> En 2003, S. Rivera considera que se asiste al fin de un ciclo abierto en los setenta, que tiene sus bases en los años cincuenta. La historiadora vincula la novedad movilizadora de los cocaleros con la movilización katarista-indianista de los setenta. Pareciera que su optimismo sobre el katarismo-indianismo se desplazara hacia los cocaleros. No obstante, es cauta al respecto.

<sup>91</sup> Para Patzi “Octubre fue una muestra de cómo podría ser una revolución llevada por los indígenas que luchan por superar la colonialidad y la economía capitalista y la democracia liberal” (Patzi, 2007: 284). El movimiento social permitió ver que un *ethos* comunal funciona más allá de los partidos, tanto en lo urbano como en lo rural. Pero desde octubre, los movimientos indígenas serán fundamentalmente urbanos.

*los levantamientos indígenas en Bolivia/Qullasuyu* (2004) del sociólogo aymara Pablo Mamani, *Dispersar el poder. Los movimientos como poderes antiestatales* (2006) del investigador social uruguayo Raúl Zibechi, *El alto de pie. Una insurrección aymara en Bolivia* (2006) del periodista mexicano Luis Gómez y *Octubre: el lado oscuro de la luna* (2006) del escritor boliviano Rafael Bautista.

Carlos Mesa, sucesor de Sánchez de Lozada, intentó superar la profunda crisis de legitimidad del Estado y de su gobierno. Pero el proceso de cambio se aceleró. Asume Carlos Mesa con una aparente alianza entre el movimiento indígena y la clase media. Se organizó un Referéndum para decidir sobre los recursos del gas, en cuya elaboración participa el MAS. En 2005, El Alto se volvió a movilizar liderado por Abel Mamani, dirigente de la Federación de Juntas Vecinales (FEJUVE), contra el contrato con Aguas del Illimani y el aumento de los hidrocarburos impulsado por el gobierno de Mesa (Patzi, 2007: 313). En mayo, el MAS hizo una marcha exigiendo el 50% de regalías hidrocarburíferas. Los vecinos de El Alto hicieron un paro cívico pidiendo la nacionalización del gas, la realización de una Asamblea Constituyente y rechazando un Referéndum Autonomo propulsado por el gobierno. Cercaron nuevamente a La Paz por tres semanas. Se perfilaron dos proyectos inconciliables: la “agenda de Octubre” (nacionalización de hidrocarburos y Asamblea Constituyente), sostenido por el movimiento indígena, y el “proyecto autonomo” de la oligarquía de Santa Cruz. Sin el apoyo de los partidos y sin partido propio, el 6 de junio de 2005 Carlos Mesa renunció a la Presidencia. En su libro *Presidencia sitiada: memorias de mi gobierno* (2008) sostiene que su gobierno “estuvo sitiado” por derecha y por izquierda, argumento con el cual busca exculpar su fracaso.<sup>92</sup> Como se dijo, le sucedió el presidente de la Corte Suprema de Justicia, Eduardo Rodríguez Veltzé, quien tuvo la misión de llamar a elecciones nacionales.

En las elecciones adelantadas se produjo un giro imprevisto: la mayoría boliviana legitimó con un 53.7 % de los votos a Evo Morales como presidente de Bolivia y a

---

<sup>92</sup> Carlos Mesa Gisbert, *Presidencia sitiada: memorias de mi gobierno*, La Paz, Plural editores, 2008.

Álvaro García Linera como vicepresidente, los candidatos del MAS.<sup>93</sup> Partido que asumió las reivindicaciones de los movimientos sociales, indígenas-populares, como la realización de una Asamblea Constituyente, la nacionalización de los hidrocarburos, la defensa del cultivo e industrialización de la hoja de coca, la defensa de la soberanía de Bolivia ante Estados Unidos, etcétera. Desde entonces, el impacto mundial del gobierno del “primer indígena” en la historia de Bolivia -país de mayoría indígena- creció quizá como nunca en la historia contemporánea.<sup>94</sup>

*El MAS y el MIP.* Como se dijo, el Movimiento Al Socialismo (MAS) y el Movimiento Indígena Pachakuti (MIP) fueron los dos partidos políticos nuevos que, aún asumiendo la lógica impuesta por el sistema liberal de la democracia formal, se fueron consolidando desde 2000 como representantes de las bases indígenas-populares sin la mediación ni tutoría de los partidos tradicionales ni de los sectores mestizos. Vale la pena hacer una breve caracterización de ambos. Lo haremos basados en la visión de F. Patzi (2007). Advierte el sociólogo aymara que el movimiento sindical y el partido se conjuntaron con una diferencia importante respecto de las experiencias partidarias de los setenta. Los partidos políticos en los setenta, afirma, no tenían vínculos directos con el movimiento indígena popular. Éste participaba a través de representantes que no provenían del seno del movimiento. En cambio el MAS y el MIP sí lograron emerger desde el movimiento social indígena-popular. Por ello advierte Patzi que, en estos casos, las fronteras entre movimiento indígena y partido político son difusas. Ambos aparecieron con gran potencial de lucha ante el Estado (Patzi, 2007: 241).

---

<sup>93</sup> P. Stefanoni y D. do Alto (2006) comentan que, en la campaña electoral, A. García Linera sostenía posiciones más moderadas y Evo las más radicales. Por eso García fue considerado, sobre todo por la clase media, como el “moderador de Morales” o el “estratega”.

<sup>94</sup> El MAS convocó para los cargos ministeriales a las siguientes personas: en Hidrocarburos, a Andrés Soliz Rada, nacionalista y autor de *Jorge Abelardo Ramos y la integración latinoamericana. Del MERCOSUR a la Patria Grande* (Buenos Aires, Ediciones Camino Propio, 2005); en Relaciones Exteriores, al indianista David Choquehuanca; en Gobierno, a la masista Alicia Muños; en el Ministerio de la Presidencia, a Ramón Quintana; en Justicia, a Casimira Rodríguez, una empleada doméstica; en Obras y Servicios Públicos, a Salvador Ric Riera, empresario de Santa Cruz; en el Viceministerio de Aguas, a Abel Mamani, ex líder de la Federación de Juntas Vecinales (FEJUVE) de El Alto; en Educación, a Félix Patzi; en Defensa Social (lucha contra el narcotráfico), a Felipe Cáceres, ex dirigente cocalero. Con todo, Stefanoni y do Alto advierten sobre la escasez de cuadros.

El MIP se fundó el 14 de noviembre de 2000 en Peñas, en la misma fecha y lugar donde se descuartizó a Tupak Katari. Su dirigente principal y candidato a presidente fue Felipe Quispe. Su ideología es katarista-indianista y el antecedente histórico cercano que reivindican son las luchas indianistas-kataristas de los setenta. Su programa político tiene como eje la reconstitución del Tawantinsuyu, esto es, la autodeterminación de las naciones originarias confederadas y reconstituidas bajo el modelo de una sociedad ancestral (Patzí, 2007: 248). Su adversario fundamental es el sistema capitalista-liberal por su racismo antindio. Para Silvia Rivera (2003), el MIP es producto de la movilización aymara, que tiene por eje su protesta ante la exclusión del sistema político boliviano.

Según Patzi, la ideología del MIP es revolucionaria en el sentido de que busca sustituir el Estado “blanco-mestizo” por un “Estado indio”. Patzi es crítico al programa político del MIP por considerarlo “moral, cultural, simbólico, lírico, poético”, pero sin alternativa económica y política. Además, objeta el carácter autoritario y dictatorial del dirigente F. Quispe (ver Patzi, 2007: 246). Esto explicaría la dificultad que tuvo el MIP para convocar a otros sectores sociales, pues se percibe al MIP como excluyente. El dato elocuente al respecto es que de obtener un 6,09 % en las elecciones de 2002, en 2005 disminuyeron su caudal electoral a 2,16 %, hecho que les llevó a perder la personería jurídica como partido político.

El MAS, cuyos inicios se mostraron en los apartados anteriores, organizó su crítica política contra el modelo económico neoliberal y los atentados contra la soberanía nacional por la injerencia extranjera, sobre todo estadounidense, en la lucha contra la coca. Como antecedente cercano de lucha se remite a las movilizaciones de 1992 contra los 500 años de conquista. Para Patzi, la propuesta política del MAS es multicultural, en tanto busca hacer participar al indígena del Estado vigente. Por tanto, considera que su política es reformista del Estado (ver Patzi, 2007: 285). También les adjudica cierto “romanticismo étnico” a la hora de plantear alternativas políticas. Para Silvia Rivera (2003), el MAS es fruto de la movilización campesina quechua hablante caracterizada por su articulación mercantil, basada en la producción de la coca.

Ahora bien, existen elementos comunes entre el MAS y el MIP que Patzi sintetiza en los siguientes aspectos: ambos partidos se caracterizan por tener líderes de fuerte presencia ideológica y carismática: Felipe Quispe (MIP) y Evo Morales (MAS). Ambos partidos emergen del movimiento social indígena ante la crisis de todos los partidos políticos tradicionales (MNR, ADN, MIR). Ambos se sustentan en la historia ancestral, apelando a lo cultural y simbólico. Según Patzi, ninguno de los dos logró articular un programa de gobierno contra el sistema capitalista ni la democracia liberal. Sobre todo critica que ambos funcionan según una “lógica liberal” contraria a la “lógica comunitaria” de los pueblos indígenas.

En suma, el diagnóstico de Patzi es quizá en exceso crítico, sino pesimista, pues considera que ninguno de estos dos partidos sería capaz de generar un proyecto alternativo al sistema capitalista y a la democracia liberal. Nos parece que su valoración sobre el MAS es particularmente escéptica, en contraste con su derrotero político. Recordemos que Patzi fue el primer ministro de Educación del gobierno del MAS (2006-2007), hecho que revela que sus apreciaciones fueron corregidas o bien que la lógica estratégica, propia de la política, es distinta a la lógica analítica, propia de la investigación social.

El hecho de que el MAS haya logrado consolidarse y, por el contrario, el MIP se haya debilitado al punto de perder su estatuto jurídico de partido político posibilita hacer un estudio comparativo interesante sobre los aciertos, errores, dificultades y aprendizajes de la politización del movimiento cocalero, por un lado, y del movimiento katarista-indianista, por el otro. Evo Morales hizo un llamado particular a Felipe Quispe en su discurso en Tiwanaku, el 21 de enero de 2006, en el acto ritual donde se le ungió como máximo dirigente de los pueblos originarios. Afirmó: “Convoco con mucho respeto a los dirigentes, ex dirigentes, al hermano Felipe Quispe, a unirnos todos para seguir avanzando. A todos los dirigentes, ex dirigentes, en nombre de nuestros antepasados, les pido unirnos porque llegó la hora de cambiar esa mala historia de saqueo de nuestros recursos naturales, de discriminación, de humillación, de odio y de desprecio” (Evo Morales, *Discurso en Tiwanaku*, 21 de enero de 2006). Lo que hubiera sucedido si ambos

líderes lograban confluír en un proyecto común, es difícil de imaginar. El hecho es que no hubo tal encuentro, ni parece que lo habrá. Una vez más, las diferencias ideológicas construidas en el proceso histórico de movilización indígena popular son un rasgo distintivo en el proceso de “reindianización” de la política en Bolivia.

Como veremos, no es la totalidad del plural movimiento indígena-popular la que “está en el Gobierno”. No obstante, estaríamos ante la gestión del Estado por parte de uno de los sectores mayoritarios del movimiento indígena-popular, cuyo eje central son los cocaleros. La etapa iniciada en el 2006 sería, en el lenguaje del MAS, una “Revolución cultural y democrática”. Noción propuesta por Evo Morales desde su asunción como Presidente de Bolivia (Morales, 2006). Comprender su sentido cabal no es sencillo. Evo Morales apela siempre a la denominación “revolución cultural y democrática” para referirse a su gobierno y otros ciudadanos comprometidos con el proceso de cambio se encargan de argumentarla. Es el caso del escritor boliviano Rafael Bautista, quien reflexiona lo siguiente:

Por eso, el proceso de revolución "democrático-cultural" que atraviesa Bolivia, no puede comprenderse sino desde una memoria larga y profunda; sólo desde la cual es posible perfilar, de mejor modo, el horizonte que perseguimos. Históricamente no nos situamos en el 1825, que sería el punto cero de la perspectiva latinoamericanista, sino más allá, cuya perspectiva no se reduce al proyecto criollo-mestizo sino a la asunción humana del "otro-modo-que-ser", más allá de la racionalidad moderno-occidental. Por eso el tránsito que estaríamos planteando no es el "modernizar" nuestras relaciones sociales. Sino el paso trascendental de la sociedad a la comunidad. Es decir: de la irracional reunión entre individuos egoístas sumidos en una salvaje competencia, al ámbito fraterno y solidario de la comunidad. Por eso es revolución, porque transforma la sociedad en algo imposible desde ella misma; es democrática porque el sujeto es el pueblo excluido, que ya no pide inclusión en un orden injusto sino la transformación de éste; y es cultural (no culturalista) porque reivindica lo que ha sido objeto de

negación: la razón del "otro"; desde allí se afirma un proyecto con pretensión universal, por la humanidad y por la tierra (Bautista, 2007).

Desde ciertos sectores de izquierda se objeta que estemos ante una revolución, pues consideran al gobierno de Evo Morales es un mero reformismo. Es la clásica disputa entre reforma y revolución. Desde la asunción de Evo Morales como presidente de Bolivia, el 22 de enero de 2006, el proceso político boliviano está atravesado por una tensión irresuelta que llega a extremos preocupantes. Existen avances como las “renacionalizaciones” de los hidrocarburos (2007) y de las telecomunicaciones (2008), una reforma educativa (2007) aún sin concluir. Pero, a su vez, existe una grave polarización social alentada por la derecha neoliberal reorganizada en los comités cívicos, liderados por sectores empresariales de Santa Cruz, que amenaza con desestabilizar el gobierno. El mayor desafío que ha enfrentado el gobierno del MAS ha sido la realización de la Asamblea Constituyente en 2007, cuyo objetivo fue “refundar Bolivia”. La Nueva Constitución Política del Estado fue aprobada por la Asamblea en medio de graves conflictos sociales entre los grupos constituidos en los “comités cívicos” opuestos al gobierno del MAS. La Nueva Constitución aún está a la espera de un Referéndum aprobatorio para convertirse en la Carta Magna de Bolivia, proceso que está agudizando el conflicto de un modo imprevisible.

A su vez, la reconstitución de la derecha bajo el discurso autonomista, hecho al parecer favorecido por algunos errores del gobierno del MAS, se ha constituido como el mayor problema que está poniendo en jaque al gobierno ya no por vía política, sino por franca movilización paramilitar, que hace uso de la fuerza violenta como recurso de oposición. La conflictividad social promovida por los comités cívicos opositores al gobierno se ha agudizado profundamente.<sup>95</sup> En el reciente Referéndum Revocatorio, realizado el 10 de agosto de 2008, fueron confirmados en su cargo Evo Morales y Álvaro

---

<sup>95</sup> Mientras escribimos la tesis (11 de septiembre de 2008) está habiendo una matanza en el departamento de Pando (límitrofe con Brasil y Perú) por parte de paramilitares organizados por lo los llamados “comité cívicos” autonomistas, con un mínimo de 30 muertos. Esto condujo al gobierno a decretar el Estado de sitio en ese departamento. La crisis es de tal envergadura que se convocó a una cumbre en Santiago de Chile a los presidentes de la Unión de Naciones Suramericanas (UNASUR) para tratar lo que ya se conoce como “intento de golpe de estado cívico-prefectural” en Bolivia.



García Linera por un 64,41% del padrón electoral.<sup>96</sup> Pero también fueron ratificados cuatro de los cinco prefectos opositores al gobierno del MAS. Sobre el resultado del Referéndum, los análisis políticos oscilan entre cierto triunfalismo, porque el MAS superó en más de 10 puntos el resultado con el que llegó al gobierno en 2005, y cierto escepticismo de quienes destacan que la oposición también logró cierta legitimidad, por lo que prefieren hablar de un “empate”.

Nuestra estancia de investigación en Bolivia (en particular en La Paz, El Alto, Santa Cruz, Cochabamba y Sucre), entre marzo y junio de 2008, fue de una intensidad e imprevisibilidad política muy aguda. Se escuchan valoraciones de todo tipo sobre el gobierno del MAS. Desde: “Evo Morales marioneta de Hugo Chávez”, opinión de la derecha empresarial cruceña, hasta: “Evo Morales manipulado por blancos-mestizos”, opinión de los indianistas-kataristas. ¿Cuáles valoraciones permiten hacer pie para una elaboración teórica y crítica que aporte a la comprensión y al quehacer a favor del proceso emancipador que está en juego? Sabemos que la intensidad histórica agudiza la discusión ideológica y ralentiza las perspectivas analíticas.

Existen múltiples estudios, desde diversas orientaciones teóricas e ideológicas, que proponen análisis e interpretaciones del gobierno de Evo Morales. Citemos algunos de esos trabajos: la *Revista Umbrales* (número 14, setiembre 2006), del Postgrado de Ciencias del Desarrollo de la Universidad Mayor de San Andrés, presenta diversos artículos académicos sobre el proceso político boliviano iniciado con el MAS. Las obras colectivas coordinadas por Fabiola Escárzaga y Raquel Gutiérrez, *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo* (T.1 2005, T.2 2006), contienen diversos análisis del movimiento indígena en Latinoamérica, combinando la reflexión analítica con la descripción testimonial. En el tomo I se presentan las conclusiones de las “Jornadas Latinoamericanas, Resistencia y Proyecto Alternativo”, realizadas en México en el 2003. Se encuentran análisis sobre tres países: Bolivia, Ecuador y México.<sup>97</sup> Y en el

---

<sup>96</sup> Fuente: Corte Nacional Electoral: [www.cne.org.bo](http://www.cne.org.bo)

<sup>97</sup> En el Tomo I participan cuatro autores bolivianos: el aymara Félix Patzi Paco, el aymara Felipe Quispe, Álvaro García Linera y la quechua Leonida Zurita. F. Patzi y A. García Linera analizan de un modo amplio el movimiento indígena en Bolivia, F. Quispe se concentra en los *ayllus* kataristas y L. Zurita se ocupa de la organización de las mujeres coccaleras.

tomo II se publican las intervenciones en las “II Jornadas Andino-Mesoamericanas. Movimiento indígena: resistencia y proyecto alternativo”, realizadas en La Paz y El Alto (Bolivia) en el 2006. En esta obra se anticipan las voces críticas al MAS.<sup>98</sup>

Por otra parte, el libro *Evo Morales, de la coca al Palacio. Una oportunidad para la izquierda indígena* (2006) de Pablo Stefanoni y Dervé do Alto articula la investigación periodística y la sociología política para ensayar una explicación sobre por qué triunfó el MAS y plantear preguntas sobre las ideología del MAS, el tipo de reformismo de su proyecto político y la relación con los movimientos sociales. Esta obra se posiciona a favor del gobierno del MAS. La Revista *Willka. Análisis, pensamiento y acción de los pueblos en lucha* (número 1, 2007) le dedicó su primer número al tema “Evo Morales entre: entornos blancoides, rearticulación de las oligarquías y movimientos indígenas”. *Willka* se destaca por una línea editorial katarista-indianista crítica al gobierno del MAS.

Por otra parte, el Observatorio Social Latinoamericano (OSAL) del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) le dedica a Bolivia una especial atención. La Revista *OSAL. ¿Refundar el Estado en América Latina? Desafíos, límites y nuevos horizontes emancipatorios* (Número 22, 2007), contiene las ponencias de los participantes en el Seminario en Bolivia “América Latina en tiempos de cambio”. Por último, añadimos la *Cronología del conflicto social* (2008), editada por el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), que hace un seguimiento pormenorizado del conflicto en Bolivia. Todas las obras citadas brindan abundantísima bibliografía sobre Bolivia.

Habiendo tal cantidad de aportes para reconstruir el proceso político de 2000 a 2005 y de 2006 a hoy, creemos conveniente cerrar el capítulo brindando una síntesis de

---

<sup>98</sup> En el tomo II la presencia de Bolivia crece. Esto se explica porque las segundas jornadas se realizaron en La Paz y El Alto (Bolivia). Se realizó luego de la asunción de Evo Morales y A. García Linera en el ejecutivo boliviano. Las mesas sobre países también crecen, ahora son cuatro: Bolivia, México, Ecuador y Perú, más alguna ponencia referida a Guatemala, Argentina y Chile. Sobre el movimiento indígena en Bolivia volvemos a encontrar un trabajo de Felipe Quispe. Y se suman Pablo Mamani, Eugenio Rojas, Francisco Balboa, Abraham Grandidier, Margarita Terán, Marco Herrera, Jesús Castillo, Marisol Solana, Carlos Moya, Marta Hinofuentes y Silvia Rivera.

algunas *miradas* actuales sobre el gobierno del MAS, percibidas durante nuestra estancia de investigación en Bolivia entre marzo y mayo de 2008. ¿Qué se dice hoy del gobierno del MAS? Unos dicen: “Los indígenas estamos en el gobierno, no en el poder” o “la coca nos llevó al Palacio y la coca nos va a voltear”. Desde otra vereda, se afirma: “hay un presidente indio, pero el gobierno no es indio” y desde el frente responden: “la izquierda estalinista occidental ha tomado el gobierno, rompiendo la lógica andina de la convivencia de los contrarios”. Desde el oriente neoliberal boliviano se dice: “el país está gobernado por Chávez, a través de guerrilleros y racistas anti-blancos, todos antidemocráticos” o más simple: “un indio de mierda nos quiere gobernar y eso no lo vamos a permitir”.

Ahora bien, en la maraña ideológica que percibimos en Bolivia constatamos dos hechos: primero, si hay un lugar donde la discusión ideológica está al orden del día en la cotidianidad es en Bolivia y, segundo, si hay un lugar privilegiado desde donde es posible construir teoría, sobre todo teoría política, es en Bolivia. A partir de esta certeza, creemos que es pertinente delimitar por lo menos tres tipos de miradas sobre el actual gobierno del MAS. Las tres son miradas comprometidas con el proceso de cambio, pero no por eso todas son condescendientes ni obsecuentes con el gobierno del MAS. ¿Son miradas desde la izquierda? Pues, a pesar de la necesidad de redefinir el binomio ideológico izquierda-derecha, que nos impide ser taxativos al respecto, aún podemos hablar genéricamente de posturas de izquierda (en tanto críticas al capitalismo y al neoliberalismo) y de derecha (pro-capitalistas y neoliberales). En ese sentido, ninguna de las tres perspectivas presentadas es una “mirada de derecha”. Las escogimos porque fueron las que percibimos más presentes en los ámbitos académicos y sociales en los que pudimos ingresar en Bolivia. Entendemos que las tres brindan horizontes de visibilidad importantes para enriquecer la comprensión del actual proceso histórico.

Evidentemente, no son las únicas miradas. Por ejemplo, no presentamos la mirada sobre el MAS de los ideólogos de la derecha autonomista liderada por el empresariado de Santa Cruz de la Sierra. Nos pareció que dicha mirada se expresa más en los Medios Masivos de Comunicación que en la discusión argumentada y publicada para el debate.

Pero es una percepción, no una conclusión. Conscientes de que no se trata de “simplificar la realidad” a través de fáciles tipologías, a sabiendas de que la complejidad de lo real siempre supera a nuestras frágiles ideologizaciones y teorizaciones, y tomando todos los recaudos para no incurrir en “complejismos” estériles propios del academicismo, presentamos tres miradas actuales sobre el gobierno del MAS: una desde el nuevo katarismo-indianismo, otra desde una postura socialista y la tercera desde el seno del gobierno del MAS, se trata de una mirada “evista”.

#### **4.1) La regeneración de las élites blanca-mestizas**

La primer mirada es (neo)katarista-indianista. Se la encuentra en la revista semestral *Willka*, que tiene entre sus editores y fundadores al sociólogo aymara Pablo Mamani. Su primer número (editado en marzo de 2007) logró el objetivo al que cualquier revista de calidad debe aspirar: generar debate. Lo logró dentro y fuera del Gobierno de Evo Morales. Su tema: *Evo Morales. Entornos blancooides, rearticulación de las oligarquías y movimientos indígenas* (2007). El grupo de la Revista Willka representa al nuevo katarismo-indianismo en Bolivia, cuyos antecedentes fueron planteados en los apartados anteriores. Hoy, el katarismo-indianismo considera que la dialéctica central presente en el conflictivo proceso político boliviano se da entre el movimiento “indígena/originario/popular” y las “castas señoriales, liberales e izquierdistas, blanco-mestizas.” Dicho en breve, *indios versus q’aras*.

Nos ocuparemos sólo de un artículo representativo de Willka: “Evo Morales entre Revolución india o contra revolución india” de Pablo Mamani. ¿Qué dice Mamani del gobierno de Evo Morales? Su pregunta central es la siguiente: “¿el proyecto histórico del katarismo-indianismo (la autodeterminación social indígena/originaria) está presente en el gobierno del MAS?” (Mamani, 2007: 18). El sociólogo plantea que tal vez se estaría repitiendo la historia de Bolivia, en el sentido de que la mayoría “indígena/originaria/popular” vive momentos altos de gloria pero sin concretar su proyecto histórico, que sería la implantación de un gobierno bajo el “poder indio”. Para

Mamani, se estaría produciendo la “regeneración subterránea” de las “castas señoriales/liberales”, ahora con discursos de “izquierda”, que se apropian de lo “indio”. En su opinión, esa casta está expropiando el poder “indígena/originario/popular” desde el Estado criollo gobernado por Evo Morales. Las nuevas élites blanco-mestizas dan continuidad así a una antigua, pero remozada, dominación “colonial y republicana”.

Precisa más: la ideología de esas elites blanco-mestizas es un regeneramiento del nacionalismo revolucionario, ahora con el nombre de lo “nacional-popular”. Para Mamani lo nacional-popular posee una lógica mestiza, cuyo representante central en el gobierno es Álvaro García Linera. Evo Morales, un aymara, estaría atrapado en esa lógica. La elite blanco-mestiza de izquierda, dice, opera de dos modos: por expropiación del poder indígena/originario/popular y por reproducción de la lógica del poder señorial de las castas y élites blanco-mestizas.

En términos generales, considera que hay un discurso que enaltece lo indígena pero con el objetivo de dar continuidad a la lógica señorial-liberal dominante. Este discurso tendría como intención generar un “consenso consustancial” con el fin de mantener el antiguo orden social. Para Mamani, hay tres sectores interesados en sostener ese orden: a) las instituciones públicas y privadas de la oligarquía señorial/liberal, cuyo eje ideológico es el racismo anti-indígena, de ahí anti-Evo; b) los sectores del Estado en manos de esa oligarquía; y c) los entornos del propio Evo Morales. De los tres, el tercero sería el que disfraza la tradicional dominación sobre el pueblo indio con un discurso neoindigenista (ver Mamani, 2007: 26).

Mamani basa su afirmación en los siguientes hechos: en el primer discurso como Presidente, el 22 de enero de 2006, Evo Morales concluyó con un entreverado discurso aymara-quechua. Pero en la publicación oficial del texto, realizado por el Ministerio de la Presidencia, se omitió esa parte del discurso, omisión que Mamani considera deliberada. Suma a esto las acciones y conductas discriminatorias en los Decretos Supremos, aunque no es clara la explicación que da al respecto. Un dato más relevante en su argumentación es la cada vez más reducida participación de ministros indígenas en el gobierno. Este hecho es la mayor evidencia de la ausencia de un proyecto propiamente “indígena-

popular”. Mamani muestra su molestia por la renuncia del aymara Félix Patzi como Ministro de Educación, a inicios de 2007. Afirma que “en enero 2007 se des-indianiza y se *q’ariza* más aún el gobierno de Evo Morales” (P. Mamani, 2007: 28), con la entrada de nuevos ministros y la represión a sectores populares. El autor no precisa de qué represión se trata. También critica el decreto de nacionalización de los hidrocarburos (Decreto supremo n° 28701), pues entiende que no garantiza la industrialización del gas y del petróleo. Sólo valora las posibilidades de la Ley de Reconducción Comunitaria, que busca la redistribución de la tierra, y la nueva Ley de Educación Avelino Siñani y Elizardo Pérez por ser descolonizadora, aunque, como dijimos, dicha ley aún está siendo debatida.

Concluye que lo “indígena-originario” es usado como un “artefacto ideológico”, que en los hechos supone una subordinación de lo indígena-originario a una matriz “civilizatoria blanco-mestiza”. Profundiza esta afirmación refiriéndose preferentemente a dos miembros del gobierno.<sup>99</sup> Juan Ramón Quintana, Ministro de la Presidencia, es acusado de tener vínculos con la derecha neoliberal.<sup>100</sup> Álvaro García Linera recibe las mayores críticas. Considera al Vicepresidente como el típico representante de la izquierda blanco-mestiza que exalta la presencia indígena pero neutralizando el “poder indio”. Sobre todo critica su idea de “evismo” como una nueva corriente ideológica-nacional, que sería superadora del katarismo-indianismo.<sup>101</sup>

Según Mamani, García realiza una lectura del katarismo-indianismo viciada por un “positivismo criollo” que hace uso de la lógica antiguo-atrasado-excluyente (aplicado al katarismo-indianismo), en oposición a lo nuevo-avanzado-incluyente (que sería el “evismo”). También critica que la idea de *evismo* trasluce la posibilidad del culto al líder

---

<sup>99</sup> Otros escritores que fueron parte del gobierno son puestos bajo la crítica como parte del entorno blancoide. Por ejemplo, el peruano Walter Chávez y el argentino Pablo Stefanoni. Este último hizo una réplica titulada “Sobre ‘entornos blancoideos’, indígenas y recomposición de las élites. Una lectura crítica de la revista *Willka*” (en OSAL, nro. 22, año VIII, CLACSO, 2007, pp. 317-320) P. Mamani y Máximo Quisbert responden con “Entornos blancoideos defendidos por un argentino, Pablo Stefanoni. Una réplica amable” en la *Revista Willka*, año 2, nro. 2, El Alto, 2008.

<sup>100</sup> Quintana es un ex capitán del ejército y sociólogo. Es una pieza clave en la relación con las Fuerzas Armadas.

<sup>101</sup> El “evismo” será explicado más adelante, a propósito de la tercera perspectiva sobre el gobierno del MAS

y la vincula con el estalinismo. Advierte que la lógica de líder es opuesta a la lógica rotativa de la autoridad propia de las comunidades indígenas. Mamani no cree en el apoyo que muestra García Linera a la lucha indígena. Considera que está haciendo uso del capital político que le dio su militancia en el Ejército Guerrillero Tupaj Katari (EGTK), a fines de los ochenta e inicio de los noventa. Pero hoy, dice, privilegia un proyecto “nacional popular” cuyo horizonte sería el mestizaje, horizonte que no comparte en nada nuestro autor. Mamani afirma que el gobierno estaría propugnando por un proceso de “amestizamiento” de lo indígena, como se hizo en México.

En el análisis del sociólogo aymara se percibe una lógica argumental presente en otros autores. El argumento consiste en mostrar que los cambios históricos fundamentales sucedidos en Bolivia (en 1825, 1952 y 2005) han servido para que continúen en el poder los sectores dominantes. El sociólogo usa esta lógica planteando algunas innovaciones. Veamos. El nacionalista Carlos Montenegro, en *Nacionalismo y coloniaje* (1944), considera que la independencia de Bolivia en 1825 significó el adueñamiento del Estado por parte de la misma casta señorial colonial, que, después de la revolución de 1825, se hizo patriota para continuar defendiendo sus intereses. Es decir, no hubo cambio de la casta dominante. Por su parte, René Zavaleta en *Lo nacional-popular en Bolivia* (1986) argumenta que la revolución nacionalista de 1952 significó el cambio de una élite decadente por una nueva élite emergente, pero al interior de la misma clase y casta señorial. Cambia la élite, no la clase dominante. Siguiendo esa lógica, Mamani entiende que el triunfo de Evo Morales está significando el cambio de una élite señorial neoliberal de derecha por una nueva elite emergente nacionalista-estatista de izquierda. Cambia la élite, pero ahora continuaría en el poder una misma “matriz civilizatoria” no-india. Mamani acude aquí a uno de los argumentos centrales del indianismo: derecha e izquierda comparten una misma matriz civilizatoria occidental, que para el indio es de dominación (ver Reinaga, 1969).

En suma, Mamani critica al entorno de Evo Morales, no a Evo. Este es un rasgo indicativo. Todavía ve en Morales una alternativa para el proyecto “indígena-originario-popular”, siempre y cuando abandone la veta “reformista del Estado”, que en su

perspectiva conduce a la regeneración de las lógicas de las elites señoriales ocultas tras un discurso neoindigenista. La otra alternativa es la revolucionaria, que significa “dar pie a la revolución india originaria bajo los postulados del “katarismo-indianismo-willkismo-tumismo<sup>102</sup>” que podría darse sobre lo que hoy se tiene: una estrecha relación entre lo andino-amazónico, que es una nueva totalidad social e histórica” (P. Mamani, 2007: 44).

#### **4.2) La ausencia de una ideología cocalera**

La segunda mirada del gobierno de Evo se encuentra en el artículo de la socióloga Cecilia Salazar, docente investigadora del CIDES-UMSA, “Las corrientes del MAS y sus fuentes de legitimación” (2008).<sup>103</sup> Se trata de un sintético aporte desde una perspectiva socialista y académica. La tesis central de Salazar es que en el actual gobierno del MAS convergen dos corrientes ideológicas y un sector popular sin una clara ideología. Las ideologías son la “nacionalista revolucionaria” y la “neo-indigenista”. Por otra parte, se halla el sindicalismo cocalero, carente de una construcción ideológica sólida. Salazar considera que Evo Morales se halla atrapado en una lucha entre nacionalistas revolucionarios y neo indigenistas. Reconstruiremos sintéticamente qué dice sobre cada sector.

El *nacionalismo revolucionario* que ingresó al gobierno del MAS tiene su antecedente histórico en el tradicional Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), que pasó de ser el partido de la Revolución de 1952 a conformarse como uno de los tantos partidos que aplicaron las recetas neoliberales ya conocidas desde los ochenta. No obstante, habría nacionalistas que son críticos al neoliberalismo y se remiten en su discurso al hito histórico de la Guerra del Chaco (1932-1935), hecho que habría fundado

---

<sup>102</sup> Tumismo viene de Apiawki Tumpa. Al parecer, se trata de un líder indígena guaraní o de las regiones del oriente boliviano. Se acusa al andinismo-katarismo de ser aymara-céntrico. Por eso, entiendo, el nuevo katarismo-indianismo se ocupa de buscar vínculos históricos e ideológicos con los pueblos indios del oriente boliviano. De ahí la introducción del “tumismo”.

<sup>103</sup> *Nueva Crónica y Buen Gobierno*, N° 11, 20 de marzo al 2 de abril de 2008, Publicación del Instituto PRISMA y PLURAL editores / N° 11 / 20 de marzo al 2 de abril de 2008. Consejo editorial: Jean Prats, Gonzalo Rojas Ortuste y Fernando Mayorga.



la “conciencia nacional boliviana”. Su proyecto político y económico fundamental es la nacionalización, bajo la lógica de la confrontación entre nación vs. anti-nación. Los nacionalistas provienen, en su mayoría, de las clases medias no-indígenas. Salazar reconoce que un logro del nacionalismo revolucionario fue ampliar la ciudadanía política, pero les recuerda a los nacionalistas que su fracaso fue económico. Tanto la reforma agraria como la nacionalización de las minas tuvieron consecuencias perversas, siendo algunas la sujeción de los campesinos y mineros a las políticas clientelares del MNR y la conformación mono-productora (la minería) de la economía del país.

Por otra parte, el *neo-indigenismo* presente en el gobierno se remite al antecedente histórico de las rebeliones de Tupak Katari en el siglo XVIII y de Zárate Willka en el siglo XIX. Para el neo-indigenismo, dice Salazar, habría una continuidad en la dominación sobre el “indio” desde el colonialismo de la conquista (desde 1492), pasando por el republicanismo (desde 1825) y el nacionalismo (desde la revolución de 1952). Por esto, su proyecto político se condensa en la descolonización y la indianización de Bolivia. Considera que los “neoindigenistas” provienen de las clases medias no-indígenas e indígenas. Ahora bien, Salazar les recuerda a los neoindigenistas que, aún siendo cierto que la Revolución del 52 favoreció la desindianización, hizo de los indígenas pequeños propietarios a través de la reforma agraria, lo que favoreció el deseo de ascenso social de los campesinos-indígenas. También les recuerda que una de las alianzas más nefastas de la historia boliviana fue el Pacto Militar-Campesino bajo el gobierno dictatorial de Barrientos a mediados de los sesenta, el cual permitió a los militares combatir a los obreros politizados de la COB.

Por último, Salazar señala que el sindicalismo cocalero, a diferencia de las dos ideologías anteriores, no tendría antecedentes históricos que reivindicar ni poseería una elaboración ideológica que le permita construir sus hitos históricos fundadores. Para Salazar, los cocaleros no han creado un relato de legitimación pues no poseen intelectuales para hacerlo. Su proyecto político se condensaría en gobernar como símbolo de la exclusión, aunque sin posibilidad de argumentarlo y usando como procedimiento el

autoritarismo sindical. Para Salazar, la pertenencia de clase de los cocaleros es la “clase oprimida”.

Concluye la autora que nacionalistas y neoindigenistas constituyen el entorno intelectual problemático del MAS, cuyos proyectos serían incompatibles. El juicio sobre los representantes de ambas ideologías es contundente: se trata de personas “soberbias, desesperadas y colonizantes”. Dice que la reacción de Evo Morales ante ambas ideologías, que le serían ajenas, es apoyarse en el “movimientismo”, acudiendo a políticas y símbolos distintos, como nacionalizar los recursos del gas y considerar a la hoja de coca como “hoja sagrada”. En su opinión, la ausencia de una ideología propia del movimiento cocalero estaría conduciendo a la pérdida de una oportunidad histórica de cambio. ¿Qué entiende por tal? Quizá un proyecto socialista para Bolivia. En definitiva, explorando caminos analíticos y horizontes distintos, Cecilia Salazar coincide con Pablo Mamani en señalar que el problema principal de Evo Morales es su “entorno”.

### 4.3) El evismo

Por último, presentamos la visión “evista”, asumida por un observador argentino que sufrió un proceso de conversión a favor de lo que, en lenguaje del MAS, sería una “revolución democrática y cultural”. El “evismo” es una noción propuesta por el Vicepresidente Álvaro García Linera, por tanto nos detendremos en ambos autores.

El periodista y sociólogo Martín Sivak presentó recientemente una biografía autorizada sobre Evo Morales. Se trata de *Jefazo. Retrato íntimo de Evo Morales* (2008).<sup>104</sup> Considera que no es una biografía oficial, no obstante, la presentación de la obra en La Paz estuvo a cargo de Álvaro García Linera y de otro intelectual de Comuna. Además, contó con la presencia de Evo Morales. El Presidente no quiso hablar, se justificó diciendo que simplemente no había leído el libro. Sivak, especie de escriba del poder, convivió con Evo Morales en diferentes periodos desde 1995, en particular entre 2006 y 2007, con el acuerdo del dirigente cocalero y ahora Presidente. Su perspectiva es

---

<sup>104</sup> La presentación del libro se hizo el 29 de mayo de 2008 en el Museo Nacional de Arte.

“desde dentro” del Palacio Quemado y en algún sentido “evista”, como clarificaremos más adelante.

La obra abunda en relatos de la cotidianeidad de Evo Morales como dirigente sindical y Presidente. Sivak delimita en cuatro etapas la vida de Evo: de pastor de llamas a coccalero (1959-1995). La etapa sindical como dirigente coccalero y su politización (1995-2003), la etapa de crecimiento del MAS como segunda fuerza política de Bolivia (2003-2006) y la etapa del triunfo electoral y gobierno del país (2006-2007). Para nuestro objetivo, basta con centrarse en el último capítulo, “El presidente (2006-2007)”. Afirma Sivak:

El gobierno cuenta con menos funcionarios indígenas de los que pensaba tener. Ese rasgo y las disputas internas entre los sectores masistas por lugares de poder estimularon el debate sobre el supuesto entorno “blancoide” que tendría capturado al Presidente. La revista *Willka* publicó en su tapa una foto suya con un título sugerente: “Evo Morales: entre entornos blancoides, rearticulación de las oligarquías y movimientos indígenas”. El Presidente niega la existencia de un entorno “blancoide”.<sup>105</sup> El vice lo atribuye a los masistas desplazados y a ciertos indianistas que, según él, padecen la enfermedad infantil del indianismo, en referencia al *Izquierdismo, enfermedad infantil del comunismo* de Lenin, uno de los autores que más relee desde que llegó al Palacio (Sivak, 2008: 310).

El autor no hace análisis, sino descripciones de la confluencia y tensiones de sectores dentro del gobierno. Sugiere que no existe un entorno de Evo sino varios. Serían cinco los ejes delimitados. Hay un eje centrado en la gestión gubernamental que implica a los ministros de Hacienda, de Hidrocarburos y de Minería. En ese eje, el personaje clave es Juan Ramón Quintana, ministro de la Presidencia. Se trata del más polémico de sus ministros y el más criticado desde diversos sectores. Al parecer, Quintana cuenta con la confianza de Evo Morales. Otro eje gira en torno a la relación con las organizaciones

---

<sup>105</sup> Sivak recoge la opinión de David Choquehuanca al respecto, considerando que el entorno preocupante es el izquierdista: “Quieren desviar este proceso indígena y quieren hacer de esto un gobierno de izquierda, y a nosotros los izquierdistas siempre nos traicionaron” (Sivak, 2008: p 312).

sociales. Tres personas son fundamentales allí: Choquehuanca, Santos Ramírez y Sacha Llorenti, este último es el segundo viceministro de Coordinación con los Movimientos Sociales.<sup>106</sup> Otro eje es el de comunicaciones. Su hombre más representativo fue Alex Contreras, vocero de la presidencia y leal al presidente hasta mayo de 2008, cuando se alejó causando estupor entre los cercanos al gobierno. El otro periodista fundamental de este eje fue el peruano Walter Chávez, quien se hizo cargo de las campañas y propagandas, primero del MAS y luego del Gobierno.<sup>107</sup> Sivak menciona un cuarto eje constituido por abogados, siendo el principal Héctor Arce (viceministro de Coordinación Gubernamental). Y el quinto eje es el de relaciones internacionales. Ubica aquí a David Choquehuanca y a Pablo Solón. Por último, muestra la presencia, al parecer autónoma, de Álvaro García Linera, quien ante una tendencia a la idolatría por Evo Morales, la “evolatría”, planteó la idea del “evismo”, de la que nos ocuparemos en seguida (Ver Sivak, 2008: 312).

El periodista argentino no delimita las ideologías de cada eje, pero se puede entrever en ellos las analizadas por C. Salazar y P. Mamani. Pero a diferencia de la socióloga, Sivak plantea aspectos particulares del discurso ideológico de Evo Morales. Afirma que Evo se apoyó en estos dos años de Presidente en la “construcción de identidades antitéticas”: una identidad nacionalista-antiimperialista, contra el imperialismo norteamericano y de las transnacionales; una identidad popular-plebeya, contra las elites y oligarquías; una identidad india, desafiante del colonialismo interno y externo; un discurso antineoliberal pero cuidadoso de llamarse socialista. Según nuestro parecer, la obra de Sivak resalta los aspectos nacionalistas de Evo Morales, un nacionalismo de clara raigambre sindical-popular. En menor medida, se muestra la vertiente indianista.

---

<sup>106</sup> Cuenta Sivak que cada mañana Evo Morales recibe un informe sobre los conflictos sociales realizado por el viceministerio de Coordinación con los movimientos sociales.

<sup>107</sup> Walter Chávez fue director de la importante revista *Juguete Rabioso* y editor de *Le Monde Diplomatique* edición boliviana. Chávez debió dejar el gobierno en 2007 porque la justicia peruana pidió su captura debido a su militancia en el Movimiento Revolucionario Tupaj Amaru. Aún hoy vive en Bolivia con la protección del gobierno.

Un elemento muy poco tratado por los autores bolivianos es la relación del gobierno de Evo Morales con el resto de América Latina. Sivak brinda información interesante al respecto al mostrar, por ejemplo, el respeto de Evo Morales por Hugo Chávez y la admiración plena por Fidel Castro.<sup>108</sup> En relación a los presidentes de los países vecinos, al parecer fue con Néstor Kirchner (Argentina) con quien logró más confianza. Los avances en las relaciones con Michele Bachelet (Chile) son importantes. Poco se dice de las relaciones con Perú, sólo se habla de un enfrentamiento verbal con el ex presidente Toledo. Paraguay brilla por su ausencia. La relación más tratada en el libro, y más problemática, es con el presidente de Brasil. La relación de confianza iniciada entre Evo y Lula cambió, Petrobrás mediante, luego de la nacionalización de los hidrocarburos.

Dos apreciaciones más son interesantes. Dice Sivak que Evo “tiene una desconfianza histórica con la clase media: siempre la vio cambiante y veleidosa. Sostiene que la ha incluido en su proyecto, que la ha beneficiado con sus medidas y que le ha dado la mitad del Gabinete. En el primer año y medio el gobierno no mostró una estrategia consistente para procurar su adhesión” (Sivak, 2008: 323). Además, afirma Sivak que se gobierna con “una inorganicidad asombrosa”. Desliza la crítica de que el MAS sólo tiene una diversidad de sindicatos pero sin infraestructura, ni siquiera “posee comodidad alguna”. Tampoco creó una escuela de futuros funcionarios por lo que los nuevos funcionarios del MAS se forman en la marcha. Dice: “Morales alienta el despojo y se rodea de ese tipo de personas: pobres o clasemedios sin ambiciones materiales”. Concluye Sivak: “La precariedad es material, aparece en la burocracia estatal, en la preparación de sus funcionarios, en el caos de la organización y en la debilidad

---

<sup>108</sup> Informa Sivak que Evo Morales selló una alianza con Cuba y Venezuela desde el inicio de su gestión. Admira a Fidel, viajó a La Habana por primera vez en 1992. Durante los primeros días de gobierno, Cuba colaboró en temas de inteligencia y seguridad, entre otras cosas le sugirió cambiar todo el personal del Palacio Quemado, Evo no aceptó (p. 291). Los médicos que le atienden son cubanos (pp. 165 y 176). En 2005, Venezuela le dio dos aviones pequeños, uno para la seguridad y otra para la comitiva (p. 237). Muchos de sus viajes al exterior los realiza en aviones venezolanos con pilotos venezolanos. Evo se enoja con los funcionarios cuando los ve despolitizados, haraganes y poco comprometidos. En una evaluación afirmó que Venezuela y Cuba han hecho más por Bolivia que sus ministros.

institucional del país. La fortaleza, en la ruptura con el pasado y en las transformaciones ambiciosas que se ha propuesto. Evo es hijo de esa precariedad y, al mismo tiempo, la personificación del cambio” (Sivak, 2008: 323).

Sivak coincide con los autores tratados aquí en que los indígenas, en tanto sujetos de un proyecto político propio, no estarían en los máximos cargos del aparato estatal. Salazar muestra la presencia de las bases sociales cocaleras, que son el sostén de Evo Morales, aunque las percibe sin ideología. Los intelectuales capaces de producirla no provienen del movimiento cocalero, pero los hay. Sivak sugiere que el “evismo” es la nueva ideología que articularía las otras bajo el liderazgo de Evo Morales. Como se mencionó arriba, la noción de “evismo” fue propuesta por el Vicepresidente A. García Linera. Nos detendremos brevemente en ella.

El *evismo*, según García Linera, sería la ideología de la “nueva izquierda indígena”. Para el sociólogo, lo interesante de este fenómeno es que “...a partir de los jirones del indianismo, lo nacional-popular, el sindicalismo y el marxismo, Evo Morales ha podido convertir al MAS en una maquinaria de poder que en estos años llegó a controlar el Estado para, desde ahí, atreverse a emprender la construcción de un modelo postneoliberal, quizás el único serio en Latinoamérica” (García Linera, 2006: 30).<sup>109</sup>

*Los elementos centrales del evismo son:* una estrategia de lucha por el poder fundada en los movimientos sociales, que está en plena construcción. Dicha estrategia ya no acude a la delegación de poderes, sino a la absoluta auto-representación de los propios movimientos sociales: “El evismo es pues una forma de auto-representación político-estatal de la sociedad plebeya”. Otro componente es el discurso de la identidad y la presencia indígena como núcleo de la estrategia de poder. Entiende que el evismo es una reconstrucción contemporánea de la identidad indígena. En su opinión, se trata de una construcción identitaria flexible, lo que diferenciaría al evismo de las perspectivas indianistas-kataristas, más radicales. Dice García Linera que el indianismo de Evo Morales es cultural, por eso puede incluir a otros sectores de la nación, como los mestizos

---

<sup>109</sup> A. García Linera, “El evismo: lo nacional popular en acción”, en *OSAL*, Observatorio social de América Latina, año VI, nro. 10. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Julio, 2006. La primera publicación del artículo fue en *Juguete Rabioso* (año V, nro. 50, 2006) Disponible en la página [www.clacso.org.ar](http://www.clacso.org.ar)

y blancos, a quienes les permite participar de un nuevo proyecto que tiene como base una “nación desde los indios y de los sindicatos agrarios y campesinos”. Por tanto, concluye que el evismo es un nacionalismo expansivo basado en una nación multicultural (de la “unidad en la diversidad”). El antiimperialismo es otro elemento central del discurso evista, que se potencia en las luchas de los cocaleros contra las políticas de erradicación de la coca apoyadas militarmente por Estados Unidos en los noventa. Otra vertiente del evismo es el nuevo sindicalismo. Nuevo porque rompió con el disciplinamiento sindical de la vieja Central Obrera Boliviana (COB). El sindicalismo le brinda al evismo disciplina y capacidad organizativa.

Para el sociólogo, el evismo estaría realizando una revolución política (en el sentido de una transformación de las estructuras de poder, la recomposición de las elites de poder y de las instituciones) con impacto en el ámbito económico, aunque no de manera radical. A esto se denomina “revolución democrática cultural o revolución democrática descolonizadora”. Sitúa la base material del evismo en la pequeña producción, individual, familiar, comunitaria. Por eso, representa a los cooperativistas, a los cocaleros, a los microempresarios, a las juntas vecinales federadas (FEJUVE).

*Perspectiva histórica e influencias del evismo.* Para García Linera, el evismo recupera la vertiente nacional popular que hunde sus raíces en el movimiento de masas promovido por Manuel I. Belzu, que gobernó entre 1844-1855. Recibe las influencias del zapatismo y las luchas de Che Guevara y Marcelo Quiroga Santa Cruz. Considera que el evismo subordina a los múltiples marxismos bajo un proyecto “indianista nacional-popular”. A su vez, como considera al evismo como un indianismo incluyente, García Linera recurre a la perspectiva histórica propia del indianismo, pero la reinterpreta.

Sitúa al evismo como el tercer gran proyecto histórico de los pueblos indígenas por redistribuir el poder, “compartiendo el acceso al mismo con los sectores no indígenas”. El primer intento fue el de Tupak Katari con su propuesta de “ayllus de blancos” a fines del siglo XVIII. El segundo intento fue el de Zárate Willka, que luchó junto a los federales (blancos-mestizos) contra los conservadores (blancos-mestizos) a fines del XIX. El evismo sería el tercer intento. En los dos casos anteriores, dice García

Linera, fueron los mestizos los que impidieron y traicionaron a los indios. Hoy, concluye, la duración del evismo dependerá en gran medida de las clases medias. Las elites blancas del occidente boliviano, dice, parecen haber comprendido esto y aceptado su derrota, no así las del oriente.

El Vicepresidente es el intelectual del gobierno. Ahora bien, como casi todo en Bolivia, las críticas hacia él provienen de diversos sectores: es un estalinista occidentalizado (Filemón Escóbar), un mestizo neoindigenista (Pablo Mamani), un oportunista (Felipe Quispe). Él mismo se concibe como un marxista duro.<sup>110</sup>

En suma, las tres miradas sobre el gobierno del MAS nos permitieron entrever los conflictos, divergencias y posibilidades abiertas por el partido político de los cocaleros. Algunos indianistas-kataristas e indígenas de las tierras bajas se sumaron y aportaron al proyecto del MAS. Otros se distancian de él por diversas razones, algunas expresadas en este capítulo. ¿Proyecto del MAS? Preguntarán los más críticos. Pues quizá no en el sentido de claridad ideológica y teórica, pero sí en el sentido de voluntad de liberación, respondemos.

Hasta aquí nuestra reconstrucción de la historia reciente y del actual proceso político boliviano. En el país andino-amazónico existe hoy un profundo debate ideológico pos-neoliberal. Recurrimos al “pos” como clásica estrategia para no precisar qué significa lo que viene después del neoliberalismo y si realmente viene algo nuevo. Nuestro “sueño racional” es que sí hay algo nuevo. Por otra parte, ¿cómo negar que exista debate ideológico? Pero ¿hay teoría política, económica y cultural en Bolivia? Como muchos, consideramos que el proceso político contemporáneo de Bolivia es un “laboratorio” privilegiado de teorías críticas.<sup>111</sup> Creemos que las ciencias sociales y humanas han perdido la capacidad de “ver para prever”, pretensión positivista. Por eso, prever el futuro inmediato en Bolivia, para quienes tenemos algunas teorías entre manos, es inútil. Sólo

---

<sup>110</sup> Álvaro García Linera comentó las conferencias de Enrique Dussel y Ernesto Laclau organizadas por el Seminario Pensar el Mundo desde Bolivia, el 19 y el 26 de marzo, respectivamente. Ante las lecturas de Marx hechas por Dussel y el posmarxismo de Laclau, sus intervenciones tomaron la postura de “marxismo más ortodoxo o clásico o duro”, según sus propias palabras.

<sup>111</sup> El interés en el proceso político boliviano por parte de diversos académicos es evidente. En el último tiempo fueron a Bolivia Héctor Díaz Polanco, Toni Negri, Boaventura de Sousa Santos, Enrique Dussel, Ernesto Laclau y Michel Wieviorka, entre otros.



nos atrevemos a afirmar con certeza que las estructuras económico-político-culturales de Bolivia están siendo sacudidas por el movimiento indígena-popular, y no hay vuelta atrás. La discusión ideológica desde los procesos históricos nos permitió aprehender la difícil tarea de sopesar los mejores argumentos desde la eficacia histórica en los procesos emancipadores. Ahora debemos enfrentar la tarea de la indagación y construcción teórica, sin la cual no podremos ver más allá de lo que “se dice”.



### **CAPÍTULO III. LA DOMINACIÓN ÉTNICA Y DE CLASE. PERSPECTIVAS TEÓRICAS SOBRE LA RACIALIZACIÓN DEL INDIO EN EL CAPITALISMO**

Iniciaremos con un análisis de Juan de la Cruz Villca sobre la capacidad aglutinadora del Movimiento al Socialismo, que explicaría su triunfo electoral en 2005.<sup>1</sup> Villca es un histórico dirigente sindical y actualmente es coordinador de Movimientos Sociales en el Viceministerio de Coordinación con Movimientos Sociales y Sociedad Civil del Gobierno de Bolivia. Consultado por nosotros sobre cuál considera que es la diferencia fundamental entre el indianismo-katarismo representado por Felipe Quispe (el Mallku) y el movimiento cocalero representado por Evo Morales, Villca responde que ideológicamente hay varias diferencias. La principal, dice Villca, es que “Felipe Quispe se basa en la concepción indianista, un indianismo que no comparten todos, pero que él ha mostrado estando en la dirigencia sindical”. Para Villca el movimiento indianista-katarista ya no es dominante. Aunque reconoce que el Mallku fue una de las figuras más importantes que intervino en la política nacional con los bloqueos a La Paz en 2000,

---

<sup>1</sup> Juan de la Cruz Villca, de origen quechua-aymara, nació en 1945 en Chachacumani en el Ayllu Tayaquira en Oruro. Desde joven se comprometió en el sindicalismo y la militancia de izquierda. A los 25 años fue elegido Secretario General del Sindicato Agrario de la Colonia San Luis en Alto Beni (La Paz). Desde entonces cumplió varias funciones en diferentes organizaciones del sindicalismo campesino. En 1984 lo designaron secretario de Organización de la Central Obrera departamental de Oruro. En 1988, en un contexto de crisis de la CSUTCB, fue elegido como su Secretario Ejecutivo. Siendo sindicalista campesino, fue el primero en ingresar a un puesto de jerarquía en la Central Obrera Boliviana, con hegemonía minera. En 1992 fue elegido como Secretario General de la COB. En ese año fue Presidente del Comité de 500 años por la Asamblea de las Naciones Originarias 1991-1992. También en 1992 fundó y participó de la Dirección Nacional del Frente Campesino MIR y fue fundador del Eje Pachakuti, organización política que se creó articulando postulados de la izquierda clasista y del nacionalismo originario (ver <http://www.bolivian.com/eje/>). El Eje Pachakuti no tuvo éxito electoralmente. Juan de la Cruz Villca comenta que, ante el fracaso del Eje, decidieron sumar esfuerzos con el movimiento cocalero. Dice que ofrecieron todo el trabajo del Eje Pachakuti al Movimiento al Socialismo, siempre y cuando rompa con el Partido Comunista, pues consideraron que éste no les permitiría crecer electoralmente. Nos informó que él habló con David Añez Pedraza, por entonces titular del MAS, y le dijo que “el Partido Comunista es bien conocido mundialmente, pero el pueblo le conoce como a una enana, y de la enana nadie se enamora. Nosotros queremos volverle (al MAS) una chola linda, de la que el pueblo esté enamorado. Eso queremos hacerle al MAS” (Entrevista a Juan de la Cruz Villca, La Paz, 29 de abril de 2008). En 1999 el MAS pasó de las manos de Pedraza a las de Evo Morales. Villca se integró al MAS y hoy cumple una función clave en el Gobierno de Bolivia.

siendo secretario ejecutivo de la CSUTCB, hecho que le dio repercusión internacional. No obstante, F. Quispe ha perdido presencia política. Una de las razones, dice Villca, es que al indianismo le pasó lo mismo que a la izquierda. Ésta consideró que “la base obrera es el eje central y sobre eso tiene que ir todo. En el indianismo, ellos son el eje central y todo debe ir sobre eso. Por esto ambos se han diluido, tanto el concepto obrerista como el concepto indianista”. Por otra parte, Villca considera que el movimiento cocalero se convirtió en el aglutinador de la lucha social, porque una clave fundamental de MAS es haber logrado la articulación de lo indígena y lo clasista. En sus términos:

Nosotros planteamos otra cosa, nuestra tesis, la que nos llevó al gobierno, es otra. Es la lucha de clases y la lucha de naciones originarias. Primero nosotros somos de sangre aymara, quechua y guaraní. Y esa sangre es un pueblo, ese pueblo estaba marginado y oprimido por más de 500 años. Esa es una lucha que nunca fue tomada por la lucha de clase. Los obreros creen que la lucha es sólo entre el obrero y el patrón. Nosotros tomamos las dos concepciones y armamos la tesis política que aquí en Bolivia sí existe la explotación, sí existe la clase obrera y existen los patronos. Pero en su mayoría, existe el pueblo oprimido, las naciones originarias. Por lo tanto, las dos cosas tienen que ir unidas para triunfar. Si no van unidas las dos nunca vamos a triunfar. Por eso la posición que planteamos con nuestra tesis, con el Eje Pachakuti, sigue hasta ahorita. Esa es la tesis, que en resumen es la lucha de nación y clase, no sólo la lucha de clase. Mientras que desde el Partido Comunista y los “troskos” sólo es la lucha de clases y desde el indianismo sólo es la lucha de cultura y nada más, para ellos los obreros no existen” (Entrevista a Juan de la Cruz Villca, La Paz, 29 de abril de 2008).<sup>2</sup>

La tesis de la articulación de la lucha de naciones originarias y de clases no es nueva. Advierte Villca que él mismo, junto a otros dirigentes, la plantearon en los setentas al ver el fracaso de las guerrillas de izquierda en Bolivia, en particular la

---

<sup>2</sup> Sobre el Eje Pachakuti ver nota 1.

guerrilla foquista del Che Guevara en Ñancahuazu (1966-1967) y el breve resurgimiento del Ejército de Liberación Nacional en Teoponte (1970).<sup>3</sup> A su vez, dice Villca, conocía al indianismo de Fausto Reinaga, aunque veía que no tenía gran fuerza social. Desde entonces, un grupo de campesinos propuso la tesis de confluencia entre lo “nacional originario” y lo “clasista”.<sup>4</sup> Concluye Villca que

hasta ahora no hemos mejorado la tesis, no la hemos superado. De repente, tal vez después se imponga la tesis clasista o la tesis indianista. Ésta es más radical, ahora dicen los indianistas que no están de acuerdo con nosotros (con el gobierno del MAS). Nos hacen aparecer como que no somos garantía de la revolución, sin embargo nosotros sí creemos que somos la garantía de la revolución, del cambio (Entrevista a Juan de la Cruz Villca).

Partimos del análisis de un militante y ahora funcionario del Gobierno de Bolivia, pues nos permite focalizar el eje teórico que desarrollaremos en este capítulo: la relación entre lo étnico y lo clasista, asumiendo aquí que la “nación originaria” es también explicada como una “etnia-para-sí” (Albó, 2000). En dicha relación la raza y lo racial emergerán como un tema constante, muy entrelazado con lo étnico. Por eso, la relación también puede ser enunciada en los términos de *racial-étnica-clasista*. Como vimos, para Villca la virtud del MAS es que supo articular lo clasista con lo nacional indígena. Nos pareció de gran lucidez dicho análisis para comprender el proceso histórico boliviano,

---

<sup>3</sup> Sobre la guerrilla de Teoponte, ver Gustavo Rodríguez Ostría, *Teoponte: la otra guerrilla guevarista en Bolivia*, Cochabamba, Grupo Editorial Kipus, 2006. Al respecto es interesante que Ernesto Che Guevara, al realizar un análisis de la situación de las clases sociales en Perú, plantea: “Perú es uno de los países que hay que mirar atentamente en el futuro, presenta características muy especiales, tiene un 80 % de su población indígena o mestiza con una separación racial muy grande. Allí el blanco es el dueño de la tierra y de los capitales; el mestizo o cholo es en general el mayoral del blanco, y el indio es el siervo de la gleba”. En Guevara, “La influencia de la Revolución cubana en América Latina” (1962), en E. Guevara, *América latina, despertar de un continente*, Ciencias Sociales, La Habana, 2005, p. 312.

<sup>4</sup> Silvia Rivera se refiere a un antecedente más antiguo. En 1929, nos dice, el mecánico Luis Cusicanqui, dirigente de la anarquista Federación Obrera Local, esboza en un manifiesto el movimiento pendular entre dos identidades Un identificación de clase y una identificación india. Concluye la historiadora: “De esta manera, el autor busca interpelar a las víctimas de una opresión colonial multiseccular, junto con aquellos cuyas penurias derivan del más reciente horizonte liberal-capitalista” (Rivera, 1993: 78).

análisis realizado desde el seno del actual gobierno boliviano. Advertimos que no nos ocuparemos directamente de lo nacional, pues si bien este tema surgirá constantemente, entendemos que en los autores a tratar lo nacional está subsumido en el problema étnico.

Ya vimos en el capítulo anterior cómo el movimiento indianista-katarista se articula en un eje nacionalista indio; mientras que el movimiento cocalero, sin ser clasista al estilo de la izquierda obrerista, parece articularse en torno a una reivindicación de clase junto con lo indígena. Para algunos se trataría sólo de una estrategia política que recurre a recubrir el discurso político con una retórica indígena. Pero para otros, como Villca, esa articulación representa la clave de la eficacia y lucidez política del MAS, de la que carecerían tanto los indianistas-kataristas, distanciados de lo clasista, como la izquierda clasista, que niega lo étnico como problema clave de la compleja sociedad boliviana.

Nos ocuparemos ahora de la producción de dos intelectuales aymaras, que analizan el proceso político contemporáneo en Bolivia. Específicamente nos interesa mostrar cómo se explica la dominación de las mayorías indígena-populares desde la cuestión étnica y de clase. Y, como veremos, el tema “racial” surge inevitablemente asociado a lo étnico. Escogimos para nuestra investigación los análisis de dos intelectuales aymaras: Félix Patzi Paco y Pablo Mamani Ramírez.

La razón fundamental de esta elección es que pretendemos analizar la producción teórica de dos “indios”, debido a que generalmente se cuenta sólo con análisis de “mediadores culturales” que nos explican “lo indígena” sin provenir de esa matriz socio-cultural. Con lo dicho, no estamos invalidando *a priori* a esos mediadores, pues los hay muy buenos. Mucha de la producción académica *sobre el tema indígena* no proviene desde los mismos los indígenas. Esto se debe a que, en muchos países, no existen académicos indígenas por varias razones que no trataremos aquí. Pero en el caso de Bolivia contamos con la ventaja de que sí existen académicos que se reconocen a sí mismos como “indígenas” o “indios”. En particular, los dos autores elegidos se reconocen explícitamente como aymaras antes que como bolivianos. Ambos son sociólogos formados en la Universidad pública de Bolivia y son reconocidos por los

círculos intelectuales y políticos de la Bolivia contemporánea, incluso fuera del país. Evidentemente, no son los únicos.

Otros intelectuales aymaras son Esteban Ticona, que es un pensador que antecede a las nuevas generaciones. Ha trabajado sobre la historia de los movimientos indígenas, sus líderes y sobre la estructura política de la sociedad aymara. En el ámbito de la lingüística de las sociedades indígenas está el trabajo de Simón Llampara. Roberto Choque trabaja en la historia indígena, al igual que Marcelo Fernández, que lo hace estudiando la constitución de la estructura social del Tahuantinsuyo (el Ayllu y la Marka). Mario Yapu y Máximo Quisbert Quispe aportan en el ámbito educativo. Desde una perspectiva más etnográfica están los trabajos de David Llanos. En el campo jurídico de las sociedades indígenas investiga Liborio Uño.<sup>5</sup>

Consultamos a Félix Patzi sobre qué mujeres aymaras están produciendo en el ámbito académico, pues percibimos que están invisibilizadas entre los mismos varones aymaras. Patzi mencionó a dos mujeres: Lucila Choque, miembro de la *Revista Willka*, y María Eugenia Choque, que llegó a ser Viceministro de Políticas Indígenas del Ministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios del Gobierno de Carlos Mesa (2003-2005). Aclaremos que casi todos las/los arriba citadas/os tienen reconocimiento sólo en algunos ámbitos académicos en Bolivia. Por ejemplo en la Universidad Pública de El Alto (UPEA), que fue creada en 2000. Existe una universidad privada indígena, que no tuvimos la oportunidad de conocer. Se trata de la Universidad Indígena del Tawantinsuyu ubicada también en la ciudad de El Alto. Estos nuevos ámbitos de estudios son una respuesta a la histórica exclusión estructural de las/os indias-os de las academias.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> Debemos a Félix Patzi toda la información respecto a los intelectuales aymaras contemporáneos en Bolivia. Consultado sobre los intelectuales quechuas o guaraníes, nos dijo que desconocía la producción de alguno en particular. Tampoco conoce a otros intelectuales aymaras del Perú o Chile (Entrevista a F. Patzi, La Paz, marzo y abril de 2008). Nosotros tampoco pudimos conocer en Bolivia a intelectuales que se autodefinan como quechuas o guaraníes.

<sup>6</sup> Mientras escribimos esta tesis, el gobierno de Evo Morales anuncia la creación de tres “Universidades Indígenas”, que se distinguirán en que cada una tendrá por lengua el aymara, el quechua y el guaraní. La universidad Aymara llevará por nombre “Tupac Katari” tendrá su sede en el municipio Warisata de la provincia Omasuyos del departamento de La Paz. La universidad Quechua tendrá como sede al municipio de Chimoré de la provincia Carrasco de Cochabamba y se denominará “Casimiro Huanca”. Y la universidad Guaraní llevará por nombre “Universidad Boliviana Guaraní y Pueblos de Tierras Bajas” y

Advertimos que no desconocemos la producción de otros intelectuales muy relevantes, a los que podemos considerar “mestizos”. Por ejemplo el filósofo Luis Tapia, la filósofa Raquel Gutiérrez, el sociólogo Álvaro García Linera, el antropólogo Xavier Albó, la historiadora Silvia Rivera Cusicanqui, la antropóloga Alison Spedding, como lo demostramos en el capítulo anterior. Diferentes corrientes de pensamiento han señalado que un tema epistemológico fundamental es considerar qué sujeto produce teoría. No es lo mismo un sujeto hetero u homo sexual, varón o mujer, rico o pobre, “blanco-mestizo” o “indio” o “afrodescendiente”. Esto es, la identidad étnica, de clase y de género configuran y dan perspectiva a las teorías que se producen. De ahí que nos interesa en primer lugar conocer la producción teórica de sujetos que se autoidentifican como indígenas.

En el presente capítulo sólo nos concentraremos en un tema tratado por dos intelectuales aymaras. Reconstruiremos sus análisis para detectar los desafíos teóricos que plantean a una filosofía nuestroamericana para la liberación. Por cierto, no se trata de perspectivas iguales. Nuestro objetivo es despejar los problemas teóricos que ocupan a los intelectuales en Bolivia, no sólo a los aymaras. Pero consideramos que la voz aymara tiene una particularidad que merece ser estudiada. Es de fundamental importancia hacer notar que ambos intelectuales son bilingües. Y más, su lengua materna es el aymara. Nuestra ignorancia del aymara y de otra lengua de los pueblos indígenas en Bolivia es una dificultad para conocer mejor el pensamiento indígena. No obstante, los autores escogidos escriben en español, lo que facilitó nuestra tarea.

Por último, añadiremos un aporte a la discusión de la relación entre clase y etnia tomado de Immanuel Wallerstein (2004). Lo adoptamos en cuanto brinda una visión desde otro contexto histórico sobre el mismo problema. No consideramos que sea un planteo de mayor o menor autoridad epistémica, aunque evidentemente el cientista marxista tiene un reconocimiento mundial que los autores aymaras lejos están de tener por razones diversas que no vienen al caso discutir aquí.



Para la exposición elegimos un criterio analítico, y no cronológico. Es decir, partiremos con Pablo Mamani, el intelectual más joven, seguimos con Patzi y concluimos con Wallerstein. El criterio analítico es el siguiente. Mamani privilegia la perspectiva étnica como clave teórica, Patzi introduce con mayor énfasis la perspectiva de clase buscando subordinarla a la étnica y Wallerstein propone situar a lo étnico dentro de la lógica del análisis de clase. La lógica del capítulo se podría resumir en: lo étnico antes que lo clasista, lo clasista subordinado a lo étnico y la confluencia de ambas categorías en lo *clasétnico*. Cabe advertir que la producción teórica a considerar no se entiende sin el proceso histórico del plural movimiento indígena en Bolivia, del cual hicimos en el capítulo anterior una panorámica focalizada en la etapa de su emergencia política. Este capítulo supone el proceso histórico allí expuesto.

## **1. La dominación étnica**

El joven sociólogo aymara Pablo Mamani Ramírez es uno de los intelectuales con mayor reconocimiento en los sectores aymaras y en parte del ámbito académico boliviano. Su trabajo intelectual está abocado a la construcción de un nuevo indianismo-katarismo, que supere los problemas y contradicciones de esa corriente ideológica. Es profesor de la Universidad Pública de El Alto (UPEA) y miembro fundador del Centro Andino de Estudios Estratégicos (CADE). Ha publicado tres libros: *El rugir de las multitudes. La fuerza de los levantamientos indígenas en Bolivia/Qullasuyu* (2004), *Microgobiernos barriales. Levantamiento de la Ciudad de El Alto (octubre 2003)* (2005) y *Geopolíticas indígenas* (2005). Además de una gran cantidad de artículos. En la mayoría de ellos Mamani realiza un análisis sociológico de la rebeldía india en Bolivia, proponiendo sugerentes interpretaciones.

Varios de sus trabajos están destinados al debate ideológico en torno a la política actual del gobierno del MAS. En 2007 ha fundado, junto a otros jóvenes intelectuales aymaras (Máximo Quisbert y Lucila Choque, entre otros), la Revista *Willka*. Su primer

número tuvo por tema *Evo Morales entre entornos blancoides, rearticulación de las oligarquías y movimientos indígenas* (*Willka*, Revista Semestral, año 1, número 1, El Alto, Bolivia, 2007), que logró generar un gran debate en La Paz, inclusive en el seno del gobierno del MAS. El segundo número de *Willka* (2008) está dedicado al racismo en Bolivia. Por su importancia para nuestra investigación nos ocuparemos de dicha publicación en el próximo capítulo.

De las diferentes temáticas abordadas por Mamani, nos ocuparemos sólo de la cuestión étnica y clasista. Lo haremos basados en su libro *El rugir de las multitudes* (2004) y en su artículo “Dominación étnica, de clase y territorialización del poder indígena en Bolivia” (2006). Reconstruiremos su análisis para mostrar cómo Mamani parte privilegiando la cuestión étnica, para luego plantear los posibles vínculos de lo étnico con lo clasista, claro que lo hará privilegiando la “dominación étnica”. Veamos sus razones.

En *El rugir de las multitudes* (2004) Pablo Mamani analiza “la fuerza de los levantamientos indígenas en Bolivia/Qullasuyu” desde 2000 a 2004.<sup>7</sup> La mayoría de los trabajos publicados allí fueron realizados en 2003, año dramáticamente conflictivo pues entre febrero y octubre se produjeron los crueles enfrentamientos entre el gobierno neoliberal de Gonzalo Sánchez de Lozada y el plural movimiento indígena, que dejó un saldo de 70 muertos aproximadamente. Mamani aplica la metáfora “rugir de las multitudes”, tomada de Marc Steinberg (1999)<sup>8</sup>, para mostrar la fuerza de la rebelión que él denomina “indígena”, “india” e “indígena-popular”. La obra está escrita por un observador implicado profundamente en el proceso de la rebelión social y política del plural movimiento indígena. Mamani es aymara. Por tanto su implicancia, vital e

---

<sup>7</sup> El autor añade a *Bolivia* el término *Qullasuyu*. Con lo cual problematiza al Estado boliviano por considerar que se ha construido sobre el *Qullasuyu*, que sería el territorio indio, Aymara-Quechua. La idea de *Qullasuyu* y de su reconstitución es central dentro del indianismo-katarismo, tanto el de los setentas como el actual. Para algunos se trata de un “nacionalismo aymara”, cuya expresión radical se ve por ejemplo en Felipe Quispe.

<sup>8</sup> M. Steinberg, 1993, “El rugir de la multitud: repertorios discursivos y repertorios de acción colectiva de los hiladores de seda de Spitalfields, en Londres del siglo XIX” en Javier Auyero (ed), *Caja de herramientas: lugar de la cultura en la sociología norteamericana*, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires.

ideológica, es con el movimiento aymara indianista-katarista. Esto es notorio en su obra, no obstante su esfuerzo analítico está puesto en mostrar la confluencia de los diferentes movimientos indígenas, desde el oriente hasta el altiplano boliviano, a pesar de su fragmentación y disputas internas, que el autor detecta muy bien. Se encuentra en el texto sus opciones ideológicas y hasta sus emociones. No obstante, el análisis crítico es el que prima en la obra.

En *El rugir de las multitudes* no existen elaboraciones teóricas, casi todos son análisis sociológicos a partir de la coyuntura con un claro objetivo: mostrar que la dominación étnica es el problema estructural de la sociedad boliviana. Hay trabajos de campo, algunas lúcidas proyecciones políticas y se plantean varias hipótesis y tesis. Una de las tesis centrales es que hay una territorialización del conflicto entre el Estado boliviano y el movimiento indígena. Lo que tendría por consecuencia que el concepto de Estado esté siendo redefinido desde las concepciones territoriales de las sociedades indígenas, siendo la idea de *Qullasuyu* una muestra de ello (ver Mamani, 2004: 63). Debemos advertir que Mamani focaliza coherentemente su análisis en dos dimensiones: la producción de significados o símbolos y la estructura organizativa y estratégica de la acción colectiva.

El autor se preocupa de indicar las teorías que sustentan su análisis (sobre todo considerando que la mayoría de los trabajos fueron destinados a cursos de posgrado en FLACSO-Ecuador) y de esbozar precisiones categoriales para una futura teoría. Como dijimos, nosotros nos ocupamos sólo de las categorías de *etnia* y *clase* en tanto son usadas para explicar la dominación y la emancipación de los movimientos indios. En el caso de *El rugir de las multitudes*, hay una total ausencia de la categoría de clase social, por ende, no existe un análisis clasista del fenómeno del levantamiento indio contemporáneo en “Bolivia/Qullasuyu”. Por el contrario, todo el fenómeno conflictivo es analizado desde lo étnico. El rugir de las “multitudes” también puede nombrarse como el rugir de las “etnias indias”. En este caso, las multitudes son étnicas.

A lo largo del texto se usan los conceptos de “dominación étnica” y “frontera étnica” para explicar el conflicto estructural de la historia boliviana. El conflicto, dice

Mamani, es entre los movimientos indígenas y el Estado “blanco-mestizo”, siendo la construcción racista del poder el que “ha creado profundas fronteras históricas entre el mundo social indígenas y el mundo social blanco-mestizo” (Mamani, 2004:181). Es decir, la dominación étnica es ejercida históricamente por los “blanco-mestizos” sobre los “indígenas” o “indios”. Mamani ve que desde 2000 se profundizaron los levantamientos indígenas hasta que lograron poner en crisis al “Estado blanco-mestizo”, que es el Estado boliviano. En 2004, dice Mamani, se estaría ante el quiebre histórico del modelo neoliberal y de la dominación étnica en Bolivia. Incluso, dice, “algunos plantean que se puede entrar en un complejo proceso revolucionario desde los movimientos indígenas y populares” (Mamani, 2004: 191). Concluye que la práctica de los levantamientos indígenas contra los gobiernos neoliberales ha develado los nexos entre la dominación étnica y la explotación económica.

Como dijimos, no hace un análisis de clase para explicar la explotación económica, por el contrario, entiende que ésta se fundamenta en una *racialización* del poder económico. Por eso, no se trataría del enfrentamiento entre proletarios-obreros-campesinos con la burguesía boliviana, sino de los *indios* con los “*blanco-mestizos*”. Coherente con la tradición indianista-katarista, Mamani desecha las categorías clasistas y cuando usa el concepto de campesino lo hace entre comillas, para mostrar su precaución. Pero un detalle nos llama la atención, y es que en los capítulos finales, recordamos que fueron escritos en diferentes momentos y como textos independientes, Mamani habla del “movimiento indígena-popular” (capítulos 9 y 10). Lo hace cuando analiza los levantamientos en la ciudad de El Alto, la ciudad de mayoría aymara. Entiendo que el detalle no es menor. Al ingresar el concepto de “popular” añadido al de “indígena” se muestra una intención de ampliar la categoría “movimiento indígena” a quienes, sin considerarse indios, son “pueblo”. Además, esto permite precisar que hay indígenas que no serían pueblo. Pero eso no es desarrollado por Mamani.

Veamos qué dice de la dominación étnica. Entiende que estamos ante la dominación étnica cuando “los pueblos indígenas, sus instituciones, sus estructuras de participación, sus sistemas de autoridad e historia no tienen cabida en el espacio donde se

toman las decisiones del poder público. Y lo fundamental, los sistemas de representación-participación política y social indígena son ignorados o reducidos a la nada, y si se los toma en cuenta se los subordina para finalmente destruirlos” (Mamani, 2004: 9). Mamani considera que Bolivia es una sociedad multiétnica, pero el Estado boliviano lo negó, como lo hizo la Colonia. De ahí que existe un problema estructural, en el que Mamani insistirá a lo largo de toda la obra: la irresuelta relación entre el Estado y los indígenas.

Esa relación irresuelta es explicada con una dialéctica, que proponemos entenderla como étnica. Es decir, las categorías de análisis para explicar el conflicto entre los dos sectores en conflicto tienen una fuerte connotación étnica: indios/indígenas versus blancos mestizos. No es una dialéctica clasista, por ejemplo entre campesinos versus burgueses. Para Mamani hay dos fuerzas contrapuestas, los indios o indígena versus los blancos-mestizos, dice: “es la historia del conflicto irresuelto entre blanco-mestizos e indígenas, que ha sido nuevamente desnudado por las movilizaciones del 2000, 2001 y 2003, porque las elites han reactivado vivamente el darwinismo social criollo en Bolivia” (Mamani, 2004: 28). Hace una precisión epistemológica interesante cuando afirma que los levantamientos indígenas constituyen una metodología de conocimiento histórico, pues permiten conocer los argumentos darwinistas de los blancos-mestizos bolivianos. Mamani considera que se logró desnudar un proyecto social darwinista, cuya primera evidencia es el racismo hacia los indios.<sup>9</sup> Desde 2000, dice Mamani, se evidenció con claridad la dominación étnica. Los levantamientos indígenas permitieron ver las formas de esa dominación no percibidas en la cotidianidad social. A su vez, el levantamiento de los movimientos indígenas es contra esa histórica dominación étnica. Incluso advierte que se vive una rebelión india, y no proletaria, basada en estructuras internas de organización, que hacen referencia al redimensionamiento político *de y desde* lo indio y a la superación de la identidad “campesina”. Las demandas del “movimiento social étnico” son también demandas étnicas y culturales (ver Mamani, 2004: 35 y 43).

---

<sup>9</sup> Para ejemplificar toma los discursos de Manfredo Kempff, Mariano Baptista Gumucio, Javier Mendoza, Clovis Díaz de Oropeza. Todos ellos analistas políticos que tienen difusión en medios gráficos y televisivos en Bolivia. Mamani los ubica en la tradición racista de Nicomedes Antelo (1829-1893), Gabriel René Moreno (1885-1890) y Alcides Arguedas (1879-1946).

Como se vio en el capítulo anterior, y el mismo Mamani lo destaca, los dos movimientos con mayor impacto político son el indianista-katarista y los cocaleros. Es claro que en el indianismo-katarismo lo étnico es un eje articulador central de su discurso. Dijimos, en cambio, que los cocaleros tienen otro eje articulador, más nacionalista y sindicalista. Pues Mamani pone énfasis en la dimensión étnica de los cocaleros. Nos dice que “el movimiento cocalero está organizado bajo la forma de sindicatos que están profundamente imbricados en un *posicionamiento étnico*, tanto en su discurso como en sus acciones sociales. Como parte de esta constatación, la lucha cocalera está basada en estrategias de movilización de los símbolos indígenas andinos. La wiphala y la hoja de coca forman parte de ello” (Mamani, 2004: 56. Énfasis nuestro). En otro lugar afirma que la categoría “cocalero” hace alusión a “una comunidad emotiva y cultural”, en esa relación se intensifica un “sentido de hermandad” étnica.

Ante la dominación étnica, dice Mamani, los movimientos indígenas plantean la defensa de la soberanía indígena-popular. Se trata de la autonomía y el autogobierno con diferentes niveles de radicalidad. Por ejemplo, en los sectores del altiplano se llega a plantear el autogobierno como un proyecto de “nación aymara” o “estado indio”, proyecto que hasta ahora no prosperó políticamente en la mayoría indígena. Entendemos nosotros que de hacerlo, sería la radicalización de un “estado étnico”.

Recordemos que para Mamani el conflicto central está dado entre un Estado “blanco-mestizo” y las sociedades indígenas, es decir el irresuelto conflicto entre el Ayllu indígena y el Estado moderno. El Estado boliviano, dice, es un “principio y referencia directa de las formas de dominación y explotación étnica en Bolivia” (Mamani, 2004: 168). Cuando hace este análisis, es la única vez que sitúa al capitalismo como constitutivo de ese Estado dominante. La dominación étnica, advierte, también significa “la explotación de la economía de los *ayllus* y comunidades por la *economía capitalista nacional e internacional*” (Mamani, 2004: 168. Énfasis nuestro).

En perspectiva histórica, dice Mamani, persisten los mecanismos de dominación étnica y explotación económica de los ayllus y de las comunidades (ver Mamani, 2004: 181). En la historia de la República los ayllus son los referentes directos del conflicto

*estado - indígenas*. Y hoy, dicho conflicto se amplió a los grandes centros urbanos, como la ciudad de El Alto. Concluye Mamani que se han recrudecido los conflictos étnicos entre las élites blanco-mestizas y los diversos movimientos indígenas, pero esta vez a favor de estos últimos. El avance del plural y fragmentado movimiento indígena, dice, ha debilitado al Estado, al menos hasta 2004.

Por último, añadimos que Mamani indica que la dominación étnica recurre a la construcción racista del poder con la cual “ha creado profundas fronteras históricas entre el mundo social indígena y el mundo social blanco-mestizo” (Mamani, 2004: 181). Esto hace que la explotación económica se defina por la condición étnica (ver Mamani, 2004: 168). Esta relación “causal” si se quiere entre lo étnico y lo económico, a veces no es expresada así por nuestro autor, sino como fenómenos que van juntos. Dice Mamani que “la dominación étnica, junto con la pobreza, es la condición estructural de Bolivia” (Mamani, 2004: 134 y 136).

Hasta aquí presentamos un primer acceso sintético sobre lo que entiende Mamani por dominación étnica. No sabemos qué repercusión tuvo el texto citado, pero no es absurdo pensar que se le haya criticado por omitir sistemáticamente la condición de clase social del pueblo indígena, sobre todo considerando que la economía boliviana, como toda la economía de América, excepto Cuba, es capitalista. El caso es que el sociólogo aymara vuelve a tratar la cuestión étnica en “Dominación étnica, de clase y territorialización del poder indígena en Bolivia” (2006). Aquí sí vincula dominación étnica con la dominación de clase. En este artículo encontramos una mayor intensidad teórica del autor, por ejemplo a la hora de precisar el sentido de los términos que usa.

La dominación étnica, dice Mamani, se objetiva en el pueblo indígena oprimido, y la define como

un sistema basado en el principio de degradación, es decir, en el desprestigio del ser-individuo y del yo colectivo-pueblo. Esto se manifiesta trágicamente en la categoría clasificatoria “indio” que, como tal, es objetivada en el color de la piel, la lengua, la vestimenta, los modos de ser-hacer y la racionalidad histórica. Hay

una racialización de las relaciones sociales que define y ha creado profundas fronteras culturales e históricas entre la civilización indígena y la civilización occidental” (Mamani, 2006: 36).

Nos interesa destacar el fenómeno de la racialización como organizador social. Mamani entiende que la racialización utiliza un principio de diferenciación de “tipos” de seres humanos acudiendo a criterios que implican lo cultural, lo lingüístico, la corporalidad y la racionalidad. Nos detendremos en la corporalidad, pues entendemos que la dominación étnica se basa en una concepción de la corporalidad subjetiva. Mamani se refiere, entre otras cuestiones, como el lenguaje y la racionalidad, al color de la piel y a la vestimenta como criterios de diferenciación. Afirma que “se pone en funcionamiento toda una tecnología de dominación que produce políticas de criminalización de los cuerpos de color moreno o negro,..., que conlleva degradación de las instituciones indígenas (el *ayllu* andino y la *tenta* amazónica)”. Mamani clarifica que no se trata de hacer de la “cuestión del color de la piel” lo único ni determinante en la explicación de la dominación, pero considera que también es “el color de la piel”, lo que nosotros denominaremos estética racista, el que ha “organizado las relaciones sociales entre dominantes y dominados, se trata de pensamientos, lógica de vida y sentidos prácticos” (P. Mamani, 2006: 40). La estetización de la corporalidad se hace según un patrón racista, según el cual lo no-blanco no sólo evidenciaría lo “feo”, sino lo sub-humano. Se entreteje así una legitimación de la dominación que acude al gusto, a la sensibilidad del sujeto. Esto lo desarrollaremos en el próximo capítulo.

Debemos advertir que Mamani propone a la *etnicidad* como factor de dominación, pero cuando da nombre a ese tipo de dominación acude al concepto de *racialización* de la subjetividad. Valoramos la fuerza ostensiva de este concepto, por lo que lo asumimos, pero también percibimos que los términos “etnia” y “raza” se traslapan sucesivamente. Es decir, para mostrar el lado opresor de lo étnico se dice “racialización” o “racismo” y no “etnización” o “etnismo”. Deslindar ambos conceptos es una tarea



importante, como veremos más adelante. Ahora bien, la dominación étnica está vinculada a otro tipo de dominación, que es la clasista. Vemos cómo se la explica.

Para Mamani, la dominación de clase se objetiva en la “clase campesina oprimida”. Dicha dominación se explica mediante categorías socioeconómicas en la relación capital-trabajo-salario. Por tanto, la dominación de clase es analizada recurriendo al marco categorial de la teoría marxista. El autor se destaca por tener una postura muy crítica hacia el marxismo, no obstante parece aceptar las categorías de análisis brindadas por él. Durante la Colonia y la República, dice nuestro autor, la dominación de clase se manifestó en la explotación de la mano de obra indígena. El sociólogo plantea la siguiente vinculación entre clase y etnia:

... la pobreza económica en Bolivia tiene cara de indio; y esto a su vez produce la “desindianización”, ya que el indígena o indio no se siente como parte del pueblo indígena, sino como parte de una clase oprimida, por lo que pierde la memoria histórica en cuanto pueblo indígena, apareciendo como “ciudadano” del Estado-nación abstracto (P. Mamani, 2006: 36).

La dominación de clase en Bolivia organiza otro tipo de jerarquización social, que al parecer no cambiaría sustancialmente entre la etapa Colonial y la etapa Republicana de la historia boliviana. Esto tuvo una consecuencia: el *pobre es indio*. En esa afirmación se condensa la relación entre la condición de clase de un sujeto (la pobreza socio-económica) y su condición étnica (ser indio). Mamani, asumiendo una de las tesis centrales del indianismo-katarismo, sigue sosteniendo que la relación entre clases dominantes y dominadas es a su vez una relación de dominación entre no-indios e indios, entre “blancos” y “morenos” o, dicho en el lenguaje cotidiano de la Bolivia contemporánea, entre *q'aras* e *indios*.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> El término *q'ara* es aymara. Hoy su uso es masivo y su significado complejo. La traducción primera, y quizá menos correcta, es “blanco”. De hecho, se suele aplicar el término *q'ara* en un sentido parecido a “gringo”. Pero su contenido, crítico y peyorativo, se vincula con la crítica al poder. Según R. Gutiérrez y F. Escárzaga el término *q'ara* designa a los patrones, pero “... cuya connotación racial señala específicamente a los blancos explotadores”, (R. Gutiérrez y F. Escárzaga, 2006: 54). Pablo Mamani sostiene que el término

Ahora bien, Mamani indica que el pobre se desindianiza al considerarse así mismo como clase oprimida. Desindianizarse significa negar la pertenencia al “pueblo indio”. Y más, ser ciudadano sería el culmen de la negación de la indianidad. Podemos sintetizar esto en el siguiente razonamiento: el pobre es indio, pero el indio no es ciudadano. Por tanto, el pobre que es indio no es ciudadano. Pero no todo pobre es indio, o mejor, si el pobre no precisa de lo indio para ser ciudadano, aunque sea un ciudadano de cuarta categoría, es preferible ser un ciudadano pobre (y pobre ciudadano), a no ser “más” que un indio. Todo silogismo es abstracto y no nos es útil sin contenido histórico. Es decir, Mamani analiza críticamente el fenómeno de la ciudadanización y desindianización en Bolivia. Al parecer, el Estado nacional puede aceptar a los pobres dentro de una lógica de dominación, pero no al indio. Dicho esquemáticamente: o se es boliviano o se es indio, no habría opción intermedia. Claro, esto sucede en un Estado que niega lo indio, característica común de los Estados nacionales latinoamericanos que eligieron el blanqueamiento o el mestizaje como bases culturales de la nacionalidad.

Dos cuestiones nos interesan resaltar de la concepción de clase que se encuentra hasta aquí. La primera es que, al parecer, Mamani no ve ninguna posibilidad emancipadora a la condición de clase del sujeto, o si se quiere, a la conciencia de clase. Asumirse como clase explotada, sugiere Mamani, condujo al sujeto mayoritario en Bolivia a su “des-indianización”. Dicho esquemáticamente: cuando se es más obrero o campesino, se es menos indio. A nuestro entender, con lo planteado se llega a ciertos problemas: ¿la emancipación del indígena supone su desclasamiento?, ¿re-indianizarse supone abandonar la conciencia de obrero y de campesino? ¿Es necesario el proceso de desindianización en la afirmación de la pertenencia a la clase oprimida? ¿Por qué la

---

*q'ara* no es racial. Afirma que el término significa literalmente “pelado”. Esto tendría un sentido básicamente económico y cultural: pelado es el que no tiene riquezas y a la vez el que es inculto. Por eso, el término *q'ara* es también usado contra algunos indígenas. No obstante, el término expresa la visión aymara sobre los conquistadores de antaño y los dominadores de ahora. P. Mamani explica: “Desde la lengua aymara a estos (los explotadores) se los define, en cuanto gozan de privilegios... como *q'ara*, que quiere decir que es alguien que no tiene nada o no tenía, literalmente *es/era pelado*, pero siendo originalmente así ahora viven como señores gracias a la explotación económica, apropiación, expoliación y usufructo del poder público y privado” (P. Mamani, 2008: 32). Por tanto el término *q'ara* es un concepto económico y cultural, no racial.

“conciencia de clase” niega a la “conciencia étnica”? Y por último ¿por qué la ciudadanía, en el Estado moderno boliviano, se articularía con la pertenencia de clase pero excluyendo la pertenencia étnica? ¿Cómo se resuelve la cuestión en el proyecto multiculturalista que adoptó el Estado boliviano en los veinte años de neoliberalismo (de 1985 a 2005)?

La segunda cuestión que resaltamos es la perspectiva histórica en el análisis de Mamani, aunque es apenas aludida en su argumentación. Para el sociólogo aymara la dominación étnica y de clase constituyen la síntesis de la totalidad de la dominación colonial y moderna: “es colonial porque el indígena es concebido como sujeto sin historia y sin recursos tecnológicos, y es moderna porque el capital, que produce la tecnología moderna industrial, explota al sujeto indígena como clase” (P. Mamani, 2006: 37). Consideramos que es importante detenernos aquí, en tanto nos sugiere preguntas sobre la comprensión de la historia de la dominación en Bolivia. Se trata de la continuidad de la dominación de clase y étnica, que “nunca” habrían estado separadas, en la etapa colonial (desde el siglo XVI al XIX) y en la etapa moderna (XIX-XX).

La distinción entre una etapa colonial y una moderna, la republicana, conduce a la discusión sobre la modernidad en Bolivia. Considerando las teorías de la modernidad como fenómeno que inicia con la conquista de América (sostenida entre otros por T. Todorov, 1982; A. Quijano, 1991 y E. Dussel, 1992) surgen dudas sobre la pertinencia en la distinción entre lo colonial y lo moderno.<sup>11</sup> Sin entrar en la discusión de esas teorías y concediéndole, por ahora, veracidad a la periodización de Mamani, veamos qué dice sobre la modernidad:

La modernidad produjo una profunda colonialidad manifiesta en el racismo antiindio, la discriminación, el genocidio y el etnocidio. Los conceptos de libertad, democracia, ciudadanía, justicia y derechos humanos, principios

---

<sup>11</sup> La idea de que la modernidad capitalista surge en el siglo XVI no es nada nueva. Nosotros sólo citamos aquí a los trabajos que conocemos. Por ejemplo, el historiador francés Henri Hauser (1866-1946), uno de los iniciadores de la historia económica en Francia, postuló que en el siglo XVI nació la modernidad capitalista y la idea de una historia universal.

fundantes de la modernidad, aquí han servido para sustentar e invisibilizar la dramática explotación y dominación de los pueblos indígenas y de los negros” (P. Mamani, 2006: 39).

Su crítica a la modernidad se centra en uno de los tópicos más importantes criticados por muchos autores europeos y latinoamericanos, en los que incluimos a los posmodernos, pero aclaramos que no son los únicos.<sup>12</sup> El tópico es la lógica excluyente y asesina de la supuesta universalidad y cosmopolitismo de la modernidad occidental. Mamani ofrece una visión desde una de las “regiones” de la modernidad que, por ser una de las más periféricas, permite ver con mayor claridad las consecuencias perversas que no se ven desde el centro de la modernidad. Por otra parte, queda como tarea analizar a fondo si en Bolivia se han realizado los principios de libertad, democracia, ciudadanía, justicia y derechos humanos o bien nunca pudieron concretarse, formando parte sólo de la retórica de los grupos dominantes. Es decir, una cosa es que los “modernizadores” usen ideológicamente dichos conceptos para legitimarse y otra es que realmente hayan organizado las relaciones sociales y la institucionalidad del país a partir de esos principios. Para precisar dicho análisis consideramos de gran importancia distinguir entre una modernización capitalista, que es la que se ensayó históricamente y a la que se refiere Mamani, de otros tipos de modernidades.<sup>13</sup>

Algunos autores suelen distinguir entre lo moderno y lo indígena, como si lo indígena fuera casi por definición no-moderno o pre-moderno. Mamani no entra en esa discusión, pero considera que no sólo hay una cultura, sino una civilización india distinta y hasta contradictoria de la civilización moderna. El problema sería por tanto civilizatorio. En general, coincidimos con las críticas que se hace a la modernidad tal

---

<sup>12</sup> Por ejemplo, algunos autores críticos a la modernidad, y no por ello posmodernos, tienen trabajos compilados por Edgardo Lander en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2000.

<sup>13</sup> El tema de la modernidad en América Latina posee gran complejidad y no lo profundizaremos. Las críticas posmodernas, antimodernas, transmodernas, etcétera, muestran la atmósfera crítica a la modernidad de fines del siglo XX hasta hoy. Preferimos no pronunciarnos al respecto pues de hacerlo, tendríamos que fundamentar extensamente la cuestión, lo que supera nuestra tesis. Un texto que se ocupa de la cuestión referido a Bolivia es el compilado por Mario Miranda Pacheco, *Bolivia en la hora de su modernización* (1993)

cómo se desarrolló en América Latina. No obstante, somos cautelosos a la hora de excluir a lo indio de lo moderno. Como veremos en el punto que sigue, existen hipótesis de que hay sectores aymaras en Bolivia que son modernos en mayor medida que las élites blanco-mestizas, cuyas características serían casi pre-modernas, es decir, coloniales.

Ahora bien, Mamani afirma que la modernidad produce colonialidad. Estamos ante un concepto de colonialidad distinto al usado en el párrafo anterior, donde lo colonial es lo pre-moderno. Aquí, Mamani parece acudir al concepto de colonialidad proveniente de los estudios pos-coloniales, aunque nuestro autor no cita a ninguno de sus representantes. O bien, nos damos con un uso poco cuidado del concepto de “colonialidad”. La colonialidad producida por la modernidad, afirma Mamani, se manifiesta en el racismo anti-indio. Por tanto, la racialización de la subjetividad, sería una expresión “colonialista moderna”. No podemos concluir más, por ahora, porque el autor no abunda en esta línea de reflexión. Ante lo visto, nos surge una pregunta: ¿se puede afirmar que el Estado colonial se organizó basado en la dominación étnica, mientras que el Estado moderno se basó en la dominación de clase? Si bien es claro que la continuidad de la dominación se explica en cuanto es el mismo sujeto histórico el dominado, el *pueblo-etnia-clase* indio, no queda claro cómo puede haber dominación de clase en una etapa no capitalista, como es la colonial. Suponiendo, claro está, que el capitalismo en Bolivia se inicia en el siglo XIX, pero no podemos pronunciarnos sobre esto.

A esto, sumamos otra cuestión histórica, que es la etapa de la revolución nacionalista iniciada en 1952. Como vimos en el capítulo anterior, la Revolución del 52 significó un cambio importante en la configuración socio-política de Bolivia. La pregunta que surge es ¿cómo se articuló, o bien se combatió, la dominación de clase y la dominación étnica en la Revolución del 52? Consideramos que responder esto es de suma importancia, entre otras razones porque conduce al tema del nacionalismo revolucionario boliviano. En nuestra estancia en Bolivia, percibimos que en los sectores aymaras es poco común encontrar una valoración positiva sobre la Revolución del 52.<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> En *El rugir de las multitudes*, P. Mamani se refiere a la Revolución de 1952 para indicar que los aymaras del altiplano norte participaron de la misma y que el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) sustentó su gobierno, hasta 1964, “en regimientos campesinos”. Pero no abunda en el tema.

Ya vimos en el capítulo anterior, cómo el indianismo-katarismo reconstruye una visión histórica que unifica en la etapa de la República (1825 a 2000) a diferentes orientaciones ideológicas (la liberal oligárquica, la nacionalista revolucionaria, las dictaduras militares y la neoliberal). El indianismo-katarismo critica a todas por igual por continuar con la dominación del indio debido a que el Estado estuvo “siempre” en manos de los no-indios, es decir, de los “blancos-criollos-mestizos”<sup>15</sup>.

*Confluencia dubitativa de clase y etnia* ¿Hay alguna prioridad epistemológica de lo clasista o de lo étnico en la explicación de P. Mamani (2006)? A diferencia de lo que sucede en *El rugir de las multitudes* (2004), ahora la dominación de clase es tratada. Pero, lo étnico tiene prioridad sobre lo clasista. Aunque advertimos que la respuesta que damos no es definitiva, pues Mamani considera que los dos modos de dominación se complementan y a veces se repelen. No explica cuándo y cómo sucede lo segundo. En cambio, la complementación, y hasta no diferenciación, de ambas es explicada en los siguientes términos:

Y uno no sabe por qué lo discriminan: si por ser indio o por ser pobre. ... Esto es lo más descarnado de esta dominación colonial/moderna, dado que, además, es un mismo cuerpo, el indígena hombre-mujer, quien recibe y soporta los dos tipos de dominación. Se vive la dominación en cuanto indígena, por una parte, y por otra, por ser obrero o trabajador. Esto implica que el cuerpo físico indígena es disciplinado y la mente moldeada a la obediencia y sumisión. A esto llamo: a) racismo antiindio, b) explotación del indio y c) negación del derecho a la ciudadanía de elegir y ser electo (P. Mamani, 2006: 37).

---

<sup>15</sup> Cecilia Salazar, sin hacer una apología de la Revolución del 52 les recuerda a los indianistas o “neoindigenistas”, que aún siendo cierto que la Revolución del 52 favoreció la desindianización, hizo de los indígenas pequeños propietarios, a través de la reforma agraria, lo que favoreció el deseo de ascenso social de los campesinos-indígenas. También les recuerda que una de las alianzas más nefastas de la historia boliviana fue el Pacto Militar-Campesino bajo el gobierno dictatorial de Barrientos a mediados de los sesentas, el cual permitió a los militares combatir a los obreros politizados de la COB. Salazar, C., “Las corrientes del MAS y sus fuentes de legitimación”, en *Nueva Crónica y Buen Gobierno*, Marzo-Abril 2008: [http://www.institutoprisma.org/012\\_nueva\\_cronica.pdf](http://www.institutoprisma.org/012_nueva_cronica.pdf)

Del análisis de Mamani se puede deducir que la dominación de clase se evidencia en la explotación de la mano de obra del indio/a y la dominación étnica se expresa en el racismo anti-indio/a. Si esto es correcto, podemos concluir que el racismo es un modo, quizá el principal, en el que se manifiesta la dominación étnica. Esta conclusión, por ahora provisoria, será retomada en el siguiente capítulo.

Un dato más nos llama la atención y es que Mamani reclama el derecho a la ciudadanía, haciendo uso de un concepto liberal e incluso aludiendo al sistema electoral representativo. No podemos confundir esta demanda con una perspectiva “liberal indígena”, en el sentido de que Mamani reclamaría la inclusión del indio dentro del modelo liberal del Estado. Por el contrario, Mamani se inscribe dentro de la corriente indianista-katarista, que critica al liberalismo político y económico por ser inviable para las sociedades indias. Por ejemplo, considera que la democracia es una impostura para los indígenas y no indígenas pues sólo garantizó la dominación, afirma que “la iconografía estatal es la mejor muestra de ello, porque allí aparecen los símbolos occidentales dominantes y los indios sólo figuran como violentos y retrógrados, o bien como sujetos de conmiseración” (Mamani, 2006: 45). Dicho esto, ¿qué tipo de ciudadanía y qué Estado propone Mamani? La idea de la reconstitución del *Qullasuyu*, como ya se indicó, es el indicativo de su respuesta. No nos detendremos en ello, pues nos desviaría del tema aquí acotado.

Mamani afirma que “hay una paradójica complementariedad entre la lucha de clases y las luchas étnicas” (P. Mamani, 2006: 41). Considera que la lucha del movimiento indígena es una “ofensiva política” contra la dominación, que a veces se hace como clase, los indios proletarizados o campesinizados, y otra como pueblos indios. Entendemos que estas ideas hacen pie en algunas organizaciones del plural movimiento indígena. Por ejemplo, la CSUTCB permite ver una ofensiva sindical como clase campesina, que asume lo indio a diferencia de la COB. Y el Movimiento Indígena Pachakuti (partido político liderado por Felipe Quispe) nos muestra la ofensiva política como pueblos indios. Según el análisis de Juan de la Cruz Villca, con el que iniciamos este capítulo, la

confluencia entre lo indio y lo clasista se dio en el Movimiento al Socialismo. En cambio, Mamani analiza críticamente al MAS por considerar que no permitiría una superación radical de la dominación étnica.<sup>16</sup>

Entonces, en la lucha emancipadora del movimiento indígena se articulan las luchas de clase y étnica, pero esa conclusión no es del todo firme. Consideramos que Mamani se preocupa por no escindir lo étnico de lo clasista, aunque a veces los oponga, por ejemplo cuando sugiere que la pertenencia de clase favorece la eliminación de la pertenencia del sujeto al pueblo indio. A su vez, la etnicidad a veces parece entenderse como “pura” condición de pueblo sin condición de clase. “Sin embargo, concluye Mamani, ambas resistencias finalmente producen irradiantes autoafirmaciones de pueblos indígenas oprimidos”. Por tanto, hay confluencia de lo étnico-clasista, a no dudarlo, pero para Mamani el potencial emancipador está del lado de la lucha india o étnica, antes que

---

<sup>16</sup> La posición política de Pablo Mamani, como la de muchos intelectuales indianistas-kataristas, ante el MAS se puede calificar como “apoyo crítico”. Mamani (2006) distingue dos proyectos diferentes que están en puja en el movimiento indígena en Bolivia. Uno *reformador*, que es el de los coccaleros; y el proyecto *revolucionario* de los aymaras indianistas-kataristas. Mamani no se pronuncia aquí sobre el movimiento indígena del oriente boliviano. La delimitación de los dos proyectos, que como se vio en el capítulo anterior explican las pujas hacia adentro del movimiento indígena, permite situar la perspectiva de Mamani. Él prefiere verlos conectados, antes que antagónicos. Pero, en última instancia su postura está a favor del proyecto radical. Por eso considera que Evo Morales “puede ayudar a tomar la totalidad del poder del Estado y la sociedad, es decir, a producir una hegemonía indígena que, para nosotros, significa indianizar al Estado *q'ara* y sus instituciones, para después provocar la reconstitución del Estado indígena” (P. Mamani, 2006: 51). A su vez, la llegada de Evo Morales al poder del Estado dominante no supone un cambio radical, pero es un paso hacia tal cambio. Percibimos que Mamani tiene una postura ambivalente ante Evo Morales y el MAS. Postulamos que la ambivalencia se debe a que apoya a Evo por ser indígena (aymara), pero lo critica por estar dentro de un proyecto político no estrictamente indígena. Por un lado, reconoce aspectos positivos como que “... el indígena está excluido en los hechos aunque, en la nueva coyuntura, en Bolivia tiende a cambiar este aspecto de los espacios y poderes públicos del Estado y la sociedad” (P. Mamani, 2006: 38). Entiende que “Apenas después de 180 años de la fundación de la República de Bolivia, ha podido acceder a la presidencia de la República un aymara o indígena, Evo Morales, que está rodeado de un gran marco de carga despectiva y peyorativa, ya que se dice de él: “el presidente sufre de lapsus lingüísticos”, “no sabe hablar castellano”, “no piensa antes de hablar”, etcétera” (P. Mamani, 2006: 38). No obstante, Mamani señala los siguientes aspectos que hacen dudoso el proceso emancipador del indígena. Llega a afirmar que los indios ponen los muertos y los blancos aparecen como protagonistas de la lucha indígena: “Algo de esto pasa en el actual gobierno de Evo Morales, cuyos funcionarios se convierten en ventrílocuos” (P. Mamani, 2006: 40). Considera que con la elección de Evo Morales como primer “presidente indígena o aymara”, después de 180 años de República blanca-mestiza, se está produciendo un nuevo “configuramiento” sociopolítico. Según su parecer no basta con la “revolución democrática” que propugna el MAS, porque queda en pie la institucionalidad estatal dominante. Evo, dice Mamani, tiene como tarea desmontar el poder institucional del grupo dominante blanco-mestizo, “aunque su entorno está constituido también por blancos-mestizos” (Mamani, 2006: 52).



del lado de la lucha de clase. Cuando advierte que los indios proletarizados aún siguen practicando sistemas rituales del mundo indígena (se refiere a las prácticas rituales indígenas que tienen los mineros), sugiere que la persistencia de lo étnico es la que hace más potente la resistencia y la lucha de los mineros.

*El debate con el marxismo.* Lo hasta aquí dicho nos permite concluir que para Mamani no se trata de eliminar el análisis de clase para comprender la dominación del indígena en Bolivia, sino que se trata de subordinarlo al análisis de lo étnico, de lo indio. Quizá en nuestra reconstrucción no quede del todo claro cómo se realiza teóricamente esa subordinación. Esto tiene dos explicaciones, nosotros mismos no logramos entenderla con toda claridad, y a su vez, la relación entre lo étnico y lo clasista conlleva una complejidad grande, al punto de que lo típico parece ser la escisión de ambas categorías de análisis. De ahí que los afiliados a una perspectiva clasista vean en la introducción de lo étnico un peligroso culturalismo que no sólo se debe evitar, sino que se debe combatir. Mamani está atento a esa crítica, afirma que “las izquierdas marxistas, que cuestionan duramente la explotación del capital al trabajo, aparecen paradójicamente como productores de discriminación y garantes de la dominación del indígena, porque lo invisibilizan en sus referentes de pensamiento y acción” (Mamani, 2006: 40). Se critica el discurso y la praxis clasista por ocultar la dominación étnica.

Para Mamani, los marxistas reducen el problema indígena a un problema económico, es decir, de clase social, dejando afuera los problemas de la etnicidad y de la cultura. Incluso cuando algún intelectual los ingresa en la discusión, como es su caso, son catalogados por tener una “aspiración retrograda, culturalista o racismo puro”. Como vimos en el capítulo anterior, el indianismo-katarismo ha problematizado ideológicamente tanto a la derecha como a la izquierda política. En el caso de Mamani, problematiza al marxismo (al menos a los marxista bolivianos) en tanto teoría social, por negar que lo étnico es el problema central de la dominación en Bolivia. Resumamos la cuestión.

La perspectiva teórica de Mamani conlleva un debate teórico y político con la izquierda clasista. El mismo puede ser sintetizado así: la dialéctica indianista-katarista es

entre *Estado q'ara* versus *Estado indio*, en cambio la dialéctica de la izquierda es entre *Estado liberal* versus *Estado socialista*.<sup>17</sup> La primera sería fundamentalmente, no únicamente, una dialéctica étnica, mientras que la segunda una dialéctica clasista. Según Mamani (2008), la segunda dialéctica forma parte de un mismo grupo clase-étnico perteneciente a una matriz occidental moderna: los blanco-mestizos. Por eso, tanto el Estado liberal como el socialista serían un Estado *q'ara*. Por el contrario, el *Estado indio* sería alternativo a aquél por provenir de una matriz civilizatoria distinta a la moderna occidental. Mamani está pensando en el *Qullasuyu* como referente no sólo político sino civilizatorio. ¿La “restitución del Qullasuyu” supondría un restauracionismo del pasado, como se suele también criticar? No podemos responder en profundidad, por ahora, sólo podríamos considerar que el proyecto de reconstruir el *Qullasuyu*, que sí parte de la organización estatal aymara pre-incaica, es una utopía política aymara-quechua. No desarrollaremos esta cuestión ahora, pues nos concentramos en el tema de clase y etnia, pero la mencionamos pues permite mostrar los horizontes utópicos de un intelectual aymara, que se distancia de la utopía moderna de la sociedad sin clases postulada por el marxismo. A esto podemos denominar un proyecto de liberación en perspectiva étnica.

¿Cómo explica P. Mamani los actuales procesos de liberación? Como “proceso de originalización”, que también puede ser calificado de “proceso de reindianización”. Considera Mamani que en Bolivia está en marcha una “resistencia subversiva” desde un contrapoder indígena que culminó en “la territorialización de la lucha indígena en distintos espacios y regiones del país, que es parte de nuevos proyectos civilizatorios” (P. Mamani, 2006: 41). Denomina “*proceso de originalización*” aquel mediante el cual se

---

<sup>17</sup> Mamani explica la relación conflictiva entre un *Estado q'ara* versus un *Estado Indígena* usando la metáfora del fútbol. El Estado *q'ara* es la cancha visitante para el movimiento indígena, y allí se juega con las reglas del liberalismo. Los micro-territorios indígenas son la cancha local del movimiento indígena, que por cierto tiene reglas distintas. El MAS ganó en la cancha visitante, ahí su relevancia. Pero, lo hizo con reglas liberales, esto es, con las reglas que sirvieron para dominar a los pueblos indios. De ahí el escepticismo de Mamani. ¿Podrá Evo Morales ganar un partido a favor de los indígenas con un reglamento que parece condenarlo a perder el partido? La problematicidad de la Asamblea Constituyente, realizada en 2007, muestra la centralidad del problema. La metáfora del juego tiene la virtud de poner en cuestión la formalidad del Estado liberal vigente, en particular, su pretendida universalidad. Pero, a su vez, deja la pregunta abierta sobre qué tipo de formalidad tendría un Estado indígena, ¿cuáles serían las reglas procedimentales que deberían adoptar los no indígenas? Sobre el significado del polisémico término “q'ara” ver nota 10 de este capítulo.

reapropia lo “ajeno” como “propio” y se impone este “propio” al “otro”. Como se ve, no es clara la explicación: ¿es expropiación o reapropiación sobre la clasetnia blanca-criolla y mestiza? Sí es claro que se trata del territorio. La originalización del territorio (enajenado por los blancos criollos y mestizos) se traduce como territorialización indígena. Aunque Mamani advierte que se trata de un *proceso de originalización* en todos los niveles. Y expresa: “hay pues, en Bolivia un intenso ejercicio de “dar vuelta” a la dominación desde los movimientos indígenas” (P. Mamani, 2006: 41). Junto con la idea de proceso de originalización propone la idea de geopolíticas indígenas, quizá más clara y amplia que la primera. Entiende que las geopolíticas indígenas son poderes dispersos y articulados en la territorialidad del Estado que redefinen nuevos sentidos de la política nacional. Son “profusas tecnologías comunales fundamentadas en el manejo y conocimiento de la geografía y los sistemas de organización social dado entre las dualidades de aransaya-urinsaya o arriba-abajo.” (P. Mamani, 2006: 46). Es una lógica de organización fundada en la “matriz de la rotación y los turnos”. Se sustenta en la institución del *ayni*, “una forma de trabajar la tierra en comunidad y con base en la interrelación entre comunarios, que ahora se pone en práctica en las luchas sociales” (Mamani, 2006: 46). Para Mamani la liberación indígena se explica como una geopolítica que tiene como matriz la territorialización, la originalización y la indianización. Todas categorías que lo aproximan, si no identifican, con el proyecto radical que parece tener un epicentro étnico en el pueblo aymara. La confluencia de “los comunarios rurales y vecinos urbanos para la protesta y la aparición de liderazgos con capacidad de discurso y práctica que “encarnan la lucha indígena” (P. Mamani, 2006: 48) posibilitaron los pasos decisivos en la emancipación indígena.

Concluye Mamani que tanto izquierda como derecha son “tendencias de pensamiento (que) al final se complementan, porque garantizan la dominación de clase y étnica. Evidentemente, estamos ante una de las tesis indianistas-kataristas que critica por igual a la izquierda y derecha. Los indios ponen los muertos y ellos aparecen como protagonistas de la lucha indígena” (P. Mamani, 2006: 40). La consecuencia política de este planteo es el distanciamiento de los sectores indianista-kataristas de las izquierdas

socialistas y comunistas. Ahora bien, aquí también nos interesa lo teórico. ¿El planteo de Mamani va más allá de una discusión ideológica?

Consideramos que el sociólogo no desarrolla un debate teórico en profundidad, pues su preocupación principal es política. Pero deja planteados algunos temas teóricos importantes. Su crítica a la izquierda genera una primera reacción negativa en quienes asumen la teoría marxista como instrumental analítico de la sociedad. Ver en el análisis de Mamani un “culturalismo retrógrado” es la primera crítica que se hace. Pero más allá de las sospechas mutuas, el tema teórico a repensar es la relación de clase y etnia como categorías de análisis de la dominación en sociedades de mayoría indígena, como la boliviana. Consideramos importante indagar sobre las razones por las que la categoría de clase invisibiliza a lo étnico dentro del marxismo latinoamericano. A su vez, consideramos que lo étnico no debería ser asociado sólo a una categoría cultural. Hay razones que indican que ambas categorías no serían excluyentes, pero la mera enunciación de ambas, unidas, no soluciona el problema de su relación.

Por tanto, nos quedan las siguientes preguntas: ¿Cuál es el estatuto epistemológico de la categoría etnia? ¿Qué problemas teóricos ha superado para lograr establecerse como legítima dentro de las ciencias sociales? ¿Cómo es que la categoría “*etnia*” llegó a desplazar a la categoría de “*raza*” en el horizonte intelectual de América Latina? A su vez, ¿cuáles fueron los intentos teóricos para vincular lo clasista con lo étnico dentro del marxismo?

P. Mamani (2006) no menciona a ningún teórico marxista con el que esté discutiendo. No creemos equivocarnos que se refiere ante todo a los ideólogos de la izquierda boliviana (los clásicos como Guillermo Lora y los actuales como Filemón Escóbar<sup>18</sup>). Ahora bien, existen dos teóricos bolivianos provenientes de la tradición

---

<sup>18</sup> El problema también es asumido hoy por F. Escóbar. Como muestra nos parece importante la siguiente reflexión autocrítica: “En el cuarto Congreso de la COB, en la mina de Siglo XX, se aprobó la Tesis Socialista, en acuerdo con los militantes del POR y el Partido Comunista. Lo fundamental de ese documento radica, que con referencia a otros, se habla muy claramente del cumplimiento pleno de las tareas democráticas. Se dice que el proletariado en el poder sentará las bases de la industria pesada, de la industria liviana ... Para no violentarlo, los izquierdistas nos callamos en sostener que el gobierno obrero era necesariamente el gobierno del partido de la clase obrera. Esta afirmación sustantiva la ignoramos. Se pone, nuevamente de relieve, la famosa alianza obrero-campesina, esa alianza significaba que es el

marxista, que se ocupan del sujeto “nacional popular”, y que podemos confrontar con la crítica de Mamani. Se trata de René Zavaleta Mercado (1939-1984) y Luis Tapia. Respecto a Zavaleta, constatamos que existe un respeto generalizado entre los intelectuales aymaras, incluido Mamani, sobre su producción intelectual, al que suelen considerar como el único teórico que realizó un esfuerzo serio para comprender el problema indio en Bolivia. Respecto a Luis Tapia se percibe que existe una relación asidua y de confianza con los intelectuales aymara, pero también una distancia ante los planteos teóricos de este filósofo boliviano, por considerarlos “occidentales”.

Por otro lado, está Álvaro García Linera con el cual las distancias son mayores, pero aquí no logramos distinguir las fronteras entre lo política, ideológico y teórico, sobre todo desde que se convirtió en Vicepresidente de Bolivia. Investigar sobre la relación de Mamani con los tres intelectuales citados supera nuestra tesis, por tanto lo dejamos planteado como tema a desarrollar en futuras investigaciones. Como se verá más adelante, en nuestra tesis sólo consideraremos a un teórico marxista contemporáneo, I. Wallerstein, que hace el vínculo entre clase y etnia.

*La corporalidad y el indisciplinamiento del gusto.* Luego de desbrozada la cuestión étnica y de clase en el planteo de Mamani, nos interesa detenernos en un tema más, que se deriva de lo arriba planteado. Se trata de la racialización de la corporalidad como modo de dominación. Como profundizaremos en el siguiente capítulo, nosotros proponemos el concepto de “estética” para precisar un enfoque teórico que aporte a los análisis de la dominación en América Latina. Por ello, nos permitimos asumir algunas reflexiones de Mamani considerándolas como “estéticas”.

Nos interesa destacar algunos elementos corporalistas y estéticos que introduce el sociólogo aymara en su análisis. Por una parte, considera que la dominación también pasa por lo estético, cuando dice que “el colonialismo interno se manifiesta en la aniquilación de culturas indígenas, sus lenguas, música, poesía, vestimenta, elementos visuales y

---

proletariado la dirección, que la emancipación del campesinado sería obra de la clase obrera. No hacemos referencia, ni siquiera de pasada, que en Bolivia estaban vigentes las civilizaciones originarias. Nunca afirmamos que, en el país, estaban vigentes dos Bolivias: la Bolivia occidental .... en convivencia o la Bolivia andina y amazónica ...” (Escóbar, 2008: 147)

estéticas” (Mamani, 2006: 39). La aniquilación se da como destrucción de la cosmología indígena y el vaciamiento de contenidos constitutivos de la cultura y la historia de la civilización indígena, convirtiéndolos en folclore y mercancía apta para el consumo de la industria turística. Consideramos que el capitalismo opera de un modo particular a través de la gran industria del turismo, que ha logrado hacer de Bolivia uno de los “nichos” de mercado más importantes de Sudamérica. Lo indio fue convertido en una mercancía para el “turismo étnico”, sobre todo europeo, japonés y norteamericano.<sup>19</sup>

Pero por otra parte, la lucha indígena estaría siendo dada también en el ámbito estético, lo que se podría denominar como una estética liberadora. Para Mamani se ha creado un “nuevo imaginario social”, una nueva manera de representar al mundo indígena y su liderazgo. Afirma Mamani que la reconstitución del “poder indio” se manifiesta en

la hoja de coca, la territorialización de las wiphalas multicolores, los pututus, ponchos, awayus y polleras, donde hombres y mujeres exponen orgullosamente estos símbolos para cuestionar los símbolos estatales dominantes tanto en el nivel de la lucha cotidiana como en el de la lucha extraordinaria, y así tratar de garantizar el devenir de sus hijos/hijas y la nueva escritura del poder indígena (Mamani, 2006: 48).

En *El rugir de las multitudes*, Mamani señala que la identidad colectiva indígena se construye desde los hechos produciendo un entramado de símbolos y memorias, como identidades subversivas que desafían “a los *gustos dominantes* de comer en palacios y hoteles y se restituyen la formas propias de comer como el *apthapi*, comida comunitaria, y se imponen otros *gustos* como la revalorización del uso de la vestimenta de los ponchos rojos y verdes, polleras y wiphalas, que es una forma de resignificar a las autoridades originarias y el sentido del pueblo” (Mamani 2004: 53. Énfasis nuestro). Con ello se producen imaginarios colectivos propios.

---

<sup>19</sup> Es llamativo que en los estudios sobre la realidad boliviana, por nosotros conocidos, ninguno haga un análisis sobre el fenómeno del turismo en Bolivia y el uso de lo indio para tal fin.

Desde el triunfo del MAS en 2005, se percibe un reposicionamiento en el seno del Estado de la simbología india, que es más evidente en el occidente boliviano. Dice Mamani que “se dignifican cuerpos y voces para indisciplinar los gustos, las formas de comer, vestir y hablar. Evo Morales, en cierto modo, se ha insubordinado ante la norma de vestir la corbata y el saco y usa chamarra. La gente dice ‘el presidente se viste igual que nosotros’ ” (Mamani, 2006:49). Se hacen rituales indígenas en el propio palacio de gobierno, lo que en el pasado era impensable. Dice Mamani que en los “espacios natos del poder blanco-mestizo se deja ahora el olor de la cultura indígena”.

Por último, destacamos dos ideas de la corporalidad planteadas por Mamani, ambas con fuerte impronta política.<sup>20</sup> Además de hacer “muros con los cuerpos” (Escárzaga y Gutiérrez, 2006) en los bloqueos, se realizan crucifixiones simbólicas como estrategias de protesta en Bolivia (ver Mamani, 2004: 179 y 2006: 46). Es interesante rastrear el origen de este uso de la corporalidad en la protesta, confrontándolo con la idea de *cuerpo crucificado*, que forma parte central de la simbólica del cristianismo. Recordemos que uno de los tópicos de la teología de la liberación es el “cuerpo crucificado de las víctimas” en América Latina.<sup>21</sup>

Ahora bien, existe otra idea de cuerpo, aún más reivindicada en el discurso político del plural movimiento indígena. Se trata del *cuerpo descuartizado*. La memoria larga remite el cuerpo descuartizado de Tupak Katari a fines del siglo XVIII. Mamani alude a la existencia de un “cuerpo colectivo” del indio. Afirma que “el mundo indígena tiene problemas internos, pero durante los levantamientos, tales problemas desaparecen para mostrarse como un solo cuerpo movilizado” (P. Mamani, 2006: 46). La movilización de todo el cuerpo indio es vinculada con la reconstitución del cuerpo descuartizado de la “nación india”. La simbólica del cuerpo descuartizado es recurrente hasta en el discurso

---

<sup>20</sup> Un estudio que nos llamó la atención sobre la corporalidad en el mundo andino es de Gerardo Fernández Juárez, *Kharisiris en acción. Cuerpo, persona y modelos médico en el Altiplano de Bolivia*, Quito, Abya-Yala, 2008.

<sup>21</sup> Ver Ignacio Ellacuría, “El pueblo crucificado signo de los tiempos”, en Revista *Selección de Teología*, Barcelona, 29 (1990), pp. 243-246 y Jon Sobrino, *Jesucristo liberador*, Madrid, Trotta, 1991.

del mismo Evo Morales.<sup>22</sup> La profecía “volveré y seré millones”, atribuida a Tupak Katari, se traduce ahora en el resurgimiento político de los pueblos indígenas (indianistas-kataristas), o bien, en la defensa de la integridad del territorio nacional boliviano (Evo Morales).<sup>23</sup>

Nos queda por tarea rastrear la simbólica del cuerpo reconstituido de Tupak Katari dentro del discurso indianista-katarista. Un dato importante al respecto es que el 14 de noviembre de 2006 se realizó un acto ritual en Peñas (La Paz), lugar donde fue asesinado Tupak Katari, hecho ocurrido un 14 de noviembre de 1781. Como parte del ritual, distintos grupos partieron de los cuatro lugares a donde se distribuyeron las partes del cuerpo descuartizado en el siglo XVIII, para volverlos a unir ahora, en el siglo XXI. El propósito fue mostrar que la reconstitución de la “nación aymara” estaba en marcha. ¿Es pertinente vincular esto con al mito del Inkarri, al parecer vigente en Perú más que en Bolivia? Responder a esto excede a nuestra tesis.<sup>24</sup>

Por otra parte, cabe señalar que la simbólica india de la región andina concibe a la dualidad varón-mujer, *chacha-warmi*, como inescindibles tanto en el ámbito cotidiano como en el ámbito socio-político. Por eso, Bartolina Sisa complementa a Tupa Katari, y

---

<sup>22</sup> Por ejemplo, Evo Morales afirmó en un acto de celebración de los 181 años de Omasuyos (La Paz), el 24 de enero de 2007: "Si antes descuartizaron el territorio nacional, ahora ningún caballero va a poder nuevamente descuartizar a Bolivia. Nuestras Fuerzas Armadas junto a los ponchos rojos defenderán la unidad, la integridad del territorio; nuestras Fuerzas Armadas con sus armas y nuestros ponchos rojos con sus chicotes, unidos por la integridad del territorio nacional" En *El Nuevo Día*, La Paz, 24 de enero de 2007. [http://elnuevodia.info/versiones/20070124\\_006987/nota\\_247\\_382328.htm](http://elnuevodia.info/versiones/20070124_006987/nota_247_382328.htm) Sobre la relación entre la reconstrucción de la corporalidad y el mito del Inkarri ver Mercedes López-Baralt, *El retorno del inca rey. Mito y profecía en el mundo andino*, HISBOL, La Paz, 1987.

<sup>23</sup> Un reciente documental del director cubano Jorge Fuentes Cruz sobre el movimiento indígena en Bolivia lleva por nombre “Volveré y Seré Millones” (2008).

<sup>24</sup> Dicha interpretación mítica puede ser vinculada con la utopía andina del Inkarri. Flores Galindo, en *Buscando un Inca: identidad y utopía en los andes*, dice al respecto que el Inkarri consiste en la concepción de que “la conquista habría cercenado la cabeza del inca, que desde entonces estaría separada de su cuerpo; cuando ambas se encuentren, terminará ese periodo de desorden, confusión y oscuridad que iniciaron los europeos y los hombres andinos (los runas) recuperarán su historia” (Flores, 1986: 392). Para el historiador peruano habría cercanías entre la idea de cuerpo re-articulado de la utopía andina con la esperanza del cuerpo resucitado del cristianismo. Entiendo que tal cercanía se puede estudiar, sobre todo considerando que la teología de la liberación hizo del “cuerpo crucificado” de los pueblos de América Latina uno de los tópicos o lugares teológicos fundamentales para su reflexión. El *cuerpo descuartizado andino* y el *cuerpo crucificado cristiano* pueden ser entendidos como simbólicas críticas de la dominación, pero también como símbolos antagónicos. De todos modos, en ambos casos, la idea de reconstitución o resurrección del cuerpo colectivo se puede entender como utopía política.



viceversa. Como él, la lideresa aymara fue descuartizada. Pero no conocemos que actualmente se haga referencia a la reconstitución del cuerpo de Bartolina Sisa dentro de la simbólica política del movimiento indígena. Con lo cual, quizá se puede ver una vez más que las lecturas masculinistas se imponen hasta en el seno del movimiento indígena y sus intelectuales.<sup>25</sup>

Hasta aquí realizamos la reconstrucción de la idea de etnia y clase en los planteos de Pablo Mamani. Consideramos un avance el ingreso de la cuestión clasista en el análisis de la dominación étnica. No obstante, ya señalamos las dudas que nos produce el tipo de relación establecida entre clase y etnia. Su perspectiva de análisis es cultural, por ello tiene sensibilidad para ver la función de la simbólica india en el proceso político. Ahora bien, ¿recae en un culturalismo indianista-katarista? No podemos pronunciarnos al respecto. La inclusión del término “popular” para referirse al movimiento indígena es un indicativo de que el autor va precisando mejor su análisis y sus teorías. A su vez, como nos manifestó ante el planteo de la pregunta, Mamani afirma que existe una “indianismo-katarismo neoliberal”, representado por intelectuales aymaras como Víctor Hugo Cárdenas y Fernando Untoja. Con lo cual, se restituye en el seno del indianismo-katarismo la distinción ideológica entre derecha e izquierda. Esto es importante ante la pretensión de algunos de sus representantes de sustraerse a ella. Este dato ideológico, que distingue entre un indianismo-katarismo de izquierda y otro de derecha, indicaría que el análisis de clase, revisado desde lo étnico, sigue vigente. Para nosotros, el tema adquiere mayor consistencia cuando nos enfrentamos al problema del modelo de sociedad capitalista vigente en Bolivia y América Latina.

Consideramos que las advertencias de Mamani sobre la negación del problema étnico por parte de las teorías críticas, en particular del marxismo, son muy sugerentes para futuras investigaciones. Ahora bien, creemos que es necesaria una mayor justificación teórica sobre por qué se elige la categoría “etnia” para contraponerla a la de “clase”. El estatuto epistemológico de “etnia” precisa ser explicitado y debatido. En fin,

---

25 Un estudio al respecto es el que está realizando María del Rayo Ramírez Fierro, “La participación de las mujeres en la construcción de una sociedad nuestroamericana”, 2008, en prensa.

entendemos que a partir de un intelectual aymara logramos delimitar un problema teórico que es relación entre lo étnico y lo clasista. En el caso de Mamani, la condición étnica es privilegiada analíticamente para el análisis del proceso socio-político contemporáneo. Ahora veremos los planteos de otro intelectual aymara, que realiza otro enfoque sobre lo étnico y lo clasista.

## 2. La clase desde lo étnico

Félix Patzi Paco suele presentarse como “sociólogo aymara con pasaporte boliviano”. Estamos ante una autodefinición que problematiza la identidad boliviana desde lo aymara, pues se sugiere que estamos ante un aymara que tiene un pasaporte donde consta una nacionalidad que no sería la suya, pues su identidad es aymara y no boliviana. O por lo menos, problemáticamente boliviana. Patzi nació en 1967 en la provincia de Aroma (La Paz). Hijo de campesinos aymaras, emigró a la ciudad de La Paz donde trabajó en diferentes oficios y pudo estudiar sociología en la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA). Se convirtió en docente de dicha casa de estudio, donde fue director del Instituto de Investigaciones Sociológicas (2004-2005). Recientemente defendió su tesis doctoral en Cultura e Identidades en el Posgrado de Ciencias del Desarrollo (UMSA). Patzi adquirió notoriedad pública a inicios de 2006, pues el recién electo gobierno del MAS lo designó como Ministro de Educación de Bolivia, cargo en el que estuvo por un año, hasta enero de 2007, cuando tuvo que renunciar debido a diversos conflictos que hubo en su gestión. Regresó a la docencia universitaria y se convirtió en un intelectual convocado a diferentes foros de análisis y reflexión.

Hasta hoy ha publicado seis libros, casi todos dedicados al estudio sociológico de la realidad boliviana. Las obras son: *Economía comunera y explotación capitalista* (1996), *Desarrollo rural integrado a ciudades intermedias* (1997), *Insurgencia y Sumisión. Movimientos sociales e indígenas* (1998, tercer edición ampliada 2007), *Etnofagia estatal. Modernas formas de violencia simbólica. Análisis de la Reforma Educativa* (2001, segunda edición 2006), *Sistema comunal. Una propuesta alternativa al*

*sistema liberal* (2004, segunda edición 2007). Nos informó que está en prensa un nuevo libro que llevará por título *Las concepciones del mundo de las sociedades indígenas* (2008). Además ha publicado varios artículos en diferentes revistas y libros colectivos.

Como Ministro de Educación de Bolivia (2006-2007), Patzi inició una profunda transformación educativa bajo la línea de la *descolonización*, propuesta por él años antes y de la que nos ocuparemos más adelante. El proyecto educativo que impulsó desde el Ministerio se materializó en un Congreso Nacional de la Educación Boliviana (realizado en julio de 2006) y en el Proyecto de Ley de Educación Avelino Siñani y Elizardo Pérez, que sigue siendo discutida por los diferentes sectores implicados, sin que se haya llegado a un consenso.<sup>26</sup> En el último capítulo de *Insurgencia y Sumisión* (2007a), Patzi explica cuál fue el proyecto de descolonización educativa y cuáles fueron sus principales opositores. Dedicó algunas páginas a mostrar la paradójica coincidencia práctica entre la Iglesia católica y el sindicato de maestros liderado por trotskistas, a quienes Patzi considera los principales responsables de su renuncia al Ministerio.<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> Avelino Siñani y Elizardo Pérez son los creadores de la célebre Escuela Ayllu Warisata, que existió desde 1931 a 1940. La escuela “indígenal de Warisata” representa el primer proyecto de una educación enraizada en el mundo indígena, en particular, en el mundo aymara. Avelino Siñani fue un líder aymara que incentivó la creación de escuelas *para y desde* los aymaras en la región andina boliviana. Elizardo Pérez (1892-1980) fue un maestro rural boliviano, quien ideó y concretó la Escuela Ayllu, incentivado por su encuentro con Avelino Siñani. Los textos clásicos al respecto son: Elizardo Pérez, “Mensaje de la Escuela Indígenal de Warisata en el Día de las Américas” (1934) y *Warisata la Escuela- Ayllu* (1962). También de Carlos Salazar Mostajo, *¡Warisata Mía!* (1997). Dos textos recientes que se ocupan de la Escuela de Warisata son el estudio de Cecilia Salazar, “Estética y política en la escuela-ayllu de Warisata. Una aproximación al expresionismo de Mario Alejandro Illanes” (2006) y el artículo de F. Patzi, “Warisata enseñó que se puede “aprender haciendo”. El primero de los paradigmas educativos del país” (2008).

<sup>27</sup> Políticamente Patzi parece haber variado sus posturas. Por ejemplo, de considerar al MAS como un partido político seducido por la lógica liberal, aunque surgido en el seno del movimiento cocalero, Patzi pasó a valorarlo positivamente por tener un proyecto descolonizador del Estado. Especular sobre ese giro no es apropiado por ahora, pues se juegan las opciones políticas personales que están muy determinadas por las coyunturas y las exigencias históricas que hacen matizar todo análisis puritano de las teorías e ideologías en juego. Sólo quedamos a la espera de mayor perspectiva histórica para encontrar las razones por las que Patzi aceptó participar de un gobierno basado en un movimiento social e indígena que él consideraba reformista. Luego de su paso por el Ministerio de Educación de Bolivia, Patzi volvió a usar su pluma crítica para mostrar que el MAS habría abandonado un proyecto descolonizador (Patzi, 2007). En consonancia con varios sectores políticos e intelectuales de Bolivia, pone el acento crítico en el entorno de Evo Morales. Para Patzi el sector problemático es el “entorno izquierdista y blanco-mestizo”. Es uno de los tópicos de análisis reiterados por otros sectores aymaras críticos al MAS. De todos modos, también constatamos que Patzi se ha convertido en un defensor de la Nueva Constitución Política del Estado Boliviano, que aun sigue pendiente de ser legitimada por un referéndum.

Para analizar la cuestión de etnia y clase escogimos los libros *Insurgencia y Sumisión* (2007a, tercera edición) y *Sistema comunal* (2007b, segunda edición), y dos artículos publicados en *Movimiento indígena en América Latina* (2005), obra colectiva coordinada por Fabiola Escárzaga y Raquel Gutiérrez. Además, pudimos profundizar el tema en una entrevista extensa que nos concedió el autor en La Paz (mayo de 2008), más nuestra participación en un seminario que dictó Patzi en dicha ciudad y en la misma fecha. Reconstruiremos su análisis partiendo de los artículos “Las tendencias en el movimiento indígena en Bolivia” (2005a) y “Sistema comunal: una propuesta alternativa al sistema liberal” (2005b) en los que sintetiza su propuesta. Esto nos permitirá plantear las cuestiones que serán profundizadas en sus dos libros citados.

Patzi considera que “es a partir de la idea de raza desde donde se organizaron las estructuras coloniales de la sociedad de manera jerárquica, que aún perviven” en Bolivia (F. Patzi, 2005a: 64). Es decir, la racialización sería el principal factor de organización social. Aquí no explica cómo opera la racialización, que nosotros tendemos a vincularla con la problemática étnica en Bolivia. En primera instancia, Patzi (2005a) coincide con el análisis de los intelectuales indianistas-kataristas, como Pablo Mamani, o el dirigente indianista-katarista F. Quispe. Todos ellos ponen el acento en lo *étnico* y lo *racial* antes que en lo *clasista* para analizar los problemas de Bolivia. No obstante, como veremos, el análisis de clase es irrenunciable para el sociólogo aymara.<sup>28</sup>

Pretendemos demostrar que Patzi articula la cuestión étnica y de clase dentro de una propuesta teórica, que denominamos sistémica. Veremos cómo en esta teoría, el análisis clasista sigue siendo vigente para explicar la dimensión económica de la dominación del indígena. Pero Patzi busca explicar lo clasista a partir de la pertenencia étnica de los sujetos. Es importante adelantar que Patzi se distancia de dos polos, que aquí esquematizamos como extremos: el clasista, que denuesta la cuestión étnica, y el etnicista, que abandona el análisis de clase. Nos queda sopesar el tipo de articulación analítica que realiza el autor, pues no se trata de hacer un mero añadido de conceptos para resolver la relación etnia-clase.

---

<sup>28</sup> En primera instancia F. Patzi (2005a) coincide con P. Mamani y F. Quispe en poner el acento en lo *étnico* y lo *racial* antes que en lo *clasista* para analizar los problemas de Bolivia

En su artículo, Patzi (2005b) debate sobre todo con lo que llama las “tendencias indigenistas” (las que proponen políticas indias realizadas por no indígenas) e “indianistas” (las políticas indias realizadas por indígenas). Ubica al antropólogo Xavier Albó como el principal exponente de las tendencias indigenistas. En *Sistema comunal* (2007b) añade en dicha tendencia a la historiadora Silvia Rivera Cusicanqui y a varias ONGs, a las que Patzi critica incisivamente. A ambas tendencias las denomina etnicista.<sup>29</sup> Por otra parte, y a pesar de su afinidad respecto al indianismo-katarismo, considera que son equivocadas sus posturas culturalistas, que entre otras cosas pretenden la reconstitución del *Qullasuyu*.<sup>30</sup> Para Patzi, el error de los indianistas etnicistas o culturalistas radica en que se ocupan del *entorno* de las sociedades y no del *sistema*. Esto lo explicaremos en seguida.

Patzi también discute con otro sector, al que denomina autonomista, que serían aquellos que buscan la autodeterminación territorial y la autonomía de las sociedades indígenas, pero sólo a nivel jurídico y cultural, y no a nivel económico y político. Otra vez, la crítica se resume en que los autonomistas tendrían un proyecto reformista pues se ocuparían sólo del *entorno* y no del *sistema*. Uno de los intelectuales que representaría a este sector es Álvaro García Linera, aunque Patzi no se refiere a él explícitamente en sus textos, ni profundiza con él la discusión. Por último, advertimos que el autor se reconoce un marxista heterodoxo. Su teoría también está dirigida a criticar a cierto marxismo, que suele denominar “marxismo de manual”. Volveremos a esta discusión. Para decirlo sintéticamente, el autor no pretende ni la reconstitución del *Qullasuyu* (contra los

---

<sup>29</sup> Incluye en su problematización a las nociones de territorialidad como mera cuestión jurídica y a los proyectos comunales que surgen del Estado liberal boliviano previo a 2005. La objeción a los “indigenistas e indianistas” gira en torno a ideas como la reconstitución del Tawantisuyo planteada, dice, por aymaras y quechuas. Dicho proyecto, advierte, puede servir para dar identidad a los grupos, pero históricamente es irrealizable. También critica los análisis sobre el *ayllu* que omiten la perspectiva política-económica.

<sup>30</sup> Un ejemplo al respecto es la línea ideológica de la *Revista Pukara*. Por ejemplo, Iván Ignacio dice, en “¿Cuál será el costo de nuestra pasividad y de nuestro silencio?”: “Hermanas y hermanos: ¿Será que en algún momento, y de una vez por todas, nuestro Gran Proyecto de Reconstitución *Qullana* emerja nuevamente con la fuerza necesaria para redimirnos definitivamente? ¿O es que terminaremos acomodándonos en las modorras sistémicas de las llamadas autonomías departamentales y las de la engañosa “Revolución democrática y cultural”?”, en *Pukara*, La Paz, 7 de marzo – 7 de abril de 2008, pp. 3-4.

indianistas-kataristas), ni la integración de la sociedad indígena a un Estado liberal boliviano (contra los autonomistas) ni aspira a la construcción de una sociedad socialista (contra los marxistas). Su propuesta se dirige a sustituir el *sistema liberal* por un *sistema comunal* (ver Patzi, 2007b).

Para comprender su planteo daremos un rodeo que consideramos necesario. Primero explicaremos en qué consiste su teoría del *sistema-entorno*, que nosotros denominamos sistémica, para luego mostrar cómo concibe lo clasista y lo étnico en ese marco teórico. Otro objetivo que nos proponemos aquí, es mostrar cómo su concepción sistémica tiende a relegar la cuestión estética a un lugar periférico, coincidente con su resistencia a culturizar la problemática socio-política-económica boliviana. Recordamos que nuestra propuesta es mostrar cómo la estética es fundamental para la dominación. Lo discutiremos en su momento.

Dos de los problemas teóricos e ideológicos que Patzi identifica y busca superar son el “etnocentrismo indígena” y el “localismo agrario”. Nos parece que ambos son propios de la tendencia indianista. El autor indica que esos problemas provienen de una perspectiva culturalista de análisis sobre el problema estructural en Bolivia. Como dijimos, el culturalismo es la perspectiva teórica de la que Patzi se distancia ostensivamente, incluyendo dentro del mismo a un culturalismo indigenista y otro indianista. El problema teórico ronda sobre el estatuto epistémico que posee la cultura para explicar el problema de la dominación indígena-popular en Bolivia. Como veremos, para Patzi la cultura no es un elemento central para explicar la dominación del indio, por el contrario. Por eso, reafirma cierto análisis clasista, aunque lo hace recurriendo a la teoría de los sistemas de sociólogo alemán Niklas Luhmann (1927-1988). Veamos en qué sentido.

Advertimos que no realizaremos un análisis de la teoría de N. Luhmann para evaluar el tipo de recepción que hace Patzi de aquel, pues supera el objetivo de nuestra tesis. Por ello, sólo nos concentraremos en la versión que da Patzi de la teoría de Luhman. Queda para futuras investigaciones mostrar si se trata de una asunción crítica, o no, de la teoría de los sistemas, si es superadora, o no, y en qué sentido. Aclaremos esto sobre todo

porque Patzi afirma que sólo abandona al “marxismo de manual”, pero no al que posibilita analizar el problema del capitalismo en sociedades coloniales como la boliviana (ver Patzi, 1996 y 1997).<sup>31</sup> Las preguntas que surgen para futuras investigaciones son: ¿por qué Patzi encuentra en la teoría de Luhmann una posibilidad de superar al “marxismo de manual”? ¿Por qué abreva de la tradición sociológica de Parson y no de la tradición marxista que sí se ocupó de criticar el economicismo? Ahora bien, las teorías de Luhmann no son las únicas receptadas por el sociólogo aymara. En igual, o mayor, magnitud asume la propuesta de Pierre Bourdieu.<sup>32</sup> No obstante, para nuestra investigación, basta con detenernos en la teoría de los sistemas que Patzi propone a partir de Luhmann.

La primera advertencia que hace Patzi es sobre las diferencias con Luhmann (ver Patzi, 2007: 159-192).<sup>33</sup> Según el sociólogo aymara, Luhmann considera que la sociedad se organiza en subsistemas sin ningún órgano central ni determinante. Por el contrario, su idea de sociedad es que se organiza en torno a un “núcleo” o “esencia” que es propiamente el sistema, que incluye a lo económico y político. Luhmann, dice Patzi, propone una teoría general de *estabilidad* de la sociedad moderna, por el contrario, él

---

<sup>31</sup> Patzi reivindica a un marxismo que sí pudo comprender la organización rural, la comunidad. Se inspira en la obra de K. Marx, *El porvenir de la comuna rural rusa*, Cuadernos Pasado y Presente, México, 1980 y de F. Engels, *La guerra campesina en Alemania*, Progreso, Moscú, 1981. Afirma al respecto: “... estos dos escritos señalaban otra lectura y acción política sobre la realidad de los indígenas en América Latina. No se trataba de hacerlos desaparecer por ser arcaicos, ni condenarlos a la autonomía por su práctica ensimismada, como son las teorías de la nueva izquierda en la época contemporánea, sino que la comunidad sea más bien aplicada a las industrias y sea una practica económica y política alternativa a la organización del capital” (Patzi, 2007b: 60).

<sup>32</sup> Entre los intelectuales de izquierda en Bolivia es muy significativa la recepción que se hizo de las teorías del sociólogo francés Pierre Bourdieu (1930-2002). Por ejemplo, en el grupo de La Comuna, que reunió a intelectuales como Luis Tapia, Álvaro García Linera, Raquel Gutiérrez y al mismo Félix Patzi (ver Hugo J. Suárez y otros, *Bourdieu. Leído desde el Sur*, La Paz, Alianza Francesa, Instituto Goethe, Embajada de España, Universidad de la Cordillera y Plural editores, 2000). Al respecto manifiesta F. Patzi: “Está el diálogo con los autores más posmodernos, como Bourdieu por ejemplo. Influye en el análisis particularmente del campo educativo en las sociedades indígenas. Incluso hicimos una publicación conjunta con Álvaro (García Linera), Raquel Gutiérrez, creo que Raúl Prada y otras personas, que se llamó *Pierre Bourdieu leído desde el Sur*. Para que veas cómo se ha tejido el pensamiento. Todo ese grupo de pensamiento va a tener mucha influencia en la política, por los menos en el primer año del gobierno de Evo. Ahora se ha perdido toda la línea política. Esas personas han tratado de diseñar una crítica a todo lo que ha sucedido” (Entrevista a F. Patzi, 2008).

<sup>33</sup> Patzi trabaja sobre dos obras de N. Luhmann: *Sistemas sociales: Lineamientos para una Teoría general*, Anthropos, Barcelona, 1991 y *Teoría política en el Estado de Bienestar*, Alianza Universidad, Madrid, 1997.

propone una teoría de *transformación* de la sociedad moderna. Por último, Luhmann introduce el concepto de subsistemas, mientras que Patzi prefiere hablar sólo de sistemas. Patzi no profundiza sobre sus diferencias con Luhmann. De ahora en más nos centramos en lo que entiende el sociólogo aymara por *sistema* y *entorno*.

La definición de *sistema*, tomada de Luhmann, dice: “conjunto de elementos interrelacionados entre sí, cuya unidad viene dada por la interacción de estos elementos y cuyas propiedades son siempre distintas a las de la suma de las propiedades de los elementos del conjunto”. Para Patzi, el sistema comprende sólo dos ámbitos que constituyen el conjunto interrelacionado de elementos: el económico y el político. Por otra parte, la definición de *entorno* es “conjunto de elementos que tienen influjo sobre los elementos del sistema o que son incluidos por él, pero que nunca forman parte del mismo sistema” (F. Patzi, 2005b: 298). Lo constituye, dice Patzi, “la tecnología, la ciencia, la educación, los sistemas culturales y religiosos, la vestimenta, el tiempo de familia, la medicina, el idioma, el tiempo, etcétera” (Patzi, 2007: 168). Si el sistema comprende lo económico y político, el entorno comprende lo que generalmente se llama cultura, aunque como vemos el entorno es definido de un modo muy genérico, pues ¿bajo qué concepto incluir desde la tecnología hasta la religión? No obstante, consideramos que estaríamos ante la clásica distinción entre economía-política-cultura, leídos ahora desde la teoría *sistema-entorno*. Nos parece que la idea de “superestructura” y “estructura” continuaría bajo los conceptos *sistema-entorno*. Claro que en lo estructural se sitúa no sólo a la economía, sino también a la política. Patzi nos explicó que prefiere no usar la distinción estructura-superestructura, pues ésta alude a una “determinación última”, que él entiende no estaría presente en la idea de sistema.

Para Patzi toda sociedad ha desarrollado dos ámbitos diferentes, a uno llama “centro” o “núcleo” o “esencia” y al otro denomina “periferia” o “forma”. El centro es el *sistema*, entendido como “el núcleo que hace que una sociedad históricamente se diferencie una de otra” (Patzi, 2007b: 166). El *entorno* es la periferia que “sólo actúa como coadyuvador en el desarrollo del sistema” (Patzi, 2007b: 166). Políticamente se



aplica su teoría del siguiente modo: una política reformadora cambia el entorno, lo periférico; en cambio una política de transformación o revolucionara cambia el sistema.

Según Patzi, el sistema está constituido por dos tipos de gestiones: la gestión económica y la gestión política. Ambas constituyen el núcleo organizador de la sociedad. La gestión económica se refiere fundamentalmente al tipo de propiedad de los recursos y de apropiación del trabajo. Para el sociólogo, lo fundamental es el tipo de propiedad sobre los recursos, antes que el tipo de tecnología que se posea. Aquí se muestra la tradición marxista en su pensamiento. Mientras que la gestión política tiene dos elementos centrales: el tipo de decisión y la forma de elección de los responsables del poder. Patzi hace una precisión más, importante para la sociedad boliviana, y es que en sociedades consideradas “antiguas” la gestión económica y política funciona como un sistema único, mientras que en la sociedad moderna habría una separación y autonomización de ambas gestiones. Como dijimos, el sistema comprende lo económico y político de una sociedad.

Ahora bien, Patzi muestra que en sociedades como la boliviana pueden convivir dos entornos diferentes, ¿pero dos sistemas diferentes también? Para explicar esto, distingue dos tipos de entornos, el *entorno interno* y el *entorno externo*. El interno es el que forma parte de un sistema social determinado. El entorno externo es el que está fuera de ese sistema social, y pertenece a otro sistema muy distinto. Es decir, existen un sistema-entorno A y un sistema-entorno B. En el caso de Bolivia, y quizá de muchas regiones de América Latina, Patzi dice que coexiste un sistema-entorno liberal (A) con un sistema-entorno comunal de matriz indígena (B). ¿Cómo se da dicha coexistencia?

Patzi entiende que un sistema social se reproduce bajo dos modalidades. Están las sociedades que se estructuran según un sistema y su entorno interno, a las que denomina sistemas sociales *operacionalmente cerrados*. Son “sociedades endógenas”, que consideramos difícilmente se pueden encontrar en nuestra época. Y por otra parte, están las sociedades que se estructuran acoplando su sistema con entornos externos provenientes de otros sistemas. Los denomina sistemas *sociales operacionalmente*

*abiertos*. Este segundo modo de reproducción es, según Patzi, el que explica a la sociedad boliviana.

Centrándonos en el sistema social operacionalmente abierto, Patzi realiza una precisión más. Habría dos tipos de relación entre un sistema y un entorno externo a él: un *acoplamiento operacional* y un *acoplamiento estructural*. El operacional es aquel donde un sistema social se apropia de los elementos del entorno externo, pero no asimila nada del sistema externo, es decir no asimila nada de la gestión económica y política externa. Cuando sucede esto, se da un acoplamiento entre el sistema A y un entorno externo a él (entorno B) pero que no cambia al sistema A. Patzi entiende que eso sucede en la historia de capitalismo, considerando que el capitalismo constituye un sistema (económico-político) y un entorno interno (cultura) al sistema. El sociólogo entiende que el capitalismo llega “a renunciar” a su entorno interno, pero sin modificar su sistema. Es decir, se reproduce a través de acoplamientos operacionales.

Por el contrario, el acoplamiento estructural se produce cuando se da la “apropiación del sistema (gestión económica y política); en este caso estaríamos hablando de una total pérdida de identidad de su elemento diferenciador como sistema” (Patzi, 2007b: 170). ¿Estamos ante la imposición de un sistema sobre otro? ¿Es posible el acoplamiento de dos sistemas? Patzi sugiere que no, aunque admite que hay algunos casos en que los “sistemas sociales antiguos” se apropian del “sistema moderno como producto de la imposición o la asume de manera voluntaria pero van fortaleciendo el entorno interno (sistema cultural y simbólico)” (Patzi, 2007: 171) ¿Se refiere al sistema comunal indígena?

Nos quedan dudas respecto a esta teoría. Por ejemplo, se sugiere que el sistema capitalista produce un acoplamiento operacional respecto a sistemas no capitalistas. Esto sucede, advierte Patzi, cuando dicho sistema posee un entorno flexible. No obstante, a la hora de explicar cómo se produce el acoplamiento estructural, nos parece que no se encuentra un caso prístino. Ahora bien, en el caso de un sistema no capitalista que se acopla al capitalista, ¿estaríamos ante un acoplamiento estructural? ¿O bien ante la eliminación del sistema no capitalista por parte del capitalista? Patzi sugiere que sí sería

posible un acoplamiento estructural. Pero nos damos con una paradoja. Si vemos el fenómeno desde el sistema capitalista, su acoplamiento es operacional. Ahora, si vemos el mismo fenómeno desde el sistema no capitalista, el “acoplamiento” sería estructural, pues el capitalismo aceptaría sólo el entorno no capitalista, por ejemplo la cultura indígena, pero impondrá sus reglas económicas y políticas cambiando al mismo sistema indígena. Otra vez hacemos la pregunta, ¿es posible el acoplamiento estructural de dos sistemas? Patzi no realiza este análisis, sino que se dirige hacia un camino distinto.

Dice que un sistema “antiguo”, es decir, no capitalista, puede acoplarse también operacionalmente, incluso fortaleciendo su “entorno interno”. Pero entonces, ¿qué sucede con su sistema (gestión económica y política)? Dicho de otro modo, ¿es posible que el entorno de una sociedad indígena se vea fortalecido al acoplarse operacionalmente con el capitalismo? Sí, entendemos que responderá Patzi. Quizá es lo que sucede con el multiculturalismo neoliberal, que potencia al entorno indígena, la cultura india, pero rechaza su sistema, es decir, la economía y política indígena.

Pero no nos queda claro si la sociedad no capitalista experimenta un acoplamiento operacional o estructural. Quizá, más que un acoplamiento se de una coexistencia de sistemas. Pues, a nuestro entender, su reflexión se dirige a fundamentar que en Bolivia se habría dado un “acoplamiento operacional” desde ambos sistemas: del capitalismo respecto a la sociedad indígena, pero también de la sociedad indígena respecto al capitalismo. ¿Habría un capitalismo indianizado, pero también una sociedad indígena capitalista? Entendemos que abrían dos sistemas conviviendo operacionalmente y no estructuralmente. Si esto es correcto, por otra vía nos encontramos con la tesis indianista de las “dos Bolivias”, ahora explicada desde una teoría sistémica. Es decir, habría una Bolivia india, con su sistema-entorno (comunal), y habría una Bolivia criollo-mestiza-burguesa con su sistema-entorno (liberal-capitalista).

Otra duda que nos queda de su reflexión es el lugar del “entorno” para la explicación de la realidad social. Por un lado, como se dijo, considera que se trata de algo periférico. Con esto evita convertir a la cultura en un elemento central del sistema social,

con lo que se distanciaría del culturalismo. Pero en otro lugar encontramos la siguiente afirmación:

el entorno no es un elemento secundario dentro el sistema social total, sino que tiene igual importancia que el propio sistema. Mucho más cuándo éste es el elemento legitimador del sistema. Sólo que no es un elemento diferenciador de otro sistema total. Esta teoría establece la diferencia de un sistema social con otro sistema social no en términos cuantitativos, sino fundamentalmente en términos cualitativos. No se trata de observar si una tecnología es más avanzada o menos avanzada, sino cómo están organizadas (Patzí, 2005b: 170).

Entonces, ¿por qué el entorno es periférico si no es secundario? Al parecer, porque el entorno (que implica desde los símbolos hasta la tecnología) no diferencia a una sociedad de otra, sino que sería la economía y la política las realmente diferenciadoras. Patzi matiza aquí la periferización de lo cultural, pero lo hace de un modo poco convincente por dos razones. Le otorga una centralidad importante a la cultura debido a que es la legitimadora del sistema, pero en su opinión la cultura no mostraría las diferencias cualitativas de una sociedad a otra. Nos preguntamos si las legitimaciones que un sistema social determinado produce, por ejemplo el capitalista, no son propias de tal sistema al punto de que el mismo no puede tener cualquier legitimación, sino la que le es afín y funcional. Por tanto ¿las diferentes legitimaciones, propias de diferentes sistemas, no se transforman también en un elemento diferenciador de sistema a sistema? Otra duda que suscita su planteo es que, al parecer, la flexibilidad del entorno viene dada de que sólo el sistema sería lo “duro”. Por tanto, ¿todo entorno es flexible, por tanto no antagónico? Su trabajo teórico se oriente a criticar y contraponer al sistema liberal con el sistema comunal, ahora bien ¿es posible que existe un entorno antagónico al entorno liberal? Un supuesto que subyace a la teoría sistema-entorno es que sólo en lo sistémico habría antagonismo, mientras que en el nivel del entorno siempre habría flexibilidad, lo que haría posible la convivencia y hasta la cooptación de la cultura

por cualquier sistema. Para plantearlo de otro modo: ¿es posible que el sistema comunal indígena adopte, acople al entorno liberal-capitalista sin modificar por ello su sistema, es decir, su economía y política?

En suma, Patzi propone teóricamente un sistema alternativo al liberal, que denomina el sistema comunal. Sólo indicaremos algunas de sus características centrales, sin profundizarlas pues recordamos que nuestro interés está puesto en el uso y el lugar que ocupan las categorías de etnia y de clase en su teoría de sistema-entorno. Entonces, esquemáticamente resumimos qué entiende por sistema liberal y por sistema comunal.

Dice Patzi, que el sistema liberal, económicamente se funda en la propiedad privada y el trabajo enajenado, pues el excedente del trabajo producido por el trabajador es expropiado por el propietario de los medios de producción. En contra parte, el sistema comunal se funda económicamente en la propiedad colectiva de recursos, dentro del cual la apropiación del trabajo se da en forma familiar o individual, por tanto el excedente de la producción es propiedad del trabajador, y ya no del sujeto no-trabajador. Es decir, para Patzi en el sistema comunal no es posible la expropiación del excedente producido por el trabajador. Lo que produce el trabajador vuelve a él en forma de propiedad colectiva, familiar y también individual.

Políticamente, el sistema liberal se funda en la soberanía social delegada bajo la forma de la democracia representativa. Esto tiene por consecuencia que el representante de dicha soberanía monopolice la decisión política, lo que deriva en la autonomización de la decisión política. En el sistema liberal, dice Patzi, la representación es voluntaria y la lógica que la guía es la ganancia individual. Sus reglas son denominadas democráticas y están sustentadas en la idea de propiedad del poder. En cambio, en el sistema comunal la política se funda en una soberanía social ejercida directamente por la comunidad. Entonces, el representante tiene por función coordinar y “manda porque obedece” a la comunidad. En dicho sistema, dice Patzi, la representación es obligatoria y rotatoria, su lógica es el servicio comunal y éste se rige por una “especie de autoritarismo basado en el

consenso” (Patzí, 2007b: 177). Se trata, dice Patzi, de la posesión del poder comunal, no de la expropiación del mismo por uno o varios individuos.<sup>34</sup>

Una advertencia muy importante para entender los dos sistemas que Patzi está oponiendo, es que no se trataría de un sistema “real o existente” (el liberal) contra uno “posible o utópico” (el comunal). Sino que para Patzi ambos sistemas son co-existentes en Bolivia y en todo país donde la presencia indígena sea significativa. Según su análisis, la sociedad indígena se organiza en un sistema comunal y la sociedad no-indígena se ha organizado en un sistema liberal. Por tanto, la teoría de sistema-entorno adquiere historicidad: Patzi está pensando la coexistencia entre la sociedad india y la sociedad no india en Bolivia. Entendemos que lo principal a destacar es que el análisis de Patzi no toma el cauce culturalista (indianista e indigenista), que según Patzi sólo se preocuparía por el entorno y no por el sistema. Patzi propone universalizar el sistema, no el entorno, de la sociedad indígena. Es decir, hacerlo extensible para toda Bolivia, y más, para todo tipo de sociedades. El punto de partida para el análisis de las sociedades comunales son las sociedades indígenas, pero Patzi no pretende la afirmación de un sistema particularista, por el contrario considera que el sistema comunal es algo universalizable. Lo particular sería sólo el entorno comunal, es decir, la cultura indígena, no así su economía y política. Con esto se distancia de quienes pretenden una solución acotada a una especie de “reserva india”. Lo cual, además, es un absurdo en sociedades mayoritariamente indígenas como en Bolivia.

---

<sup>34</sup> La descripción del sistema político comunal no deja de tener una contradicción. Por un lado, Patzi (2005b) considera que no se trata de un modo delegado de soberanía, sino que sería un ejercicio colectivo de la misma. Esto se logra por la obligación de ejercer el poder comunal y la rotación del mismo. Patzi enfatiza que para cualquier comunero se trata de una obligación, no de una opción, ejercer la autoridad cuando se es electo. La elección, al parecer, está fuera de cualquier meritocracia según la lógica liberal. Por eso, Patzi entiende esa elección de autoridades como “una especie de autoritarismo basado en el consenso”. Más adelante califica a este sistema de gestión del poder como una “democracia comunal”. Dice “democracia comunal quiere decir, en términos generales, que los representantes elegidos en forma rotativa no son elegidos para su deliberación y decisión, sino para expresar la deliberación y la decisión de la colectividad a la que representan” (F. Patzi, 2005b: 310). Es claro que para Patzi la diferencia fundamental entre el sistema liberal y el sistema comunal es el tipo de representación. Pero, percibimos oscuridad en cómo funciona el “autoritarismo consensual” en una democracia comunal, sobre todo cuando se pretende extenderla para organizar políticamente a un país.

Por otra parte, es importante precisar que para Patzi el sistema liberal no está desarrollado en plenitud en Bolivia, todo lo contrario. El déficit de liberalismo económico y político boliviano, dirá Patzi reiteradamente, se ve en que las élites dominantes se caracterizaron y caracterizan por una incapacidad crónica para desarrollar un capitalismo eficaz y propio. A esto denominará colonialismo económico, como veremos más adelante.

Si bien nuestro autor no presenta un análisis del sistema socialista, tal como lo hace del sistema liberal, consideramos importante decir que Patzi sitúa al sistema comunal como alternativo a ambos sistemas, al liberal y al socialista. El sociólogo entiende que ambos sólo se diferencian en el modo de organizar la economía, uno centrado en la propiedad privada y otro en la estatal. Pero ambos, dice Patzi, son producto del sistema occidental, que en América Latina tiene una característica central: es colonial. El sistema comunal, por el contrario, se caracterizaría por la descolonización de su organización política y económica. Explicaremos más adelante qué significa colonialismo para el autor. Como Patzi no abunda en su análisis sobre el socialismo, no podemos realizar mayores conclusiones, sólo que se percibe nuevamente el influjo indianista-katarista que entiende al liberalismo y al socialismo como propios del mundo occidental dominador. “Ni liberalismo ni socialismo, sino comunalismo”, podría ser una consigna política que se desprende del planteo del autor, lo que nos recuerda a la “tercera posición” que adoptaron los nacionalismos populares/populistas, como el argentino en el siglo XX.

Admitimos que lo expuesto hasta aquí demanda un análisis más profundo y detallado de la teoría de los dos sistemas coexistentes en Bolivia. El esquematismo con el que presentamos a ambos no hace justicia a la elaboración de Patzi, pero como lo reiteramos varias veces, nuestro interés ahora es otro. ¿Cuál es el lugar de la etnia y de la clase en la teoría del sistema-entorno de Patzi? ¿El sistema, esto es, la economía y la política son analizados clasista o étnicamente por el sociólogo aymara?

Consideramos que su teoría de sistema-entorno le permite ingresar el análisis clasista de la realidad boliviana, aunque como él mismo afirma, desde una “perspectiva más étnica”. Consideramos que la propuesta teórica de Patzi no se disocia de un análisis

clasista, pues si bien se abstiene de hablar de “proletariado”, “campesinos” y “obreros”, sí es claro que el sistema económico comunal que nos presenta se enfrenta claramente con el sistema económico burgués liberal y la democracia representativa, que no sólo incluye a los no-indígenas, a los “blancos-mestizos”, como veremos. Por tanto, la economía comunal contrasta con los intereses de la clase propietaria burguesa. En estos términos, lo étnico no parece relevante para explicar los modos de producción. Pero vemos los usos que Patzi hace de los conceptos etnia y clase.

*La clase.* Patzi reivindica el análisis de clase por varias razones. Una de ellas, que consideramos muy importante, es para criticar a quienes entienden de un modo unitario y armónico a los diversos pueblos indígenas en Bolivia. Para mostrar que no hay tal homogeneidad, Patzi realiza un análisis de clase sobre los indígenas. Nos dice: “en términos de clase o desde los intereses materiales o económicos que esgrimen, los indígenas no son nada homogéneos” (Patzi, 2005b: 293). La organización clasista de los indígenas se evidencia en la conformación de una burguesía indígena explotadora de los mismos indígenas, “la explotación de aymara a aymara”. Existe entonces una burguesía indígena, en particular aymara, que funcionaliza para sus intereses las lógicas de la economía comunal, por ejemplo la llamada “reciprocidad andina”. Dice Patzi que la burguesía indígena llegó a aliarse a los partidos de derecha criollos-mestizos. Por ejemplo, el líder aymara indianista-katarista Víctor Hugo Cárdenas, que formó parte del gobierno neoliberal del MNR como Vicepresidente de Bolivia entre 1993 y 1997, es un caso paradigmático, que quizá trascienda al individuo Cárdenas y muestre la presencia de una clase burguesa-aymara. Pero a su vez, es importante señalar que las élites de la burguesía boliviana no estarían conformadas por “indios” aburguesados, por el contrario. Entonces, si el sistema comunal es la alternativa al sistema liberal, queda por ver cómo se resuelve el conflicto de clases en el seno mismo del sistema comunal indígena. Por lo dicho, la burguesía aymara no tendría cabida allí.

Contra un análisis étnico que homogeniza a los “indígenas”, Patzi argumenta clasistamente. La heterogeneidad del movimiento indígena es explicada por la



pertenencia de clase: “cada grupo social indígena defenderá antes que nada sus propios intereses de clase, postergando los de etnia” (Patzí, 2005b: 294). Ante esto, consideramos importante señalar que el análisis étnico no siempre es homogeneizador, por el contrario. Así, se puede mostrar la diversidad de las “etnias” en Bolivia, llegándose a considerar que son 36, como vimos en el capítulo anterior. Claro que también sucede que a esas etnias se les aplica por igual el calificativo de “indígenas” o “indias”, lo que nuevamente las unificaría y hasta las homogeneizaría. Patzi escoge el análisis de clase para mostrar por qué existen las diferencias entre indígenas “ricos” y pobres, no le preocupa las diferencias entre aymaras, quechuas y guaraníes. Que por otra parte poseen un sistema semejante, sino igual, que sería el sistema comunal. ¿Una nueva homogeneización?

Otra razón que esgrimimos para mostrar la relevancia del análisis de clases es que Patzi relata que su obra *Insurgencia y sumisión* tuvo por modelo *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* de Marx. Nos dice que “en este texto, si lees los análisis de coyuntura, tiene el mismo lenguaje del *18 Brumario* de Marx, es casi exacto al lenguaje de Marx” (Entrevista a F. Patzi, 2008). A su vez, aclara que enfatizó en su obra “la lucha de clase teñida de la discusión étnica”. Esto hace que su planteo no pueda ser entendido como “indianista extremo”. Manifiesta Patzi que *Insurgencia y Sumisión* es un análisis de los movimientos sociales e indígenas desde una concepción marxista. Ahora bien, su análisis de clase está imbricado con el análisis étnico. Afirma: “Incluso en algunos lugares (de *Insurgencia y Sumisión*) te vas a sorprender, y ha levantado mucha crítica entre los marxistas, pues digo que la pertenencia de clase está definida por la pertenencia étnica. Decir clase y decir etnia es lo mismo, no hay un movimiento de clase y otro étnico. Eso levantó polémica entre los marxista” (Entrevista a F. Patzi, 2008). Patzi reconoce que su formación básica fue marxista. Entonces, ¿por qué tiñe el análisis de clase con lo étnico? ¿Cuál es su visión sobre el marxismo en general y el desarrollado en particular en Bolivia? ¿Puede Patzi ser entendido como un marxista-indianista o un indianista-marxista? Y retomando su teoría de sistema-entorno, ¿en qué supera o mejora a la teoría marxista? ¿Y en qué se distancia de los postulados indianistas? La consideración sobre el análisis étnico de Patzi puede arrojar alguna luz a las preguntas realizadas.

*La etnia.* Patzi ingresa la cuestión étnica para problematizar al marxismo que omite o minimiza el problema étnico. Lo hace al proponer el problema de la *colonialidad* y el desafío de la *descolonización* (Patzi, 2007a). Con ella, dice Patzi, se problematiza a las teorías marxistas que entienden la dominación sólo desde la lucha de clases. Sin abandonar el análisis clasista, Patzi propone subordinarlo al análisis de lo “étnico-racial”. ¿Por qué? Según Patzi, el colonialismo consiste en un modo de estructurar la sociedad en función de “la raza, etnia, cultura y lengua”, organización social vigente en Bolivia. Dice Patzi que la estructura colonial hace que el ascenso social esté determinado por el “color de piel blanca, pertenencia a un apellido o linaje de descendencia española o extranjera”. Así, la “curva de oportunidades va disminuyendo a medida que se va oscureciendo el color piel” (Patzi, 2007a: 323). Por eso en Bolivia, concluye Patzi, las clases sociales son construidas a partir de la pertenencia étnica. Es decir, el explotado es indio. O mejor, el proletario y campesino es indio. En cambio, la clase dominante es blanca-criolla-mestiza.

Ahora bien, ¿no es ésta la tesis indianista-katarista? Entendemos que sí. Entonces, la propuesta de Patzi se diferenciaría del culturalismo indianista-katarista al introducir lo étnico en el nivel del sistema, es decir, de lo económico y político. Esquemáticamente podríamos decir que Patzi “saca” al concepto “étnico” de una égida cultural y lo resitúa en el ámbito económico-político. Lo que le permitiría articular el concepto de etnia con el de clase. Claro que estamos dando por supuesto algo aquí no tratado, que el concepto de clase es económico y político. Lo cuál nos supondría un trabajo que superar a nuestra tesis. Patzi no especifica nada al respecto, pero considerando que él entiende a lo económico-político como parte del sistema, podemos concluir que la categoría de clase y etnia son igual de relevantes para explicar los conflictos al nivel del sistema y no del entorno. Ahora bien, reiterando una preocupación planteada anteriormente, ¿cuál es el estatuto epistemológico de “etnia”? ¿Es un concepto económico o político o cultural? El autor, ya lo dijimos, tiende a desculturizar el concepto de etnia, pero no argumenta ni justifica tal operación, por lo que nos obliga a buscar fuera de su obra las respuestas. Tarea para futuras investigaciones.

Como lo venimos advirtiendo, una discusión constante que atraviesa la obra de Patzi la entabla con las teorías marxistas (“de manual”, como él mismo clarifica) y las prácticas políticas de la izquierda blanco-mestiza boliviana. Patzi no abandona un análisis marxista, pero entendemos que lo subordina a ciertos principios indianistas, como el de las “dos Bolivias”. Pero esto no alcanza para considerar a Patzi como un indianista-katarista, al menos en un sentido culturalista. Por eso arriesgamos esta opinión: Patzi indianiza al marxismo y “marxisa” al indianismo, operación nada sencilla y que seguro recibirá críticas tanto de indianistas como de marxistas.

Ahora bien, Patzi tiene más reparos con los que denomina etnicistas, pues considera que caen en el culturalismo al tratar a los pueblos indígenas sólo desde la etnicidad. A su vez, para Patzi, el origen del concepto de “grupos étnicos” proviene del pensamiento dominante, que sirvió para definir a los pueblos dominados y “fundamentalmente minoritarios.” Dice Patzi: “en ese sentido todos los etnicistas van a trabajar tomando ciertos elementos de la cultura, pero no van a tratar a las sociedades indígenas como una civilización contemporánea, sino que van a tratarlas como civilizaciones pasadas, que hay que integrar a las contemporáneas. Respetando su cultura, pero proponiendo en términos de economía y política, bajo el parámetro de la civilización moderna, la integración de los pueblos indígenas a un sistema liberal” (Entrevista a F. Patzi, 2008). Señala críticamente que los etnicistas nunca van a equiparar las concepciones indígenas del mundo a la concepción de los modernos. A pesar de dichas críticas, el autor asume el uso del término “etnia” sin justificar teóricamente tal operación.

Patzi también critica a los marxistas porque no comprendieron la “esencia de las clases sociales” en Bolivia y América Latina, que es la *pertenencia racial y/o étnica*. Ésta define la ubicación en la clase social. Entiende que en los momentos de convulsión social prevalece lo étnico sobre lo clasista, por ejemplo en la rebelión indígena de 2000. Concluye que “en este sentido es justo pensar que las luchas étnicas eclipsan las luchas de clase y subordinan a esta en los países estructurados en forma colonial” (Patzi, 2007a: 200).

Para Patzi existe una relación dinámica entre la etnia y la clase. Pero considera que dicha relación sólo es posible en países que han vivido procesos de colonización, esto es, donde las estructuras continúan siendo organizadas bajo el criterio de la “raza” y la “etnia”. Patzi explica esa estructuración con el concepto de *colonialidad*, con el que muestra cómo las diversas instituciones del Estado se estructuran desde la “raza”/“etnia”. El sociólogo señala que tanto las instituciones policiales, políticas y educativas muestran que los bajos escalafones están ocupados por los indígenas y los escalafones altos están ocupados por los “criollos-mestizos”. Eso se debe a la organización “racial” o “étnica” de la sociedad.

Otra dato brindado por Patzi para mostrar la presencia de la colonialidad en Bolivia es la polarización social que se experimenta desde el año 2000. Dice que ésta muestra que los intereses económicos, propio de la lucha de clases, conlleva una confrontación étnica entre blancos (capitalistas) e indígenas (no-capitalistas). Esto se ve en que la burguesía de origen indígena no formó parte de la estructura de poder del Estado republicano, como sí lo hizo la burguesía criollo-mestiza. Ya dijimos que existe una burguesía indígena, pero ésta no se constituyó como la clase dominante, pues siempre fue considerada como “la externalidad ilegítima de la estructura de la dominación” (Patzi, 2007a:310). En síntesis, para Patzi en Bolivia las clases sociales son construidas a partir de la pertenencia étnica. En ése sentido, la *pertenencia de clase está definida por la pertenencia étnica*. Por tanto, opina nuestro autor, “decir clase y decir etnia es lo mismo, no hay un movimiento de clase y otro étnico” Ahora bien, ¿si en Bolivia hay 36 grupos étnicos, cuantas clases sociales hay?

Patzi afirma que su esfuerzo teórico consiste en articular la clase con la etnia, enfatizando el problema étnico. Nos dice “yo quiero, precisamente, entender la estructura de las clases sociales, pero a partir de la clasificación étnica. Y eso viene de mi formación marxista” (Entrevista a F. Patzi, 2008). Ahora bien, si el concepto de etnia proviene de un pensamiento dominador, ¿por qué adopta el término de etnia incluso llegando a proponer que el análisis de clase se subordine al de etnia? Considerando que el autor proviene del marxismo, nos queda por tarea futura analizar con más detenimiento cómo es que ingresó

el tema étnico al marxismo en América Latina. A su vez, el autor no quiere ser confundido con un etnicista, por eso reivindica cierto análisis clasista. Al parecer, Patzi quiere ser un marxista que enfatiza lo étnico, pero no un etnicista que enfatice lo clasista, como lo sugerimos anteriormente. No parece haber aquí una solución clara. Lo veremos con el concepto de raza, que viene a complejizar la idea de etnia.

*Raza y etnia como fundamentos de la colonialidad.* Como ya adelantamos, para Patzi (2007b: Capítulo 1) la idea de etnia y raza se enmarca en una caracterización del problema estructural o, según su lenguaje sistémico, de América Latina que se resume en la categoría *colonialidad*. Esto es, Patzi asume la tesis sobre la colonialidad propuesta por Aníbal Quijano, entre otros intelectuales latinoamericanos, que adhirieron de un modo plural, por cierto, a la perspectiva de los estudios poscoloniales durante los noventa.<sup>35</sup> En segundo lugar recoge los aportes hechos por Pablo González Casanova sobre colonialismo, en los setentas.<sup>36</sup> También retoma los análisis del sociólogo polaco Piort Sztompka, por nosotros desconocido. Son los planteos de Quijano los que nuestro autor recepta de un modo fundamental.<sup>37</sup> Veamos cómo.

---

<sup>35</sup> Santiago Castro Gómez (2005) distingue tres usos del término postcolonialismo: como acepción temporal, como acepción discursiva y como acepción epistémica. Esta última hace referencia a las llamadas “teorías poscoloniales” surgidas en los ochentas en Inglaterra y Estados Unidos. A partir de la obra del palestinese Edward Said, *Orientalism* (1978), las teorías poscoloniales fueron desarrolladas por académicos indios (G. Spivak, H. Bhabha, R. Guha), surafricanos (B. Parry) y latinoamericanos (W. Mignolo). En América Latina la teoría poscolonial se desarrolló por lo menos en dos grupos: el grupo de los estudios subalternos que se organizó en el llamado *Latin American Subaltern Studies Groups* constituido desde los inicios de los noventa en Estados Unidos. Fue conformado por John Beverley, Javier Sanjinés, Patricia Seed, Ileana Rodríguez, Michael Clark, José Rabasa y María Milagros López. Y el grupo modernidad/colonialidad formado desde 1997 por autores como W. Mignolo, E. Dussel, A. Quijano, E. Lander y S. Castro Gómez. Este grupo fue alentado por la Universidad Javeriana (Colombia) y la Universidad de Duke (Estados Unidos). Las obras más representativas de dicho grupo son: W. Mignolo, *The Dark Side of the Renaissance* (1995), S. Castro-Gómez y E. Mendieta (editores), *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)* (1998), S. Castro Gómez y otros (editores), *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la Crítica poscolonial* (1999). E. Lander (compilador), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas* (2000) y W. Mignolo, *Historias Locales / Diseños Globales: Ensayos sobre los legados coloniales, los conocimientos subalternos y el pensamiento de frontera* (2002).

<sup>36</sup> Patzi sólo trabaja con el texto de P. González Casanova, *Sociología de la explotación*, Siglo XXI, México, 1974.

<sup>37</sup> Al respecto, los aportes de Aníbal Quijano deben ser estudiados con mayor profundidad, tarea que supera a nuestra tesis. Alguna de sus obras al respecto son: “Raza, etnia, nación: cuestiones abiertas”, en Roland Forgues (ed.), *José Carlos Mariátegui y Europa. La otra cara del descubrimiento*, Amauta, Lima 1992.

En *Sistema Comunal*, Patzi parte asumiendo la hipótesis histórica de Eduardo Devés Valdés (2000) sobre la tensión entre dos polos, que son la modernidad y la identidad, entre los que oscilaría el pensamiento latinoamericano en el siglo XX. No discute la pertinencia de dicha hipótesis.<sup>38</sup> Según ésta habría en América Latina dos proyectos en puja, uno modernizador y otro identitario. Para caracterizar al proyecto modernizador Patzi opta por los análisis de A. Quijano y P. González Casanova, como ya dijimos. La modernidad en América Latina se caracteriza por la colonialidad (Quijano) y el colonialismo (González Casanova). Patzi no termina de asumir del todo la idea de colonialismo, pero sí de colonialidad.

Por otra parte, nuestro autor delimita tres tendencias dentro de lo que sería el proyecto identitario en dos países andinos, Bolivia y Perú. Se trata del “nacionalismo indigenista” del boliviano Franz Tamayo (1879 - 1956), el “indigenismo de izquierda” de José Carlos Mariátegui (1894 -1930) y el “indianismo” del boliviano Fausto Reinaga (1909-1993). El autor reconstruye brevemente cada una de las tendencias, para señalar cuáles son los aciertos y los errores de cada una, siempre según su perspectiva. Patzi se distancia del “indigenismo nacionalista” de Franz Tamayo y adopta algunas tesis centrales sobre el “problema indio” de Mariátegui y de Reinaga para realizar su propuesta consistente en el sistema comunal, que sería superadora de los límites de los planteos de Mariátegui (que según Patzi se equivoca al elegir al “socialismo occidental” como solución) y de Reinaga (que yerra al derivar en un etnocentrismo indio de corte culturalista). Del tratamiento de la colonialidad de la modernidad y la asunción crítica del indigenismo de izquierda y del indianismo, a nosotros nos interesa mostrar cómo es que Patzi hace de las categorías “etnia” y “raza” elementos centrales para explicar el problema estructural, o sistémico, en Bolivia y América Latina. Por ello, privilegiaremos la cuestión de la colonialidad.

---

"Qué Tal Raza!", *En Familia y Cambio Social*. CECOSAM Lima, Perú. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en Edgardo Lander (compilador). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2000.

<sup>38</sup> Nosotros problematizamos dicha hipótesis en el capítulo I.

Patzi muestra que la modernidad se sustenta en una idea de evolución civilizatoria que tiene al racismo como un elemento central de explicación y organización social. Le preocupa sobre todo la versión capitalista de la modernidad, pero también incluye en su crítica al marxismo en tanto teoría evolucionista-progresista. Asume la teoría de que la modernidad inicia con la conquista de América (la toma de Quijano), aunque también dice, no sin contradicción, que la idea de progreso es propia del siglo XIX (sigue aquí a Sztomka). Al respecto, señalamos que la visión sobre el origen de la modernidad entre los intelectuales aymaras aquí tratados, no es clara.

Patzi analiza el proceso de la modernidad poniendo énfasis en el racismo como organizador de la estructura política y económica, esto es, del sistema. Para ello realiza una sucinta historia del racismo apoyado en el trabajo de Robert Nisbet, *Historia de la idea de progreso* (Gedisa, Barcelona, 1988).<sup>39</sup> Destaca sobre todo al pensamiento de Joseph Arthur de Gobineau (1816-1882) y Houston Steward Chamberlain (1857-1922). El propósito de Patzi es mostrar cómo se construyó la idea de “raza blanca europea” como motor de la civilización moderna. En ella, Patzi sitúa el fundamento de la colonialidad en América Latina. Su tesis es que la raza fue el eje principal de la organización social latinoamericana. Ahora bien, Patzi reconoce que dicha tesis es deudora del concepto de colonialidad, que en los noventa surge en ciertos ámbitos académicos.

El concepto de colonialismo, advierte Patzi, fue introducido entre otros por P. González Casanova en los setentas.<sup>40</sup> Pero en los noventa es retomado con nuevos

---

<sup>39</sup> En el párrafo anterior dijimos que Patzi incurriría en una contradicción al afirmar que la idea de progreso es propia del siglo XIX (tesis apoyada en Sztomka). La contradicción reside en que luego asume el trabajo de R. Nisbet, *Historia de la idea de progreso* (1988), donde este autor rastrea la presencia de la idea de progreso hasta en la antigüedad griega. Patzi no se detiene en esta diferencia considerable para historiar la idea de progreso entre los dos autores citados.

<sup>40</sup> La Teoría de la Dependencia es el antecedente más importante para esclarecer la relación entre “metrópolis” y “países coloniales”. Conceptos como “colonial”, “neocolonial”, “colonialismo interno” han sido tratados por diferentes autores en los sesenta y setenta, que van desde perspectivas desarrollistas (F.H. Cardoso y E. Faletto) hasta las marxistas (R. M. Marini). Algunas de las obras más importantes son de Theotonio Dos Santos, *El nuevo carácter de la dependencia* (1967) y *Crítica de los supuestos de la teoría del desarrollo* (1969). De Ruy Mauro Marini, *Subdesarrollo y revolución* (1968) y *Dialéctica de la dependencia* (1974). De F. H. Cardoso y E. Faletto, *Dependencia y desarrollo en América Latina*, 1969. De André Gunder Frank, *Sociología del subdesarrollo y subdesarrollo de la sociología: un examen del traje del emperador en América Latina. Subdesarrollo y revolución* (1973). De Vania Bambirra, *El capitalismo*

significados, por ejemplo por W. Mignolo.<sup>41</sup> Por tanto, es importante realizar la distinción entre el concepto de *colonialismo* y *colonialidad*. El primero se refiere a la dominación política-económica sobre los pueblos del llamado Tercer Mundo (González Casanova, 1974). En cambio, se entiende por *colonialidad* el proceso de estructuración social basado en la racialidad, noción propuesta por Quijano. Patzi considera que ambos fenómenos, colonialismo y colonialidad, están relacionados “puesto que la colonialidad de la estructuración social no habría sido posible sin el colonialismo impuesto en el mundo desde el siglo XV” (Patzi, 2007b: 29).<sup>42</sup>

Patzi se interesa por la explicación de la colonialidad moderna a partir de la raza y la etnia. Dice “desde esta perspectiva, lo colonial significó poner a la raza como criterio básico de clasificación social y universal de la población del mundo”. El texto de referencia que usa es “Qué tal raza” (1999) de Aníbal Quijano. A partir de él, muestra que la raza y la división del trabajo se interrelacionan en el proceso histórico de América Latina. Concluye Patzi que en el capitalismo la división del trabajo se realizó con base en la clasificación racial: “La estereotipación racial, como uno de los conceptos fundamentales del colonialismo, llevará a considerar a los “indios” no como sujetos de poder ni de desarrollo, ya que la modernidad bajo esta filosofía obedecería a la racionalidad practicada por los europeos o sus descendientes” (Patzi, 2007b: 24). Por eso, dice, colonialidad y eurocentrismo van de la mano. De ahora en más, Patzi precisa tres tipos de colonialidad: en lo económico, en lo político y en el conocimiento.

La *colonialidad de la economía* se puede resumir en la idea de que el complejo “racismo-etnicismo” (Quijano, 2000) es un elemento central de dominación en América Latina, más que la dominación de clase, aunque ambas no están desvinculadas. En ese constructo “étnico-racial”, Patzi considera que se funda la concepción económica que

---

*dependiente latinoamericano* (1975) y Ricaurte Soler, *Idea y cuestión nacional latinoamericana. De la independencia a la emergencia del imperialismo* (1980)

<sup>41</sup> Ver nota 36.

<sup>42</sup> Nos llevaría un trabajo más extenso explicar más detalladamente las diferencias entre *colonialismo* y *dependencia* propuesta en los setentas y la de *colonialidad* de los noventas. Patzi no hace una diferenciación muy precisa, sólo se atiene a reconstruir los conceptos vertidos por González Casanova y Quijano, mostrando las confluencias de éstos. No menciona nada sobre la vigencia o no del concepto de “colonialismo” tal como se lo enunció en los setentas.



concede al indígena como incapaz de constituirse como sujeto económico y empresarial, reservando esta función sólo a los blancos. Por eso, precisa Patzi, en Bolivia el empresariado es exclusivamente blanco, formado por una “casta endogámica”.<sup>43</sup> La élite empresarial “siempre vivió en distintas épocas históricas a costa del Estado. Prácticamente el empresariado boliviano es hechura del Estado; por eso decir empresariado en Bolivia significa el Estado mismo... Heredó el comportamiento señorial de los españoles, un *habitus* de clase acostumbrada a vivir de lo fácil y a costa del indio. De ahí que no pudieron forjar, en términos de Max Weber, un empresariado con un espíritu capitalista...” (Patzi, 2007b: 30)

Ante esta ideologización sustentada en el colonialismo económico, el sociólogo aymara realiza un análisis sugerente sobre cómo en Bolivia las características del sujeto capitalista descritas por M. Weber se encuentran en la burguesía indígena antes que en la burguesía “criollo-blanco-mestiza”. Dice que el ascetismo, el ahorro, el comportamiento utilitario, la ganancia como fin en sí misma son un distintivo de los indígenas que desarrollaron un tipo de capitalismo al margen, y muchas veces en contra, del Estado. Advierte Patzi que la burguesía indígena articula “el espíritu del capitalismo” con los “valores andinos” como la reciprocidad, la solidaridad y la austeridad. Comenta que esto se ve cuando el burgués indígena somete a un ahijado, a un compadre o al paisano a un trabajo prolongado sin remuneración, y lo hace en función de la “reciprocidad andina”. El propietario la funcionaliza haciendo parecer que hace un favor al trabajador fundado en relaciones de compadrazgo y relaciones de paisanaje. Concluye Patzi que “la prosperidad de la acumulación de capital de la burguesía indígena se debe a la plusvalía absoluta y esto sólo es posible mediante la refuncionalización de los valores ancestrales” (Patzi, 2007b: 43). No obstante, dice Patzi, en Bolivia el grupo “mestizo blancoide” es el que tiene el poder económico debido a la colonialidad de la economía.

---

<sup>43</sup> Patzi se apoya en su conocimiento de la realidad boliviana y en los estudios realizados por el peruano Hernando de Soto (en *El otro sendero: la revolución informal*, Diana, México, 1986) sobre la economía informal en Perú. Patzi acuerda con el diagnóstico del liberal peruano, pero se distancia de él a la hora de proponer una solución. Hernando de Soto entiende que la profundización de la economía de mercado y la democracia liberal solucionará el problema de la colonialidad. Como vimos, la propuesta de Patzi tiene otro rumbo.

Para nuestro autor la importancia del análisis de Quijano radica en haber mostrado el uso de la raza y etnia como argumentos ideológicos para sustentar al capitalismo. Sin embargo, Patzi llega a criticar a Quijano porque éste negaría el valor de la economía y política comunal, esto es, indígena (ver Patzi, 2007b: 40). Y apostaría al socialismo como solución al problema de la colonialidad. Por esa razón, califica al planteo de Quijano como “eurocéntrico”. No conocemos la totalidad de la obra de Quijano, pero su artículo “Otra noción de lo privado, otra noción de lo público. Notas para un debate latinoamericano” (1998) parece desmentir la crítica de Patzi. El sociólogo peruano fundamenta allí la necesidad de que la modernidad en América Latina se funde en otra racionalidad distinta a la instrumental, que es la “racionalidad histórica”. Esta, dice Quijano, se basa en ciertas estructuras y valores andinos como la reciprocidad. Esa consideración nos conduce a tomar con reservas la crítica de Patzi a Quijano.

La *colonialidad del poder político* es analizada con una lógica semejante a la colonialidad económica. Dice Patzi, que en nombre de la “raza-etnia” se excluye al indio de la ciudadanía plena en las democracias liberales. Considera que desde el siglo XVI, con la idea de raza se crearon las identidades sociales de “indio”, “negro”, “mestizo” y se las insertó en las relaciones coloniales de poder de un modo subordinado, hasta hoy. Así, la burocracia estatal fue tomada por la “etnia mestiza criolla”. Si bien, dice Patzi, la igualdad de oportunidades es parte del discurso democrático liberal, en Bolivia la ciudadanía también es monopolio de la “casta criolla mestiza blancoide”. Dice que en el campo político las distintas “razas o etnias” indígenas no pueden participar en una competencia abierta bajo las reglas de esa democracia. “Mas bien todos los partidos tienen una estructura monoétnica y por ende monocultural, de ahí que la competencia entre partidos se haya reducido tan simplemente a la competencia de partidos de composición criollo mestizo blancoide” (Patzi, 2007b: 45). Esta afirmación debe entenderse aplicada a los partidos tradicionales y no al Movimiento al Socialismo ni al Movimiento Indígena Pachakuti.

Además de apoyarse en las reflexiones de Quijano, Patzi recurre a la tesis de las “dos Bolivias” de F. Reinaga (en *Tesis india*) para concluir que “la nación indígena no es

parte del Estado Nación por su exclusión y la nación conformada por los descendientes europeos, por más que apele a la subjetividad de los excluidos en la creencia de Estado Nación no logra constituir la nación porque no hay democratización de los espacios de poder” (Patzí, 2007b: 48). Una advertencia importante de Patzi es que el neoliberalismo ha creado un proyecto que pretende ser descolonizador bajo la idea de la “pluri-multiculturalidad”. El mismo consiste en dar participación a los indígenas dentro del Estado nacional. Sin embargo, critica que esta idea es engañosa, pues el Estado reconoce sólo a la cultura indígena, pero “menosprecia al sistema económico y político” indígena o al sistema comunal. Es decir, la ideología de la pluri-multi culturalidad funcionaliza a la cultura indígena a favor del capitalismo, excluyendo y eliminando las formas políticas y económicas propias de la sociedad indígena.

Por último, la *colonialidad del saber* es explicada por Patzi recurriendo a otro tipo de argumentación. Su pretensión es mostrar qué tipo de conocimiento la modernidad construyó para concebir como más evolucionados a los sistemas de organización económica capitalista y a la organización política de la democracia liberal. Entiende que la colonialidad es un tipo de saber convertido en una razón totalizante. El saber que fundamenta a la modernidad, dice Patzi, es el evolucionismo. Apoyado en autores como Stephen A. Marglin y Piort Sztompka, Patzi resume las diversas posturas evolucionistas, que serían el paradigma de la colonialidad del saber.<sup>44</sup> Para demostrarlo, Patzi resume los planteos evolucionistas de diferentes autores: el evolucionismo positivista de Comte y Spencer, el evolucionismo de Lewis Morgan, que influye en el marxismo. Luego trata del evolucionismo de Émilie Durkheim, Max Weber y Talcott Parsons.

Por una parte, Patzi dice que el evolucionismo considera al colectivismo como algo gregario pues negaría “la naturaleza humana”, que sería individual. De ahí, que el colectivismo es un estado no evolucionado del ser humano. Las teorías que sostienen que la libertad individual es parte de la naturaleza humana son atribuidas al pensamiento evolucionista. Este pensamiento colonial, advierte Patzi, influyó en los liberales de inicios del siglo XX, por ejemplo en Alcides Arguedas, autor de *Pueblo Enfermo* (1909).

---

<sup>44</sup> Piort Sztompka, *Sociología del cambio social*, Alianza Universidad, Madrid, 1995.

Por otra parte, Patzi se detiene en el “evolucionismo marxista” del *Manifiesto Comunista* (1848) y el *Origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (1884, primera edición) de Engels. Ese marxismo, dice Patzi, fue el apropiado por la “clase media mestiza blancoide” de Bolivia. El evolucionismo marxista identificó a los indígenas con lo retrasado. Afirma que “asumiendo esta visión los marxistas de América Latina postularon que las otras formas de organización, ahora consideradas precapitalistas, vayan desapareciendo a través del desarrollo de las fuerzas productivas del régimen del capital, por lo que no había otro camino que impulsar su desintegración bajo el liderazgo del proletariado” (Patzi, 2007b: 59)

Considera que la mentalidad colonial en Bolivia, y no sólo allí, opera mediante la imitación burda. “La colonialidad de este pensamiento no sólo se expresa en la imitación irreflexiva del occidente, sino además en la forma organizativa de sus propios actores; o sea, los llamados a llevar adelante este pensamiento eran los descendientes de los “blancos”. Lo paradójico, afirma Patzi, es que en Bolivia la apuesta por la evolución modernizante fue asumida por un sector social que no es tan moderno como cree, por el contrario. Por tanto, concluye que “las estructuras de la sociedad se basan en los elementos raciales y étnicos, la adscripción de roles, papeles y status se basan en los factores recibidos del nacimiento y la herencia. Aún es pertinente decir que la estructuración de la clase dominante continúa siendo en forma de casta” (Patzi, 2007b: 58).

*La raza.* Patzi (2007a) asume que en las ciencias sociales contemporáneas el término “raza” ha perdido todo estatus científico, pero sin embargo constata que el racismo y la racialización siguen vigentes en las ideologías dominantes, en particular en el neoliberalismo. Hoy, en las ciencias sociales se usa la categoría “etnia” en vez de “raza”, pero no obstante se sigue usando la idea de racismo con igual profusión. Sin embargo, en la obra de Patzi, a veces se cuela el término “raza” a la par del término “etnia”. Ya dijimos que Patzi entiende al colonialismo como un sistema organizado jerárquicamente bajo la idea de raza. Veamos cómo pervive el concepto de raza en su obra sociológica.

Cuando habla del sistema político comunal, afirma que éste permite una mejor representatividad que el sistema liberal, porque la representación es “independiente de la *raza*, la cultura o la lengua a la que pertenecen” (Patzi, 2005b: 310. Énfasis nuestro). Un desliz del lenguaje que nuevamente muestra que la distinción entre etnia y raza no está suficientemente realizada ni superada.

En *Insurgencia y Sumisión* (2007a), Patzi retoma la idea de “guerra de raza” propia del siglo XIX para mostrar algunas analogías con el presente. Por ejemplo, afirma que cuando el Ejército Guerrillero Tupaj Katari (EGTK) inicia sus acciones armadas en 1991, se trató de la primera guerra iniciada por aymaras y quechuas en el siglo XX. Dice: “Parecía una *guerra de razas* del siglo XVIII o XIX, que nadie creía posible que rebrotara hacia finales del siglo XX, pues la población blancoide estaba convencida de haber incorporado al indio a la lógica occidental y a la dominación estatal” (Patzi, 2007a: 98. Énfasis nuestro). Cuando analiza los levantamientos indígena-populares de 2000, Patzi (2007a) indica que se definió un proyecto de autodeterminación de las naciones originarias contra el proyecto de la “burguesía criolla blancoide” enseñoreada del Estado boliviano. Afirma que los discursos pronunciados expresaron la “guerra de razas”, lo que reveló cómo en la fundación de la República de Bolivia la *guerra de razas* fue el fundamental ordenador de las clases sociales.

Más adelante, considera que en Octubre de 2003, los enfrentamientos entre la mayoría indígena contra el gobierno neoliberal, en particular la revuelta indígena de Achacachi, se vislumbró un proyecto de “nación comunitaria”. Fue entonces que “la lucha económica o la guerra por el gas se convirtió en una *guerra de razas*”. Aymaras y quechuas llamaban por radio y algunos por la televisión a tomar Calacoto y Obrajes, zonas donde habita la clase dominante en la ciudad de La Paz” (Patzi, 2007a: 269, 262. Énfasis nuestro). El *odio racial* se profundiza cuando el Estado trae soldados de Tarija y Santa Cruz, pues se produce un enfrentamiento de “cambas” contra “collas”. Para Patzi, los levantamientos de Octubre de 2003 significaron para “los blancos” recuperar la memoria colectiva del cerco a La Paz realizado por Tupaj Katari en 1780. Con lo cual, dice, la “*lucha de razas*” continúa en el siglo XXI.

Finalmente, cuando preguntamos a Patzi sobre cómo es que llega a analizar el tema de la raza y racismo nos contestó:

Es difícil responder esto. Nunca había pensado cómo he llegado al tema del racismo. Yo creo que es una cosa que en Bolivia es tan evidente. Sólo estaba disfrazado con una visión y discurso antirracista, estaba disfrazado con un discurso de integración. Incluso Tristán Marof, un marxista boliviano a quien sería interesante releerlo pues escribió por el veinte, en la época de Mariátegui, hizo una clasificación social basada en la raza. Si seguimos buscando, siempre ha estado presente en varios intelectuales, pero en un sentido ideológico, no científico. Mi virtud, creo, ha sido que me ocupé del tema de un modo más científico para entender cómo funciona el racismo en la estructuración social basado en observaciones empíricas. Y creo que nada más. Después que escribí sobre la colonialidad, leí textos como los de Franz Fanon que también tratan del racismo. Hay toda una corriente que escribían al respecto, ¿no? Pero aplicado a la estructura social, creo que no lo hizo nadie (Entrevista a Félix Patzi, 2008)<sup>45</sup>.

Para concluir, consideramos que es difícil no hacer uso de la idea de “raza” ante el fenómeno del racismo y de la racialización. Entonces, queda por tarea revisar el estatus del concepto de “racismo” y su ineludible referencia a la idea de raza. Esto supone distinguirlo explícitamente de los conceptos “etnia” y “clase”. Para Patzi, el concepto de raza ha desaparecido, suplantado por el de clase, sin embargo los diversos levantamientos indígenas-populares en Bolivia muestran la continuidad de la colonialidad como el modo fundamental de estructuración social. Como ya dijimos, la colonialidad es explicada como una organización social en función del “elemento raza”. Por tanto, el sociólogo aymara no deja de usar el concepto “raza”. Nos preguntamos si es porque considera que existen “razas” o bien por los límites del lenguaje que impedirían la eliminación del término en el vocabulario.

---

<sup>45</sup> La última afirmación hay que matizarla. El mismo Patzi lo hace cuando reconoce que A. Quijano es uno de los autores que sí aplicó la idea de raza para explicar la estructura social.

*La cultura-estética periférica al problema de la dominación.* Como vimos, para Patzi lo sistémico implica lo económico y político. Con esto, deja a la cultura en un ámbito periférico. Esto le permite criticar a algunos indígenas que consideran que la alternativa a la dominación moderno-occidental pasaría por una estetización indígena, esto es, por el uso del “cabello largo, vestimentas con símbolos quechua y aymara, como la cruz cuadrada, la *wiphala* y la hoja de coca” (Patzi, 2005b: 295). Por otra parte, considera Patzi que existe indiferencia ante “lo indígena” en las mayorías juveniles indígenas, puesto que prefieren modelos culturales occidentales. Afirma con cierto escepticismo que “subjetivamente, estos jóvenes siempre tendrán una mirada hacia lo occidental o norteamericano como la mejor cultura, como aquella digna de imitar. Para ellos, hablar de identidad indígena es hablar de un retroceso hacia algo arcaico” (Patzi, 2005b: 296). Según la formulación teórica de sistema-entorno, tanto los propulsores de una estética india, que al parecer son los menos, y los indiferentes ante la cultura indígena, que serían los más, estarían situados en el *entorno* del problema social. Por ello, ocuparse de estas cuestiones no permitiría dar con lo fundamental del problema de la dominación de las mayorías indígenas en Bolivia.

En ese sentido nos interesa problematizar la teoría de Patzi ya que ubicaría a la estética, en tanto parte de la cultura, como mero entorno periférico de lo económico-político. Por el contrario, nosotros pretendemos argumentar a favor de la relevancia del problema estético para explicar el sistema de dominación. Esto lo haremos en el siguiente capítulo, pero ahora adelantamos algunas observaciones a propósito de las ideas de Patzi. Para empezar, sugerimos que habría que indagar más sobre las razones por las que esos jóvenes de los que habla Patzi *gustan* de lo “occidental y norteamericano” y no de “lo indígena”. Una razón hipotética sería que en esa elección hecha por *jóvenes indígenas* basada en un *gusto* por un “entorno” no sólo no indígena, sino hasta anti-indígena, se percibe la conformación de una subjetividad “seducida”, “alienada”, “cooptada” no sólo por una economía y política capitalista, sino por su cultura en general y su estética en particular. Ahora bien, esa constitución de la subjetividad según un patrón o modelo estético ¿es periférico al problema de la dominación? Tal vez no.

Con esto no buscamos estetizar el problema de la dominación indígena, lejos estamos de esa perspectiva. Por eso, acordamos con que no basta con “parecer indígena”, esto es, con hacer uso de una estética que se tipifica como indígena. Pero tampoco consideramos que sea intranscendente estetizar las luchas económicas y políticas. De hecho, los sistemas de dominación suelen producir grandes estéticas para operar sobre la subjetividad. Hablar aquí de núcleos duros y entornos flexibles es tentador, pues parecen mostrar las fronteras de la realidad a partir de conceptos, como lo económico y lo político. Pero las fronteras entre lo “duro” y lo “flexible” no son evidentes. No pretendemos aquí añadir al sistema lo cultural-estético, es decir, no buscamos ubicar a la estética “junto” a lo político y económico. Mucho menos queremos hacer de la estética el “núcleo duro”. Por ahora, sólo pretendemos señalar que desconocer la función fundamental que tiene la cultura-estética en el “sistema liberal”, justo el que busca superar Patzi, sería incurrir en una reducción problemática, quizá análoga a la que Patzi critica de los “marxistas de manual”, quienes niegan lo étnico como problema central en Bolivia. Pues bien, por analogía nos permitimos sugerir que negar lo cultural-estético como problema también central de la dominación es aproximarse a esos “marxistas de manual” que critica nuestro autor.

Otro dato que tomamos para nuestra investigación es la teoría de la descolonización que hace pie en las categorías “raza”, “etnia”, “clase”. Concedemos ampliamente que son necesarias y útiles para comprender los procesos emancipatorios históricos ante la racialización de la subjetividad indígena. Ahora bien, la racialización es un fenómeno también de estetización de la política y la economía (del sistema, en lenguaje de Patzi). En Bolivia, y no sólo allí, la clase-etnia oprimida es de rostro moreno y la clase-etnia dominante es de rostro blanco. ¿Cómo negar que en los planteos del sociólogo aymara se constata el abandono de conceptos económicos, como proletario y burgués, para calificar a los dominados y dominadores, y en su reemplazo se adopta categorías estéticas, como “moreno”, “blanco” o “blancoide”? Con esto queremos destacar que la estética “blancoide” y “blanquizante” tiene una función política muy precisa de dominación.



Nosotros consideramos que la constitución de la subjetividad sumisa o rebelde está profundamente determinada también por las estéticas hegemónicas que se deciden y pueden criticar y deconstruir. *Somos* también lo que *nos gusta ser*. El problema es que hay *gustos colonizados*. La descolonización propuesta por Patzi se enfrenta a un problema que tiene su centralidad económica-política vinculada a la problemática estética-cultural. El (neo)liberalismo sustenta la supuesta libertad de elegir a los representantes del poder político y de elegir los productos de consumo. En el segundo caso, el *gusto* es clave para la elección. Un joven indígena puede elegir *pijchear* coca y masticar chicle sin mayores reparos políticos ideológicos. Pero en ese detalle, que al parecer deja escéptico a Patzi puesto que ve en Bolivia a una gran mayoría eligiendo más el chicle que la hoja de coca, quizá se pueden jugar estéticas de dominación y estéticas emancipadoras. Además, ¿por qué el burgués aymara no puede compartir el mismo estatus de clase dominante que el burgués criollo-mestizo? La estética india corporal, “la cara de indio”, de aquellos sería un condicionante fuerte para distribuir el poder político y hasta las elecciones conyugales, no sólo por el interés económico, sino por los *gustos* sobre la belleza y fealdad de los y las “moreno-as” y “blancoides”. Llegados hasta aquí, ¿qué decir del mestizo y del mestizaje? ¿Son categoría propias del “sistema” o del “entorno”? ¿Hay una estética mestiza, como puede haber una política y economía mestiza? Para indagar estas cuestiones dedicaremos nuestro siguiente capítulo.

### **3. La *clasetnia* en el capitalismo**

El último punto del presente capítulo lo dedicamos a los planteos de Immanuel Wallerstein sobre la relación entre clase y etnia, autor desconocido por los dos sociólogos aymaras de los que nos ocupamos anteriormente. Tomamos a Wallerstein por dos razones. La primera, es permite ver cómo se trata la cuestión fuera del contexto histórico boliviano, en este caso teniendo como referencia al problema “negro” o “afroamericano” en el capitalismo de América del norte, y no el “problema indio” en las sociedades

indígenas de América del sur. Esto nos permite mostrar que la relación clase y etnia, con la siempre presencia del concepto “raza”, es una preocupación que trasciende al contexto boliviano.

En segundo lugar, Wallerstein es marxista. Por tanto, su planteo nos permite ver cómo está siendo revisada la negación de lo étnico dentro de una perspectiva marxista, que por cierto, desconoce los debates entre indianista-kataristas y marxistas en Bolivia.<sup>46</sup> En ése sentido, Wallerstein podría ser leído en contrapunto con los planteos de Mamani, quien es más étnico que clasista. En cambio, podríamos ver afinidades con los planteos de Patzi. Intentaremos mostrar los puntos de encuentro y los problemas teóricos que se abrirían al confrontar las tres perspectivas teóricas. ¿Por qué elegir a una marxista norteamericano y no un marxista boliviano? Pues porque nuestro interés es aportar a la producción teórico sobre clase y etnia que se está haciendo en Bolivia. Al no contar nosotros con una teoría propia, recurrimos a Wallerstein sólo para proponer una teoría sugerente que entendemos es desconocida por los autores bolivianos, al menos por los conocidos por nosotros.

La lectura de Wallerstein nos permite ampliar y también problematizar las ideas e intuiciones de los dos autores aymaras estudiados anteriormente. Evidentemente, lo propio se puede hacer con la teoría de Wallerstein desde los planteos de Mamani y Patzi. Esto no lo hacemos con el afán de buscar una “autoridad” sobre el tema. Afirmamos la convicción de que el mejor argumento es el que debe primar en la construcción teórica y no la “voz autorizada”, ya sea por ser indígena o aymara (visto desde una perspectiva miope pro-indianista), ya sea por ser marxista (visto desde el eurocentrismo muy típico en la intelectualidad de América Latina).

---

46 Wallerstein ha escrito algunos artículos de opinión sobre el proceso político en Bolivia. Su análisis en perspectiva mundial es lúcido, percibiendo la importancia que tienen los movimientos indígenas en la política de algunos países de América Latina. Aunque se nota que no conoce las especificidades de la realidad boliviana. Por ejemplo, le atribuye a la Central Obrera Boliviana (COB) una centralidad política en los últimos años que no la tiene, como lo demostramos en el capítulo anterior. Además nunca menciona a la Confederación Única de Trabajadores de Bolivia (CSUTCB), que es el sindicato más importante hoy. Ver I. Wallerstein “Bolivia, Bush y América Latina” (2003) “¿Dos aplausos para Evo Morales?” (2006) y “¿Qué tan a la izquierda se ha movido América Latina?” (2008)

Debido a que nuestro interés es muy acotado a la cuestión de etnia y clase, sólo tomaremos un capítulo de *Impensar las ciencias sociales. Límites de los paradigmas decimonónicos* (1991, cuarta edición en español 2004) de Wallerstein. Se trata de “El legado de Myrdal: racismo y subdesarrollo como dilemas”. Allí, Wallerstein llama la atención sobre la relación entre racismo y capitalismo. Parte de la pregunta ¿cuál es el origen del racismo y del subdesarrollo? A partir de ella, trataremos de precisar la importancia fundamental del racismo como principio organizador del “sistema mundo capitalista”, vinculado a la ideología del desarrollo, teniendo como referencia histórica nuestras sociedades (“subdesarrolladas”) latinoamericanas. El científico social norteamericano plantea la cuestión al analizar el legado del economista sueco Gunnar Myrdal (1898-1987), quién entre otros temas se ocupó del problema “negro” y la democracia moderna en Estados Unidos. Myrdal fue un reconocido economista que recibió el Premio Nobel de Economía en 1974, compartiendo el “privilegio” nada menos que con Friedrich August von Hayek (1899-1992), el economista neoliberal.

Ampliando la tesis propuesta por Myrdal en *Un dilema norteamericano: el problema negro y la democracia moderna* (1944), afirma Wallerstein que *racismo y subdesarrollo* son fenómenos propios de la modernidad en su desarrollo capitalista. Considera que el racismo no es igual a la xenofobia, como tampoco el subdesarrollo es igual a la pobreza, aunque no explica esas diferencias. Con esto, Wallerstein pretende mostrar la historicidad del racismo y del subdesarrollo, pues ambos pertenecerían sólo al capitalismo en tanto sistema no equitativo por definición.<sup>47</sup>

Críticos y defensores del capitalismo, dice Wallerstein, acuerdan en que el capitalismo es inequitativo. A su vez, todos denuncian al subdesarrollo como un mal social. Entonces se plantea la pregunta ¿es posible superar el subdesarrollo sin que haya que mantener sujetos afuera y adentro del sistema, es decir, sin recurrir al capitalismo?

---

<sup>47</sup> Por lo planteado aquí, el racismo sería intrínseco al capitalismo desde el siglo XVI (Wallerstein). No obstante, hay quienes sostienen que la idea propiamente de raza surge en el siglo XVIII (ver Berdichewsky, 2005). Otros sitúan el inicio de la idea de raza con el esclavismo antiguo. Concedemos que se debe precisar la historia de la idea de raza y sus usos estéticos-políticos. Un texto ha ser considerado es el de M. Foucault, *Genealogía del racismo* (1976). Debemos estos aportes a David Arredondo y Carlos Salvador Ordóñez en el ámbito del Seminario Permanente de Filosofía Nuestramericana de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Para muchos, dice Wallerstein, la respuesta adquiere una aparente forma dilemática: la necesidad de superar el subdesarrollo acudiendo al capitalismo, que en América del sur se propone con las variantes de industrial o productivo, financiero o especulativo, andino-amazónico o mercosureño.<sup>48</sup>

Para disipar el aparente dilema, Wallerstein precisa una doble pertenencia del sujeto: a una *clase* y a una *etnia*. Se trata, dice, de la pertenencia a una “unidad doméstica” que posee dos características. La *dimensión de clase* es la que ubica al sujeto en una “escala ordinal del ingreso dentro del sistema productivo”. Por otra parte, la *dimensión étnica* es la que conforma una identidad social enmarcada dentro de características “atribuidas” (biológica o culturalmente) tales como “raza, idioma, religión o país de origen”. Es decir, por la dimensión de clase el sujeto es propietario o asalariado, es proletario o burgués. Por la pertenencia étnica es “afro-americano” o “anglo-norteamericano”, para poner algún ejemplo. Ambas dimensiones, dice Wallerstein, funcionan juntas en el capitalismo. Veamos cómo.

El racismo intrínseco al capitalismo se evidencia en que la clase más baja y el estrato étnico “más bajo” se traslapan mutuamente. Para dar cuenta de ello, Wallerstein propone un concepto complejo: *clasétnico*. Afirma que en las sociedades capitalistas el substrato *clasétnico* más bajo es el que goza de menos derechos políticos. Por eso, no es menor constatar que la *clase* más baja está inclinada a tener una *dimensión étnica*. Retomando el caso boliviano, esto lo traducimos con la constatación de que “el pobre es indio” y el “indio es pobre”. Por tanto, ¿es posible explicar la desigualdad socioeconómica sólo en términos de clase?

Pero advertimos que Wallerstein discute en primer lugar con quienes explican la desigualdad propia del capitalismo apelando a un culturalismo que escondería un racismo cultural, ya no biológico. Estos teóricos, bajo la sombra de M. Weber, consideran que

---

<sup>48</sup> Actualmente existen proyectos políticos que proponen como viable algún tipo de capitalismo para América del Sur, ¿un capitalismo “posneoliberal”? Los Kirchner, en Argentina, proponen un “capitalismo productivo nacional”. Álvaro García Linera, en Bolivia, planteó la idea de un “capitalismo andino-amazónico”. Un tema a investigar es en qué coinciden y en qué se diferencian ambos proyectos. Ahora bien, ambos parecen confluir en una macro proyecto de integración sudamericana cuyo marco sería por un lado el MERCOSUR liderado por Brasil. Y por otra parte la integración en el marco del ALBA liderada por Venezuela. En el primer caso, ¿se trata de un capitalismo mercosureño? Y en el segundo, ¿qué socialismo?

ciertas herencias culturales no están orientadas a la productividad capitalista, al pensamiento racional, a la ética laboral, etcétera. Por tanto, recurren a una explicación “culturalista”, solapadamente racista. Como vimos, Patzi critica a los modernizadores bolivianos que se sustentan en este tipo de ideas. Wallerstein señala que esos teóricos evitan utilizar una perspectiva clasista, pues si lo hacen, se mostrará que el ingreso se basa en un “sistema de castas” y que el supuesto principio de igualdad de oportunidades es falso. Además, el cientista social critica por ingenuo al culturalismo en cuanto propone que el problema del subdesarrollo se solucionaría con más “educación”. Advertimos que en América Latina esta visión ha tomado frecuentemente la forma de proyectos de modernización.<sup>49</sup>

Por otra parte, Wallerstein también critica a los sectores de izquierda (los denomina “radicales y revolucionarios”), que siendo críticos al capitalismo le han dado poca relevancia al racismo en su vínculo con el desarrollo. Afirma que cuando relegaron al racismo y al subdesarrollo como categorías de análisis “perdieron el tren histórico y actuaron para reforzar el sistema casi en el mismo grado en que han actuado para socavarlo” (Wallerstein, 2004: 101). Esta afirmación es muy importante, pues indica que los sectores de izquierda yerran al minimizar el fenómeno de la racialización de la subjetividad. En este punto, constatamos una plena coincidencia con la crítica de Mamani y Patzi al marxismo en Bolivia.

La discusión gira en torno al clásico problema de si el proletariado en América Latina debe ser, o no, estudiado en su dimensión étnica, cultural, racial. Y a la inversa, si la diversidad étnica está más allá del conflicto de clases. Tanto el economicismo como el culturalismo parecen desconocer que clase y etnia están íntimamente vinculadas. Como vimos en el capítulo anterior, el proceso de indianización de la política en Bolivia ha evidenciado la insuficiencia de una lectura sólo clasista del problema estructural en América Latina. Pero también, la sola etnización, como sucede en ciertas tendencias del

---

<sup>49</sup> Dice Wallerstein: “El remedio, una vez más, se dice que es la educación. El tercer mundo debe aprender habilidades e incluso asimilar los valores implícitos del mundo industrializado, y entonces “se emparejará”. Los países industrializados deben aprender a dejar de lado sus prejuicios y ayudar a sus hermanos a emparejarse. Hoy educamos, mañana seremos iguales. Pero tanto en el dilema del subdesarrollo como en el del racismo, para el mañana aún falta mucho” (Wallerstein, 2004: 99)

indianismo, incurre en la negación o incomprensión de que el capitalismo ha organizado y organiza los sistemas sociales de vida.

Para Wallerstein la etnización o la racialización de la fuerza de trabajo agrega una medida de flexibilidad al sistema capitalista. Desde el punto de vista histórico, el racismo sirve para mantener sujetos colectivos adentro y fuera del sistema en dos sentidos: a) “reduce la capacidad política del sustrato étnico, aunque sin reducir su capacidad ocupacional” (Wallerstein, 2004: 98). Retomando los análisis de Patzi y Mamani a partir del caso boliviano, esto se muestra en el proceso de exclusión de la ciudadanía plena de la mayoría indígena, lo que literalmente llevó a que una minoría “blanca-mestiza” tuviera el monopolio del poder del Estado. Sin embargo, las masas trabajadoras, los mineros, campesinos, empleados domésticas, son indios. Se usufructuó la capacidad ocupacional excluyéndolos del ejercicio político. Claro que en el caso boliviano, este proceso se empieza a revertir desde los ochentas

Y b) el racismo mantiene a los grupos clasétnicos “bajos” “adentro en términos ocupacionales cuando se requiere su trabajo actual, y permite al sistema ponerlos a la espera de manera tal que pronto pueda ponerse en actividad cuando cambia la coyuntura del mercado” (Wallerstein, 2004: 98). Por tanto, la clasetnia más baja se constituye como un “ejército de reserva”. Consideramos que esta explicación posibilita profundizar en el análisis del fenómeno migratorio de las clases-etnias como estructural al funcionamiento del capitalismo contemporáneo. Por ejemplo, la migración masiva de bolivianos a los países con mayor desarrollo capitalista, como Argentina, es poco atendida, sino ignorada, por Patzi y Mamani. La mayoría de ese “ejército de reserva” del capitalismo mercosureño es indígena.<sup>50</sup>

---

<sup>50</sup> Un dato relevante al respecto es que Villa El Libertador (Córdoba, Argentina), uno de los barrios obreros más representativos que fue construido en la cercanía de las industrias automotrices, se convirtió desde los noventas en el “barrio de los bolivianos”. La migración boliviana se asentó en el antiguo barrio obrero, antiguo pues la destrucción del capitalismo industrial realizada por el neoliberalismo hizo que el barrio pase a ser uno de los sectores con mayor nivel de desocupación. Tuvimos la oportunidad de trabajar allí en un proyecto socio-educativo entre los sectores excluidos durante los años 2002 y 2003. Conocimos a muchos bolivianos y bolivianas dedicados en su mayoría al trabajo de la construcción como albañiles, a la agricultura como peones de los campos del “cinturón verde” de la ciudad y como empleadas domésticas. En más de una ocasión nos dimos que una de las razones que explican las dificultades de sus hijos/as para

No obstante, Wallerstein considera que el racismo, como criterio de jerarquización en el capitalismo, es evidente sólo en el nivel internacional, donde la jerarquía étnica (con disfraz nacional) sería mayor que la jerarquía clasista. En cambio, dice Wallerstein, que a nivel nacional la jerarquía de clase sería más evidente que la étnica. No conocemos la organización social de Estados Unidos para constatar tal consideración, pero el sólo fenómeno migratorio de los “latinos” parecería indicar otra interpretación. Nos detendremos brevemente en esta cuestión.

Si comparamos a dos países vecinos, como la Argentina y Bolivia, es cierto que el “desarrollo argentino” suele ser leído por algunos liberales como producto de una mayor “jerarquía étnica” respecto al “sustrato cultural” boliviano, lo que sería efecto de las políticas de blanqueamiento social provenientes del progresismo liberal del siglo XIX.<sup>51</sup> En ese sentido, sería correcta la afirmación de Wallerstein. No obstante, *ad intra* de un Estado Nación la jerarquización no es sólo clasista. En Argentina esto se suele negar ante el proceso de “blanqueamiento” social, pero analizando en detalle también se encuentra un proceso de racialización de la clase subalterna. No es ingenuo que se la califique de “cabecitas negras” o “la negrada”. Tampoco es irrelevante que una gran mayoría de las empleadas domésticas y los albañiles que trabajan para la burguesía argentina sean “bolivianos” y “paraguayos”. Aquí se evidencia el disfraz nacional que adquiere la racialización, pues tras estas calificaciones subyace la idea de que son “indios”.

Ahora bien, situados en Bolivia la consideración de Wallerstein no nos parece del todo acertada. Ya vimos con detenimiento cómo en Bolivia justamente el problema de la desigualdad se hace más evidente no sólo porque hay una mayoría campesina y obrera, sino porque esa mayoría es indígena. Con todos los matices y cuidados epistemológicos a la hora de asumir la tesis indianista-katarista de las “dos Bolivias”, a la que nos referimos reiteradamente en los puntos anteriores, no dejamos de concederle que acierta a la hora de

---

estudiar en la escuela pública, además de la discriminación racista de la clase media y baja argentina, era que en sus casas el idioma materno seguía siendo el quechua.

<sup>51</sup> Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888) es uno de los representantes más importantes del proyecto de blanqueamiento social del XIX. Ver el clásico *Facundo o Civilización y Barbarie* (1845) y un texto menos conocido, pero fundamental para nuestro tema, *Conflicto y armonía de las razas en América* (1884).

evidenciar la jerarquización étnica al interno de un Estado nacional como el boliviano. Ya están expuestos los argumentos de Mamani y Patzi al respecto.

Si comparamos los dos planteos de Mamani y Wallerstein, vemos que Mamani analiza la dominación de los indígenas (y afrodescendientes) recurriendo a la categoría “etnia” para realzarla ante la categoría de “clase”. Wallerstein introduce la cuestión étnica para explicitar la complejidad de la dominación de clase, pero lo hace poniendo énfasis en la clase. Mientras que Mamani da relevancia a la cuestión étnica para visibilizar lo que oculta la dominación de clase. En un punto se encuentran Mamani con Wallerstein: la relevancia de lo étnico para explicar la dominación. Pero luego se distancian, pues Mamani prefiere indigenizar o etnificar la lucha política de la liberación, Wallerstein no se ocupa de esto.

En suma, para Wallerstein hoy se debe aceptar la existencia de un sustrato *clasétnico* a nivel mundial en lo que él denominada “tercer mundo” o “sur pobre”. En conclusión, la relación entre racismo y subdesarrollo es intrínseca, pues ambos son elementos constitutivos de la economía-mundo capitalista como sistema histórico, “organizan el proceso de manera ocupacional y le otorgan legitimidad política. Posibilitan la incesante acumulación del capital” (Wallerstein, 2004: 101). Por tanto “es imposible conceptualizar una economía mundo capitalista que no los tenga”. Racismo y subdesarrollo constituyen el tejido del sistema histórico actual, “no son males curables, sino características definitorias” (Wallerstein, 2004: 111). En suma, cuando Wallerstein analiza la función del racismo en vínculo con la idea de “desarrollo” toca un punto crucial para nuestra investigación: la corporalidad. Desde esta perspectiva, el capitalismo se afina en una *corporalidad racializada*. Lo que tiene consecuencias estéticas y políticas fundamentales, como intentaremos mostrarlo.

Por último, nos detendremos una vez más en una dificultad terminológica que venimos constatando en los autores tratados en este capítulo. En el caso Wallerstein, nuevamente nos damos con cierta imprecisión terminológica, que consiste en realizar un uso casi equivalente entre los conceptos de “raza” y “etnia” sin clarificar sus diferencias y coincidencias. Consideramos que es necesario profundizar la investigación para delimitar



el sentido de ambas categorías. Por ejemplo, cuando se apela a elementos biologicistas de los sujetos se suele concluir en la idea de “raza”. Es decir, si el concepto de raza pretendía un fundamento biológico, ahora el de etnia pretende un fundamento cultural. En ese sentido, con la idea de etnia se estarían “desbiologizando” las diferencias entre grupos humanos.<sup>52</sup> Pero sospechamos que en este desplazamiento el concepto de “etnia” conserva algún trasfondo racial, cuya función sería distinguir grupos humanos y jerarquizarlos. Por ejemplo, difícilmente se aplique el concepto de “etnia” a un norteamericano o a un francés, ¿existe la etnia europea? Pero sí se la aplica a un maya, a un colla o a un aymara. Aunque cabe advertir que en los intelectuales aymaras se suele definir a los no indígenas como “etnia blanco-mestiza”, aunque no es lo habitual.<sup>53</sup>

Finalizamos el presente capítulo realizando algunas consideraciones generales. Como se ve, la comprensión de la compleja relación entre clase y etnia, distinguiéndola de raza, recién la hemos iniciado. Entendemos que los tres autores presentados permiten considerar que la idea de *cuerpo racializado* es pertinente para profundizar la cuestión en una perspectiva filosófica. Dicha idea es deudora de la problematización que realiza el movimiento indígena de los proyectos político-económicos-culturales que hicieron y hacen de la *racialización* uno de los procesos fundamentales de dominación. Las teorías expuestas aquí nos permiten afirmar la densidad del concepto de *corporalidad racializada* y *racialización*.

Ahora bien, un dato no menor que se habrá notado, es que la sociología es la “disciplina” a la que pertenecen los tres autores. Usamos las comillas pues la crítica a la conformación disciplinar del conocimiento es uno de los temas centrales de Wallerstein (2004). Pero aún así, ninguno de los autores proviene de una formación básica antropológica ni filosófica. En nuestro caso, no tenemos formación sociológica ni

---

<sup>52</sup> J.M. Serna Moreno advierte de la problemática de confundir etnia y cultura y la complejidad del término etnia. Ver voz *Etnia* en *Diccionario de Filosofía Latinoamericana* (2000).

<sup>53</sup> En este sentido es muy sugerente la crítica que hace Wallerstein (2004) a la división entre las ciencias sociales nomotéticas (ciencia política, economía y sociología) y las ideográficas (etnología y orientalismo). Las primeras fueron aplicadas a la sociedad occidental que se pretende universal, las segundas se aplicaron a las etnias particulares, es decir, no occidentales.

antropológica. Precisamos esto, porque seguramente muchas de las dudas planteadas y afirmaciones no suficientemente fundamentadas serán consideradas por los antropólogos como planteos primerizos. Me refiero sobre todo a lo considerado en torno a la idea de etnia. Conocemos que fue la antropología la ciencia que legitimó tal categoría, aunque seguramente la criticidad y problematización que se hizo sobre la misma en el seno de la antropología contemporánea ayude a dar por superado muchos de los planteos que aquí intentamos hacer. En suma, entendemos que el aporte de la antropología para comprender la complejidad del concepto “etnia” enriquecería mucho nuestra investigación. Es la tarea para futuras investigaciones que se pueden iniciar con los trabajos de Xavier Albó (2002), Héctor Díaz Polanco (1990 y 1995) y Jesús Serna Moreno (2001).

Otro tanto podemos decir de la idea de clase, que los autores tratados manejan con mayor rigor por provenir de una formación sociológica. Consideramos que la discusión entablada aquí con el marxismo es central, como se vio reiteradamente. Particularmente, con el marxismo latinoamericano. Consideramos que profundizar en los problemas que tiene el marxismo para aceptar categorías como la de etnia no es un tema de mero juego retórico o abstracto. Mucho de los proyectos políticos-económicos-culturales que se proponen como alternativos a la dominación precisan de la clarificación y precisión conceptual para no errar en las decisiones prácticas que se hacen desde los movimientos emancipadores, como en el plural movimiento indígena y en el seno de Estado, en el caso del actual gobierno del MAS en Bolivia.

La tradición marxista boliviana es fuertemente criticada por los autores aymaras aquí tratados, aunque ya vimos que Patzi reivindica cierto marxismo. La discusión debe ser profundizada estudiando a los actuales marxistas bolivianos. Ahora bien, ¿qué marxismo se produce en Bolivia o desde Bolivia? No tenemos los elementos necesarios para responder ahora. Pero podemos distinguir un marxismo ocupado por lo “nacional popular” que se iniciaría con René Zavaleta Mercado y continúa hoy con Luis Tapia. Este intelectual es muy reacio a la etnización del problema estructural boliviano, incluso rechaza el uso de términos como “indio” o “indígena”, prefiriendo el concepto de lo “nacional-popular”. Percibimos que su propuesta teórica es una de las más respetadas

entre los intelectuales de Bolivia. El otro autor marxista es Álvaro García Linera (2005, 2006 y 2007). Tanto Mamani como Patzi se enfrentan a él. La discusión política ideológica y la discusión teórica se entremezclan de un modo inevitable, debido a su función política el actual gobierno del MAS. Otra perspectiva marxista a ser considerada es la de Raquel Gutiérrez. Constatamos, de un modo análogo al caso de Luis Tapia, que el respeto por la mexicana, que pasó cinco años en una prisión en Bolivia por su compromiso en el Ejército Revolucionario Tupak Katari en los noventa, es muy importante entre los dirigentes sociales e indígenas y los intelectuales que conocimos. Según nuestro parecer, el respeto hacia ella tiene dos sentidos, por su coherencia e integridad de militante y por su rigor teórico. No pudimos dedicarnos a estudiar sus trabajos. Pero habiéndola escuchado en conferencias y leído su incisivo libro *¡A desordenar!: por una historia abierta de la lucha social* (2006), donde realizar una profunda (auto)crítica al verticalismo y machismo de la izquierda revolucionaria, podemos vislumbrar la aguda revisión que está realizando la matemática y filósofa desde su experiencia política boliviana.

Ahora bien, todos los autores bolivianos arriba citados son “mestizos” o “blanco-mestizos”. Luego de la discusión planteada en este capítulo se entenderá que no es menor dicha precisión. Tampoco es determinante al punto de concluir que habría una teoría “india” y una teoría “blanco-mestiza”. No obstante, constatamos que los intelectuales que no se reconocen como indios suelen tener muchos reparos a la etnización en las teorías socio-políticas. Y a la inversa, los que se autoidentifican como indios o aymaras, suelen tener una gran sospecha sobre las teorías producidas por los “mestizos”. ¿Meros argumentos *ad hominem*? Hay que investigar más para dar una respuesta.

En suma, con lo dicho queremos mostrar que los planteos aquí realizados son un punto de inicio para comprender las hipótesis, tesis y teorías que se producen en Bolivia y que sólo se pueden comprender a cabalidad desde el contexto de movilización socio política indígena, que desde los noventa derivó en alternativas políticas de gran relevancia para Nuestra América. Nuestro propósito teórico está iniciado, y nos contentamos con indicar que, basados en los estudios arriba presentados, estamos en

condiciones de considerar que la “corporalidad racializada” es una categoría analítica que permite dar cuenta de cómo opera la dominación. Ésta hace pie en la corporalidad de los sujetos. Ser “india/o” o “negra/o”, que son los casos típicos de racialización en América Latina, supone un proceso en que las subjetividades son *racializadas desde su corporalidad*.

Nos queda como tarea indagar filosóficamente sobre el vínculo de la *racialización* con la idea de corporalidad entendida como *propiedad privada*, que ninguno de los autores aquí tratados expone. Según nuestro parecer, esto es necesario para la crítica al capitalismo y para ayudar a pensar cuestiones fundamentales como el derecho de los pueblos indígenas, la economía y la autodeterminación, puesto que suponen una idea de *propiedad*.<sup>54</sup> Para ello asumimos el desafío de estudiar la racialización de la corporalidad atendiendo a la dominación étnica (como bien señala Mamani y Patzi) pero sin descuidar la dominación de clase (como señala Patzi y Wallerstein). La racialización de la subjetividad, que es corporal, se entiende desde la compleja pertenencia clasétnica de los sujetos dominantes-dominadores. Ése es el desafío a enfrentar, no la solución del problema.

A lo largo de este capítulo fuimos indicando nuestro interés por proponer una perspectiva estética para analizar a la dominación y vislumbrar los procesos de emancipación. A explicar y profundizar la cuestión dedicaremos el siguiente capítulo, pues la estética que plantearemos encuentra en el racismo estético-político a uno de los mayores mecanismos de dominación. Y el racismo, como se vio, es un fenómeno típico de la lucha de las *clasetnias* en Bolivia.

---

<sup>54</sup> Retomamos el tema en las “Conclusiones, punto 3”.

## **CAPÍTULO IV. LA CORPORALIDAD RACIALIZADA: BASE DE UNA ESTÉTICA-POLÍTICA DE DOMINACIÓN**

Desde el inicio de nuestra tesis nos propusimos aportar una perspectiva estético-política para analizar la dominación y los procesos de emancipación. Es hora de explicar en qué consiste nuestra perspectiva estética, a partir de la cual nos atreveremos a proponer algunas tesis que se fundan en la investigación ahora realizada. En este capítulo pretendemos cerrar provisoriamente el círculo de la investigación. Lógicamente, esto significa cerrar sólo una vuelta de la espiral del conocimiento, que no se detiene aquí.

El capítulo está dividido en tres apartados. En el primero explicamos por qué concebimos a la estética como una filosofía de la sensibilidad (aisthesis) –corporalidad racializada-- antes que como una filosofía del arte. Mostraremos que dicha noción posibilita una estética para la liberación como filosofía crítica de la corporalidad racializada. Nos centraremos sólo en mostrar la pertinencia de la estética en el ámbito de las filosofías de y para la liberación, asumiendo algunos planteos que fortalecen nuestra noción de estética. Luego daremos cuenta de dos fenómenos que le dan base socio-histórica a nuestros postulados estético-políticos: el racismo antiindio (segundo apartado) y el mestizaje como disciplinamiento estético-cultural en Bolivia (tercer apartado).

### **1. Estética para la liberación y racialización de la subjetividad**

¿Por qué una estética para la liberación? Desde 1999 venimos trabajando en la elaboración de una estética para la liberación junto a dos compañeros filósofos, el uruguayo Oscar Pacheco y el argentino Carlos Asselborn. Conformamos la Cooperativa Filosófica Pensamiento del Sur en Córdoba (Argentina), con la convicción de que la mejor producción teórica es colectiva y nos propusimos estudiar las posibilidades de continuar con un pensamiento de y para la liberación analizando la relación entre estética

y política (C. Asselborn, O. Pacheco y G. Cruz, 2000, 2003, 2005a y 2005b).<sup>1</sup> Entendemos por estética una filosofía de la corporalidad-sensibilidad bajo lógicas de dominación y liberación.

¿Por qué enfatizamos lo estético y no, por ejemplo, lo ético? Partimos de constatar dos hechos. Las filosofías de la liberación no pusieron énfasis en lo estético, pero sí en lo ético y político, como lo mencionamos en el primer capítulo. Vinculamos estética y política, dejando para otro trabajo el tratamiento de la ética. No menospreciamos lo ético, pero ponemos en duda a los análisis meramente éticos de la dominación y la emancipación. Eso supone un largo debate entre la ética, la estética y la política, que enfrentaremos a fondo en otras investigaciones. Aquí sólo advertimos que no acordamos con los sectores que entienden que el capitalismo es superable y “mejorable” por medio de (más) ética. Dudamos de que sean efectivas las éticas en su esfuerzo por construir fundamentaciones de principios y normas, si no enfrentan un dato central para nosotros: que el sujeto se constituye fundamentalmente, antes que por lo que deber-ser, por lo que le gusta-disgusta, desea-repulsión, sueña-delira, crea-reprime, goza-sufre, es decir, por la sensibilidad-corporalidad.

Además, el capitalismo se desarrolla en nuestras sociedades a través de ciertos proyectos estéticos que construyen subjetividades dominadas. Entonces, dicho resumidamente, si el problema de la dominación proviene del fenómeno histórico del capitalismo, y éste no sólo es un proyecto económico y político, sino también estético, ¿no estaríamos omitiendo un ámbito fundamental donde ciertas estéticas de la dominación operan como legitimadoras de la política y la economía? Por otra parte, percibimos que la emergencia de movimientos emancipatorios, como el plural movimiento indígena en Bolivia, estarían poniendo en cuestión al capitalismo en su etapa neoliberal. Este hecho nos llevó a indagar si habría allí elementos de una estética crítica a la dominación. Entendemos que la crítica a la racialización de la subjetividad, a las “estéticas blancoides” y las “estéticas del mestizaje” sí brindan esos elementos, como veremos a continuación.

---

<sup>1</sup> La diferencia entre un pensamiento de y para la liberación lo analizamos en el capítulo I.

¿Por qué la ausencia de una estética de y para la liberación? Antes de responder es importante hacer una advertencia. Para nuestra tesis sólo hemos tomado como referencia a las filosofías de la liberación. Sin embargo, existen otras corrientes filosóficas que han desarrollado estéticas en sentidos muy distintos, por ejemplo, la hermenéutica (H. G. Gadamer) y el marxismo (A. Sánchez Vázquez y F. Jameson). Es una tarea futura profundizarlas para ampliar nuestros planteos, pero es justo reconocer que ambas perspectivas, en diferentes niveles y momentos, han influido en nuestra propuesta estética.<sup>2</sup>

Si bien no hubo un desarrollo estético en la plural filosofía de la liberación, sí hubo un interés estético en alguno de sus representantes. Arturo A. Roig se ocupó tempranamente de temas literarios, por ejemplo en: "Juan Llerena y el Manifiesto Romántico de 1849."<sup>3</sup> Una contribución para la historia de las ideas estéticas en Cuyo" (1959). Y más recientemente vuelve al tema con: "Arte impuro y lenguaje. Bases teórica e histórica para una estética motivacional" (2004).

En los últimos años, H. Cerutti también se ocupó de la cuestión en "Elementos para una historia de las ideas estéticas en Nuestra América" (2006). Allí, Cerutti propone la tarea de realizar una historia de las ideas estéticas cuyo objetivo es "lograr una autoconciencia estética a partir de la reconstrucción de nuestras culturas estéticas, de nuestras teorizaciones, interpretaciones o ideas y de nuestra producción estética" (Cerutti, 2006: 101). Una tarea que propone el filósofo es superar el desequilibrio entre una "creatividad frondosa" en la región y una "reflexión magra" de dicha producción. Nuestro trabajo se ocupa de las "culturas estéticas" atravesadas de la conflictividad clasétnica en Bolivia. Cerutti se refiere sobre todo a la estética como producción artística, entendiendo al arte en un sentido amplio. Nosotros ponemos énfasis en las condiciones político-económicas que posibilitan diversas "culturas estéticas".

---

<sup>2</sup> Los desarrollos estéticos en México son analizados por María Rosa Palazón Mayoral, *La estética en México, Siglo XX.*, UNAM – FCE, México, 2006. Un estudio en perspectiva marxista de la estética es de Miguel Ángel Esquivel, *Marxismos no ortodoxos en la estética latinoamericana. Itinerario y tópicos teórico-ideológicos* de David Alfaro Siqueiros, Tesis doctoral, UNAM, 2006, inédita.

<sup>3</sup> También ver Arturo Roig Ensayo bibliográfico sobre el despertar literario de una provincia argentina (1963).

Explicar a fondo por qué no se desarrollaron planteos estéticos en las filosofías de la liberación supera a nuestro objetivo. Por eso, sólo constatamos el hecho y sugerimos algunas hipótesis explicativas para ser contrastadas en futuras investigaciones. La ausencia del “logos indígena y afro” en el filosofar liberacionista de los setenta permite ensayar hipótesis sobre la ausencia de una estética. Nuestra investigación se centró en indagar el “logos indio”, dejando fuera al “logos afro”. A esto es necesario añadir la crítica por la omisión del “logos femenino”, lo cual ha sido evidenciado críticamente, por ejemplo por Francesca Gargallo (2004). Cabe aquí la crítica a las filosofías de la liberación, semejante a la que se realiza a la filosofía occidental, de haber estado centrada en un logos falocéntrico y patriarcalista. Esto se puede resumir en que la mujer india y afro ha sido doblemente omitida en el filosofar (masculino y no indígena) que se pretende liberador: por ser mujer (sexismo) e india o afro (racismo)<sup>4</sup>.

Postulamos que una de las razones que explicaría la ausencia de una estética en las filosofías de y para la liberación latinoamericana tendría relación con la ausencia de las perspectivas de género y étnicas (indias y afro) en el filosofar de los setenta. Dichas perspectivas estarían vinculadas con una perspectiva estética. ¿Por qué? Consideramos que la poca o nula relevancia de los sujetos históricos étnicos y femenino, en tanto productores e interlocutores de pensamiento, tiene relación con cierta tendencia a omitir la corporalidad-sensibilidad como un dato fundamental para el filosofar, quizá porque las filosofías de la liberación se alojaron excesivamente bajo lo que denominamos un paradigma de la “conciencia-crítica” (cuasi dualista) de la subjetividad y no bajo un paradigma “corporalista-sensible” (contra todo dualismo antropológico).<sup>5</sup> Y también

---

<sup>4</sup> Cabe aquí transcribir la reflexión de la boliviana Silvia Rivera Cusicanqui: “Yo intuía – aunque aún no me lograba explicar – que la opresión femenina y la opresión india entrañaban similares sufrimientos: el silencio cultural impuesto o autoimpuesto, el tener que aceptar una identidad atribuida desde fuera, la paradoja de luchar por la igualdad y al mismo tiempo defender la diferencia. De todas maneras, eso eludía el tema central: ¿cómo es que podía ser mestiza, castellano hablante y sentirme a la vez tan profundamente interpelada por la causa katarista, que aparentemente me negaba y excluía?” (Rivera, 1993, 56-57).

<sup>5</sup> Se trata de continuar con la crítica a toda concepción dualista de la subjetividad, aun presente en la modernidad, dualismo que se expresa muy bien en el lenguaje cuando decimos que tenemos cuerpo y no que somos cuerpo. Tanto el capitalismo, la ética y la medicina moderna pueden ser analizados como procesos de maquinización del cuerpo y subsunción de la corporalidad en la idea de propiedad privada, bajo un paradigma dualista. Uno de los debates centrales que se realizaron, y realizan hasta hoy, es sobre el dualismo o monismo antropológico. La crítica al dualismo (cuerpo-alma, cuerpo-conciencia, cuerpo-mente)



porque la filosofía elaborada por varones tiene (tenemos) dificultades, por lastres racionalistas y falocéntricos, para dar cuenta de lo que somos: corporalidad viviente, sensible-conciente.

Dicho de otro modo, el logos indio y afro y el logos femenino posibilitan considerar a la corporalidad-sensibilidad como clave epistemológica para toda teoría, en el sentido de que ambos permiten realizar una crítica radical al racismo y al sexismo como modos de dominación contemporánea. Quizá porque quienes han vivido la dominación en la carnalidad, en la corporalidad, en la sensibilidad, están en mejores condiciones de evidenciar y criticar la dominación y proponer caminos de liberación de la subjetividad. Es indudable que el movimiento feminista y el movimiento indígena y afro han posibilitado a los varones y a los-as blancos-as, criollos-as y mestizos-as tomar conciencia de las trampas ideológicas al suponer que las nociones de subjetividad corporal son transparentes. Es decir, suponer que habría una corporalidad subjetiva “pura”, más allá de los condicionantes históricos de género-sexo y etnia. De ahí la necesidad de pasar por la crítica al racismo y al sexismo, lo cual posibilita repensar la subjetividad individual y colectiva en Nuestra América. Los trabajos de mujeres como Sarah Radcliffe y Sallie Westwood (1999) sobre el Ecuador, Aída Hernández Castillo (2001) Francesca Gargallo (2004 y 2007) y Mercedes Olivera (2005) en México y de Cecilia Salazar de la Torre (2006 a y b) en Bolivia son elocuentes al respecto.<sup>6</sup>

*Antecedentes y referentes teóricos.* A pesar de todo lo dicho anteriormente, no ignoramos que se han elaborado filosofías de la corporalidad y la sensibilidad. Tanto en Europa como en América Latina existen aportes al respecto. Por ejemplo, Arturo Roig (2002) encuentra en el “regreso a la naturaleza” y a la corporalidad realizado por los sofistas, cínicos y epicúreos una primera propuesta de filosofía para la liberación. La

---

ha sido realizada por diferentes corrientes filosóficas y científicas, que aquí no trataremos, pero las suponemos. Para la cuestión del cuerpo como máquina en la concepción moderna ver David Le Breton, *Antropología del cuerpo y modernidad*. Nueva Visión, Buenos Aires, 2002.

<sup>6</sup> A su vez, algunas autoras radicalizan el planteo hacia el mismo seno del feminismo (que lucha contra el sexismo) y del movimiento indígena (que lucha contra el racismo). Para R. Aída Hernández Castillo (2001) se debe enfrentar una negación doble cuando el movimiento indígena se niega a reconocer su sexismo y el movimiento feminista se niega a reconocer su etnocentrismo. Otras, como Mercedes Olivera (2005), distinguen entre un feminismo rural o indígena caracterizado por ser dialogante, al feminismo hegemónico urbano, occidental y mestizo que enfatiza la confrontación.

relación entre sensibilidad y conocimiento fue tema central en una de las tradiciones filosóficas occidentales de mayor reconocimiento mundial, siendo Aristóteles uno de sus principales representantes. En la modernidad el tema será tratado con preferencia por los llamados “empiristas” ingleses. La centralidad de la corporalidad subjetiva para la filosofía se puede constatar, entre otros, en K. Marx (*Manuscritos económico-filosóficos*), F. Nietzsche (*Ecce Homo*), G. Marcel (*Ser y Tener*), J. P. Sartre (*El Ser y la Nada*). La fenomenología tendrá una especial atención por la corporalidad, por ejemplo M. Merleau-Ponty (*Fenomenología de la percepción*), E. Lévinas (*Totalidad e Infinito*) y M. Henry (*Encarnación. Una filosofía de la carne*).

No nos detendremos en esa larga y compleja historia, pues nuestro tema de tesis está centrado en las filosofías de la liberación contemporáneas ante la emancipación indígena-popular. Situados en esa corriente, las filosofías que vinculan corporalidad y liberación son: la de Paulo Freire, en su *Pedagogía del Oprimido* (1970), quien planteó la necesidad de superar la “adherencia corporal del dominador”, pero excesivamente centrada en la concientización como solución al problema; Arturo Rico Bovio (1990 y 2000) realiza una original propuesta de filosofía corporal de la liberación en función de una teoría del derecho y una axiología corporalista; Enrique Dussel (1998, 2001 y 2006) parte de la corporalidad y la neurobiología para fundamentar una ética y una filosofía política; la subjetividad corporal es clave en la relación entre teología y economía para Franz Hinkelammert (2002).<sup>7</sup> Por otra parte, Horacio Cerutti (2005) da cuenta de la recuperación del cuerpo en el pensamiento latinoamericano contemporáneo desde diversas perspectivas. Ahora bien, ninguno de los autores arriba citados vinculó la corporalidad con la estética. Nuestra tesis se inserta en ese proceso de “recuperación de la corporalidad-sensibilidad” desde una perspectiva estético-política.

Pero en el ámbito estético tampoco empezamos de cero. La estética aquí propuesta tiene varios antecedentes, tanto europeos como latinoamericanos. Uno de los más importantes es la filosofía de Marx. La Escuela de Frankfurt (Adorno, Horkheimer, Marcuse, Benjamin) es quizá quien mejor ha trabajado esta perspectiva como crítica a la

---

<sup>7</sup> Cabe destacar que E. Dussel ha planteado una perspectiva corporalista desde sus inicios. Ver *El Humanismo Semita*, Buenos Aires, Buenos Aires, 1969.

estetización de la política realizada por los fascismos europeos de la primera mitad del siglo XX. Nuestra noción de estética como filosofía de la corporalidad-sensibilidad vinculada a los procesos políticos, tiene como referente importante las reflexiones de H. Marcuse (1969). Asumimos dicha tradición europea con todo recaudo para superar el eurocentrismo epistemológico. Por esa razón, no procedimos reconstruyendo sus teorías estéticas para “aplicarlas” luego al movimiento indígena. En todo caso, partimos del movimiento indígena para desde allí releer las teorías existentes.

En América Latina existen estéticas, entendidas como teoría del arte, muy vinculadas a la política crítica, que también nos sirven de referentes. Esta, por ejemplo, la de José Carlos Mariátegui (1928), Juan Acha, Ticio Escobar y Adolfo Colombres (1991).<sup>8</sup> En Bolivia encontramos un antecedente muy importante para nuestro trabajo: el artista y escritor socialista Carlos Salazar Mostajo (1916-2004)<sup>9</sup>, quien adquiere una importancia doble porque se ocupó del “problema indio” a la vez que realizó una teoría del arte pertinente a la realidad boliviana.<sup>10</sup> Su experiencia en la Escuela Ayllu Warisata (que funcionó entre 1931 y 1940) y su posterior desarrollo como pintor, escritor y docente de Historia del Arte en la Universidad Mayor de San Andrés (La Paz-Bolivia) son significativas para el enfoque que hemos adoptado aquí. A su vez, la antropóloga Verónica Cereceda realiza desde hace años interesantes estudios sobre los tejidos indígenas (en particular los *jalq'as* y *tarabucos*). Además de promover la continuación y renovación de la tradición de tejedoras y tejedores en el Museo de Arte Indígena situado en Sucre, indaga sobre el lenguaje y sentido presente en las bellísimas creaciones textiles,

---

<sup>8</sup> Un estudio sobre la estética y política de Mariátegui es de Fernanda Beigel, *El itinerario y la brújula. El vanguardismo estético-político de J. C. Mariátegui*, Buenos Aires, Biblos, 2003.

<sup>9</sup> Toda la información al respecto la debemos a la generosidad de la Mtra. Cecilia Salazar, docente investigadora del CIDES-UMSA, e hija de Carlos Salazar Mostajo.

<sup>10</sup> Los ensayos estéticos de C. Salazar Mostajo son: *Ensayos estéticos* (1979), *La pintura contemporánea de Bolivia. Ensayo histórico-crítico* (1989) y *Dialecestética. Ensayos sobre apreciación de la obra de arte* (1993) y *Gesta y Fotografía. Historia de Warisata en imágenes* (2005). Los artículos y ensayos políticos de Salazar son: *¡Warisata mía!* (1997), *La tea inmortal* (2003) y *Tres ensayos disidentes* (2004).

que no puede leerse desde los cánones estéticos de Occidente, por ejemplo en “Aproximaciones a una estética andina. De la belleza al Tinku” (1987).<sup>11</sup>

Por otra parte, encontramos argumentos a favor de una estética no centrada en el arte en los planteos del francés Regys Debray (1994) y del argentino Nicolás Casullo (2006 a y b). En su teoría de las imágenes R. Debray (1994) postula la existencia de tres “eras de la imagen” en Occidente: la era del icono o logosfera (que va desde la escritura hasta la imprenta), la era del arte o grafosfera (va desde la imprenta hasta la televisión en color) y la era de lo visual o videosfera (va desde la TV en color hasta hoy). Debray entiende que “estamos” en la era de la videosfera, iniciada con la televisión a color en 1968, y ante los estertores de la era del arte o grafosfera, aunque existen elementos de la misma que coexisten con la era de lo visual. Con la salvedad de que nuestra propuesta se formula desde América Latina y la videosfera analizada por Debray sería propia de uno de los centros de “Occidente”, Francia, nos interesa retomar su idea de que el arte, en la era de la videosfera, ya no es objeto del filosofar. Se trata ahora de pensar lo visual.

¿Qué significa lo visual? Una respuesta de este autor es que se trata del proceso por el cual el arte deviene en publicidad, entendiéndola como el imperio de la imagen vídeo. Dice Debray que la publicidad, por ejemplo, es la reguladora del carisma del personaje de turno. En la videosfera la imagen se convierte en su propio referente, la gloria es para ella, estamos ante lo virtual como nueva realidad. La realidad está ordenada de acuerdo a los estereotipos creados por la publicidad. Entonces, ¿porque una estética sin arte? Pues porque estaríamos en una era pos-arte, cuyo índice primero es la publicidad, “en cuanto que (ésta) transforma los productos de consumo en objetos de arte, la publicidad es el arte oficial del posarte” (Debray, 1994: 207). La política ya no es el arte de lo posible, sino la publicidad de lo (im)posible. Por tanto, la tarea emancipatoria

---

<sup>11</sup> Verónica Cereceda, “Aproximaciones a una estética andina. De la belleza al Tinku”, en Bouysse-Cassagne, Therese /Olivia Harris, Tristan Platt y Verónica Cereceda. *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, La Paz, Hisbol, 1987, pp. 133-231. *Textiles Tinkipaya*, ASUR, Antropólogos del Surandino n° 14, Manos Unidas, Sucre, Editorial Tupac Katari, 2006. “¿Infiernos cristianos, infiernos andinos? Mundos demoníacos en la imaginería actual de Los Andes” En *Mitologías amerindias. Enciclopedia Iberoamericana de Religiones*, Trotta, Madrid, 2006. *Estética de la Pobreza*, edición digital que la autora nos regaló con gran generosidad.

consistiría en dar cuenta críticamente de la publicidad que hace que veamos, votemos y comamos lo que no decidimos. Una estética sin arte es una estética de la era de lo visual, de la videosfera.

Por su parte, Nicolás Casullo reflexiona sobre la estética y la política en su artículo “Estética y Política: para repensar la crítica de los nuevos sujetos urbanos de la protesta” (2006a)<sup>12</sup> y en “El milenario camino de una actualidad en debate” (2006b).<sup>13</sup> Nos interesa destacar de sus planteos la cuestión de la constitución de la subjetividad política a partir de la estética. Para Casullo es posible pensar estéticas de las subjetividades políticas, en virtud de que la estética moderna se ha ocupado de la particularidad irreductible ante el universalismo y las totalizaciones de los discursos racionales como el de la ciencia moderna. Con la estética ingresa a la comprensión lo indeterminado frente a la determinación del campo conceptual y abstracto. Ingresamos al pensamiento lo convivencial y lo sensible. La estética moderna también nace con la reaparición de la corporalidad, cuando el cuerpo aparece como camino de verdad.<sup>14</sup>

A Casullo le interesa una estética que dé cuenta de los nuevos sujetos políticos, antes que de las nuevas expresiones del arte.<sup>15</sup> Se trata de pensar las multitudes en las calles, “figuras incompletas que hacen las protestas”. Aunque advierte que hablar de sujetos de la protesta no debe conducir al equívoco de encontrar en ellos “sujetos revolucionarios” al viejo estilo de la izquierda. Para Casullo existen mejores posibilidades de dar cuenta de estos sujetos de la protesta desde la estética:

Estética y política aparecen discutiendo y en una apertura crítica que cuesta reconocer en otros ámbitos. Estetizaciones y politizaciones logradas o truncas implantan un orden del día desde el simple experimentar lo real. El cielo de las

---

<sup>12</sup> Presentado en el taller desarrollado en el ámbito de *Escenarios culturales, género y transdisciplina en América Latina*. Fac. de Cs. Políticas – Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericano – PUEG. UNAM, 2 y 4 de octubre de 2006.

<sup>13</sup> Publicado en revista *Pensamiento de los Confines*, N° 18, junio de 2006, Buenos Aires. Este número está dedicado a la Estética y la Política.

<sup>14</sup> Con Baumgarten (1705) se funda la estética filosófica y se pone en cuestión a la misma filosofía en cuanto ejercicio racional. Ahora la filosofía racionalista se enfrenta a la sensibilidad, la libido, la sensación, lo irracional y lo femenino que también “acceden” a la verdad.

<sup>15</sup> N. Casullo se remite a la obra de Jaques Rancieri, *La división de lo sensible: estética y política*, Salamanca, Consorcio Salamanca, 2002. Para Rancieri el arte y espacio estético es otra distribución del espacio en relación a un orden político, por tanto reglado e institucionalizado.

representaciones, sus literaturas como atmósferas de verdades, obligan a revisar el presente y el extenso pasado de ese vínculo, donde lo político buscó a las estéticas humanas como arquitecturas de poder y contrapoder cultural, y estas lenguas estéticas jamás disimularon su vocación por ensayar mundos – politicidades - en un mundo que no les pedía eso expresamente (Casullo, 2006b, inédito).

Por otra parte, algunos estudios sobre cultura y política han significado un importante aporte a nuestra tesis en diferentes niveles de profundidad. Nos referimos a obras como la de André Rezler (1984), Raoul Girardet (1996) Marshal Berman (1998) y James Scott (2000). Ninguno de ellos se ocupa de Latinoamérica, ni mucho menos del movimiento indígena. Sin embargo, nos brindaron claves para abordar los problemas teóricos y metodológicos. Mencionaremos algunas.

Marshall Berman (1998) realiza un sugerente análisis de la relación entre modernidad y modernización, sobre todo del Manifiesto Comunista. Uno de sus propósitos fundamentales es reconectarse con la cultura modernista, “con sus reservas de fuerza y salud” (Berman, 1998: 27).<sup>16</sup> Con ello, Berman sale al cruce de los discursos antimodernos, entre ellos de los que se denominan genéricamente “posmodernos”, pues considera que cultivan la ignorancia por la historia y la cultura moderna.<sup>17</sup> Más allá de su discusión con los posmodernos, nos interesa destacar la importancia de repensar la modernidad en perspectiva latinoamericana y liberadora, cuestión que no hace Berman en relación con la primera perspectiva, pero sí con la segunda.<sup>18</sup> Su estudio nos sirvió para

---

<sup>16</sup> Se trata, dice, de retroceder como modo de avanzar, de apropiarse de las modernidades de ayer, criticar las modernidades de hoy, para proyectar futuros humanizados haciendo un “acto de fe” en las modernidades de mañana. Lo primero que salta a la vista es que la modernidad es plural, no hay una modernidad. Lo segundo, su apuesta de fe en que la modernidad cumplirá las promesas que por lo menos hace cinco siglos viene haciendo a la humanidad

<sup>17</sup> A lo sumo, acepta que M. Foucault dijo algo sustancial sobre la modernidad pero para concluir con la negación de la posibilidad de la libertad y la emancipación. Dice, “Foucault ofrece a una generación de refugiados de los sesenta una coartada histórica mundial para explicar el sentimiento de pasividad e impotencia que se apoderó de tantos de nosotros en los setenta” (M. Berman, 1998: 25).

<sup>18</sup> Esta tarea ya ha sido emprendida con diversos resultados. Cito algunos textos como ejemplo, sin hacer valoración particular sobre ninguno: Néstor García Canclini, *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad* (Buenos Aires, Paidós, 2001). Jorge Larraín, *Modernidad, razón e identidad en América Latina* (Santiago, Andrés Bello, 1996). Martín Hopenhayn, *Ni apocalípticos ni integrados. Aventuras de la modernidad en América Latina* (México, Fondo de Cultura Económica, 1995). Enrique

prestar atención sobre la pertinencia de sostener una “fe secularista” en la modernidad como proyecto cultural en su versión emancipadora (a lo Berman) y sus consecuencias para las sociedades latinoamericanas, en particular, la boliviana (donde autores como Mamani y Patzi son radicalmente críticos de la modernidad).

La historia de las ideas de A. Reszler (1984) o de R. Girardet (1999) tocan la cuestión de la sensibilidad y la política a partir del mito. Ambos se ocupan de los mitos y la política europea, centrados en Francia. El mito, afirma R. Girardet en la línea de Sorel, es movilizador, estimula energía poderosa, “por todo lo que vehiculiza de dinamismo profético, el mito ocupa un lugar central en los orígenes de las cruzadas, lo mismo que en los de las revoluciones.” (R. Girardet, 1999: 14). De la lectura de sus obras parece argüirse un aserto (hipotético) que confluye con nuestro punto de partida: el mito mueve a la acción política. El punto de encuentro es que nosotros consideramos que el gusto, la sensibilidad mueve a la conciencia y a la acción del sujeto individual y colectivo. Por tanto, sensibilidad y mito son los que mueven al sujeto singular y colectivo. Por cierto, la cuestión del mito en la política nos remite a Mariátegui, para quien “el mito mueve al hombre en la historia. Sin un mito la existencia del hombre no tiene ningún sentido histórico. La historia la hacen los hombres poseídos e iluminados por una creencia superior, por una esperanza super-humana; los demás hombres son el coro anónimo del drama”.<sup>19</sup> Por último, las ideas propuestas por J. C. Scott (2000) sobre los “discursos ocultos” que subyacen a los “discursos públicos” nos fueron útiles, aunque su análisis contiene un exceso de anti-gramscianismo que hay que evaluar mejor.<sup>20</sup> Su estudio sobre el discurso oculto, el servilismo, el modo de pactar con el poder aparentando sumisión,

---

Dussel, 1492: *el encubrimiento del otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”*, (La Paz, Bolivia, Plural editores – CID – Universidad Mayor de San Andrés, 1994).

<sup>19</sup> José Carlos Mariátegui, “El hombre y el mito” en *Mundial*, Lima, 16 de enero de 1925. También en *Amauta*, n° 31, Lima 1930, pp 1-4.

<sup>20</sup> Scott cuestiona duramente a la teoría (fuerte y débil) de la hegemonía porque no lograría explicar cómo se producen cambios sociales desde abajo, ni dejaría espacio alguno para la protesta social y los conflictos sociales. Critica que la teoría de la hegemonía, cuando sostiene que la ideología dominante para lograr el sometimiento convence a los grupos subordinados de que el orden social en el que viven es natural e inevitable, conduce a considerar la “resignación estructural” de los sujetos dominados como insuperable. Creemos que así se explicó muchas veces la situación de dominación de los pueblos indígenas. Por ejemplo, Ángel Rama (1982) entiende así la sumisión estructural de la cultura popular andina como reproductora del estancamiento cultural de las élites andinas.

como formas de resistencia tiene puntos en común con los modos de hacer política en países de fuerte dominación clasétnica como en Bolivia.

*Noción de estética para la liberación.* Presentados los antecedentes y referentes teóricos que nos inspiran, estamos en condiciones de plantear nuestra noción de estética. Entendemos por estética a una filosofía de la sensibilidad (aisthesis) –corporalidad, antes que una filosofía del arte. Esta definición parte de un supuesto filosófico central: la corporalidad- sensibilidad es el espacio de creación de la subjetividad y resistencia a la dominación. Y a su vez, es el “lugar” privilegiado donde se sedimentan los sistemas de dominación. Nuestra tesis fundamental es que los sistemas de dominación recurren a la cooptación de la sensibilidad, al disciplinamiento del gusto y al control del cuerpo que somos. Por eso, para criticar (quizá) cualquier sistema de dominación hay que recurrir adonde éstos se afincan.

Nuestra estética se ocupa fundamentalmente de la corporalidad-sensibilidad del sujeto y no del “arte” producido por el sujeto. No consideramos que haya oposición entre corporalidad-sensibilidad y arte, todo lo contrario. La estética como teoría del arte, que es la noción tradicional de estética, sería una parte de nuestra propuesta, pero ésta no se concentra en el arte. La discusión sobre el “fin del arte” en la modernidad subyace a nuestra idea de no centrarnos en el “arte”.<sup>21</sup> Nuestro supuesto es que la sensibilidad del sujeto se constituye por caminos más amplios que el “arte” y los ideólogos del capitalismo parecen saberlo mejor que nadie.

Nuestra perspectiva pone énfasis en los modos en que la sensibilidad del sujeto es construida socialmente bajo lógicas de dominación y/o de emancipación. Por ello, nuestra noción de estética se vincula intrínsecamente con la política. La relación entre estética y política podría formularse así: las políticas de la estética y las estetizaciones de la política. Nuestro énfasis, como se vio a lo largo de toda la tesis, está puesto en la política porque pretendemos indagar cómo la estética forma parte fundamental de los proyectos políticos y económicos. A su vez, es posible tratar la cuestión desde su reverso: los procesos de

---

<sup>21</sup> Un texto que se ocupa de la cuestión para el ámbito europeo es el de H. G. Gadamer, *La actualidad de lo bello*, Barcelona, Paidós-I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1998.



estetización de la política. En nuestro caso ponemos énfasis en las políticas de la estética, advirtiendo que las estetizaciones de la política son parte de dichas políticas.<sup>22</sup>

Ahora bien, cuando proponemos a la estética como una perspectiva para analizar la dominación y la liberación, estamos llamando la atención sobre la centralidad de la sensibilidad subjetiva (individual y colectiva) en relación a las objetivaciones históricas (que van desde las instituciones hasta las tramas simbólicas). Es decir, nos preocupa entender cómo se construyen, constituyen, crean subjetividades dominadas y emancipadas en los procesos históricos de Nuestra América. Nuestra mirada se focaliza en los modos cómo opera la construcción social de la sensibilidad subjetiva según la dialéctica de dominación – liberación. Esta última es una dialéctica fundamentalmente político-económica, de ahí que la estética aquí propuesta se ocupa de los modos en que los sistemas político-económicos, como el liberalismo-capitalismo, posibilitan la constitución de ciertas subjetividades a partir de la sensibilidad. Dichas subjetividades son formadas, constituidas, educadas con estéticas de la dominación que disciplinan los gustos y deseos. Por tanto, una estética para la liberación parte de las críticas al sistema económico-político vigente, que es el capitalista en su etapa neoliberal. El capitalismo pretende seducir presentándose como el “mejor y único” de los mundos. Para acceder a él, dicen sus ideólogos y publicistas, hay que sacrificarse corporalmente, estetizarse según su lógica, pues los “feos-sucios-bajos” (Melgar Bao, 2005) no tienen lugar allí. Cuando eso sucede, el neoliberalismo se instala triunfador con una “estética del ganador” racista y sexista, con su moral y su política estratégica, con sus dietéticas y cosméticas.

---

<sup>22</sup> Ahora bien, ¿nuestra estética forma parte de una filosofía de la cultura? Sí, en el sentido de que la noción de cultura es el ámbito donde se construyen las sensibilidades individuales y colectivas. Llegados aquí podría parecer un mero juego retórico hablar de “estética” cuando en realidad se trataría de “cultura”. En primer lugar, no queremos hacer una maraña conceptual que pretenda distinguir prístinamente la “realidad”, que sabemos siempre es compleja y polisémica. Entendemos que la cultura, en tanto trama de símbolos, sentidos, horizontes utópicos y míticos, es una creación histórica de las sociedades. Como tal, la economía y la política son condicionantes, y hasta determinantes, en las construcciones culturales. Nuestra perspectiva se propone superar todo culturalismo, entiendo por tal un análisis que no atiende a los modos de producción y de relaciones de poder en que se reproduce y crea cultura. Pero también busca mostrar la relevancia de la cultura como creación histórica de los sujetos, y a su vez cómo la cultura forma, constituye, crea subjetividades en sistemas políticos-económicos específicos. Es decir, no existe una “cultura universal” abstraída de su contexto económico-político, sino que las culturas son afines a sistemas económicos-políticos históricos.

La estética aquí propuesta se focaliza en los modos de construcción de la subjetividad de los sujetos colectivos, de las mayorías populares (urbanas y rurales) que no leen novelas consagradas ni van a los museos de arte contemporáneo, ni cuelgan pinturas clásicas o alternativas en sus casas. Esa subjetividad colectiva también está acosada por una estética de dominación, donde los medios masivos de comunicación y la industria cultural tienen mucho que ver. Ahora bien, cuando se producen rebeliones colectivas también se interviene críticamente con estéticas para la liberación. Esto sucede cuando se pone el cuerpo que somos, y no que tenemos, como sucede en Bolivia con el movimiento indígena en los bloqueos de caminos. Allí se despliega una estética india con la Wiphala como uno de sus símbolos más importantes. También las estéticas críticas se muestran en la reapropiación feminista de la corporalidad y la crítica de género. Estos son datos, entre otros, de estéticas y políticas críticas. Por tanto, la razón principal por la cual consideramos pertinente proponer una perspectiva estética crítica en esta tesis es que el capitalismo también es un proyecto estético global, no sólo económico y político (ver Jameson, 1995). Por ello, nuestro esfuerzo consiste en analizar los modos de construcción socio-política de la belleza y fealdad corporal, de los gustos legitimadores del orden cultural y político, de los sabores y olores considerados humanos y no humanos.

Ahora bien, nuestra investigación se focalizó en el plural movimiento indígena en Bolivia, lo cual nos permitió lograr mayor precisión para explicar nuestra perspectiva. En el anterior capítulo, a propósito del análisis del capitalismo en Bolivia y la dominación étnica, llegamos a delimitar una categoría analítica con potencialidad filosófica, se trata de la corporalidad racializada de los sujetos. Como dijimos, el plural movimiento indígena en Bolivia ha gestado críticas a las políticas de dominación etno-clasista, esto es, a las que se legitiman recurriendo a la racialización de la subjetividad. Como vimos, los análisis y teorías puestas en juego por algunos intelectuales hacen uso de las categorías de etnia y clase, y entre ambas, pervive la idea de “raza” junto a los conceptos de racialización y racismo. Concluimos que la racialización de la corporalidad es un modo intrínseco al desarrollo de la modernidad en su versión capitalista. Aunque los autores

aymaras también incluyen al socialismo como un proyecto moderno anti-indio.<sup>23</sup> Al respecto dejamos una pregunta para futuras investigaciones: ¿el socialismo es un proyecto moderno basado en algún tipo de racialización de la corporalidad?

El racismo en Bolivia es uno de los fenómenos que ha emergido de un modo ostensivo entre los sectores “blanco-mestizos”, aunque no sólo entre ellos, durante los últimos años. Quizá esa racialización de la política, ahora explícita, es una respuesta reactiva ante la politización crítica del movimiento indígena y al hecho de que “un indio” sea presidente de Bolivia desde 2005, un indio no domesticado según el patrón estético-político del capitalismo. La politización del plural movimiento indígena, la etnización de la teoría social y el fenómeno del racismo anti-indio nos permitió precisar que nuestra estética es una filosofía crítica de la corporalidad-sensibilidad racializada. La misma tiene por objeto analizar los modos de construcción socio-histórico de las nociones de corporalidad según un patrón no-indio, que subyacen a las organizaciones sociales fundadas en la racialización de la corporalidad-sensibilidad. Por ello, nuestra filosofía para la liberación se enfrenta al desafío de aportar una crítica radical a la estética-política racista en Bolivia, y evidentemente, en toda Nuestra América.

En suma, como cierre del círculo de la comprensión abierto al inicio de este trabajo nos interesa argumentar sobre la centralidad de la corporalidad racializada para una filosofía crítica que postula a la estética como una perspectiva teórica pertinente para responder a los desafíos provenientes de los procesos de emancipación indígena. Toda estética es producto de un contexto socio-histórico determinado. Por ello, la conflictividad de dicho contexto atraviesa a las estéticas en juego. Nuestro interés particular radica en comprender la conflictividad política y su vínculo con las estéticas racistas de los sectores dominantes en Bolivia.

---

<sup>23</sup> Ver capítulo III.

## 2. Reemergencia del racismo en Bolivia

La visibilidad de la cuestión del “racismo”, y con él la cuestión supuestamente superada de la “raza”, se ha evidenciado superlativamente en el actual proceso socio-político que atraviesa Bolivia. Los hechos que lo demuestran son múltiples. En nuestra estancia de investigación pudimos corroborarlo en diversas ocasiones, por ejemplo en el Referéndum Autonómico llevado a cabo el 4 de mayo de 2008 en Santa Cruz de la Sierra. Según algunos analistas bolivianos, en el pasado el racismo estaba solapado bajo la idea de bolivianidad y mestizaje. Pero la conflictividad política actual ha producido una manifestación violenta y exacerbada del racismo anti-indio. Lo curioso es que también los sectores “blanco-mestizos” acusan a los indígenas de comportarse racistamente.<sup>24</sup> ¿Hay un racismo anti-blancomestizo? Ya vimos en los capítulos anteriores que habría algunos sectores indios radicalizados en tendencias etnocéntricas. Ahora bien, ¿esto alcanza para calificarlos de racistas? En la lucha ideológica esto sí sucede, pero a nivel teórico es un paso que no puede darse sin previo análisis riguroso.

La multiplicidad de hechos racistas en Bolivia ha conducido a diversos sectores a ocuparse del tema. Mencionemos tres. En 2007 la Universidad de la Cordillera creó el Área de Investigación Observatorio del Racismo en convenio con la Defensoría del Pueblo.<sup>25</sup> Un equipo de jóvenes investigadores, la mayoría sociólogos-os coordinados por la Dra. Pamela Calla, se ha dedicado a analizar los procesos actuales de racialización en Bolivia. Su primera investigación fue sobre el racismo manifiesto en la Asamblea Constituyente realizada en Sucre durante 2007. Al respecto publicaron un duro informe con el título *Observando el racismo. Racismo y regionalismo en el proceso Constituyente*

---

<sup>24</sup> El 10 de agosto de 2008 se realizó el Referéndum Revocatorio de Presidente, Vicepresidente y Prefectos en Bolivia. Evo Morales y Álvaro García Linaera fueron ratificados en sus cargos por el 67,412% del padrón electoral (Fuente: Corte Nacional Electoral: [www.cne.org.bo](http://www.cne.org.bo)). Pero también fueron ratificados cuatro, de los cinco, prefectos opositores al gobierno del MAS. Rubén Costas, prefecto ratificado de Santa Cruz y líder de la derecha opositora al gobierno, en el discurso por su triunfo expresó entre otras críticas al MAS: “A los cínicos y soberbios gobernantes que no intenten imponer su ilegal y racista proyecto de Constitución porque entonces sí se habrán metido en un callejón sin salida” (Fuente: *El Deber*, lunes 11 de Agosto de 2008, Santa Cruz de la Sierra. Edición digital: [www.eldeber.com.bo](http://www.eldeber.com.bo))

<sup>25</sup> Agradezco a la socióloga Cecilia Salazar, investigadora del CIDES-UMSA haberme presentado en el Equipo de la Universidad de la Cordillera.

(La Paz, Marzo 2008). Está próximo a publicarse un segundo informe sobre sus investigaciones en Santa Cruz y Cochabamba. Una de las constataciones de los investigadores es que en los últimos años se está produciendo el paso desde un racismo implícito a uno explícito.<sup>26</sup>

Otro evento que muestra la preocupación al respecto fue el coloquio “Racismo y globalización” realizado en el Museo de Etnología y Folklore (La Paz, 14 de mayo de 2008).<sup>27</sup> La mesa del coloquio fue moderada por Xavier Albó. Como invitado especial estuvo el sociólogo francés Michel Wieviorka y el comentario a su ponencia estuvo a cargo del vicepresidente de la República, Álvaro García Linera. Wieviorka es autor de *El racismo. Una introducción* (2002), obra que ha tenido recepción en los investigadores de la Universidad de la Cordillera.

En los dos casos anteriores, la preocupación y ocupación sobre el racismo proviene de sectores medios e intelectuales no indígenas y críticos al racismo. Pero también los intelectuales aymaras se han ocupado del tema. La *Revista Willka* (año 2, n° 2, El Alto, Bolivia, 2008), dirigida por un grupo de jóvenes aymaras, se propuso como tema de análisis “Racismo y elites criollas en Bolivia”. Pablo Mamani, uno de los editores responsables, plantea con insistencia que una de las tareas fundamentales del movimiento indígena es estudiar a las élites, y que no sean ellas las que los estudian a ellos. Con esto, Mamani plantea un desafío epistemológico consistente en cambiar la dirección de la mirada de los científicos sociales (en particular de los antropólogos) que miran sólo a lo indio como objeto de estudio. Ante esto, el grupo de jóvenes aymaras se ha propuesto estudiar a las élites “blanco-criollo-mestizas” para analizar su “enfermedad”. La metáfora de la “enfermedad”, que en Bolivia fue aplicada al análisis social por Alcides Arguedas en *Pueblo enfermo* (1909), es tomada por Mamani para aplicarla a la *etnoclase* históricamente dominante. Claro que lo hace con las precauciones

---

<sup>26</sup> Andrés Calla y Khantuta Muruchi, “Transgresiones y racismo”, en *Observando el racismo. Racismo y regionalismo en el proceso constituyente*, Universidad de la Cordillera y Defensor del Pueblo, La Paz, Marzo de 2008, pp. 39-54.

<sup>27</sup> Las instituciones organizadoras fueron: Embajada de Francia en Bolivia, el Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), el Instituto de Investigación para el Desarrollo (IRD), el Programa de Investigación Estratégica en Bolivia (PIEB), la Delegación de la Comisión Europea en Bolivia y el Museo de Etnografía y Folklore (MUSEF).

teóricas necesarias pues el uso de una metáfora clínica para el análisis social conlleva muchos problemas.

Como vemos, diferentes instituciones constituidas por intelectuales bolivianos de diferente pertenencia clasétnica se están ocupando de estudiar y criticar al racismo en Bolivia. Los hechos racistas son innumerables y nos llevaría todo el capítulo narrarlos y analizarlos. Sólo para ilustrar sobre estos hechos recurriremos a las pintadas callejeras que resumen en unas pocas palabras fuertes condensaciones ideológicas que se hacen públicas, es decir, que tienen finalidad política. Las pintadas son estético-políticas. Presentaremos cuatro fotografías de pintadas en las calles (de autoría propia), en diferentes ciudades de Bolivia. Para la interpretación de las mismas es necesario hacer una precisión terminológica sobre “camba” y “colla”, pues la distinción entre “camba” y “colla” subyace en dos fotos. La interpretación se basa en nuestra percepción a partir de la estancia de investigación en Bolivia, no en una investigación exhaustiva. Por ello proponemos una explicación de la relación “dialéctica” de *camba-colla* sólo a modo de hipótesis.

La palabra *camba* sería de origen guaraní, traducida por algunos como “amigo”. Otros dicen que es una palabra de origen afro y significaría “negro”. No obstante su diverso significado, la palabra es atribuida al “mundo guaraní”, mientras que la palabra *colla* sería de origen quechua. Ésta aludiría a los nacidos en el “Qullasuyu”, la región sur de lo que fue el Tahuantinsuyo construido por los incas.<sup>28</sup> Consideramos pertinente entender ambos términos como sustantivos aplicados a las construcciones identitarias elaboradas en la Bolivia contemporánea. Dichas construcciones muestran diversos niveles de sentido y conflictividad socio-política. En primer lugar, *camba* y *colla* designan dos identidades regionales: *camba* se aplica a los nacidos en el oriente boliviano y *colla* a los nacidos en el occidente. Las diferencias geográficas entre ambas regiones son considerables: el oriente es amazónico o chaqueño-amazónico y el occidente es andino. Aclaremos que, como éstas, existen otras identidades regionales construidas, por ejemplo, están los “chapacos” de la zona de Tarija, al sur de Bolivia. Sin embargo, la

---

<sup>28</sup> En el capítulo III profundizamos sobre los enfoques de Mamani y Patzi.

conflictividad política ha convertido a la diferencia *camba-colla* en clave fundamental de registro identitario y discriminatorio, como veremos a continuación.

Basados en esa diferencia regional, se añade un sentido cultural a *camba* y *colla*. Allí ingresa la conflictividad social, pues ambas identidades parecen construidas recíprocamente, esto es, una refiere y niega a la otra. Por ejemplo, se dice que el *camba* no es laborioso a diferencia del *colla* que sería más trabajador. Ante esto, el sector empresarial del oriente boliviano invierte ese sentido diciendo que el *camba* es el productivo y desarrollado (capitalista), mientras que el *colla* sería improductivo. Existe una disputa en torno a la “cultura productiva” como propia de la identidad cultural *camba* o *colla*. La carga valorativa en ambas afirmaciones varía de acuerdo a la perspectiva de la región *colla* o la región *camba*. Ahora bien, en ambas regiones, oriente y occidente, existen indígenas y no indígenas. Con la acepción regional-cultural de *camba* y *colla* se unifica en una sola identidad a los indígenas y a los blancos-mestizos andinos (los *collas*) y los indígenas y blancos-mestizos “amazónicos” (los *cambas*). Pero esa “unidad” encubre una conflictividad mayor.

A la par de ese sentido cultural del binomio *camba-colla*, entendemos que se añade un sentido racializado a los términos. Muchas veces, el término *colla* es un modo elíptico y peyorativo de decir indio. Por ejemplo, el insulto que apela a “colla de mierda”, significa también “indio de ...” y no “mestizo de...”. Este sentido racial presente en el insulto no se aplica al término *camba*. Aunque no queda claro el sentido de *camba*, es un hecho que no alude a lo indígena. Esto podría explicarse porque en la región andina la mayoría de la población es indígena (aymaras y quechuas), mientras que en el oriente boliviano habría una mayoría “mestiza” (aunque cabe advertir que de las 36 etnias bolivianas, por lo menos 33 estarían asentadas en el oriente boliviano). La idea de que las mujeres *cambas* son las “más lindas”, dando a entender que las mujeres *collas* son feas por “naturaleza”, se basaría en esa dicotomía de connotación racial *camba-colla*. A esto se debe añadir que en occidente se considera que “Santa Cruz es el prostíbulo de Bolivia”. Por tanto, *camba* y *colla* son estereotipos identitarios que sintetizan los modos como se construyen identidades opuestas de acuerdo a intereses políticos y económicos.

Entendemos que el conflicto político actual entre un supuesto “oriente autonómico y capitalista” y un “gobierno indígena socialista andinocéntrico” explica el sentido racial dado a *camba* y *colla*. Al respecto tenemos dos hipótesis. Una es que *camba* tendría un sentido que aludiría al mestizaje en la región oriental de Bolivia opuesto al “colla-centrismo” o “andino-centrismo”, que tendría como sede las ciudades de La Paz y El Alto. El sentido de *camba* habría sido refuncionalizado por el empresariado organizado en el Comité Cívico Pro Santa Cruz, con sede en la ciudad de Santa Cruz de la Sierra, que nuclea a la actual oposición al gobierno de Evo Morales. Dicho sector ha logrado hacer un uso aglutinador de la “identidad *camba*” bajo una idea de mestizaje que a todas luces consideramos ficticio, pero que ha logrado tener hegemonía en Santa Cruz de la Sierra. El otro sentido de *camba* tendría una clara significación racista, pues *camba* aludiría a lo no-indio en el sentido de cierta “pureza” de los “blancos-mestizos” del oriente. Grupos fascistas como la “Nación *Camba*” serían representantes de ese uso racial del binomio terminológico *camba-colla*. Ahora bien, en ambos casos, la idea de *camba* forma parte de los discursos de la derecha contra un gobierno socialista “*colla*”.

Ambas son hipótesis de trabajo, por lo que no podemos pronunciarnos definitivamente al respecto. Lo claro es que *colla* se puede traducir como indio, y *camba* no. En síntesis, *camba* y *colla* aluden a identidades culturales basadas en las diferencias regionales que expresan la conflictividad política y económica contemporánea. Esa conflictividad evidencia los usos raciales de ambos términos. La confrontación entre *camba-colla* merece un estudio profundo, que evidentemente no realizaremos aquí. Al respecto existen ya interesantes investigaciones.<sup>29</sup> Hecha la precisión terminológica, vamos a las fotografías.

---

<sup>29</sup> Ver Claudia Peña y Nelson Jordán, *Ser cruceño en octubre. Una aproximación al proceso de construcción de la identidad cruceña a partir de la crisis de octubre de 2003* (La Paz, PIEB-Gente Común-UAGRM, 2006). Fernando Prado (coordinador), Susana Seleme y Claudia Peña, *Poder y élites en Santa Cruz. Tres visiones sobre un mismo tema, Santa Cruz de la Sierra*, Editorial El País, 2007. Hernán Pruden, “Santa Cruz, ¿departamento o República” y Rossana Barragán, “Hegemonías o ejemonías? Una visión desde la historia”, ambos en *Le Monde diplomatique*, La Paz, año 1, número 2 nueva época, Mayo-2008.



La primera fotografía la tomamos en La Paz el 20 enero de 2006. Fue un día antes que asumiera Evo Morales como Mallku de los Pueblos Indígenas en Tiwanaku y dos días antes que asumiera como Presidente de la República de Bolivia. La pintada se situaba en el puente Las Américas que une al barrio Miraflores con el micro centro de La Paz. La inscripción que muestra la foto es clara: “Evo, colla hijo de puta”.



Foto 1

Un amigo cochabambino nos aclara que la pintada no puede ser autoría de un paceño, pues éste habría escrito “Evo, indio de mierda”. La inscripción podría tener por autor a algún “camba”, que como ya se explicó, es alguien originario de la región oriental de Bolivia, en particular de Santa Cruz. Esta interpretación sobre la autoría de la pintada se funda en que en el oriente boliviano el término colla sería equivalente a indio. ¿Por qué se pretendía invalidar al presidente recién electo de Bolivia? Considerando que *colla* e *indio* son términos intercambiables, aunque no exclusivamente, es evidente que la cuestión étnica es usada como denigrante respecto a la subjetividad. El racismo se expresa en la primera supuesta denigración: ser colla. Expresa el “escándalo” de que un colla o indio pueda gobernar un país. Segundo, la denigración se dirige a la moral sexual: el hijo de una puta no tiene legitimidad social, es el hijo sin padre, el hijo de nadie (pues

la mujer es “nadie” si es puta). Sin excedernos en la interpretación, se puede entrever aquí el sexismo presente en la frase, proveniente del machismo tradicional. Entonces, el puente que une a los barrios de la clase media con el centro moderno de La Paz poseía, en 2006, una síntesis de la substracción de humanidad con base en el racismo y el sexismo. ¿Hoy se ha radicalizado el racismo? Varios hechos al respecto muestran que sí.

La segunda foto sigue la lógica de la primera. Pero está tomada en mayo de 2008 en la ciudad de Santa Cruz de la Sierra, donde pudimos asistir al Referéndum autonómico.<sup>30</sup>



Foto 2

El Referéndum se realizó el 4 de mayo, por eso la pintada dice “Collas de mierda, fuera el 5 de mayo”. Esto es, luego del triunfo del voto por el sí a la autonomía de Santa Cruz, la pintada anuncia a los collas que se deben ir de Santa Cruz. Hay que recordar que la migración interna de collas, por razones económicas, hacia Santa Cruz es muy importante. Como se dijo, la dialéctica *camba-colla* es considerada por algunos como una simple diferenciación cultural entre las regiones del oriente (camba) y occidente boliviano (colla), propia del regionalismo presente en todos los países. Sin embargo, consideramos que dicha dialéctica se ha racializado, pues para los cambas cruceños

---

<sup>30</sup> Estuvimos en Santa Cruz de la Sierra desde el 3 al 6 de mayo para presencia el Referéndum Autonómico. Una primera impresión del acontecimiento de nuestra autoría es “El referéndum autonómico y sus “defensores”. Impresiones desde Santa Cruz” en *Ukhampacha Bolivia*, 28 de mayo de 2008. Edición digital: <http://www.ubnoticias.org/es/article/impresiones-desde-santa-cruz>

“colla” significa indio. O más, “indios revoltosos y racistas”. Los sectores medios no indígenas cruceños llegan considerar que “sus indios”, los llamados genéricamente guaraníes, son indios “pacíficos y respetuosos” a diferencia de los de occidente. El proyecto autonomista de Santa Cruz apela a la “identidad camba” como distinta y enfrentada a la “identidad colla”. Por eso, la pintada les anuncia a los collas que se vayan a “su” lugar, el occidente boliviano.

La tercera foto fue tomada a mediados de mayo en la ciudad de Sucre. Aquí no habría una clara connotación racista, pues se dice “muerte a los campesinos de mierda, viva el comité interinstitucional”.



Foto 3

Ya vimos en los capítulos anteriores que en Bolivia decir campesino y decir indio es equiparable. Lo interesante de esta pintada es que la dialéctica que subyace no es “colla-camba”, como en las anteriores, pues los ciudadanos de Sucre pertenecen a la región del occidente boliviano, por tanto, son también collas. Entonces, la dialéctica que subyace es entre campesino-ciudadino. A pocos días de tomada la foto ocurrieron en Sucre una de las peores reacciones contra los campesinos-indios. Un grupo de ciudadanos tomó de rehenes a varios quechuas, les llevaron al centro de la ciudad, les desnudaron, les

quemaron la ropa indígena (ponchos y chullus), les hicieron gritar que renunciaban al MAS y les hicieron besar las puertas de la “Casa de la Libertad”, donde los ciudadanos ostentan que se dio el primer grito libertario de América en 1809. Todo esto, porque los ciudadanos se oponen al Gobierno del MAS, mientras que los campesinos estarían a favor del proceso de cambio que vive Bolivia.

Cabe advertir que en Sucre se realizó la Asamblea Constituyente en 2007, pero la conflictividad social originada en torno a la Asamblea obligó a que se la trasladara a la ciudad de Oruro. En ese conflicto hubieron enfrentamientos de igual dureza entre los ciudadanos opuestos al MAS y los campesinos. En uno de esos enfrentamientos, en noviembre de 2007, murieron tres sucreños. Esto ha radicalizado a los grupos ciudadanos opositores al MAS y anti-campesinos, muchos de ellos pertenecientes a la histórica Universidad de San Xavier de Chuquisaca. Ahora bien, la pintada expresa anti-campesinismo, pero entendemos que se puede entrever una dialéctica racista bajo el uso solapado “clasistamente” del término campesino. El campesino es indio. En cambio, el ciudadano y su Comité Interinstitucional no lo sería. En esa dialéctica, como lo dijimos reiteradas veces, se cruzan clase-etnia-racismo.

Por último, veamos una fotografía tomada en Cochabamba (mayo de 2008) donde se ve a un personaje al que califican como “racista” (Foto 4).



Foto 4

La foto muestra la figura del (ex) Prefecto de Cochabamba, Manfred Reyes Villas, un exmilitar que llegó al gobierno de Cochabamba por vía democrática. Se suele decir que Cochabamba, ubicada en un valle entre la región occidental y oriental de Bolivia, representaba la mejor expresión de convivencia entre las diferentes etnias-culturas. Por eso, es presentada por muchos como un logro del mestizaje y convivencia boliviana. Sin embargo, en enero de 2007 se produjeron violentos enfrentamientos entre los campesinos movilizadados y un grupo de ciudadanos de clase media. Manfred Reyes es acusado de haber favorecido dicho enfrentamiento.<sup>31</sup> Otra vez, la dialéctica fue campesinos-ciudadinos. ¿Categorías raciales? En primera instancia parece que no, pero la acusación pública que se hace al prefecto es de “racista”. Esto se puede explicar, al igual que en el anterior caso, considerando que los campesinos son indígenas y los ciudadanos son “blanco-criollos-mestizos”.

A estas fotos se pueden añadir los epítetos con que se pretende denigrar a los indígenas en la Bolivia contemporánea: "cara de llama", "el que no salta es llama", "india cochina", "colla de mierda", "cruce de llama con adobe", "cholas ignorantes", "aquí matamos collas, no perros". Una crónica periodística concluye que los grupos que gritan tales insultos lo hacen “sin darse cuenta que muchos de ellos compartían los rasgos de los habitantes indígenas de este país andino-amazónico”<sup>32</sup>. Nos interesa señalar el dato de que algunos “comparten rasgos” con los indígenas. A eso denominamos compartir una estética corporal. Esto es, el cronista detecta que los cuerpos, que somos y no que tenemos, poseen un aspecto, una apariencia, unos rasgos corporales que son indígenas. Es decir, hay una estética (corporal) india y una no india. Lo que señala el cronista es que los sujetos con estética india insultan racistamente a otros sujetos indios.

---

<sup>31</sup> Mientras escribimos esta tesis, Manfred Reyes Villa ha tenido que abandonar la Prefectura de Cochabamba debido a que en el Referéndum Revocatoria de Presidente, Vicepresidente y Prefectos, realizado el 10 de agosto de 2008, los cochabambinos desaprobaron la gestión de su gobierno en un 64.8 % del padrón electoral del departamento (Fuente: Corte Nacional Electoral: [www.cne.org.bo](http://www.cne.org.bo)).

<sup>32</sup> “Presidente indígena boliviano critica que el racismo esté vigente en pleno siglo 21”. En ABI, 23-01-2008. [http://abi.bo/index.php?i=noticias\\_texto\\_paleta&j=20080123011614](http://abi.bo/index.php?i=noticias_texto_paleta&j=20080123011614)

Como dijimos, podríamos seguir con miles de casos y ejemplos. Sólo indicamos algunos para graficar la reemergencia del racismo entre las clases medias no indígenas de Bolivia. El tema es de tal envergadura, que nos llamó poderosamente la atención que la Nueva Constitución Política del Estado de Bolivia inicie su Preámbulo afirmando:

En tiempos inmemoriales se erigieron montañas, se desplazaron ríos, se formaron lagos. Nuestra amazonía, nuestro chaco, nuestro altiplano y nuestros llanos y valles se cubrieron de verdes y flores. Poblamos esta sagrada Madre Tierra con rostros diferentes, y comprendimos desde entonces la pluralidad vigente de todas las cosas y nuestra diversidad como seres y culturas. Así conformamos nuestros pueblos, y jamás comprendimos el *racismo* hasta que lo sufrimos desde los funestos tiempos de la colonia (Énfasis nuestro).<sup>33</sup>

Todo lo dicho amerita sopesar los antecedentes de la cuestión racial, cuya explicación como fenómeno étnico y clasista se planteó en el capítulo anterior.

### **3. La idea de raza en los intelectuales bolivianos y una explicación sobre el racismo**

Pudimos constatar que la idea de raza es nuclear para los pensadores e ideólogos de fines del siglo XIX e inicios del siglo XX, quienes propusieron proyectos de sociedad para Bolivia.<sup>34</sup> Se trata de Nicomedes Antelo (1829-1893), Gabriel René Moreno (1836-1908), Bautista Saavedra (1870-1939), Alcides Arguedas (1879-1946) y Franz Tamayo (1879-1956). Entre ellos se puede distinguir, a grandes rasgos, dos proyectos ideológicos. Uno que ha sido denominado “darwinismo a la criolla” (Demélas, 1981), en el que se sitúa Antelo, Moreno y es representado en cabalidad por Arguedas, autor de la conocida

---

<sup>33</sup> La Nueva Constitución Política del Estado está disponible en:

[http://abi.bo/coyuntura/asamblea/nueva\\_cpe\\_aprobada\\_en\\_grande\\_en\\_detalle\\_y\\_en\\_revision.pdf](http://abi.bo/coyuntura/asamblea/nueva_cpe_aprobada_en_grande_en_detalle_y_en_revision.pdf)

<sup>34</sup> Lo aquí planteado es deudor del curso “Pensamiento social y político en Bolivia” dictado por Pablo Mamani, correspondiente al cuarto año de la carrera de sociología de la Universidad Pública de El Alto. Tuvimos el gusto de participar del mismo durante los tres meses de nuestra estancia en Bolivia.

obra *Pueblo Enfermo* (1909). Y por otra parte, un proyecto de mestizaje boliviano representado por Tamayo, autor de la importante obra *Creación de la pedagogía nacional* (1910). En ambos proyectos el tema de la raza es central para explicar “el problema boliviano”, aunque en un caso la solución racial es el blanqueamiento (los darwinistas) y en el otro es el mestizaje, siendo éste el camino que se intentó desarrollar infructuosamente en Bolivia, como veremos en otro punto. En todos estos autores, en diferentes grados de profundidad, el evolucionismo y el positivismo influyeron notablemente.

Un texto de fines del XIX, prácticamente desconocido, en la línea darwinista pero con un planteo racista spenceriano, es *Las ruinas de Tiahuanaco. Recuerdos de Viaje* cuyo autor es Bartolomé Mitre (1821-1906), el fundador de la historiografía liberal argentina. La obra se escribió en 1879, pero el viaje que Mitre hizo a Bolivia, donde conoció Tihuanaco, fue realizado en 1848. *Las ruinas de Tiahuanaco* es una obra menor dentro de la amplia producción de Mitre, y no por eso es menos interesante. El texto está dividido en XIX puntos. No en balde se le añade el título “arqueología americana”, aunque no se trata estrictamente de una obra arqueológica. Es un texto donde Mitre deja su tarea de historiador y muestra su interés por la arqueología y la “razalogía”, aunque su proyecto fue más ambicioso.<sup>35</sup> En nuestro análisis pudimos ahondar sobre la filosofía de la historia vinculada a una teoría de la raza o “razalogía”. Mitre considera que el indio del siglo XIX es una raza que “no posee el principio de la vida perfectible” propio de las “civilizaciones progresivas”, por tanto está condenada por las leyes histórico-biológicas a desaparecer. La mirada del liberal argentino del XIX es fundacional de liberalismo

---

<sup>35</sup> F. Márquez Miranda dice, en 1954, que el interés etnológico de Mitre se prueba en que habría tenido una biblioteca con 28 volúmenes de gramáticas y diccionarios americanos. Además en una carta enviada a Barros Arana, “Carta sobre la literatura americana”, Mitre comenta que está reuniendo material para un libro de antropología y etnografía que se llamará *El hombre salvaje en la cuenca del Plata*. Dice Mitre que cuenta con 200 volúmenes sobre las lenguas indígenas de “ambas Américas”. Según Márquez otra obra que se propuso hacer Mitre iba a ser titulada *Historia del descubrimiento, conquista y población del Río de la Plata*. Ninguna de las dos fue realizadas. Su ocupación por Tiahuanaco se muestra en que se interesó, en 1888, por una copia de yeso del monumento monolítico de Tiahuanaco que posee el Museo Etnográfico de Königgratzerstrasse. Ver F. Márquez Miranda, “Mitre en Bolivia”, pp. 87-94.

(racista) argentino. Aquí sólo llamamos la atención sobre la existencia del texto para futuras investigaciones.<sup>36</sup>

Por ahora no podemos concluir nada firme sobre el uso y sentido de la idea de raza en los autores representativos de otras corrientes ideológicas y filosóficas en Bolivia, en particular del marxismo y del nacionalismo. Nos queda para futuras investigaciones indagar sobre el socialismo representado por Tristán Marof (1898-1979), el marxismo de José María Arze (1904-1955) y de Sergio Almaraz (1928-1968), y el nacionalismo revolucionario de Carlos Montenegro (1904-1953).<sup>37</sup> Más contemporáneamente se encuentra el muy conocido “marxismo nacionalizado” de René Zavaleta Mercado (1937-1984) y el indianismo de Fausto Reinaga (1909-1993), poco reconocido por las academias.<sup>38</sup>

Evidentemente, el hecho de buscar la idea de raza en los textos arriba citados no hace que éstos sean necesariamente racistas. En el caso del positivismo ya se hizo la crítica por su racismo intrínseco, pero aun debemos constatar fehacientemente si existe un racismo análogo, y en qué sentido, en el marxismo y el nacionalismo boliviano. Las críticas hechas desde el indianismo-katarismo tanto al positivismo, como al marxismo y al nacionalismo indicarían que todos contienen supuestos racistas. Esa crítica debemos confirmarla en próximos estudios. Pero también algunos han invertido la crítica hacia el seno del indianismo-katarismo.

---

<sup>36</sup> Realizamos un análisis del mismo con el título “La idea de historia y raza en un texto del fundador de la historiografía liberal argentina”. México, 2008. Inédito

<sup>37</sup> Las obras más importantes de los autores citados son: la biografía de *Nicodemes Antelo* (s-f) de G. R. Moreno, *Pueblo enfermo* (1909) de A. Arguedas, *Creación de la pedagogía nacional* (1910) de Franz Tamayo, *El Ayllu. Segunda parte Proceso de Mohoza* (1910) de B. Saavedra, *La tragedia del Altiplano* (1934) de Tristán Marof, *La sociología marxista* (1963) de J. A. Arze, *Nacionalismo y coloniaje* (1943) de C. Montenegro y *Poder y caída: el estaño en la historia de Bolivia* (1967) de S. Almaraz. De la prolífica obra de R. Zavaleta se puede cita a modo de ejemplo *Bolivia. El desarrollo de la conciencia nacional* (1967), *Masas en noviembre* (1983) y *El poder dual* (1987). Y de Fausto Reinaga, también prolífico autor, citamos *Tierra y Libertad* (1953), *Revolución India* (1970), *Tesis India* (1971) y la *Razón y el Indio* (1978).

<sup>38</sup> En México la presencia e influencia de René Zavaleta Mercado es muy relevante. Entre las diversas funciones académicas que cumplió, fue director (1976 - 1980) de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), con sede en México. Una muestra de ello es la obra coordinada por Maya Aguiluz Ibarquien y Norma de los Ríos, *René Zavaleta Mercado. Ensayos, testimonios y re-visiones*, México, UNAM, FLACSO México, CIDES-UMSA y CESU-UMSS, 2006.



Constatamos que Fausto Reinaga, el autor más representativo de dicha corriente, hizo uso del término de raza de un modo prominente. Veamos por ejemplo el *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia* (1969).<sup>39</sup> El texto consta de seis partes. Podemos distinguir tres bloques temáticos: el histórico (implica tres etapas: preamérica, epopeya india y reforma agraria), la tesis de las Dos Bolivias y la propuesta de la Revolución India. Se percibe en dicho texto ciertos ecos del *Manifiesto Comunista* de Marx y Engels. No obstante, se propone como un Manifiesto crítico al nacionalismo cholo, al comunismo y al liberalismo, todos ellos entendidos como proyectos “occidentales”. La propuesta indianista consiste en la construcción de un “socialismo indio” con raíces arquetípicas que se hundan en el Tawantinsuyo y el Kullasuyu. Como camino histórico para realizar es socialismo indio se propone la revolución entendida como toma del poder o como “poder indio”.

Con un lenguaje incendiario y rebelde Reinaga plantea que la “raza india” reiniciará la “guerra santa contra la raza blanca” (Reinaga, 1970: 379-380). Dicha lucha será en nombre de “todas las razas de color del mundo” (Reinaga, 1970: 379 y 381). Considera que el manifiesto indio es un manifiesto de una raza, pero no es un manifiesto racista (Reinaga, 1970: 380). También habla de la “raza cósmica” vasconceliana, de la “conciencia y saber de la raza” (Reinaga, 1970: 384, 389), de que en Bolivia existe la “explotación de la raza” (Reinaga, 1970: 435) por eso se trata de una “guerra de raza” (Reinaga, 1970: 403, 411, 413), etcétera. Felipe Quispe, que es representativo contemporáneo de dicha corriente, también recurre a la idea de raza. Afirma que la lucha aymara es de “nación, raza y cultura” (Quispe, *Tupak Katari Vive y Vuelve... Carajo*, 2007). Pero también sostiene que su planteo no es racista.

No compartimos la fácil inversión contra-argumentativa que se hace sobre los planteos indianistas-kataristas, acusándoles sin más de poseer un racismo anti-blanco. No

---

<sup>39</sup> El *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia* es firmado por Rupaj Katari, seudónimo de Fausto Reinaga, en Tiwanaku el 29 de agosto de 1969. Se lo incluye en la segunda edición de la obra *Revolución India* (2001) de Fausto Reinaga. Consta con una introducción de Carlos Miranda García, que firman en nombre del Consejo Coordinador del Movimiento Comunero Peruano. Le sigue un prefacio autoría de Fausto Reinaga, que fecha el texto en Kollasuyu, no en Bolivia.

obstante, tampoco negamos que la idea de raza haya sido y sea vigente entre sus intelectuales. En el capítulo anterior vimos cómo la idea de raza se cuela tras la cuestión étnica y clasista, tanto en autores aymaras como en un marxista norteamericano. Por tanto, antes que acudir a la descalificación ideológica, consideramos que es necesario indagar más a fondo sobre las razones de la persistencia del término. Como constatamos en Bolivia, el término “raza” está desacreditado, pero no así los términos “racista” y “racismo”. ¿Se entiende uno sin el otro? El racismo, y con él la idea de “raza”, sigue vigente en la realidad socio-histórica. Entonces, ¿con qué categorías críticas analizarlas?<sup>40</sup>

Presentados sucintamente los antecedentes sobre la idea de raza en el pensamiento social y político de Bolivia, que en los casos señalados pudimos constatar y en otros nos queda la tarea de hacerlo, recurrimos a una explicación sobre la reemergencia del racismo propuesta por Luis Tapia en su última obra publicada *La igualdad es cogobierno* (2007). Tomamos el análisis del filósofo por dos razones. No es indígena, por tanto difícilmente se pueda invalidar su análisis por ser una visión “etnocéntrica”, “racista-antiblanca”, “resentida”; como se suele hacer desde los sectores dominantes cuando es un intelectual aymara el que critica al racismo. Ésta es una opinión que no debate argumentos, sino que recurre al facilismo de la refutación *ad hominem*.

Pero hay otra razón importante. Tapia no comparte el uso identitario del término “indio” ni “indígena” por considerar que perpetúan una lógica colonial. Asumiendo su tradición marxista-zabaletiana, Tapia prefiere hablar de lo “nacional-popular”. Entiende por nacional-popular aquella intersubjetividad resultante de la fusión entre individuos y colectividades de matriz social y cultural diferente, en torno a la constitución de la nación o lo común. En perspectiva histórica, Tapia precisa que a excepción del momento constitutivo de 1952, la intersubjetividad nacional-popular en Bolivia se constituye en coyunturas de crisis del Estado o contra él. Desde el 2000, dice Tapia, se inicia un nuevo ciclo de desarrollo de la intersubjetividad nacional-popular, pues “han comenzado las

---

<sup>40</sup> Entre los diversos estudios al respecto podemos citar: Callirgos, *Racismo. La cuestión del otro*, Ed. DESCO, Lima, 1993, Mario Yapu, *Percepciones sobre discriminación, etnicidad, racismo y educación intercultural bilingüe*, MEC, La Paz, 2004.

rearticulaciones de lo nacional-popular vivido localmente hacia el horizonte de lo popular-nacional” (Tapia, 2007: 27). Desde esa perspectiva propone una explicación sobre la reemergencia del racismo que se puede resumir en que ha sido una constante ante las demandas obreras y populares que los sectores dominantes no reconocieran la racionalidad de las mismas. En esa negación de racionalidad se produce la combinación de racismo y clasismo. Su análisis conduce a otro problema, que consideramos importante para nuestra estética para la liberación: el mestizaje. Pero veamos antes la explicación de Tapia.

En *La igualdad es cogobierno* (2007) Luis Tapia reflexiona sobre el proceso político contemporáneo de Bolivia. Lo hace en una perspectiva analítica, recurriendo a conceptos de la filosofía política (por ejemplo igualdad, libertad, democracia) y de las ciencias sociales (por ejemplo movimientos sociales). Dicha perspectiva es enriquecida con otra histórica, pues el autor sugiere periodizaciones e interpretaciones de la historia política de Bolivia.<sup>41</sup> El filósofo boliviano propone que el problema de la desigualdad política en Bolivia, país típicamente “multicultural” y “multisocietal”, puede ser superado con el cogobierno de las diversas culturas y pueblos, superando así al Estado monocultural de horizonte neoliberal sustentado en un falaz multiculturalismo.

La democracia representativa de cuño liberal es criticada.<sup>42</sup> Para superarla, el autor propone lo que se puede denominar una democracia co-gubernamental, que abreva de las experiencias nacional-populares de la Revolución de 52 y del sujeto político emergente en los noventas, que Tapia califica como un sujeto “comunal agrario no moderno”. El filósofo se abstiene de denominarlo con términos “indio” o “indígena”,

---

<sup>41</sup> Hicimos uso de ellas en el capítulo II.

<sup>42</sup> Discute teóricamente con I. Kant y H. Kymlicka, un liberal del XVIII y uno contemporáneo. El filósofo lo hace continuando creativamente la perspectiva analítica de René Zavaleta, su maestro, recurriendo a K. Marx, A. Gramsci, H. Arendt, S. Zizek y F. Jameson, en ese orden de importancia. Lo que evidencia su filiación intelectual. Otros autores bolivianos citados por Tapia son Xavier Albó, Víctor Quispe, Rossana Barragán y Cecilia Salazar. Para el autor no son relevantes autores latinoamericanos, sólo cita ocasionalmente a E. Dussel. Respecto a los autores bolivianos, cabe señalar un dato más. Ninguno de los citados es indígena. Esto llama la atención, dado que uno de los fenómenos característicos en Bolivia es la presencia histórica de autores indianistas, como lo demostramos en el capítulo anterior. Si bien Tapia reconoce en el katarismo a una de las corrientes críticas, en lengua castellana, al Estado colonial-moderno boliviano, no parece dialogar con sus intelectuales. Da la impresión que Tapia percibe en ellos un peligro de mono-culturalismo, esta vez indio o mejor aymara, que no coincidiría con su propuesta multicultural nacional-popular.

prefiriendo en varios pasajes el clásico concepto de “campesino” propio del marxismo latinoamericano. Pero el concepto principal que utiliza es sujeto nacional-popular.

Uno de los temas abordados por Tapia en la *Igualdad es cogobierno* es el racismo (capítulo 1, “Racismo e intersubjetividad autoritaria”). No es el tema central en su filosofía política, pero nos parece que la reemergencia o explicitación del racismo en la actual Bolivia condujeron al filósofo a dar cuenta del fenómeno. Lo analiza sugiriendo interpretaciones que ayudan a comprender la racialización de la política. Nos detendremos en esta cuestión.

La tesis central de Tapia es que Bolivia posee un estado monocultural en condiciones multisociales, y debido a la convivencia de sociedades distintas (las indígenas y no indígenas) sin un *cogobierno* no hay posibilidad real de igualdad política. Bajo esta tesis, el autor se propone “argumentar que las prácticas de racismo en países multisociales como Bolivia, se articulan en torno al no reconocimiento de igualdad política a las formas de autogobierno tradicionales o de las sociedades, así, dominadas” (Tapia, 2007: 20).

El filósofo plantea un doble argumento para explicar el racismo: por un lado, que la igualdad política en Bolivia consiste en el cogobierno, y por otro lado, que la libertad es el núcleo de la igualdad política. Considerando que igualdad y libertad está mutuamente relacionadas, también lo está su negación. El racismo es la negación de la igualdad política. El autoritarismo es la negación de la libertad política. El autor sugiere el vínculo entre autoritarismo y racismo considerando que ambos provienen de un mismo sistema mundo capitalista organizado en centro-periferia. Pero no profundiza esta explicación, que permitiría comprender su idea de autoritarismo. Nosotros destacaremos su análisis del racismo como negación de la igualdad política.

La discriminación racista, dice Tapia, se ejerce suponiendo que una persona pertenece a una colectividad estigmatizada como inferior, incompleta, subdesarrollada, incapaz o negativa. Dicha discriminación está basada en juicios sobre la capacidad biológica, las “diferencias naturales”, de unos sujetos respecto de otros. Pero considera que en lo básico el racismo se basa en juicios sobre lo cultural, es decir, “sobre el

conjunto de sus estructuras de producción y reproducción del orden social y su forma política de gobierno” (Tapia, 2007: 11).

Considera que el racismo es el resultado de la conquista colonial. Fruto de ese proceso de colonización, habría por lo menos tres códigos culturales para interpretar la discriminación en sociedades de condición multicultural y colonial: el código *dominante*, el código cultural *dominado* y “una especie de código *mestizo* o intermedio en el que parece que se incorporan acuerdos de sentido entre ambas culturas o se compone el status quo de la relación colonial histórica y contemporánea” (Tapia, 2007: 12. Énfasis nuestro).

El autor se sitúa en esa “especie de código mestizo” para analizar el fenómeno. Lo hace argumentado que la Revolución del 52 posibilitó una instauración de hecho de la igualdad política con el cogobierno del Movimiento Nacionalista Revolucionario y la Central Obrera Boliviana. Para el autor, la igualdad como cogobierno es una figura que reaparece de manera continua en la historia contemporánea de Bolivia post 52: en 1970, a fines de los setentas, a inicios de los ochentas y actualmente, con la demanda de la Asamblea Constituyente en el gobierno del MAS.

Tapia entiende que el cogobierno se produjo en el seno de una cultura y sociedad dominante con la presencia de la clase obrera (organizada en la COB). Por tanto, considera que el cogobierno es un “producto mestizo” de la política: “Los obreros demandan y practican su incorporación política al estado boliviano que se reorganiza según una de las pautas de la cultura dominante, como estado-nación y como capitalismo de estado; pero según valores de igualdad política que provienen de las culturas dominadas” (Tapia, 2007: 14). Los sindicatos fueron el puente del mestizaje político. Tapia advierte que dicho proceso de sindicalización estuvo marcado por “cierto racismo obrerista” hacia campesinos y comunarios. Los obreros, situados en la modernidad con un sentimiento de vanguardia, tuvieron un sentimiento de superioridad “incluso en el seno de lo proletario y popular.” Con la ruptura del cogobierno y la imposición del autoritarismo militar se produjo un aumento de la discriminación hacia obreros e indígenas. Fue entonces, dice Tapia, que el racismo se incrementó. La razón que explica este incremento racista es su tesis central, que dice

la reaparición o ascenso del racismo está ligado a la presencia imperialista del

capital extranjero y al desmontaje de la nacionalización. Hay una fuerte *correlación entre nacionalización y reducción del racismo y desnacionalización y aumento del racismo, en la política estatal y en la vida cotidiana* (Tapia, 2007: 16. Énfasis nuestro).

Tapia considera que en la historia boliviana el racismo se expresó en una política anti-obrera, pues será esa clase obrera la que planteará una forma de igualdad a través del cogobierno. Por ello, concluye que “en la medida que la sociedad dominante va incorporando a esta gente en las formas modernas de producción y en la medida que se dan los procesos de independencia y el inicio de construcción de los estados-nación, el racismo se vuelve más clasista. El racismo contemporáneo es una composición de colonialismo y clasismo, que se imbrican más allá donde se ha proletariado a la población de las sociedades colonizadas, hasta hoy” (Tapia, 2007: 17).

Luego de la etapa de las dictaduras militares, se impone el neoliberalismo en Bolivia. Tapia advierte que desde entonces la forma liberal de inclusión política puede convivir con la discriminación racista. Por ejemplo, cuando las organizaciones indígenas logran lugares en el parlamento, vía el sistema electoral liberal, los no indígenas le atribuyen una identidad étnica, “que implícitamente significa pensar y decir que las personas identificadas como indígenas sólo representan a su cultura y pueblo y los no indígenas pueden representar a todos, a la nación.” (Tapia, 2007: 19). Esto es, los no-indígenas se atribuyen la capacidad de universalidad y les “otorgan” a los indígenas una capacidad sólo en *su* particularidad. Se acepta la igualdad política de culturas y pueblos dominados en las instituciones liberales, pero no se reconoce en términos de igualdad política sus formas de autogobierno.

Para Tapia, las culturas indígenas siempre serán discriminadas en tanto persista la división clasista que el capitalismo produce. Por eso, para el filósofo boliviano el cogobierno de las sociedades indígenas con la no indígena sería la condición de posibilidad de la igualdad política. El supuesto fundamental de tal propuesta es que en condiciones multiculturales, como la de Bolivia, se necesita de una forma de gobierno

compuesta, “en la que lo comunitario no se circunscriba a lo local municipal sino que esté incorporado en lo macro nacional” (Tapia, 2007: 21). Por caminos distintos, la propuesta de Tapia confluye así con la de Patzi, presentada en el capítulo anterior. Concluye Tapia que si se quiere reducir el racismo y la desigualdad naturalizada, se debe introducir algún grado de cogobierno.

De lo planteado por el autor, se pueden precisar dos tipos de racismo, uno colonial y otro “moderno”. En el segundo caso, el racismo sería una reacción a los procesos de nacionalización y democratización en Bolivia. El autor considera que “este racismo no está expresado en términos de piel sino de superioridad civilizacional que afirma el sinsentido de experimentar otras alternativas a la capitalista liberal, o de otro tipo de racionalidad económica y social, aunque las explota extensamente por otro lado en esta fase de acumulación del capital” (Tapia, 2007: 24). Por tanto, para Tapia el núcleo del racismo no es la diferenciación del color corporal y la etnia, sino la negación de la libertad política, de la capacidad de autogobierno del sujeto. En ese sentido, el racismo es cultural, pues se le atribuye a la cultura indígena la incapacidad o inmadurez para la libertad política. Ahora bien, el autor vuelve a lo corporal cuando afirma que la inferiorización de las culturas agrarias comunales se basa en ideologizaciones sobre la naturaleza corporal. Concluye que “todo racismo es naturalizante... El núcleo naturalista y ahistórico sirve para negar la autonomía o libertad política de las sociedades, grupos e individuos y, así, explotarlos” (Tapia, 2007: 24).

En síntesis, para Tapia el racismo es producto de la sobreposición más o menos colonial de sociedades (indígenas y no indígenas). Es una ideología y política que institucionaliza la desigualdad y la discriminación entre sociedades. En Bolivia, el racismo es la primera forma histórica de negación de la libertad de los conquistados, que se ha perpetuado en la negación de la libertad política de los dominados con base en un criterio de inferioridad de su cultura o forma de autogobierno. ¿Cómo superarlo?

Considerando que el racismo emerge cuando el sector nacional-popular logra avances históricos, Tapia propone un tipo de “mestizaje democráticamente construido” para reducir las condiciones del racismo. Un mestizaje que contenga las libertades

políticas y no de la asimilación y transformación en el seno de la sociedad dominante. La igualdad es condición general para la reducción del racismo. Pues “el ejercicio de la libertad política de los subalternos contra el autoritarismo produce las condiciones de la posible igualdad y, así, de la reducción de racismo” (Tapia 2007: 30).

Nuestra interpretación de la propuesta de Tapia es que apuesta por un *código mestizo* para leer la realidad boliviana, que toma la forma de un mestizaje democrático. El autor es consciente de que el mestizaje puede significar un asimilacionismo en la sociedad dominante. ¿Un mestizaje autoritario? Parece que sí. No obstante, propone otro tipo de mestizaje, bajo la forma de cogobierno. A partir de esta interpretación, consultamos al autor sobre qué piensa respecto a las críticas que se hacen al mestizaje como proyecto cultural de los estados-nación en sociedades con mayoría indígena, como la boliviana.<sup>43</sup> Esto es, ¿el mestizaje político que propone Tapia supone un mestizaje cultural nacionalizador?

El autor ve problemático el tema del mestizaje cultural. Nos dijo que dudó en calificar de mestizaje político el resultado “nacional-popular” y que ahora está revisando el concepto de mestizaje. Como veremos, la cuestión del mestizaje cultural es sumamente problemático. No obstante, reconocemos que un aporte relevante de Tapia para analizar el racismo es haberlo vinculado con un tipo de negación de lo nacional-popular. Con esto, se podría inferir que a mayor nacionalismo menor racismo, pero la inferencia no es correcta. Clarificar esto supondría desarrollar la idea de nacional-popular propuesto por René Zavaleta y continuada por Luis Tapia. Esto supera nuestra tesis, pero deja abierto el problema muchas veces aludido y nunca enfrentado a fondo, lo reconocemos. El problema reside en la construcción de lo nacional en “sociedades abigarradas” (Zavaleta) como la boliviana, y quizá como la mayoría de las sociedades latinoamericanas.<sup>44</sup> Sobre

---

<sup>43</sup> Entrevista a Luis Tapia, La Paz, 21 de mayo de 2008.

<sup>44</sup> El concepto de “sociedad abigarrada” es de René Zavaleta. Luis Tapia explica que la noción de abigarrado propuesta por Zavaleta se refiere a “la coexistencia de manera desigual e incompletamente articulada de varias temporalidades y formas de organización económica y política bajo relaciones de dominación” (Tapia, 2002a: 312). La idea de abigarrado sirve para pensar toda la problemática de la coexistencia social de totalidades sociales incompletas en la superposición de diferentes tipos de sociedades en un mismo país, como Bolivia. Advierte el filósofo que también sirve para pensar los “límites de la modernidad y los procesos de modernización” en las periferias. Pero no es un concepto posmoderno, sino



todo, considerando que los nacionalismos también acudieron a argumentos raciales. No obstante, el neoliberalismo, que se postuló como un “pos-nacionalismo”, es profundamente racista y fascista.<sup>45</sup> Por ello asumimos la consideración final de Tapia:

El planteamiento de establecer condiciones de recuperación de soberanía sobre los recursos naturales, la redistribución de la tierra monopolizada y el oponerse al autoritarismo militar del gobierno se ha interpretado como amenaza al orden y la democracia, como amenaza de los indígenas que se habrían vuelto racistas por reclamar justicia distributiva y soberanía nacional. El racismo clasista neoliberal reacciona acusando de racistas a los sujetos que están rearticulando lo nacional-popular (Tapia, 2007: 27).

El análisis de Tapia hace pié en el concepto de lo “nacional-popular”. Como vimos, sugiere que el racismo disminuye a medida que se fortalece lo nacional-popular. Un tema a debatir en futuros trabajos es cómo se articula dicha noción con los proyectos de integración *inter-nacional* sudamericana y latinoamericana, que se están ensayando hoy (MERCOSUR y ALBA). ¿El fortalecimiento de lo nacional-popular alcanza para una integración regional? ¿Cuál es la mayor posibilidad geopolítica en Nuestra América? ¿Estados-nación fuertes y/o integración regional? El tema no es menor, pues la redefinición de “lo nacional” no es sólo una cuestión de conceptos, sino que tiene que ver con geopolíticas donde la articulación de los países “pequeños” (como Bolivia, Paraguay y Uruguay) con las “grandes” (como Brasil, Argentina, Venezuela) parece ser un proceso

---

que se sustenta en un marxismo que asume su historicidad local, es decir, un marxismo que piensa la realidad compleja boliviana. En ese sentido, la noción de abigarrado permite abordar el problema de la falta de articulación de los modos de producción y de la política en sociedades donde el capitalismo se ha desarrollado débilmente, como sucedió en Bolivia. En suma, una sociedad abigarrada es aquella donde coexisten diversos tiempos históricos e historias, diversas formas políticas y estructuras de autoridad, diversas culturas y hasta civilizaciones. La coexistencia conflictiva de esa diversidad en un mismo país o “estado-nación” es lo abigarrado.

<sup>45</sup> Luis Tapia vuelve a considerar el problema del racismo en el capítulo 5 “Los horizontes de las acciones colectivas”. Allí muestra las afinidades y diferencias del racismo fascista europeo y boliviano, sobre todo teniendo en cuenta la emergencia del autonomismo neoliberal en Santa Cruz. La veta de análisis aquí abierta es riquísima, pero precisamos hacer un cierre a nuestro planteo.

necesario si se quiere sostener y profundizar los ámbitos de soberanía y los procesos de emancipación de los sectores populares de la región.

#### 4. El mestizaje como disciplinamiento cultural

En el presente apartado presentaremos un tema aludido a lo largo de la tesis. Se trata del mestizaje como proyecto cultural-estético. Como se habrá notado, el indianismo-katarismo y los autores indígenas, en particular aymaras, suelen identificar al sector dominante con el calificativo de “blanco-mestizo” o “criollo-blanco-mestizo” o “blancoides” o “*q'ara*”. También se los designa “gringos” (que serían los blancos extranjeros) pero claramente distinguibles de los “mestizos” (que serían los nativos). Muy pocas veces se los designa como “burgués”. Desde el sector dominante, se ha calificado al sector subalterno como “indios” o “campesinos” o “cholos”, con una clara connotación racial como ya lo indicamos. Incluso en la dialéctica *camba-colla* parece surgir la cuestión. Como se dijo anteriormente, ambos términos tienen una connotación regional, pues el *camba* es el nacido en la región oriental de Bolivia, mientras que *colla* es el nacido en el occidente boliviano. La idea de mestizaje parece asociada a lo *camba*, pero un mestizaje sin *collas* o sólo con “indios del oriente”. A la inversa, el término *colla* también tiene una clara connotación racial: el *colla* es el indio (aymara y quechua).

Las tres identidades fundamentales construidas en la historia Boliviana son *el indio, el cholo o mestizo* y el *q'ara*.<sup>46</sup> Para S. Rivera (1993), todas fueron forjadas en el marco estructurante del *fenómeno colonial*, que para la autora es el fenómeno estructural y estructurante de la sociedad boliviana, como veremos. En todos los casos existen

---

<sup>46</sup> Los elementos raciales que forman parte de dichas identidades son secundarios frente al “hecho de que son identidades definidas a través de su mutua oposición, en el plano cultural-civilizatorio, en torno a la polaridad básica entre culturas nativas y cultura occidental...” (Rivera, 1993: 57). Las tres son identidades “para otros”, fruto de la confrontación de imágenes y autoimágenes, son modos de responder al insulto, al prejuicio racial y etnocéntrico. La autora se ocupa de analizar la conformación de las identidades “mestizas y cholos” en el proceso histórico boliviano.

connotaciones negativas a la hora de identificar a un sector. Esto explica en parte que nosotros mismos tengamos dificultades para precisar “qué son” los “no indígenas”. Un modo de resolver el problema ante los diversos modos de identificación subjetiva-colectiva en Bolivia sería recurrir a la bolivianidad, es decir, a la identidad nacional. Pero eso mismo es lo que está en cuestión, como lo fuimos mostrando. Nuestra tesis no trata sobre el movimiento *indígena-boliviano*, sino sobre el movimiento indígena *en* Bolivia, porque reconocemos que la “bolivianidad”, como identidad cultural-nacional, es lo que está siendo cuestionado por varios sectores del plural movimiento indígena, en particular por el indianismo-katarismo. Entendemos que el problema que subyace a los diversos términos usados para denominar a las identidades colectivas, y para autodenominarse, es que todos ellos provienen de un proceso de dominación, no sólo el término “indio”.

Advertimos que no pretendemos culturalizar el tema, es decir, el problema del mestizaje lo entendemos como un problema cultural imbricado intrínsecamente con la problemática económica-política. La categoría *etno-clase* nos permite evidenciar esa interrelación cultural-económica-política. Ahora bien, ¿el mestizo forma parte de una etno-clase? Para aproximarnos al tema, sin la pretensión de responder suficientemente a la pregunta, recurriremos al trabajo de la historiadora Silvia Rivera Cusicanqui, “La raíz: colonizadores y colonizados” (1993).

Su tesis central sobre el mestizaje es que se trata de un proyecto de *disciplinamiento cultural* intrínseco a la “estructura colonial” de la sociedad boliviana. La raíz del problema boliviano radicaría en el colonialismo interno. A la historiadora boliviana, ella misma “mestiza” pero identificada con el proyecto indianista-katarista, le preocupan cuestiones de fondo, como en qué consiste la descolonización de la sociedad boliviana y qué tipo de organización social y política hará posible la “convivencia multiétnica y plurinacional” (Rivera, 1993: 52). Se plantea esto a inicio de la década de los noventa, cuando el neoliberalismo estaba en su apogeo en América del Sur. En Bolivia, el neoliberalismo se impuso en una sociedad de mayoría indígena y donde gran

parte de “cholos y mestizos *sufrimos*”<sup>47</sup> los efectos de la alienación y el desquiciamiento personal y mental” (Rivera, 1993: 53. Énfasis nuestro). Parte de ese “desquiciamiento” tiene que ver con la pertenencia fallida de las mayorías indígenas a una “identidad nacional”.

Para demostrar la tesis sobre el mestizaje, la historiadora se propone como estrategia argumentativa analizar primero las contradicciones diacrónicas que se articularon en la historia boliviana. Para la autora habría tres ciclos históricos: el ciclo colonial, liberal y populista. Aunque luego añade un cuarto momento que es el neoliberal. A partir de esa periodización, nuestra autora propone una hipótesis de trabajo sobre el *mestizaje colonial*.

Primero Rivera recoge dos enfoques sobre el mestizaje, que en seguida explicaremos, y luego brinda una mirada antropológica utilizando como marco de referencia histórica los tres ciclos delimitados. Por último, analiza la función del mestizaje en el contexto de reformas neoliberales de los noventas, en particular analiza la emergencia de dos partidos políticos en Bolivia que, a inicio de los noventas, reivindicaron la “identidad “chola” o “mestiza-indígena”. Se trata de Conciencia de Patria (CONDEPA) y la Unión Cívica Solidaridad (UCS). La autora tiene como referencia de fondo a las “movilizaciones étnicas” que se han producido a fines de los ochentas e inicio de los noventas.<sup>48</sup> Se refiere en particular a dos: la demanda territorial de los pueblos indígenas del oriente y el indianismo-katarismo del occidente. Nos resulta llamativa la poquísima atención que le presta a los coccaleros.

Para nuestro objetivo nos interesa destacar el segundo punto, el mestizaje como disciplinamiento cultural. Para Rivera el “mestizaje colonial andino” está anclado en las contradicciones diacrónicas de la compleja sociedad boliviana. La historia boliviana demuestra que el mestizaje lejos de representar una resolución armoniosa en la convivencia de los diferentes sectores, “condujo a un reforzamiento de la estructura de

---

<sup>47</sup> Al finalizar vuelve a autorreferirse a sí misma del siguiente modo: “En la disyuntiva planteada por estas opciones y en la posibilidad –bastante remota a mi juicio- de que los sectores cholo-indígenas **logremos** articular propuesta de reforma estatal no controladas por los triángulos... de la red de poderes seculares y religioso que se disputan la tutoría sobre los sectores populares...” (130)

<sup>48</sup> Ver capítulo II

castas, mediante un complejo juego de mecanismos de segregación, exclusión y autoexclusión que subordinan a los sectores cholos urbanos a los mecanismos clientelares propuestos por el sistema político tradicional y los condenan a la degradación, el anonimato colectivo y la pérdida de un perfil diferenciado, aunque paradójicamente, todas estas renunciadas se imponen en nombre de una identidad ciudadana que resulta en los hechos, formal, ilusoria y precaria” (Rivera, 1993: 29).

Su análisis se enmarca en una “teoría del colonialismo interno”, que abreva de autores como P. González Casanova y F. Fanon.<sup>49</sup> Por colonialismo interno entiende un conjunto de contradicciones diacrónicas presentes en la contemporaneidad y que atraviesan los modos de producción, los sistemas políticos y las ideologías de la homogeneidad cultural. La *hipótesis central* de su teoría es que en la sociedad boliviana opera “en forma subyacente, un modo de dominación sustentado en un horizonte colonial de larga duración, al cual se han articulado – pero sin superarlo ni modificarlo completamente – los ciclos más recientes del liberalismo y el populismo” (Rivera, 1993: 30). Por tanto, el mestizaje andino forma parte de las estructuras coloniales de larga duración, constituyéndose en un modo de “colonialismo interno”, lo que explicaría la violencia estructural en Bolivia.

Silvia Rivera delimita dos enfoques sobre el mestizaje en Bolivia. El primero considera al mestizaje como un *proceso de amalgama o fusión* de “razas” y culturas. Dentro de este enfoque se pueden distinguir dos orientaciones. Una orientación que considera al mestizaje como una *amalgama positiva*, esto es, el mestizo sería una especie de “hombre nuevo”. La autora no brinda ningún antecedente histórico de esta visión, nosotros consideramos que la propuesta de Franz Tamayo es representativa de la misma. Los autores contemporáneos que la sostienen son Thérèse Bouysse, Thierry Saignes, Hugo San Martín, Furand Florez y José Fellman Velarde. Y la otra orientación dentro del primer enfoque, por el contrario, considera al mestizaje como una *amalgama negativa*, pues el mestizo sería un traidor, individualista, desgarrado y estéril. Dicha postura tiene

---

<sup>49</sup> Se refiere a *Sociología del oprimido* (1969) de P. González Casanova y *Los condenados de la tierra* (1961) de F. Fanon. Y tiene como referencia los estudios sobre el colonialismo interno en la región andina de Flores Galindo (1987 y 1989) para el Perú y de Andrés Guerrero (1990) para el Ecuador.

antecedentes históricos en Alcides Arguedas. La autora detecta la vigencia de esta noción del mestizaje en la literatura de Oscar Cerruto y en la historiografía contemporánea boliviana, por ejemplo en la historia del arte de Teresa Gisbert y José de Mesa, en la historia económica de Brooke Larson y en la historia colonial de Rossana Barragán. La autora no comparte este enfoque, en sus dos orientaciones, por las razones que se expondrán a continuación.

El segundo enfoque, que es el de la historiadora, considera al mestizaje como un *proceso de violencia y segregación* en el horizonte colonial de la historia boliviana. Rivera explica la historia de dominación del indio acudiendo a la idea de *disciplinamiento cultural* y ubica al mestizaje como parte fundamental de tal disciplinamiento. Esta noción de *disciplinamiento cultural* es fundamental para nuestra tesis, pues nos permitirá mostrar cómo opera la dominación cooptando, disciplinando, el gusto, el deseo, la sensibilidad. Volviendo a la autora, nos llama la atención su escepticismo ante los procesos de emancipación india, quizá propios de lo que fue la atmósfera neoliberal. Afirma a inicios de los noventas que al igual que las rebeliones del siglo XVI y XVIII, “la lucha indígena continúa estrellándose contra la tenacidad de estructuras coloniales que proveen para los indios tan sólo un destino de castigo y mutilación” (Rivera, 1993: 54).

Nos interesa sobre todo reconstruir su análisis sobre el mestizaje en la historia reciente, la etapa neoliberal, pues esa es la etapa en que focalizamos nuestro análisis de la emergencia política del movimiento indígena. Pero, como el argumento central de la historiadora tiene que ver con la *historia de larga duración*, asumiendo una perspectiva broudeliana para historiar el colonialismo interno boliviano, vemos la necesidad de reconstruir sintéticamente dicha historia. Lo haremos a partir de los siguientes interrogantes: ¿qué función tiene el mestizaje en la historia larga y corta de Bolivia? ¿La idea de mestizaje es racial o étnica o clasista? ¿Desde cuando se la utiliza en Bolivia?

El término “mestizo” proviene del ciclo colonial. La definición, aún vigente, dada por el Diccionario de la Real Academia Española es elocuente al respecto. Mestizo es un adjetivo “dicho de una persona: nacida de padre y madre de *raza* diferente, en especial de hombre blanco e india, o de indio y mujer blanca” (Énfasis nuestro). La clasificación

social realizada en la colonia por el colonizador incluía las siguientes categorías: español, criollo, mestizo, cholo, indio. De estos, serán los criollos y mestizos quienes tomarán las riendas de las nuevas repúblicas desde 1810 y 1825. Por tanto, el mestizo formó parte desde la colonia del sector dominante, aunque con contradicciones. En Bolivia, dice Rivera, la formación de la nueva República significó en los hechos la constitución de “dos Repúblicas”, una de la “élite criollo mestiza” y la otra constituida por el “mundo indio-cholo dominando”. Como vemos, estamos ante la tesis indianista-katarista de las “dos Bolivias”: la india y la “blanco-mestiza”.

Ahora bien, Rivera precisa que el mestizo y el cholo han tenido una posición estructural ambigua en la sociedad, pues han tenido un papel de colonizadores y colonizados. El conflictivo nexo entre el mundo “blanco criollo español” y el mundo “indio” está complejizado por la presencia “intermedia” de los “mestizos” y los “cholos”. Para argumentar dicho enfoque la autora reconstruye la función del mestizaje en los tres ciclos de la historia boliviana: colonial, liberal y populista, más la etapa neoliberal. Veamos sintéticamente cómo el mestizaje tendría en cada etapa la misma función cultural de disciplinar al indio.

*El mestizaje colonial.* La autora afirma que en el ciclo colonial (1532-1810) fue el cristianismo el encargado de disciplinar culturalmente a las masas indias bajo la dialéctica *paganismo-cristianismo*. Ésta legitimó la jerarquización de la cultura occidental sobre las culturas nativas. Distingue aquí un “mestizaje de sangre/racial” y un “mestizaje cultural”. Los “mestizos de sangre”, provenientes de las relaciones sexuales “ilegítimas” entre españoles o criollos e indígenas, fueron los más segregados en las ciudades coloniales. Mientras que los “mestizos culturales” fueron más ubicuos. La autora no explica en qué consiste el “mestizaje cultural”, pero podremos inferirlo a lo largo del texto.

Explica que la jerarquización social se hizo entre el *criollo*, *el mestizo*, *el cholo* y *el indio* según criterios culturales, económicos y raciales. Los polos de la jerarquía social son el criollo y el indio y los intermedios son el mestizo y el cholo. Ahora bien, Rivera

precisa que los mestizos tenían mayor jerarquía que los cholos e indios. Pero aún así, eran despreciados por los criollos. Ante la “amenaza” que suponían estos “nuevos” sujetos, se crea en la colonia una “florida terminología étnica que alude al color de la piel y a sus múltiples matices y orígenes sanguíneos, que dan testimonio de los rígidos estereotipos raciales que están en la base del proceso de colonización” (Rivera, 1993: 65). La vestimenta también será un elemento central para la clasificación de los estratos. Son los criterios pigmentocráticos y racistas del horizonte colonial. Destacamos que la pigmentocracia y la vestimenta, jerarquizadas por el poder, son elementos centrales para nuestra perspectiva estética.

El ascenso social supone un *blanqueamiento* corporal y cultural. Afirma Rivera que “el precepto colonial de que “el dinero blanquea” es una verdad de sentido común arraigada hasta nuestros días” (Rivera, 1993: 69). Por eso, cada generación de mestizos renueva el desafío del éxito económico y político. Ahora bien, el mestizo también era definido de acuerdo a su mayor o menor cercanía al criollo, lo que produjo un “universo abigarrado de estratos mestizos”. Esto explicaría la diferencia entre mestizo y cholo. El mestizo es aquí el que más se acerca al modelo europeo y el cholo el que más al polo indio. Dicho pigmentocráticamente: el que se aproxima más al color blanco de piel es mestizo, pero sin ser totalmente blanco. Y a la inversa, cuanto más se oscurece la piel, se es cholo (menos oscuro) o indio (más oscuro). Dice Rivera que “la diferenciación entre mestizos y “cholos” alude a la polarización interna de estas capas intermedias según su grado de cercanía con uno de estos dos extremos: el “mestizo” designaría a los estratos más próximos al español, y “el cholo”, en cambio, a aquellos contiguos con el indio” (Rivera, 1993: 67).<sup>50</sup>

El *mestizaje liberal*. En el ciclo liberal (1810/1825 – 1952), dice Rivera, los sectores oligárquicos propusieron un proyecto de igualdad ciudadana a la que se accedía

---

<sup>50</sup> En la Bolivia contemporánea la estratificación de castas del ciclo colonial se han combinada con la estratificación de clase: el indio es asociado a la clase campesina, el cholo a la clase trabajadora, el criollo o blanco a la clase señorial o burguesa.



bajo un nuevo tipo de disciplinamiento, ahora sustentado en el darwinismo social. Éste operó bajo la dialéctica *civilización-barbarie*. La ciudadanización fue un proyecto de “civilizar” al indio-bárbaro. El mestizaje adquirió ahora la forma de estrategia civilizadora como parte del proceso de “ciudadanización”, esto es, un proceso de creación de “ciudadanía” como creación de la nacionalidad boliviana bajo la lógica de civilizar a los bárbaros. Dicho proceso no hizo más que reorganizar la exclusión de las mayorías indígenas. La autora dice que el mestizo se consideró así mismo con un “americano” gestor de la independencia de la nueva república. Según nuestro parecer, habría que precisar mejor aquí la distinción entre criollo y mestizo, aunque es claro que la nueva oligarquía se compondría de ese complejo criollo-mestizo. El español dejaría de ser el estrato más alto de la pirámide social.

Ahora bien, la autora delimita una contradicción muy importante entre la reforma cultural eurocéntrica propulsada por el sector oligárquico republicano y por otra parte la realidad de los sectores mestizos e indígenas. Esto es, el proyecto de europeizar fue impulsado ahora bajo el signo liberal, pero ese proyecto se dio con la realidad india mayoritaria a la que no pudo eliminar. El genocidio no pudo ser consumado, como sí lo lograron realizar los liberales argentinos, para poner un caso que conocemos.

Para Rivera, el mercado creado en el período liberal ligado a la expansión minera (conocida como la era del estaño) fue el que impuso una nueva disciplina cultural que redefinió el mestizaje en Bolivia. Con la creciente obrerización del sector indio, en particular por la expansión minera, sucedió que el mestizo fue adquiriendo la función de “intermediación cultural” como empleado y técnico de las empresas. También condujo a que ocupara los lugares del artesanado en las ciudades. Se apeló ideológicamente a la distinción de “trabajos simples” para los indios y “trabajos complejos” o “calificados” para los mestizos.

En las primeras décadas del siglo XX se produjo la organización obrera alentada por las corrientes anarquistas. La autora considera que el anarquismo también ayudó al proceso de ciudadanización por medio de las mutuales y sindicatos. A través de ellos, critica la historiadora, los mestizos y cholos introyectaron el “paquete cultural de la

ciudadanía”, pero sin cuestionar su fondo occidentalizador. Sin embargo, para Rivera los códigos culturales del capitalismo naciente en Bolivia, impulsados por el proceso de ciudadanización y mestizaje, no lograron transformar las “jerarquías de castas” en confrontación de “clases sociales” debido a que “se produjo una articulación colonial-civilizatoria, que permitió la precaria introyección coactiva del horizonte cultural de la ciudadanía en el corazón y en el cuerpo de los trabajadores indio-mestizos” (Rivera, 1993: 75). Al hacerlo, el obrero-minero tuvo que reprimir su identidad india, primero como imposición externa, luego como autodisciplinamiento.

El mestizaje como disciplinamiento cultural fue impulsado desde varias instituciones como la escuela, el cuartel, el sindicato y la empresa. El ideal homogeneizador del liberalismo fue transformar al indio en un ciudadano minero-mestizo, racional y productivo. Pero advierte la historiadora que ese proyecto de homogeneidad cultural fracasó. Se crearon diversos eslabones en la “cadena de colores raciales y culturales” entre el mundo minero y el campesino. Rivera insistirá en que el sindicalismo obrero llegó a autoimponerse el disciplinamiento cultural en busca de obtener la ciudadanización. El horizonte (auto)asumido fue el mestizaje como des-indianización.

En síntesis, dice Rivera, habría una paradoja liberal. Consiste en que la oferta liberal de ciudadanía pretendió la integración a través del mercado, la escuela, el cuartel, el sindicato, pero generó formas más sutiles de exclusión. Se impuso una violencia invisible de cambio cultural consistente en erradicar las huellas indias a través de una oferta cultural anclada en la ciudadanía. Ésta se ofreció como supuesta garante de los derechos a la participación política, como posibilidad de ingresar al mercado capitalista haciéndose obrero y favoreciendo la igualdad de los hijos legítimos e ilegítimos. Consideramos que la idea de que el liberalismo es paradójico al pretender brindar igualdad e integración social a través de la ciudadanía y a su vez generar mayores exclusiones debe ser mejor argumentada, pues tenemos razones para sostener que no habría en realidad paradoja alguna. El liberalismo, inescindible del capitalismo, supone

una jerarquización social, política y económica, que hacen imposible ver en él un proyecto de igualdad e integración social.

*Mestizaje populista.* El tercer ciclo es denominado por Rivera como “populista”. Se inició con la Revolución nacionalista de 1952 y duró hasta 1985.<sup>51</sup> Considera que dicha Revolución buscó completar el proceso de individuación y de etnocidio iniciados en los ciclos anteriores, ahora con un discurso modernizador nacionalista. La dialéctica *subdesarrollo-desarrollo* fue el modo de explicar y legitimar la eliminación de las “comunidades étnicas” y de la “diversidad cultural”. Para la autora, con la Revolución se habría producido un reciclaje y renovación de los sistemas de dominación provenientes de la historia de *larga duración*, que hunde sus raíces en el ciclo colonial.

El mestizaje se transformó en un proyecto de nacionalización boliviana. Desde la Revolución del 52, dice Rivera, el campesinado (en particular en la región cochabambina) se articuló en torno a una “identidad mestiza y ciudadana” favorecida por la organización sindical impulsada por la Revolución. Esa identidad mestiza no se constituyó en la región aymara del Altiplano. Recordemos que desde los setentas el indianismo-katarismo propondrá una articulación identitaria étnica o india antes que boliviana. Por el contrario, dice Rivera, el nacionalismo revolucionario impulsará e impondrá una identidad mestiza como aglutinadora de las diversidades étnicas-culturales.

Nuestra autora entiende que la Revolución nacionalista asumió como tarea culminar la ciudadanización mestiza que el liberalismo había comenzado. Lo mestizo y lo nacional se articularon en una ideología que postuló que la Nación boliviana sería el

---

<sup>51</sup> Como lo indicamos en el capítulo II, basados en autores como L. Tapia y A. García Linera, realizamos una periodización sobre la etapa republicana que distingue entre liberalismo oligárquico, nacionalismo revolucionario, dictaduras militares y neoliberalismo. Los ciclos propuestos por Silvia Rivera, que es historiadora, coinciden en las dos etapas primeras, pero en el “ciclo populista” iniciado por el nacionalismo revolucionario, incluye el largo período de las dictaduras militares (1964-1982). Queda como tarea analizar la pertinencia de las periodizaciones del filósofo y del sociólogo, por un lado, y de la historiadora por el otro.

paraguas de confluencia de una nueva identidad, que supere la diferencia criollos-indios.<sup>52</sup>

El partido de la Revolución, el MNR, encarnó a la clase media, mestiza, protoburguesa que “inauguraría” la modernidad en Bolivia. Para Rivera, los ejes de la modernización boliviana fueron la ampliación del mercado interno como proyecto económico y la reforma cultural para profundizar el mestizaje. La reforma agraria, la universalización del sindicato, de la escuela, del voto, fueron las formas de ampliación de la ciudadanía, pero con nuevas formas de exclusión. El término indio fue desechado por el lenguaje oficial, el sindicalismo reivindicó nuevamente la identidad obrera y campesina contra las identidades étnicas. Rivera será insistente en señalar que el sindicalismo fue el que mayor aportó al mestizaje rechazando la organización indígena, por ejemplo el ayllu, aunque hubo regiones donde se invirtió la relación. En el altiplano, las organizaciones aymaras indianizaron al sindicato.

En Bolivia la modernidad nacionalista hizo del mestizo el modelo acabado de integración social. Sobre todo, dice Rivera, el mestizaje cochabambino fue el intento más elaborado de concreción histórica de dicho ideal. Su modelo de “ser humano” fue el mestizo integrado al mercado, castellanizado y sumiso al liderazgo de los sectores medios ilustrados, también mestizos, pero ilustrados. Para la autora, esta construcción de la bolivianidad tuvo la forma de una “comunidad imaginada” (B. Anderson) que en los hechos, excluía a la mayoría de la población bajo nociones supuestamente incluyentes como “pueblo”, “lucha y alianza de clases”. Para Rivera, el proceso de apertura a la participación política, en los hechos, derivó en el fortalecimiento del clientelismo que fortaleció al MNR.

En síntesis, “la construcción ideológica de lo mestizo, como comunidad imaginaria, sirvió de maravillas al propósito de encubrir esta reproducción de contradicciones diacrónicas, que permite la reemergencia – bajo nuevas formas y lenguajes – del horizonte colonial de larga duración” (Rivera, 1993: 87). La Revolución nacionalista no cambió la estructura basada en la “segmentación pigmentocrática de la

---

<sup>52</sup> Rivera indica que un modelo de mestizaje nacionalista es el usado por Fellman Velarde en su *Historia de Bolivia* (1968 - 1970).

sociedad” y el monopolio del poder en manos de sectores “mestizo-criollos, liberal-ilustrados dominantes”. Ahora bien, los mestizos populares o no ilustrados estarán subordinados a la “casta colonial”, pero disputando la mediación y control sobre lo popular e indio. Por tanto, concluye Rivera, el mestizo acude al mecanismo de presión reformista para ocupar él el vértice de la pirámide. En suma, “la reforma y la revolución que liderizan estos sectores mestizos ascendentes, no alcanzan a cuestionar la matriz colonial del poder ni el monopolio que ejerce la casta criollo-occidental dominante” (Rivera, 1993: 89).

El *mestizaje neoliberal*. Por último, la historiadora ingresa un cuarto momento, que tiene el recaudo de no calificar como “ciclo”, que es el neoliberal iniciado en 1985. La historia de corta duración, que comprenderían al ciclo populista y la etapa neoliberal, se explica desde la larga duración. Como se detalló en el primer capítulo, con el proyecto de Nueva Política del Estado impulsado por el MNR desde 1985 se inicia el neoliberalismo en Bolivia. La historiadora considera fundamental que el neoliberalismo pudo operar sobre un terreno abonado en *toda* la etapa republicana, cuyo proyecto de mestizaje negó el ingreso del indio a la política. El neoliberalismo, dice Rivera, continuó la fragmentación y el silenciamiento de las demandas cholo-indígenas. Por tanto, el neoliberalismo reeditó las reformas de fines del siglo XIX articuladas a la noción liberal de ciudadanía. En el plano económico se produjo una profunda inestabilidad laboral, pauperización e informalización de la economía. En el plano político se impulsó la participación popular bajo una lógica liberal. Y en el plano cultural se impusieron reformas que buscaron silenciar al sector indio. Todos ellos son los nuevos mecanismos de exclusión, aunque la autora no dice cómo sucede esto.

Destaca que en el mercado de trabajo se ha logrado el mayor disciplinamiento del obrero bajo la lógica capitalista. Lo paradójico, advierte, es que con el neoliberalismo el sector supuestamente integrado, los obreros, pasaron a formar la masa de desocupados con el consecuente desmantelamiento del sindicato. Lo que tuvo tres efectos sobre el mestizaje: uno fue que el proceso de mestizaje tendió a ser asumido con una gran dosis de

frustración y resentimiento. De ahí que las identidades negadas violentamente en el pasado se recreen ahora contestatariamente conformándose una “masa ígnea” que incuba un gran potencial de violencia. Deducimos que la autora se refiere a la reafirmación de la identidad indígena, que se politizó en el proceso de movilización contra el neoliberalismo. Dos, la no resolución del conflicto de integración ha hecho que las contradicciones diacrónicas del proceso de mestizaje y ciudadanía emerjan a la superficie. La autora ve que en los noventa eso condujo a tendencias políticas autoritarias. Y tres, la irresuelta contradicción entre una minoría culturalmente occidental y una mayoría “cholo-india” segregada alimentó diferentes tipos de disyunciones: entre lo social y lo político, entre lo étnico y lo ciudadano, entre lo público y lo privado.

La autora se ocupa luego de analizar el surgimiento de dos partidos “cholo-indígenas”, que ante el fracaso del mestizaje como proyecto integrador, en los noventa apelaron a un discurso identitario “cholo-indígena”. Se trata de Conciencia de Patria (CONDEPA) y Unión Cívica Solidaria (UCS), ambos de efímera existencia. A inicios de los noventa, para Rivera había dos posibles resoluciones respecto al mestizaje. Uno era la profundización de la brecha entre las tradiciones cholo-indígena y mestizo-criolla. El otro es que se “suelden temporalmente” ambas identidades, canalizando las demandas y frustraciones de la población excluida pero conduciendo a nuevas frustraciones. Sea como sea, la autora advierte que la clase política tradicional ante el fenómeno político cholo-indígena, por entonces representado por CONDEPA y UCS, “acentuará su racismo y su terror por la plebe” (Rivera, 1993: 120). El proceso histórico actual demostró que ambos partidos no han tenido éxito, pero sí que el racismo y el terror a la plebe ha crecido ante el triunfo de otra propuesta política que expresa al “movimiento cocalero” o, en el lenguaje del máximo dirigente del MAS, al movimiento “social-originario-campesino”. Ahora bien, nos queda por tarea responder cuestiones como ¿cuál es el proyecto cultural del gobierno del MAS, que se autodefine como “revolución cultural y democrática”? ¿Qué cabida tiene allí el mestizaje?

Por otra parte, desde el neoliberalismo se impuso el discurso de la multi y pluri culturalidad, cuestión que la historiadora no trata pues dicho proceso se acentúa a

mediados de los noventas. Nos queda como tarea rastrear si la multiculturalidad neoliberal siguió sosteniendo un proyecto de mestizaje. Según nuestro parecer, y a modo de hipótesis, el giro ideológico hacia un “paradigma de la heterogeneidad” hizo que también el neoliberalismo dejara de insistir en los discursos culturales unificadores, ahora fácilmente sospechables de homogeneizantes. Por eso, el mestizaje no parece ser su horizonte explícito. Aunque es también evidente que la estrategia neoliberal fue promover la diversidad cultural bajo una lógica política y económica homogénea. Consideramos atinados los análisis de Patzi sobre cómo el capitalismo neoliberal no tiene problemas en admitir al indio culturalmente, pero no admite su sistema político y económico.<sup>53</sup>

En suma, la homogeneización cultural bajo el modelo del “ciudadano occidental, propietario, cristiano, individuado y capitalista”, que en Bolivia (y en América Latina) se aplicó con base en una “estructura colonial pigmentocrática del ejercicio del poder”, parece haber fracasado junto con el neoliberalismo. La movilización indígena-popular así lo ha demostrado. El escepticismo en los noventas, y reiterado en el 2003, de Silvia Rivera sobre la solidez de los ensayos de pactos sociales en Bolivia se funda en que el “pacto” liberal, el populista y el neoliberal no han conseguido sustituir democráticamente al “pacto colonial”. Para la historiadora, la larga duración consiste en que una casta señorial hereditaria, que se modernizó tan sólo en las formas pero no en los contenidos de su accionar, se reedita en cada ciclo. Nos queda la duda de si para Rivera la *larga duración* se trata de una determinación histórica imposible de romper. Tenemos el “sueño racional” de que con el MAS se haya roto esa historia de larga duración.

La autora concluye con una hipótesis más que sugerente que queremos recuperar. Dice que en Bolivia “el papel dirimidor del mestizo en la política ha alimentado a lo largo de sucesivos ciclos de revuelta y cooptación, transformaciones que muy pronto retornaron al cause de la recomposición señorial, puesto que con ellos no se ha superado la matriz colonial de la política, ni del propio mestizaje” (Rivera, 1993: 126). Pero a su vez considera que “las continuas rebeliones cholo-indígenas son la manifestación de la

---

<sup>53</sup> Ver capítulo III.

frustración, conflicto y carencia que entraña el proceso de mestizaje, y de las aspiraciones de revancha y resarcimiento que están en su base” (Rivera, 1993: 127).

Constata que la reafirmación “cholo-india” logró sus mejores momentos cuando articuló el “nosotros exclusivo de la solidaridad de clase o ciudadana, con el nosotros inclusivo de la solidaridad étnica y nacional contra las formas de segregación colonial y neocolonial” (Rivera, 1993: 128). Esto es, la articulación de clase y etnia es considerada por la historiadora como generadora potencial de emancipación para la mayoría india. Claro que dicha articulación debería ir más allá del mestizaje, que como se mostró, forma parte de una estrategia de dominación. Y también de sobrevivencia a la dominación. Rivera considera que la autodisciplina cultural ha sido una estrategia de sobrevivencia para los sectores cholo-indios. En ese sentido el mestizaje supuso la introyección de valores occidentales aculturadores, proceso por el cual “el mestizo despojado de rasgos como el bilingüismo – por imposición o autocensura,-, o de la participación en la ritualidad festiva, exhibe los rasgos de un ser profundamente desdichado, proclive a asumir como revancha aquello que no fue sino autoimposición deculturadora” (Rivera, 1993: 129). Por ello, nos hacemos cargo de la invitación que hace Rivera a quienes buscamos comprender y aportar a los procesos de emancipación indígena-popular:

El mestizo deculturado que vive acechado y perseguido por próximos y extraños, y desconfía hasta de su “camisa”, vendría a ser el caldo de cultivo para opciones que se transforman en una paradójica y desesperada búsqueda de orden, certidumbre y mando. En este sentido, *el caso boliviano puede alertar a cientistas sociales de otros países contra la ilusión integracionista como solución a los problemas de violencia estructural* (Rivera, 1993: 129. Énfasis nuestro).<sup>54</sup>

---

<sup>54</sup> La autodisciplina cultural ha sido una estrategia de sobrevivencia para los sectores cholo-indios. El mestizaje es la introyección de valores occidentales aculturadores, por el cual “el mestizo despojado de rasgos como el bilingüismo – por imposición o autocensura,-, o de la participación en la ritualidad festiva, exhibe los rasgos de un ser profundamente desdichado, proclive a asumir como revancha aquello que no fue sino autoimposición deculturadora” (Rivera, 1993: 129).



Como se vio, entre las categorías analíticas centrales de S. Rivera para analizar la historia y el presente de Bolivia se destacan “colonia”, “estructura colonial”, “pacto colonial” y “colonialidad”. Su tesis fuerte es que la “colonialidad” sobrevive a los diferentes momentos y etapas de la historia política boliviana. Incluso sugiere que sería tan determinante que parecería insuperable. Así, la estructura colonial continúa en la modernidad periférica desarrollada en Bolivia. La convivencia de lo moderno y lo colonial es un fenómeno que precisa ser analizado en todas sus implicancias económico-político-culturales para responder a cuestiones como ¿el capitalismo es colonial? ¿El sistema de castas, propio de la etapa colonial, “muta” en un sistema clasista en la etapa moderna? ¿Cómo sucede esa “mutación”? En ese sentido, creemos importante señalar que con la idea de “colonialidad” vienen aparejadas otras, como “colonialismo”, “neocolonialismo”, “poscolonialismo”. Aunque este último concepto no es usado por la autora. La dificultad radica en que la autora no se detiene a precisar la diferencia entre estos conceptos (por ejemplo, con colonial se alude a una etapa histórica desde la conquista hasta la gestación de la República, además se refiere a la “historia larga” de Bolivia y también a la “estructura” de la realidad socio-histórica boliviana, que a veces es definida como “neocolonial”), diferencia tematizada por diversas corrientes teóricas. Aquí, la Teoría de la Dependencia precisa ser releída pues nos heredó una base categorial, que con todas sus deficiencias, son el antecedente teórico latinoamericano más importante que se ocupó de deslindar conceptos como *colonial-neocolonial-dependencia* a partir de la realidad latinoamericana. Tenemos la impresión de que la autora no conoce a fondo a la corriente dependentista. La cuestión adquiere relevancia pues no sólo la historiadora acude al término colonial, sino que casi todos los autores aquí tratados lo hacen. Por tanto, nos queda como tarea releer a los clásicos de la Teoría de la Dependencia, a sus críticos, a sus antecedentes (tales como J. C. Mariátegui) y a sus continuadores, para lograr una mejor comprensión analítica de la colonialidad en América Latina y en particular, en Bolivia.<sup>55</sup>

---

<sup>55</sup> Nos referimos a los clásicos de la Teoría de la Dependencia en la nota 41 del capítulo III.

Por otra parte, cabe advertir que un tema soslayado por la autora es la relación e integración entre los países de América del Sur. Del mismo modo que lo señalamos a propósito de la “nacional-popular” de Luis Tapia, sugerimos repensar las legítimas sospechas de Silvia Rivera sobre la viabilidad de la integración de la sociedad boliviana bajo la lógica del mestizaje como disciplinamiento cultural, a partir de la necesidad y viabilidad de la integración regional. Consideramos que sin ese proceso de integración es impensable la superación de la “estructura colonial” de dominación. Coincidimos con la autora en su crítica al mestizaje como supuesta solución al problema de la desintegración al interno de un Estado “nación” o “plurinacional”. Pero también sostenemos que algún tipo de integración emancipadora debe haber, sobre todo más allá de las fronteras de los actuales “Estados-nación”. Es de notar que los autores bolivianos aquí tratados soslayan llamativamente el tema de la integración regional y el problema de la relación a nivel inter-nacional con los países vecinos de la región. Por ahora no sabremos dar razones de este hecho.

En “Violencia e interculturalidad. Paradojas de la etnicidad en Bolivia hoy” (2008), Rivera vuelve a analizar el problema de la violencia y etnicidad en Bolivia, pero ya no centrada en el mestizaje, sino en la interculturalidad. Sin embargo el mestizaje siguió siendo criticado. Diez años después del trabajo de Rivera (1993), el mestizaje vuelve a ser tratado por Javier Sanjinés en *El espejismo del mestizaje* (2005), desde la perspectiva de los estudios subalternos y la teoría poscolonial, diferente al enfoque teórico de la historiadora. Esta obra fue publicada primero en inglés, detalle no menor, como *Mestizaje Upside Down. Aesthetic Politics in Modern Bolivia* (2004). Por razones de espacio no nos detendremos en ella. Dejamos para otra oportunidad el estudio de su abordaje sobre el mestizaje.<sup>56</sup> En todo caso, la publicación de Sanjinés nos muestra que el tema del mestizaje continúa en el debate ideológico y teórico a inicios de siglo XXI.

---

<sup>56</sup> Javier Sanjinés es boliviano, profesor de Literatura Latinoamericana y de Estudios Culturales en la Universidad de Michigan (EEUU). Como se dijo en el capítulo anterior, Javier Sanjinés formó parte del grupo de los estudios subalternos llamado *Latin American Subaltern Studies Groups* constituido en los noventas en Estados Unidos.

Ahora bien, los textos de Rivera y Sanjinés aún no preveían la llegada al seno del “poder blanco-mestizo” de un partido político que expresa a la mayoría indígena-popular. Ante este fenómeno, tenemos la impresión que desde el Estado boliviano el discurso de lo pluri-nacional y pluri-cultural, y no lo multi-cultural, ha desplazado al discurso del mestizaje.<sup>57</sup> Para el MAS, la solución al problema estructural boliviano no parece ser el mestizaje, tampoco la cholificación (Ignacio Mendoza) ni la indianización (indianistas-kataristas). En ese sentido, investigar si la “revolución cultural” del MAS constituye una superación del proyecto de mestizaje es una tarea pendiente.<sup>58</sup> Aquí sólo dejamos sentadas algunas bases explicativas sobre cómo el proyecto de mestizaje es consustancial al proceso de dominación de la mayoría indígena-popular. Nuestro objetivo fue mostrar una veta de análisis sobre el mestizaje en Bolivia. Según nuestro parecer, el mestizaje como *proyecto estético*, en el sentido de un proyecto de construcción de la subjetividad como supuesta “amalgama” de colores de piel, con todas las implicancias político-económico-culturales, debe ser criticado y repensado a partir del triunfo del Movimiento al Socialismo y del proceso de reetnización de la política en el país andino-amazónico, claro que sin abandonar un análisis de clase que se imbrique lúcidamente con el problema étnico.

---

<sup>57</sup> Es llamativo que en la Nueva Constitución Política del Estado (2007) el término mestizo y mestizaje estén totalmente ausentes. No así el término “indígena”, profusamente usado.

<sup>58</sup> Nos detuvimos en la idea de “revolución cultural” en el capítulo II.



## CONCLUSIÓN: REFLEXIONES POLÍTICO-ESTÉTICAS

Para concluir nuestra tesis de maestría esbozaremos algunas reflexiones político-estéticas basadas en el proceso investigativo realizado y expuesto. Aprendimos que el orden de la investigación no se corresponde, generalmente, con el orden de la exposición.<sup>1</sup> De ahí que, en el proceso de investigación, algunas hipótesis de trabajo hayan sido confirmadas desde el inicio, otras hayan variado y otras hayan sido desechadas. A su vez, en el proceso de exposición de la investigación, que es esta tesis, se fueron esbozando, sugiriendo, adelantando, algunas de las reflexiones que retomaremos ahora con mayor detenimiento.

Esta tesis es filosófica en un sentido nuestro-americanista. Por ello, el ámbito de los Estudios Latinoamericanos enriqueció nuestro modo de pensar e investigar, antes centrado en lo mono-disciplinar. Como se vio, las ciencias sociales (en particular la sociología y la historia) nos han contribuido un aporte fundamental. Una de las constataciones en nuestra investigación es que la trans-disciplinariedad e interdisciplinariedad abren a horizontes nuevos, posibilitando la superación de la miopía mono-disciplinar. No obstante, al adoptar ese camino, la rigurosidad metodológica tiende a diluirse pues, según sea la ciencia de que se trate, los criterios de rigurosidad metodológica varían. Ante eso, una tentación es retornar a la mono-disciplinariedad, donde pareciera que la claridad epistemológica es mayor. Aunque no sucumbimos frente a esa tentación, nos preocupa escudarnos en la “trans” e “inter” disciplinariedad para ocultar las insuficiencias epistémicas y, lo que es peor, una falta de rigurosidad injustificable.

El sentido de lo anterior es tomar las precauciones necesarias para concluir con estas reflexiones. Propondremos como conclusión algunas afirmaciones basadas en todo el proceso de la investigación. A su vez, somos conscientes de que ésta es una tesis de maestría. Por tanto, puede ser osado y hasta falto de rigor, proponer las reflexiones como *tesis*, esto es, como conclusiones fundadas suficientemente y con pretensión de

---

<sup>1</sup> Es una de las tantas enseñanzas fundamentales de nuestro tutor, Horacio Cerutti Guldberg.

cientificidad. No está demás aclarar que con científicidad no estamos aludiendo a la tradicional distinción entre ciencias “naturales”, “sociales” y “humanas”. Por el contrario, intentamos sostener una tipo de científicidad que asume los desafíos provenientes del quiebre del paradigma moderno de las ciencias (I. Wallerstein, 2004, B. de Sousa Santos, 2004). Por tanto, muchas de las reflexiones aquí propuestas no son más que hipótesis fundadas en el proceso de investigación. Es decir, son nuevas hipótesis que tienen mayor rigor que las iniciales. Ojala, en el futuro, alguna de ellas adquiriera el estatuto de tesis filosóficas transdisciplinarias y nuestroamericanas. Por tanto, las reflexiones político-estéticas aquí presentadas son a su vez, y sobre todo, hipótesis de investigación para continuar con nuestro proyecto de construcción, a largo plazo, de una propuesta propia de *filosofía para la liberación nuestroamericana*. Tarea que no es solitaria (sólo es posible por la construcción colectiva del conocimiento) ni mono-disciplinar (posible por la transdisciplinariedad de los Estudios Latinoamericanos).

Escogimos cuatro grandes temas que presentamos a modo de conclusiones de la maestría en Estudios Latinoamericanos. Estos temas se corresponden con los cuatro capítulos desarrollados y son una síntesis de lo que consideramos más importante y desafiante. Aclaremos que el orden de exposición de los temas no sigue el orden de los capítulos, porque responde a la lógica siguiente: partimos de nuestra noción de filosofía de la sensibilidad-corporalidad para la liberación, nos posicionamos frente a las corrientes críticas más importantes que encontramos en la investigación y delimitamos unos problemas teóricos que permiten profundizar el diálogo entre las tres corrientes. Con ese instrumental teórico, volvemos a mirar la realidad socio-histórica que nos mueve a pensar: el proceso emancipador del plural movimiento indígena-popular en Bolivia.

El primer tema expuesto es sobre la “estética blancoide” y “la política de dominación”. Con él completamos y precisamos lo planteado en el capítulo IV, pero a su vez, intenta ser una reflexión que asume la totalidad de nuestra propuesta de una estética para la liberación. Con el segundo tema, sobre el liberacionismo, el katarismo-indianismo y el marxismo, realizamos una vinculación de las tres corrientes de pensamiento, ideológicas y teóricas que atraviesan nuestra investigación. Sobre todo, buscamos indicar

los desafíos que tiene el liberacionismo ante el katarismo-indianismo y el marxismo en Bolivia. Con este tema, avanzamos respecto a los desafíos expresados en el capítulo I (sobre todo en I.4). El tercer tema es la dominación de clase, étnica y sexista. Con él recogemos las cuestiones más relevantes planteadas en el capítulo III, estrechamente vinculadas con el segundo tema. Si en éste se trata sobre las corrientes de pensamiento en juego, con el tercer tema ingresamos a una discusión teórica que permite hacer el vínculo entre liberacionismo, katarismo-indianismo y marxismo. Aquí aparece el feminismo como otra corriente de pensamiento, que tiene mucho que aportar. Finalizamos tratando sobre el movimiento indígena-popular en Bolivia. Allí sintetizamos algunos temas que son de nuestro interés a partir de lo planteado en el capítulo II. Advertimos que las reflexiones no están organizadas jerárquicamente (del tema “más” al “menos” importante, ni viceversa), sino que responden a la siguiente lógica: luego de la investigación, repensamos la perspectiva teórica propia, nos situamos ante las corrientes y teorías en juego y “regresamos” a mirar la realidad política de Bolivia. Vamos de la teoría hacia la realidad, que pretendemos “mirar” con “nuevos ojos”.

### **1. Sobre la estética blancoide y la política de dominación**

Nuestra tesis filosófica principal es que *una conciencia crítica es impotente ante un gusto colonizado*. La misma tiene dos implicancias. La primera es que una conciencia crítica sin sensibilidad emancipada derivaría en ineficacia política. Y la segunda, que una sensibilidad sin conciencia crítica derivaría en locura o masificación. La sola sensibilidad no basta, por eso la conciencia crítica posibilita proyectos políticos para no derivar en mero espontaneísmo. Estamos vinculando *sensibilidad–crítica–eficacia política*. Nuestra hipótesis central sostiene que *es en el nivel de la sensibilidad del sujeto donde se resuelven los procesos emancipatorios y de dominación*. Esto supone una teoría de la acción política que de cuenta de las motivaciones, las pasiones y la voluntad de liberación de los sujetos. Con nuestra crítica a las políticas-estéticas racistas a partir de los movimientos indígenas estamos iniciando dicha teoría, no acabándola. Estamos lejos de

repetir dualismos del tipo sensibilidad-inteligibilidad, conciencia-cuerpo. Nuestra perspectiva asume la compleja unidad antropológica del ser humano. Por ello, pretendemos problematizar los enfoques excesivamente racionalistas que pretenden explicar la dominación y la emancipación sólo desde el punto de vista de la conciencia (alienada o crítica).

Entendemos por estética una filosofía de la sensibilidad-corporalidad del sujeto. Nuestra noción de estética se ocupa de los modos en que la sensibilidad es colonizada por políticas de dominación y a su vez de indagar sobre los procesos de emancipación del sujeto, a partir de la corporalidad-sensibilidad del sujeto. Esta noción nos permitió hacer una crítica a las políticas-estéticas de la dominación que se basan en la racialización de la corporalidad. El proceso político en marcha en Bolivia nos permitió, entre contradicciones y aciertos, aprender de las luchas emancipatorias para mirar críticamente nuestras estéticas y teorías-praxis políticas. Uno de los datos centrales que nos aportó es que los procesos de dominación recurrieron, desde la época de la colonia, a la *racialización de la corporalidad*. La modernidad continuó, junto con la dominación de *clase y sexista*, una práctica e ideología racista para justificar la dominación sobre los pueblos indios y los afrodescendientes. Concluimos que la racialización de la corporalidad del sujeto es la base de una estética de blanqueamiento, una ética del sacrificio y una política de control de la corporalidad. La relación de la ética con la estética y política es un tema que no abordamos en nuestra tesis. Optamos por dejar entre paréntesis la cuestión ética, lo que nos impide ahora explicar por qué la estética y la política capitalista se vinculan con una ética del sacrificio. Lo haremos en futuros trabajos, pues no desconocemos que la ética es un tema fundamental, aunque quizá no el primero, para comprender los procesos emancipatorios.

Es un hecho que para los sectores dominantes de América Latina el “indio es feo”, “el indio es sucio”, el “indio es improductivo” y el “indio es inculto”, “convicción” que opera no sólo sobre los dominantes, sino también sobre los dominados. El gusto y el deseo de “blanquizar la corporalidad” entre los sectores subalternos es un triunfo de la dominación. Postulamos que el blanqueamiento de la corporalidad, del deseo y del gusto



funciona como disciplinador político en nuestras sociedades. Por ejemplo, los casos evidentes en Bolivia fueron los cambios de apellido como estrategia de blanquización: de Mamani a Maisman, de Quispe a Guisbert. Claro que esta operación se dio con un fuerte límite corporal, pues muchos Maisman o Guisbert poseen una *estética india*. Lo indio se “ve” en su corporalidad.<sup>2</sup>

El *racismo* actúa estetizando la subjetividad según un patrón de *etnia-raza* pretendidamente superior, que en el caso de Bolivia y quizá de toda Nuestra América, es “blanco-céntrico”. De ahí que se pueda hablar de una “estética blancoide”, que forma parte de la política y economía capitalista. La estética neoliberal es racista y sexista, y se guía por un patrón blanco-euro-norte-americano. En las sociedades latinoamericanas con mayor desarrollo industrial y de mercado interno (como México y Argentina), el capitalismo se impuso en la sensibilidad del consumidor a través de un poderoso aparato de disciplinamiento del gusto, que es la publicidad, identificando a la belleza corporal con “el modelo blanco”. La mujer/varón “bella/o” necesariamente deben poseer rasgos físicos opuestos a “la/o india/o”. Al parecer sucede algo distinto con la “belleza negra”, a la que se suele identificar como un modelo erótico, cosa que no sucede con la “belleza india”. Pero esto es nuestro parecer, no una constatación fundada.

La “estética del ganador” en el capitalismo neoliberal exige el blanqueamiento de los rasgos físicos y de los gustos corporales. La llamada “estética corporal”, que se ha difundido a través de innumerables “salones de belleza” (femeninos y masculinos) en todas las clasestnias sociales, parece imponer los gustos estéticos según un modelo euro-norteamericano-céntrico. Basta mirar el mega-aparato publicitario para constatar empíricamente lo afirmado. En este sentido es sugerente el ensayo de Ricardo Melgar Bao (2005) sobre los usos clasistas y neoconservadores del cuerpo en nuestras sociedades y sobre el manejo discrecional del mapa del genoma humano en función de refirmar la hegemonía del modelo blanco.

---

<sup>2</sup> Aclaremos que, desde la emergencia política del movimiento indígena, ha habido un proceso inverso de indianización, que implica la revalorización de los apellidos y estéticas identificadas como indígenas.

En la sociedad boliviana de hoy, con poco desarrollo industrial y acotado mercado interno y el consecuente escaso despliegue publicitario, el proceso de blanqueamiento social no está en manos del “mercado”, sino del Estado “mestizador”. El blanqueamiento parece haber estado solapado en el proyecto de mestizaje. Dicho esquemáticamente, el mestizaje postuló un modelo cultural “café con leche”, que supone que cuanto más “leche” es mejor y no a la inversa. Con “café” estamos aludiendo metafóricamente a lo indio, pero se aplica también a lo afro. Como lo muestra la historiadora Silvia Rivera (1993), el disciplinamiento cultural se realizó a través del mestizaje anti-indio. Ahora bien, el mestizaje viene de la mano de un proyecto unificador y homogeneizador de las diferencias “etno-raciales-clasistas”. El mestizaje se legitimó como un modo de “igualación” étnico-cultural. A esto alude la noción de “crisol de razas y culturas” con la que se legitimó el mestizaje. Pero, la estética “café con leche” pretende igualar blanqueando. No se trata de “leche con café”. Esta constatación, a partir del plural movimiento indígena, nos conduce a poner bajo sospecha todo proceso de mestizaje.

Ahora bien, ¿la indianización es la solución al problema de la desigualdad? Si el mestizaje ha fracasado en Bolivia, ¿la indianización viene a ser la superación de esa falsa igualación propuesta por el mestizaje? En ese sentido, las consideraciones sobre la lucha india en el plano simbólico-estético propuestas por Pablo Mamani son de fundamental importancia para comprender el proceso político contemporáneo en Bolivia. Los dos proyectos contrapuestos de “indianizar al *q'ara*” y “bolivianizar al indio” forman parte de la aún no resuelta dialéctica entre “cholos-indios” y “blancos-mestizos”, que a su vez supone una dialéctica clasista.

Para responder a las preguntas enunciadas, consideramos de gran importancia analizar los proyectos nacionalistas de América Latina que propusieron, junto al ingreso al sistema económico mundial bajo la lógica capitalista, proyectos de mestizaje que intentaban superar (¿ocultar?) el racismo propio del desarrollo capitalista. Claro, hay nacionalismos y nacionalismos. Postulamos lo siguiente: hay nacionalismos blanquizantes o darwinistas, como el argentino, y hay nacionalismos mestizantes, como el mexicano. Entre ambos, el caso boliviano parece evidenciar el doble fracaso del

darwinismo social propuesto por los liberales de fines del XIX y del mestizaje propuesto por los nacionalistas a mediados del siglo XX. La mayoría india o indígena constituida en sujeto político, con su ética y estética, son el principal “obstáculo” para ambos proyectos. Por otra parte, desde la pérdida de legitimidad de los “paradigmas de la identidad” y el avance de los “paradigmas de la diferencia”, parecería que el mestizaje ha quedado deslegitimado ante los discursos de la diferencia. En los ochenta y noventa, el neoliberalismo en Bolivia no apeló al mestizaje, sino a la multiculturalidad como modo de resolución de la “unidad en la diversidad”. En ese sentido, nos queda por tarea analizar cuál es la vigencia del mestizaje en los proyectos socio-políticos-económicos contemporáneos. Un punto de inicio es considerar a la sociedad mexicana como un modelo del mestizaje moderno. ¿Lo es? ¿En qué sentido?

Consideramos que la vinculación entre mestizaje y blanqueamiento es mucho más evidente en la etapa neoliberal. Aunque algunos autores, como S. Rivera, se refieren al blanqueamiento como estrategia de “integración” sólo en la etapa del mestizaje colonial, nosotros consideramos que el blanqueamiento es parte intrínseca del mestizaje dentro del capitalismo. La pigmentocracia blanca se transforma en un criterio estético-político del poder. Al respecto, es más que sugerente ver la función política de “Misses y Misterys” de belleza impulsados desde Santa Cruz (Bolivia), como lo demuestra Bret Gustafson (2008) en su estudio sobre las “reinas de belleza” (estética) con el estatuto de “reinas de la autonomía” (política). Los modelos estéticos allí en juego son claramente “no indios”. La intensidad, por no decir obsesión, con que se reivindica a las “reinas y príncipes de la belleza” es un dato para jugosos análisis de psicología social. La estética legitimada en los concursos de belleza realizados en Santa Cruz no es sólo un fenómeno estético, sino muy político. Constituye la puesta en escena de los modelos estéticos representativos de un proyecto económico-político, que hacen del ideal del mestizaje una estrategia de disciplinamiento cultural de gran envergadura en la constitución de las subjetividades.

En suma, la racialización de la subjetividad supone una estetización del sujeto, es decir, una configuración del gusto bajo una construcción político-económica de los sentidos sobre la belleza y fealdad, sobre lo bajo y lo sublime, sobre lo humano y lo sub-

humano. La estética “blancoide”, con el tono despectivo que tiene el término, alude a que habría una estética de blanqueamiento como parte de una política y economía de la dominación. Si lo dicho es correcto, estamos ante uno de los datos bases para una estética-política de la emancipación. En ese sentido es que a partir del *cuerpo racializado* se pueda repensar las posibilidades de liberación.

Los modos de dominación operan en el deseo, el placer, el gusto, la sensibilidad; siendo una de sus expresiones típicas el miedo y el asco, hasta del propio cuerpo que *somos*. El miedo es funcional a la dominación, porque paraliza el poder del deseo y lo resitúa desde su lógica. El blanqueamiento sería parte central de esa lógica. Cuando los lobos tienen miedo por perder sus propiedades y asco por las “estéticas indias”, reclaman ética y derecho; se asustan ante la estética de los “sucios y feos”. Sus intelectuales orgánicos (del capitalismo) saben que la lógica de la acumulación (que es la lógica del deseo pervertida) no tiene fin, por tanto estetizan la política, reclaman éticas del sacrificio y del control del cuerpo. Cuando no alcanza con el disciplinamiento del gusto a través de la industria cultural, alcanza con la fuerza de la represión estatal, si tienen el poder del Estado. Si no lo tienen, recurren al poder económico y paramilitar.

En resumen, pensamos que la sensibilidad “sostiene” a la racionalidad, por ello los sistemas de dominación suelen escamotear la conciencia y colonizan la sensibilidad. En ese sentido, apelar a la conciencia crítica para una subjetividad liberadora quizá no baste, pues ésta se “asienta” en una sensibilidad que puede estar colonizada. *Una conciencia crítica es impotente ante un gusto colonizado*. Por tanto, la eficacia histórica de la liberación supone la descolonización de la sensibilidad, la reapropiación de la corporalidad, que no es posible sólo desde la conciencia del sujeto. En el plural movimiento indígena, la indianización de la política tiene relación con el proceso de reapropiación desracializadora de la corporalidad de los sujetos “indios” y la disputa por una estetización india del espacio blanquizado del Estado nación. De ahí que la Wiphala conviva, casi de igual a igual, con la bandera boliviana. Las políticas-estéticas indias ponen en cuestión críticamente a las políticas-estéticas racistas de los sectores “blancoides”. No sabemos si la indianización sea el proceso de resolución final de los

conflictos etno-clasistas en Bolivia, pero creemos que es el proceso necesario de subjetivación de los sectores históricamente dominados. ¿Estamos ante la posibilidad de un racismo-antiblanco? Asumiendo el supuesto de que racismo y capitalismo son intrínsecos, nos queda la alternativa de que, si el proceso de indianización de la política asume un cauce capitalista (lo cual sería una contradicción trágica de la emancipación indígena-popular), entonces derivaría en un racismo antiblanco. Pero, hasta ahora, no parece ser ese el camino elegido. Claro que estamos dando por supuesto que sólo el capitalismo impulsa una estética racista, supuesto que exigiría una mayor fundamentación.

Por otra parte, cuando aludimos a que una conciencia crítica es impotente ante un “gusto colonizado”, estamos dando al término “colonización” un lugar fundamental en la dominación. Inicialmente, nuestra idea de colonización era otro modo de decir dominación, en un sentido casi metafórico. Pero en nuestra investigación, constatamos la centralidad del concepto de “colonial”, “colonialismo”, “colonialidad” (ver capítulo II y III). Ahora percibimos que hay una feliz coincidencia entre nuestra noción de “gusto *colonizado*” con la “estructura *colonial*” a la que aluden los autores aymaras y bolivianos para explicar la dominación en el país andino-amazónico. Ahora bien, es importante realizar la distinción entre un uso metafórico y otro conceptual de “colonizado” y “colonial”. Por ello, tenemos por tarea pasar de un uso metafórico a un uso conceptual de la idea de “colonial” aplicado al gusto y la sensibilidad. Una vez realizado este paso, quizá estemos en condiciones de hablar estrictamente de una “estética colonial” que se entronca con la “estética capitalista”. Preferimos no pronunciarnos por ahora al respecto, sólo indicamos el límite de nuestra idea de “gusto colonizado” como metáfora. A la vez, señalamos su potencial, siempre y cuando demos cuenta teóricamente de la discusión sobre colonialismo que se realizó en América Latina, precisando conceptualmente la idea de “colonizado” y “colonial”.

En ese sentido, los autores tratados en esta tesis consideran que el racismo es parte del colonialismo persistente en la estructura social boliviana. Con esto se pone en duda la “real” modernización de Bolivia. Se podría postular que hay un racismo de matriz

colonial que se articularía con un racismo moderno. La diferencia analítica entre colonialismo y modernidad es compleja. En los autores tratados se cruzan argumentos provenientes de la Teoría de la Dependencia, que es el antecedente latinoamericano más importante para la crítica al colonialismo interno, con las teorías poscoloniales que se crearon en los noventa con guiños posmodernos. Aquí no ahondamos en las diferencias entre colonial, colonialismo, pos-colonialismo y neo-colonialismo. Pero postulamos que la no diferenciación de estos conceptos indicaría cierta confusión a la hora de explicar la modernidad en Bolivia. Por eso, no acordamos con la simple delimitación de que lo moderno no es indígena, como se constata en casi todos los autores tratados. Repetimos: la Teoría de la Dependencia aportó, en su momento, una rica discusión analítica sobre el colonialismo y la dependencia que debemos profundizar.

## **2. Sobre liberacionismo, katarismo-indianismo y marxismo**

Un primer tema que nos queda como desafío para profundizar es la diferencia entre indianismo y katarismo y el tipo de articulación entre ambos. Como se dijo (ver capítulo II) las diferencias son explicables acorde al desarrollo histórico de ambas corrientes. Eso no lo pudimos hacer con la profundidad deseada en este trabajo. La tarea que se nos abre puede iniciar con los siguientes interrogantes: ¿cuándo nace el katarismo y cuándo el indianismo? ¿Si el indianismo tiene a Fausto Reinaga como su fundador, quienes son los creadores del katarismo? ¿Cuáles son los rasgos fundamentales de ambos? ¿Hubo algún tipo de confrontación entre ambas corrientes? ¿Cuándo y porqué se produce su encuentro y articulación? ¿Qué tipo de articulación existe entre ambos? ¿Qué articulación le están dando las agrupaciones neo-katarista-indianistas? ¿Por qué tenemos la impresión de que hoy en día ambos términos se pueden usar como sinónimo?<sup>3</sup>

En nuestra estancia de investigación percibimos que existe cierta identificación entre indianismo y katarismo. No obstante, son las figuras de Tupak Katari y Bartolina Sisa las masivamente reivindicadas dentro del movimiento indígena aymara, pero

---

<sup>3</sup> Un texto fundamental para responder estos interrogantes y que sirve de base a los autores que tratamos nosotros aquí, es el de Javier Hurtado, *El katarismo* (1986). Lamentablemente, no accedimos a dicho texto.

también entre los cocaleros. Incluso la iconografía sobre el líder Tupak Katari ha ingresado en el seno del Estado. Por ejemplo, en el Palacio Quemado (que es la sede presidencial de Bolivia) se puede observar un imponente mural del líder aymara. El mismo ha sido usado para elaborar un afiche donde se ve en primera plana a Evo Morales y en el fondo a Tupak Katari. El afiche tiene la siguiente consigna: “Katari, la rebelión. Evo, la revolución”. Por otra parte, la figura de Tupak Katari y Bartolina Sisa son los símbolos más visibles no sólo entre las organizaciones campesinas. En la sede del sindicato de maestros rurales, en La Paz, existen dos murales muy expresivos de ambos líderes. Por último, en la dirección de sociología de la Universidad Pública de El Alto (UPEA) la imagen más importante es la que sigue:



Tupak Katari y Bartolina Sisa  
En la UPEA – El Alto

Así como el katarismo forma parte del discurso masivo del plural movimiento indígena, el indianismo y su mentor Fausto Reinaga son conocidos por los sectores ilustrados del movimiento katarista-indianista. Esto no es una negación de que varios postulados del indianista Reinaga se hayan convertido en sentido común entre los aymaras y quechuas. Todo lo dicho es sólo una impresión, que debemos corroborar mejor en futuras investigaciones. Por lo pronto, seguiremos considerando articulados *katarismo-indianismo* con el fin de proponer las siguientes reflexiones.

Considerando comparativamente ciertos planteos de los filósofos de la liberación de los setenta (ver capítulo I) y de los sociólogos aymaras actuales (ver capítulo II), encontramos una similitud importante, a pesar de las diferencias evidentes. Antes de continuar, es de fundamental importancia decir que compararemos planteos que tienen una distancia de por lo menos treinta años, pues nos referiremos a algunas tesis de los filósofos de la liberación de los setenta y de los sociólogos aymaras contemporáneos tratados en esta tesis. La alternativa existente entre socialismo y capitalismo, pos 1989, se ha diluido, aunque no ha desaparecido totalmente. Esto incidió notablemente en los cambios de valoración sobre el socialismo y el marxismo. Ahora bien, la comparación tiene un objetivo: mostrar la continuidad de ciertos problemas ideológicos y teóricos que se repiten en contextos y épocas diferentes en la historia reciente de América del Sur.

La similitud importante es que al interno de los filósofos de la liberación y de los sociólogos aymaras, se produjo la discusión, y hasta enfrentamiento, entre posturas nacionalistas y socialistas. En ambos casos el marxismo fungió de parte aguas, pues generó repulsas y adhesiones complejas. Más aún, entre algunos de los representantes de ambos sectores, la oposición al capitalismo y al socialismo fue sostenida como tesis central. En el caso argentino, se propuso la difusa idea de “revolución popular” como “tercera vía”; en el caso boliviano, la noción de “revolución india” se presenta como la “vía india” o no occidental. En ambos se encuentran posturas nacionalistas “culturalistas” y otras “clasistas”. Pero las posturas clasistas, tanto en el liberacionismo como en el katarismo-indianismo, no pueden ser consideradas como marxistas sin más.



Los intelectuales preocupados por el problema de la dominación y la liberación en Argentina y en Bolivia, tuvieron y tienen como referentes históricos a movimientos sociales y políticos de gran relevancia en los países de América del Sur: los movimientos de “liberación nacional”. Se trata del movimiento peronista o justicialista, para los filósofos argentinos y del movimiento indianista-katarista, para los intelectuales aymaras. Se nos dirá que las diferencias entre el nacionalismo popular y el nacionalismo aymara son las que priman. Concedemos que no se trata de equiparar sin más ambas posturas. Por ello, señalemos algunas diferencias fundamentales.

La principal diferencia, creemos, radica en el contenido de lo nacional. En el caso del nacionalismo popular argentino, el sentido viene dado históricamente por el movimiento peronista, iniciado a mediados de los cuarenta. Allí cupo el movimiento obrero, pero también el empresariado industrial, la izquierda representada por los montoneros y la derecha de la Triple A (Alianza Anticomunista Argentina). Mientras que el nacionalismo aymara proviene del katarismo-indianismo constituido desde los setenta. Si el peronismo se reivindica como poli-clasista, el katarismo-indianismo se reivindica como indio, es decir, tiene un carácter étnico. Si bien existe una burguesía aymara y una mayoría campesina aymara, no existe una autodefinición clasista, como se vio. Llegados aquí, es claro que el derrotero del peronismo también es análogo al del Movimiento Nacionalista Revolucionario boliviano.<sup>4</sup> El peronismo llegó al poder del Estado, el katarismo-indianismo nunca controló el Estado. Otra diferencia importante es que en el caso del peronismo no habría una memoria larga que se haya reconstruido discursivamente para su legitimación, pues sus versiones de la historia son una memoria corta que no va más atrás que mediados del siglo XIX.<sup>5</sup> Mientras que el nacionalismo aymara argumenta recurriendo a una memoria larga, retro trayéndose al menos cinco siglos atrás. También hay que distinguir que en el caso argentino se habla del “pueblo”

---

<sup>4</sup> Es cierto que la semejanza más evidente se da entre el Movimiento Justicialista argentino y el Movimiento Nacionalista Revolucionario boliviano. Desarrollar un estudio comparativo al respecto es el desafío de futuras investigaciones.

<sup>5</sup> Una versión peronista de la historia argentina parte de Juan Manuel de Rosas (1793-1877) como el primer representante de una “movilización popular”. Es la versión anti-liberal de la historia argentina, que por el contrario, es antirrocista.

como un sujeto colectivo, mientras que en el caso aymara se habla del sujeto colectivo “indio”.<sup>6</sup>

Hecho este rodeo por algunas diferencias, insistamos en una coincidencia que nos plantea desafíos teóricos a enfrentar en el futuro. El punto coincidente entre algunos katarista-indianistas y un sector de los filósofos de la liberación es el rechazo por igual del capitalismo y del socialismo. El “sector populista” de los filósofos de la liberación (por ejemplo Kusch) se opuso por igual al liberalismo y al marxismo, postura que es coincidente con algunas tesis del katarismo-indianismo. En el caso de los filósofos de la liberación de los setenta, la principal confrontación política e ideológica fue el posicionamiento ante el peronismo, a favor y en contra. En el caso de los nacionalistas aymaras actuales, la discusión pasa, análogamente, por lo “nacional-indígena” con igual rechazo al capitalismo y al socialismo marxista o más genéricamente occidental.

Así como hubo dos tendencias entre los filósofos de la liberación, una más culturalista-ontologista y otra más clasista-historicista, al interno de los intelectuales aymaras habría un nacionalismo aymara qullasullista (Mamani), más sensible a lo cultural y distanciado del análisis de clase, y un comunalismo (Patzi), centrado en lo político y económico. Se percibe que en los planteos culturalistas (liberacionistas e indianista-kataristas) se pone más énfasis en la lucha contra “toda” la modernidad. En el caso argentino, el sector populista de la filosofía de la liberación consideró al capitalismo y al comunismo como imperialismos. En el caso aymara, se considera a ambos como colonialismo moderno. En todos el anti-liberalismo es mayor que el anti-socialismo. Por eso se esgrime la noción de un socialismo “no occidental”. Así, entre algunos filósofos de la liberación se postuló un “socialismo criollo”. En el caso indianista-katarista se propuso en los setenta un “socialismo indio” (Reinaga). Más recientemente, el “qullasullismo” (Mamani) y el “comunalismo” (Patzi) ya no apelan a la idea de un socialismo indio, pero se aproximan a ella.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Aquí se abre una problema: ¿hay algún tipo de “populismo étnico” en los planteos de los katarista-indianistas?

<sup>7</sup> Ahora bien, ¿los análisis katarista-indianistas se sustraen a la distinción política e ideológica entre derecha e izquierda? ¿Es insuperable la distinción y dialéctica entre derecha e izquierda? Los datos muestran que se

En nuestra opinión, la cuestión de fondo consiste en indagar por qué el qullasullismo y el comunalismo, según la lógica de los intelectuales aymaras, serían contradictorios con el proyecto socialista moderno, en qué sentido y con qué consecuencias, sobre todo teniendo en cuenta las alternativas políticas que están hoy en juego. Desde ambas perspectivas se es crítico del gobierno de Evo Morales, a quien consideran reformista, mal orientado por marxistas “blancos-mestizos” o por nacionalistas revolucionarios redivivos, también “blancos-mestizos”. De ahí surgen las siguientes preguntas: ¿el Movimiento Al Socialismo representa un proyecto programático socialista? ¿O el socialismo tiene un valor meramente nominal? La proximidad del gobierno de Evo Morales con Cuba y Venezuela, ¿significa que su gobierno tiene una orientación socialista cubana o bolivariana? ¿Qué aportó y qué recibió el MAS del “socialismo del siglo XXI” propuesto por Chávez? ¿Cómo se articularán allí los discursos katarista-indianistas que entienden al socialismo como otro modo de dominación colonial? ¿Hay un socialismo campesino-indígena-originario?

Como dijimos, las posturas del katarismo-indianismo en oposición al marxismo, que provienen de los setenta (F. Reinaga) y se reeditan actualmente (Mamani en un sentido y Patzi en otro), nos recuerdan también la discusión que separó al grupo de la filosofía de la liberación en Argentina en los setenta. Ahora bien, ¿existe un liberacionismo marxista? Y a su vez, ¿existe un katarismo-indianismo marxista? La pregunta ya está cargada de valoración, por eso no es retórico plantear el tema a la inversa ¿existe una marxismo liberacionista? Y ¿existe un marxismo indianista-katarista?

El liberacionismo no es un marxismo a “lo latinoamericano”, no es el marxismo latinoamericano. A su vez, en su etapa inicial, el sector crítico al populismo de la filosofía de la liberación dialogó con el marxismo y fue receptivo a algunas de sus tesis.<sup>8</sup> En

---

produjo en los noventa un indianismo-katarismo neoliberal, por tanto ¿es imposible un indianismo-katarismo socialista o marxista? Quizá no.

<sup>8</sup> Por ejemplo, según nuestro parecer, la Historia *materialista* de las Ideas propuesta por H. Cerutti, entre otros, es un producto creativo a partir de ciertas lecturas historicistas del marxismo.

cambio, el sector populista de la filosofía de la liberación, cercano políticamente al peronismo, se opuso frontalmente al marxismo.<sup>9</sup>

En el caso boliviano, todo conduce a discutir sobre el tipo de marxismo desarrollado en ese país. En los autores aymaras tratados en esta investigación, no se percibe que la discusión sea con los teóricos marxistas de otras regiones, sino sobre todo con los marxistas “blanco-mestizos” bolivianos. Alguno de ellos tampoco niega sus orígenes marxistas, como Patzi. Ahora bien, ¿el problema radica en el tipo de marxismo que sostendrían los bolivianos o bien se trata de un problema teórico presente en el mismo Marx y en los mejores desarrollos posteriores en diferentes regiones?

Nos parece que en primera instancia se trata de una discusión política ideológica con la izquierda boliviana. Por ejemplo, uno de los autores marxistas bolivianos más importantes, y no de manual, es René Zavaleta Mercado. Constatamos que sus análisis no son discutidos a fondo por los intelectuales aymaras. Aquí caben por lo menos dos alternativas explicativas: sus planteos son considerados irrelevantes para la emergencia política del movimiento indígena o bien no se atreven a refutar teóricamente al autor “blanco-mestizo” marxista. Como se dijo, los intelectuales aymaras se refieren a la producción intelectual zavaletiana con un respeto distante. Habría que indagar sobre la pertinencia de ambas alternativas explicativas. En ése sentido, seguir la producción de Luis Tapia, de Félix Patzi y de Pablo Mamani podría mostrar cómo se entabla hoy la discusión. Por lo visto hasta ahora, ni Tapia se ocupa de discutir con los sociólogos aymaras, ni éstos discuten con el filósofo boliviano.

Por otra parte, a partir de los autores aymaras katarista-indianistas, se constata que hay problemas con el marxismo a la hora de entender el problema étnico-indígena en Bolivia. Ya dimos las razones (ver Cap. III). A su vez, hay problemas con el katarismo-indianismo cuando pretende estar más allá de la oposición izquierda-derecha y, sobre todo, cuando se trata de realizar una crítica clasista de la sociedad capitalista y periférica

---

<sup>9</sup> El hecho de que E. Dussel se haya dedicado en los ochenta a realizar una investigación sobre los escritos de Marx, luego de su asunción de Lévinas, muestra las variantes y las búsquedas de resolver la relación con el marxismo que en los inicios del filósofo de la liberación no fueron amigables con la teoría crítica marxista.

como la boliviana. Ahora bien, katarismo-indianismo y marxismo se proponen a sí mismos como “razones revolucionarias” para los oprimidos indios/proletarios-campesinos. ¿Es inviable un encuentro entre ambos? Nos referimos a un encuentro teórico, no sólo político. Estudiar al marxismo boliviano es la tarea pendiente para aproximar mayor luz a lo planteado aquí. No basta con remitirse a Mariátegui, pero es irrenunciable partir del autor peruano. Un punto de partida es analizar qué dicen del problema étnico los intelectuales de tradición marxista, aunque con énfasis distintos, como Luis Tapia, Raquel Gutiérrez, Álvaro García Linera, Raúl Prada.<sup>10</sup> Por ello, postulamos que la discusión teórica con los pensadores y científicos autodefinidos como indios enfrentados a los marxistas no está suficientemente desarrollada.

Por último, el liberacionismo, en su versión filosófica y teológica, parece no haber influido en los autores katarista-indianistas. A lo sumo, la crítica a la modernidad a partir del “encubrimiento” iniciado en 1492 realizada por E. Dussel es retomada por los autores aymaras, pero sin que adquiera centralidad. ¿Por qué este desconocimiento de las filosofías de la liberación? Una primera respuesta obvia es que los autores tratados son sociólogos, no filósofos. Pero aún así, autores más “occidentales”, como Luis Tapia, muy conocedores de las diversas tradiciones filosóficas, no dialogan con los filósofos *de/para* la liberación. Aquí caben algunas explicaciones hipotéticas. Una es que las filosofías de la liberación no ingresaron como tema central el problema de la dominación étnica, indígena y afro, lo que hizo que perdieran relevancia para los intelectuales indígenas.

Pero habría otra, a nuestro entender, más compleja. Las filosofías liberacionistas se constituyeron a partir de movimientos populares de liberación nacional, entendiendo por tales proyectos emancipatorios modernos en Latinoamérica que tuvieron por horizonte desde un “socialismo propio” hasta un “capitalismo de Estado”. Por el contrario, el katarismo-indianismo parece ver en esos nacionalismos modernos otro modo de dominación “blanco-mestiza”. Quizá, si hubieran entrado en debate los liberacionistas con los katarista-indianistas, éstos abrían acusado a los filósofos de la liberación de ser

---

<sup>10</sup> Dos textos con artículos de los cuatro autores citados son: *El fantasma insomne. Pensando el presente desde el Manifiesto Comunista*, La Paz, Muela del Diablo, 1999. *El retorno de la Bolivia plebeya*, La Paz, Muela del Diablo, 2000.

“blanco-criollos-mestizos” y de responder a los intereses de esa “clasetnia”. Pero estamos ya en el orden de la especulación. Por lo pronto, sólo podemos concluir que las filosofías de la liberación iniciaron discusiones sobre lo popular, lo nacional y lo clasista en los setenta, que por otras vías se han reeditado entre los intelectuales aymaras contemporáneos. Ahí tal vez haya un potencial de diálogo. Eso supone reconstruir toda la discusión sobre lo “nacional-popular” en los filósofos de la liberación, desde los setenta hasta hoy.

Consideramos que el katarismo-indianismo posibilita introducir algunas problematizaciones fundamentales a la idea de liberación presente en las filosofías *de/para* la liberación. Una de esas problematizaciones sería la crítica a la dominación étnica a partir de las políticas y estéticas racistas. Otra problematización sería la crítica epistemológica al sujeto que produce teoría sin asumir la tradición y la visión india en Nuestra América. A su vez, las incipientes teorías katarista-indianistas se focalizan en el problema de la dominación como colonialidad y no consideran el problema de la dependencia y la integración de la región ante las amenazas neo-imperialistas. Esto conllevaría una dificultad para la comprensión de la dominación y de la emancipación, hecho que se podría superar desde algunos planteos contemporáneos de los filósofos *para* la liberación.

En suma, la relación entre katarismo-indianismo y marxismo es más fluida y por eso mismo conflictiva. El liberacionismo está ausente en esa discusión. Si esto es correcto, la cuestión que se abre para la investigación sería: ¿Cuál es la historia de encuentros y desencuentros entre las tres corrientes ideológicas y de pensamiento en la historia reciente Nuestra América? ¿Cuál fue el tratamiento de lo popular, lo étnico y lo clasista que se hizo en cada corriente? ¿Por qué nos parece que hay filósofos liberacionistas que dialogaron con el marxismo para asumir algunas de sus tesis, pero no parece que suceda lo inverso, que marxistas asuman tesis liberacionistas? ¿Tanto katarismo-indianismo, como liberacionismo y marxismo se encuentran en un semejante horizonte utópico de emancipación? Si es así, ¿a qué se debe sus desencuentros?

### 3. Sobre la dominación de clase, étnica y sexista

Dos categorías clave a las que arribamos en nuestra investigación son: *clasético* y *dominación clasétrica*. Éstas suponen que, donde haya capitalismo, la lucha de clases se imbrica con la lucha étnica. Se trata de la historia de la lucha *clasétrica*. Consideramos que la complejidad del concepto permite evitar dos riesgos: uno es analizar los conflictos étnicos sin un análisis de clase, lo que conduciría a puntos ciegos que impedirían una crítica eficaz del capitalismo. En ese sentido, los discursos que hacen elogio de la diversidad étnica tienen que ser cuidadosamente analizados para no incurrir en culturalismos ineficaces para explicar y transformar los sistemas económicos y políticos. Pero el otro riesgo es olvidar o menospreciar el problema étnico como fenómeno central de dominación, sobre todo en Nuestra América. El rechazo de los katarista-indianistas al marxismo puede responder, en algunos casos, a una “falsa sensibilidad-conciencia”, pero en otros casos sus críticas tienen la lucidez de entrever lo que no permite ver el análisis de clase: que la condición de “indio”, como objeto de dominación, no se explica suficientemente con la noción de clase.

Por tanto, postulamos que es indispensable no escindir lo étnico de lo clasista, pues coincidimos con las sospechas sobre las lecturas culturalistas de los fenómenos económico-políticos y coincidimos con la crítica a la miopía de un análisis de clase que omite la dominación étnica y la racialización como problemas estructurales de nuestras sociedades. Asumimos la idea de dominación étnica porque permite *ver* críticamente la “dominación del indio”. Ahora bien, debido a que tenemos problemas analíticos no resueltos, no llegamos a discutir a fondo si la noción de indio es étnica, en qué sentido y por qué razones.

Como se sugirió reiteradamente, la noción de “etnia” no nos es del todo clara. Una de las razones es que su origen epistémico es problemático. La etnología habría sido la ciencia ocupada de los “otros”, los “no modernos”, los que “no constituyen sociedades sino etnias”. A su vez, ¿la idea de “indio” es étnica o racial? ¿En qué sentido? Admitimos

que podemos caer en una contradicción a la hora de reivindicar el análisis étnico para realizar una filosofía crítica. Si la idea de “clase” tiene a su favor el sustento de una tradición crítica como el marxismo, ¿qué tradición crítica sostiene un análisis étnico? Nuestra tarea es investigar si hay alguna. Por lo pronto, entendemos que los sociólogos aymaras (Patzi y Mamani) y el cientista social (Wallerstein) aquí tratados pueden ser considerados, por sobradas razones, como críticos al capitalismo. Los tres, en diferentes niveles y por razones quizá distintas, insisten en reivindicar un análisis étnico. En ese sentido, creemos no equivocarnos al seguir sus propuestas. Ahora bien, como lo indicamos respectivamente, no se percibe que estos autores tengan una suficiente elaboración teórica sobre la noción de “etnia”. Esto se evidencia en cómo se traslapan en sus análisis, y en el nuestro, las ideas de raza, racismo y etnia.

Si la idea de etnia vino a reemplazar a la de raza, nos queda por tarea ver por qué la superó. La idea de raza nació con pretensión científica, pero hoy es insostenible como tal. Aunque cabe advertir que a fines del siglo XIX José Martí se encargó de criticar a la idea de raza como un mero “ideologema”. Creemos que la idea de raza, al haber hecho pie en la biología, esto es, en la corporalidad explicada bajo una lupa biológica, obtuvo reconocimiento en diferentes ámbitos. En ese sentido, nos parece que la idea de raza es más corporalista que la de etnia. Pues ésta ya no pretende fundarse en la biología, sino en la “cultura”. Pero, otra vez, llegamos a una encrucijada categorial que nos es difícil de resolver. ¿Qué diferencias hay entre “etnia” y “cultura”?

Otro dato que evidencia la complejidad categorial, que a veces se transforma en maraña, es que algunos autores tratados en los capítulos anteriores usan la categoría de “castas” para describir la estratificación social en Bolivia. ¿“Castas” es una categoría sólo de sociedades no modernas? ¿Es una categoría racial, étnica o clasista? Considerando que en Bolivia aún hoy se la usa para designar la pervivencia de la estratificación colonial, nos queda como tarea precisar cuál es el sentido de “casta”, su historia y su vínculo con la dominación étnica y de clase. Estamos convencidos de que las mejores teorías favorecen a las mejores praxis. De ahí que nos proponemos, para una futura investigación, profundizar teóricamente en el tratamiento de las nociones de etnia, raza y castas.



Vimos que el concepto de raza aun pervive en la discusión ideológica en Bolivia. No sucede lo mismo con la idea de etnia, que circula sobre todo en la jerga académica. Tal vez eso suceda en gran parte de Nuestra América. La sobrevivencia del concepto de raza en el discurso cotidiano (*doxa*), a pesar de su desacreditación en las ciencias (*episteme*), es un dato que da para pensar. Si sostenemos que la racialización forma parte de una estrategia política de dominación, es necesario retomar todas las críticas a las ideas de raza y racismo que se hicieron en nuestra región. Ahora bien, no queremos hacer de esto una mera discusión erudita, pues también estamos convencidos de que “la teoría” depende de las condiciones históricas del sujeto que la crea. Por ello, vale hacer la siguiente advertencia.

No creemos que sea un argumento sostenible otorgarle autoridad epistémica a la mujer, antes que al varón, para hablar del feminismo; al indio y al afrodescendiente, antes que al “blanco-mestizo”, para hablar del racismo; al proletario, antes que al burgués, para hablar de clasismo. Queremos decir que no habría argumentos para mostrar que la condición “ontológica” de *ser mujer-indio-negro-proletario* funda una conciencia más lúcida y crítica respecto de los que no pertenecen a esa condición “ontológica”. No obstante, el sujeto que enuncia el discurso y elabora la crítica está profundamente condicionado por su condición de *género-etnia-clase*. Considerar el “desde donde” se produce teoría, cuestión muy tratada por la Teología de la Liberación y por algunos filósofos de la liberación, permite evidenciar que es ingenuo pretender que haya un sujeto “más allá” de su condición de género-etnia-clase. La tarea (auto)crítica es evidenciar ese *desde dónde* y mostrar cómo opera en la construcción del conocimiento.

Hecha esta aclaración, consideramos que los que sufrieron en *carne viva* el racismo son quienes están en mejores condiciones históricas, no ontológicas, de realizar aportes críticos para comprender dicho fenómeno. Lo mismo podemos decir sobre quienes sufrieron en *carne viva* el sexismo y el clasismo. De ahí que consideremos necesario profundizar el diálogo y comprensión del *logos indio* y *afro*, así como del *logos femenino*. Tenemos la convicción de que sin ellos no podemos llegar a la raíz explicativa de las dominaciones. Llegados aquí, se entenderá que ingresemos en el ámbito

epistemológico, donde el *logos occidental* debe ser radicalmente criticado, pero no sólo él. Como se sugirió a partir de las filosofías de la liberación (ver capítulo I), el *logos latinoamericano* no es estrictamente un *logos indio o indígena*. ¿Son contradictorios? Depende de cómo se los plantee. Hacerlo es nuestra tarea futura.

A medida que profundizamos en el problema de la racialización como un modo de dominación, cuyo fenómeno social se expresa como racismo, constatamos fuertes vínculos con otro modo de dominación, que es el sexismo. Pensamos que las categorías de *cuero racializado* y *cuero sexualizado* están muy vinculadas. De ahí que el cruce analítico de ambas, que históricamente se visibilizan en la mujer india-afro, permite acceder a uno de los núcleos duros de la dominación. Ésta opera a través de la substracción de humanidad, esto es, argumentando que existen sujetos sub-humanos y así legitimar su uso como medios de explotación. Dicha substracción de humanidad es paradigmática en la subjetividad mujer-india. La doble reducción de la mujer-india a *bestia* (operada también con el varón indígena) y a *puta* (que el machismo extiende también a la mujer no indígena) se afina en el *cuero racializado* y *sexualizado*. Como afirma Francesca Gargallo, racismo y sexismo “representan dos expresiones típicas de la construcción del miedo al otro para desconocer su valor humano: el terror agresivo y el rencor solapado”. Para Gargallo una de las mistificaciones que hay que deshacer es la de la “democracia racial latinoamericana”, “donde supuestamente todos somos café con leche para tapar el ojo al macho blanco que declara bellos los ojos azules y el pelo rubio de modelos anoréxicas” (F. Gargallo, 2007: 35). Esto es, racismo y sexismo se articulan como modos de dominación. Nuestra investigación no se focalizó en el problema del sexismo *contra* la mujer india y *en* el movimiento indígena en Bolivia. Pero, advertidos de la relación que hay entre racismo-sexismo, la tarea futura es dar cuenta de la misma.

Por ello, consideramos que la articulación analítica entre *cuero racializado* y *cuero sexualizado* posee gran relevancia a la hora de analizar las propuestas emancipadoras que provienen del plural movimiento indígena y del plural movimiento feminista en Nuestra América. Los avances hechos por las mujeres indígenas y no indígenas son de una lucidez única, como lo muestra la especificidad temática sobre la

mujer en los análisis de la lucha de los pueblos indígenas, especificidad que parece impensable referida a los hombres.<sup>11</sup> Nos explicamos: es muy difícil encontrar una explícita reivindicación y revisión de la “identidad masculina” en el movimiento indígena-popular. No así de la “identidad femenina”, como pudimos constatar en la *Federación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia “Bartolina Sisa”*. Entonces, la dominación étnica y clasista debe ser complejizada desde la dominación sexista. La fuerza simbólico-política de Bartolina Sisa, a la par que Tupak Katari; la presencia fundamental de dirigentes, como la cocalera quechua Leonida Zurita; la criticidad de intelectuales y militantes como Raquel Gutiérrez; la sagacidad de académicas como Cecilia Salazar, son el punto obligado para continuar nuestro trabajo.

Insistimos en que para analizar la dominación étnica y sexista es imprescindible no abandonar la noción de clase social. Por ello reivindicamos el concepto *clasétnico*. El mismo puede ser ampliado con el neologismo *géneroclasétnico*, o algo parecido. Pero no se trata de inventar conceptos, sino de argumentarlos. La importancia del aporte del análisis de clase, además de ubicar el problema de la dominación en un sistema económico específico, como el capitalismo, nos permitirá ahondar en el problema de la propiedad como modo de explicar a la corporalidad. Nos explicamos: una de las nociones sobre el cuerpo que ha servido para legitimar los procesos de dominación es la de propiedad privada. Decir que *tenemos* cuerpo o que *somos* cuerpo supone concepciones del ser humano muy distintas. En el primer caso, subyace la idea de que el cuerpo es mi propiedad. La idea de que *mi* cuerpo es *mi* propiedad privada, por tanto hago con él lo que yo quiero, como puedo hacer lo que yo quiero con *mis* tierras, *mi* casa o *mi* coche, conlleva trampas que hay que criticar. El capitalismo, en tanto sistema basado en la propiedad privada, parece favorecer esa idea del cuerpo como propiedad privada. Por eso, la dominación se afianza en el control de la corporalidad-propiedad. Creemos que esto

---

<sup>11</sup> Las siguientes autoras tratan la cuestión: Mercedes Olivera, Pascuala Gómez, Angelina Miranda, María Domingo, Noemí López Domínguez, Marcela Machaca Mendieta, Marta Sánchez, Malena Rodríguez García, Rosa López, Consuelo Castedo, Alicia Clavijo, Narda Vaqueros y Roxana Calla. Ver F. Escárzaga R. Gutiérrez (coord.), 2005 y 2006.

subyace a las políticas de sacrificialidad de las mayorías, las éticas del autosacrificio y las estéticas de colonización del gusto y cooptación del deseo.

Consideramos que el deseo es omnipotente. Es el deseo de vivir, y no sólo eso, sino de *vivir bien*. Pero cuando el deseo es cooptado, su omnipotencia se domestica y la utopía de vivir bien deviene en opio: la (contra) utopía de la propiedad calma el deseo de vivir y lo pervierte en sacrificio y confort. En el capitalismo, *tener más propiedades* equivale a *vivir bien*. La dominación es eficaz en cuanto coopta la fuente de poder: el deseo del sujeto. La seducción del capitalismo parecería consistir en que ofrece la (contra)utopía de vivir bien intentando convencer de que la libertad se realiza en la acumulación bajo el régimen de la propiedad privada. La dominación pervierte desde la seducción. La propiedad privada se presenta como base de realización de la libertad. El placer adquiere la forma del placer de someter (sadismo) y del placer de ser sometido (masoquismo) en la disputa por la propiedad. Y esto no sucede sólo con “las cosas” que se constituyen como propiedad, sino con la corporalidad cuando se la entiende como propiedad. Por eso, postulamos que para enriquecer la crítica a la dominación basada en la corporalidad racializada, es pertinente indagar sobre la noción del *cuerpo-propiedad privada* que se ha construido y naturalizado en nuestras sociedades. La noción de *clase* aquí nos será muy útil, leída desde una filosofía de la subjetividad corporal.<sup>12</sup>

Ahora bien, una noción central de los pueblos indígenas es la de *propiedad comunitaria*. Como se vio, lo comunal parece ser el mejor modo de expresar la organización político-económica de los pueblos indígenas. El estudio del sistema comunal (Patzí) puede ser profundizado a partir de la noción de *cuerpo-comunal*. Esto supone abordar algunos interrogantes: ¿Si el cuerpo no es propiedad privada, es una propiedad comunal? ¿Es legítima la identificación del cuerpo a la idea de propiedad, ya sea ésta privada o comunal? Cuando Mamani habla de que en las movilizaciones indígenas-populares se percibe la movilización de un “cuerpo colectivo”, ¿está aludiendo a que existe un “organismo” indígena-popular enfrentado a otro organismo “blanco-

---

<sup>12</sup> Estas afirmaciones son deudoras de nuestra lectura de los *Manuscritos Económicos-Filosóficos* (1844) de Marx y expresada en un artículo colectivo: ver C. Asselborn, O. Pacheco, G. Cruz, 2006.

mestizo”? ¿La noción de cuerpo comunal es una metáfora o una categoría que se entronca con las nociones organicistas de la sociedad?

Por otra parte, si el cuerpo no es propiedad, ¿qué es? La pregunta no busca una respuesta substancialista, que pretende encontrar “la esencia del cuerpo”, sino que se puede traducir en los siguientes interrogantes: ¿cuál es la noción de corporalidad construida en las sociedades modernas? ¿Qué noción de corporalidad se propuso desde las tradiciones críticas al capitalismo? ¿Qué noción de corporalidad existe en el plural movimiento indígena en Bolivia? ¿Por qué la idea de la reconstitución del *cuerpo descuartizado* de Tupak Katari (¿y también de Bartolina Sisa?) funge como una utopía de la actual movilización política del plural movimiento indígena? Considerando que el capitalismo precisa de una noción dualista de la subjetividad, donde el cuerpo es lo que se *tiene*, lo que supone que hay algo más y mejor que sería el propietario del cuerpo, ¿existe una noción no dualista de la corporalidad en los pueblos indígenas? ¿En qué consiste la dualidad con la que el *logos indio* explica el mundo, por ejemplo con las dualidades *chacha-warmi* (varón-mujer), *arriba-abajo*, *dios-diablo*? ¿Existe un dualismo occidental contrapuesto a un dualismo indígena?

En suma, se trata de construir un instrumental complejo para un problema complejo: la dominación. Arribamos a la conclusión de que existen por lo menos tres niveles o dimensiones o modalidades de dominación: *clasista-étnica-sexista*. Las tres dimensiones se articulan complejamente en el sujeto histórico, individual y colectivo. La corporalidad es el “lugar” donde se sedimentan esas formas de dominación. En nuestra tesis sólo nos aproximamos a la dominación étnica y de clase a partir de la emancipación indígena-popular en Bolivia. Dejamos, a nuestro pesar, para futuras investigaciones el problema del sexismo y del racismo anti-negro. Con todo, nos alegramos por haber encontrado vetas teóricas que estimulan la continuidad de nuestras investigaciones. Las preguntas arriba planteadas nos posibilitan hacerlo.

#### **4. Sobre el movimiento indígena-popular en Bolivia: ¿de la revolución mononacional a la revolución plurinacional?**

Nuestra investigación partió de la siguiente hipótesis: el plural movimiento indígena-popular en Bolivia, tanto el nucleado en el Movimiento Al Socialismo, como el crítico al mismo, en particular los sectores indianistas aymaras, constituye uno de los sujetos históricos contemporáneos más creativo en la lucha contra la dominación capitalista. Por ello, asumimos la tarea de comprender los modos de emancipación que están en proceso en Bolivia, en particular los que parten de la crítica a la *corporalidad racializada*. Brindaremos algunas conclusiones a partir de dicha hipótesis.

En primer lugar, queremos dejar sentada la evidencia de ciertos problemas sobre la periodización de la historia política boliviana. Siguiendo a diferentes autores, pusimos al neoliberalismo como la etapa que va desde 1984 hasta 2000, luego vino el momento de su crisis, de 2000 a 2005. Y, según nuestra perspectiva, su final en 2006. Nos queda la duda de por qué no se califica a la etapa de las dictaduras militares, que va desde 1964 hasta 1982, desde las ideologías políticas que las sustentaron. Confesamos que nosotros lo hacemos guiados por algunos estudios sobre el neoliberalismo en Argentina. Hay consenso en considerar que en Argentina el golpe de Estado de 1976 significó el inicio del neoliberalismo. Ese dato permite argumentar que el neoliberalismo no pudo implantarse por vía democrática, sino que precisó de dictaduras militares para imponerse, y luego sí legitimarse por vía democrática, como pasó en Argentina durante el gobierno de Menem (1989 a 2000). Hecha esta aclaración, se nos objetará que no tienen por qué ser iguales los procesos históricos de los países vecinos. Y no lo son, evidentemente. Sólo que nos llama la atención que en Bolivia exista una mayor crítica a la etapa de la democracia neoliberal que a la de las dictaduras. A lo que se suma nuestra percepción de que se las desconecta. La cuestión puede ser planteada así: ¿qué relación existe entre las dictaduras militares y el neoliberalismo? A su vez, no todos los gobiernos militares en Bolivia tuvieron una misma orientación ideológica. Pero el hecho de que el dictador

Hugo Banzer (1971-1978) vuelva a la presidencia por vía “democrática” (1997-2001) es un dato más que elocuente para investigar sobre la conexión entre dictadura y neoliberalismo. Habría que indagar sobre cuánto necesitó el neoliberalismo “democrático”, iniciado por el MNR, de la etapa de las dictaduras militares. Aquí vuelve la analogía con Argentina. ¿Por qué el partido de la Revolución nacionalista negó su proyecto de los cincuenta asumiendo el recetario neoliberal en los noventa? La analogía es que la misma pregunta se plantea respecto del Partido Justicialista, o peronista, en Argentina: ¿Por qué dicho partido negó su proyecto iniciado en los cuarenta asumiendo el recetario neoliberal en los noventa? ¿Dichos cambios deben ser leídos como “traición” a sus políticas nacionalizadoras o como un desarrollo histórico previsible y lógico de sus principios ideológicos fundadores dentro de las transformaciones del contexto internacional? Aquí, el derrotero del MNR tiene llamativos puntos de semejanza con el PJ. ¿Astucias de la razón?

Otra cuestión a considerar es el paso categorial para analizar las movilizaciones de los sujetos colectivos. De usar “movimiento obrero”, mineros y fabriles, se pasó a usar “movimiento indígena”. Los autores aymaras han asumido con menor problematicidad el término “indígena”. Y mejor el término “indio”, sobre todo los katarista-indianistas. En cambio, los autores de tradición marxista prefieren no usar sin más el término “indígena”, pero tampoco pueden hablar de que la Bolivia plebeya *es* el *proletariado* sin más. Nosotros asumimos la categoría “movimiento indígena” siguiendo un criterio: la autodefinición de los sujetos pasa por lo indígena. Ahora bien, el hecho de que se autodefinan no hace que el término “indígena” pierda su problematicidad. Nosotros mismos tuvimos muchos reparos con él, pero dichos reparos no estaban en función de sostener irrestrictamente los términos campesino, obrero, proletario. Sino que pensábamos que lo pertinente era denominar a cada sujeto colectivo o comunitario de acuerdo a su nombre propio. Así, está el Aymara, Quechua, Guaraní, etcétera. Seguimos pensando que eso resolvería las dificultades del término “indígena” por vía de su eliminación. Pero los mismos aymaras, quechuas, guaraníes apelan al término indígena. Entonces, ¿por qué no usarlo? Si bien el origen del término “indio” está atravesado del

error histórico de Colón y el término “indígena” pretende superar las connotaciones peyorativas de “indio”, ambos son criticables por provenir de la mirada y la voz no india-indígena. Ambos serían un modo de subsumir en una categoría a los “otros”. Ahora bien, ¿existe una resignificación del término indio-indígena desde los sujetos así nominados? ¿Y esa resignificación es emancipadora? Nos parece que luego de la crítica a lo conquista de América que llegó a un punto culmen en 1992 desde diferentes sectores, habría operado un cambio generalizado en el significado social de los términos “indio” e “indígena”, que de contener un sentido peyorativo pasó a ser reivindicado. Ahora bien, no queremos embarcarnos en un estudio semiótico de la palabra, aunque nos aportaría mucho, sino que nos interesa la significatividad política del término, en el sentido en el que lo trataron y tratan el indianismo y el katarismo.

La reivindicación del término “indio” e “indígena” está vinculada con la pérdida de fuerza de la noción de “movimiento campesino-obrero”, que fue muy eficaz para explicar los procesos populares en la etapa del capitalismo industrializador en Nuestra América. También en Argentina, país con minoría indígena, el debilitamiento de la “clase obrera” hizo que se impusiera el término “movimiento social” en las ciencias sociales. Pero, queremos indicar que no basta con dar por superado al “movimiento obrero” para pasar a considerar al “movimiento indígena” como un nuevo sujeto sin más. Si bien operamos de ese modo en nuestra tesis, nos dimos cuenta de que es preciso indagar a fondo sobre las teorías que sustentan la noción de “indígena” e “indio”. ¿O se trata sólo de una cuestión ideológica?

Consideramos que lo planteado tiene una implicancia analítica histórica importante. Si bien se percibe que la Central Obrera Boliviana ha perdido la relevancia que tuvo en la etapa del nacionalismo revolucionario y de las dictaduras, y que la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia pasó a tener un protagonismo fundamental en la etapa neoliberal, no puede desconocerse la historia de la lucha obrera, en particular de los mineros, como antecedente que aportó, en términos de la acumulación histórica, a la lógica de la lucha indígena. Por ejemplo, se percibe que en los cocaleros hay un especial aporte de la experiencia sindical obrera de los setenta por



las razones que ya se expusieron (ver capítulo II). En ese sentido, estudiar la historia del sindicalismo en Bolivia es una tarea fundamental para comprender al actual movimiento indígena. Dicha organización, que por lo general en Nuestra América fue iniciada por los anarquistas, tiene continuidad con la lógica indígena. ¿Cómo se articuló el *ayllu* con el sindicato?

Por otra parte, siguiendo a los autores aymaras y bolivianos, delimitamos tres grandes sectores dentro del plural movimiento indígena: los katarista-indianistas, los cocaleros y los indígenas de tierras bajas. Nuestro análisis evidenció que los une una histórica experiencia de dominación y una creciente politización en la etapa neoliberal. Hay razones para considerarlos en conjunto como el “plural movimiento indígena”, a sabiendas de que los katarista-indianistas prefieren hablar de “indio” y no de “indígena”. Ahora bien, nos interesa plantear algunas conclusiones sobre sus diferencias. Es evidente que los katarista-indianistas han creado ideología y también realizaron revisiones críticas de ciertas teorías. Por ejemplo, el pensamiento de Fausto Reinaga parecer ser único y propio del indianismo. No se encuentra algo semejante ni entre los cocaleros ni entre los indígenas de tierras bajas (aunque advertimos otra vez que éstos últimos son los menos conocidos por nosotros). El pensamiento de Reinaga, a pesar de ser considerado por muchos como una ideología y no como una filosofía o teoría, merece un estudio riguroso. Es una de los claros representantes del “*logos* indio” con todos los “requisitos exigibles” desde el “*logos* occidental”: tiene una abundante obra escrita.<sup>13</sup> Esto resolvería uno de “los problemas” sobre el pensamiento indígena vivo que no se expresa bajo la forma escrita. La existencia de un amplio abanico de intelectuales katarista-indianistas posibilita un estudio al respecto. Que sepamos, no habría aun un estudio global sobre el pensamiento indianista-katarista.

Por otra parte, se percibe que los katarista-indianistas reciben un especial aporte de los aymaras. Al punto de que tuvimos la tentación de hablar de “movimiento aymara”

---

<sup>13</sup> Sabemos que hablar de “logos” indio conduciría a una contradicción, pues estamos aplicando al pensamiento indígena una categoría de origen griego, que fue asumida por la filosofía occidental. Nuestro desconocimiento de un término indio que reemplace al de *logos*, cuyo sentido es el de “racionalidad” y “palabra”, hace que lo sigamos usando, pero no estamos conforme con ello.

como equivalente a “movimiento indianista-katarista”. Pero nos pareció que incurriamos en dos errores con esa equivalencia: considerar que sólo son katarista-indianistas los aymaras y que todo aymara es katarismo-indianismo. Ni lo uno ni lo otro, como se mostró. La tentación se explica en cuanto que las bases ideológicas del katarismo-indianismo, al menos las que conocimos, hacen pie en la fuerte reivindicación del pueblo aymara y en la elaboración de intelectuales aymaras. Como se dijo, se llega a hablar de una “nación aymara”. Ese dato, mencionado muchas veces al pasar, merece una atención mucho mayor, pues emerge permanentemente en la discusión sobre el katarismo-indianismo. Esto es, ¿la idea de reconstitución del *Qullasuyu* es afín con la de reconstrucción de una “nación aymara”? A su vez, los estudios sobre los aymaras, más allá de las fronteras del Estado nación, los aymaras en Perú, Bolivia, Chile (Albó, 2000), nos permiten una base para indagar si el katarismo-indianismo también trasciende las fronteras de Bolivia. Creemos no equivocarnos al considerar que la tesis de las Dos Bolivias, la india y la “blanco-mestiza”, se explica desde la idea de una “nación aymara” distinta y hasta enfrentada a la “nación boliviana”. Este dato se vuelve más evidente en cuanto no encontramos elaboraciones ideológicas desde el movimiento cocalero o el de tierras bajas que argumenten a favor de una “nación guaraní” o “nación quechua”. ¿Existe un nacionalismo quechua y uno guaraní? No conocemos autores que lo sostengan, pero eso no nos alcanza para dar una respuesta fundada a la pregunta.

Los cocaleros son mayoritariamente “quechua-hablantes”. Este dato lo corroboramos en nuestra estancia de investigación en Bolivia. Tanto en un encuentro de las seis federaciones cocaleras en Shinahota (Chapare) como en una misa en la misma población, el quechua fue el idioma predominante. También oímos las siguientes opiniones sobre los quechuas: que son menos radicales políticamente que los aymaras, que lograron integrarse (mestizarse) más con la población no indígena. Incluso, muchos no indígenas hablan el quechua (recordemos que el quechua es el idioma más hablado en Bolivia). Oímos comentarios de personas de izquierda sobre la “lógica inclusiva” del quechua y la “lógica excluyente” del aymara. Algunos autores se cuidan de distinguir entre los aymaras, como una identidad clara y definida, y los quechua-hablantes, en tanto

grupo idiomático, pero no tan claramente definidos como una identidad étnica y cultural. Nuestro interés fundamental en hacer estas distinciones es comprender cómo operan políticamente las identidades indígenas. Por tanto, todos esos datos son indicios, y no más, sobre la viabilidad de plantear hipótesis sobre la politización aymara y quechua como dos procesos distintos. En ese caso, ¿hablar de un “logos indio” es un exceso generalizador? ¿Existe un *logos* aymara y un *logos* quechua distinto? ¿Qué se gana y qué se pierde en los procesos emancipadores acentuando las diferencias culturales e idiomáticas? El hecho de que dos de los grandes dirigentes indígenas contemporáneos sean aymaras (Felipe Quispe y Evo Morales) ¿permite afirmar que el pueblo aymara tiene mayor proceso histórico de politización rebelde? Ahora bien, los cocaleros son mayoritariamente quechua-hablantes, pero sería incorrecto definirlos a partir de esa identidad idiomática y cultural. No conocemos trabajos que lo hagan. Tampoco se habla de un “movimiento quechua”. Entonces, la *identidad sindical* de los cocaleros es la que prima antes que una identidad indígena o india. Aunque no son contradictorias, pues en la construcción discursiva en defensa de la coca como “hoja sagrada y milenaria” se funda en una noción indígena de la sacralidad y antigüedad ancestral de la coca. En suma, quizá estas reflexiones ayuden a explicar mejor la diferencia entre la politización de los cocaleros a través del MAS y de los aymaras a través del MIP.

Reiteradas veces aludimos a la etnización o indianización de la política como un rasgo distintivo del proceso político contemporáneo de Bolivia. Con lo planteado aquí, creemos que habría que ser más rigurosos con la aplicación del término “indio” e “indígena”, pues parece que las diferencias entre “pueblos indios” nos advierten contra las fáciles generalizaciones. En ese sentido, así como es cierto que las nociones clasistas, como “campesino”, realizaron homogeneizaciones inadecuadas de la particularidad étnico-cultural de los sujetos, un riesgo del término “indígena” e “indio” es quizá incurrir en una homogeneización semejante. Aquella noción homogeneizó con un criterio clasista, éste quizá lo hace con un criterio étnico y hasta racial.

Por último, nuestra ignorancia respecto de los pueblos indígenas del oriente boliviano era total a la hora de iniciar nuestra investigación. Dimos pasos en corregir esa

ignorancia, pero no lo hicimos en profundidad. Un dato a explicitar es que la reconstrucción que hicimos de los indígenas de las tierras bajas se basó en autores bolivianos y aymaras que pueden ser considerados andinos, es decir, que miran al oriente desde el occidente boliviano. Por otra parte, los discursos de la derecha, ahora nucleada en el oriente de Bolivia, en particular en Santa Cruz, insisten en que habría diferencias “substanciales” entre los llamados genéricamente “guaraníes” y los “aymaras”. Si las hay, es claro que están siendo funcionalizadas políticamente para lograr hegemonía con un discurso *camba*, que pretende ser “inclusivo” de los pueblos indígenas de oriente y excluyente de los indígenas de occidente, los *collas*. Alguno de los voceros del discurso de derecha llega a hablar del “fundamentalismo aymara”, supuestamente opuesto al “democratismo autonomista”. Pero también autores aymaras, como Patzi, hablan del nomadismo de los indígenas del oriente, distinto al sedentarismo aymara. Ese dato, en el que hay consenso, es leído con valoraciones muy contrapuestas sobre la organización política de los indígenas del oriente. En suma, no podemos más que concluir que la politización del movimiento indígena de tierras bajas no parece estar suficientemente estudiado. A esto sumamos una hipótesis para otras investigaciones: el hecho de que la derecha “blanca-mestiza” se haya reorganizado en la región oriental del país, bajo la llamada “media luna”, con un discurso autonomista contra el “andinocentrismo”, posibilitaría una reconfiguración política de los pueblos indígenas del oriente. ¿Será bajo una lógica de sumisión o de emancipación?

Otro dato que nos llamó la atención es, que según el censo poblacional (2001), donde menos cantidad de individuos se autoadscriben como pertenecientes a una “etnia” es en el oriente boliviano. Y a la vez, donde mayor cantidad de etnias habría es en el oriente boliviano (ver capítulo II). Analizar ese contraste es una tarea. A esto se suma un problema más: la Nueva Constitución Política del Estado boliviano (NCP), aun no vigente, plantea que hay 36 naciones, no sólo pueblos. Además de una compleja discusión jurídica, donde el derecho liberal tiene que vérselas para seguir argumentando a favor de un Estado mono-nacional la cuestión problemática que se abre es importante. No es lo mismo hablar de “nación aymara” que de “nación yaminawa”, la cual contaría con

menos de 100 personas (ver Patzi, 2007). ¿Cuáles son los criterios para delimitar lo que es una nación indígena? Leamos el texto constitucional: “Es nación y pueblo indígena originario campesino toda colectividad humana que comparta identidad cultural, idioma, tradición histórica, instituciones, territorialidad, cosmovisión, cuya existencia es anterior a la invasión colonial española” (NCP, Artículo 30.I). En la definición misma se perciben los problemas para clarificar qué es lo nacional y plurinacional. Lo típico en la NCP es conjuntar los términos “nación” y “pueblos indígenas”. ¿Qué diferencias hay entre ambos?

Esto nos conduce a otro tema que descubrimos como central en el proceso político boliviano: la redefinición del Estado-nación o Estado-mono-nacional moderno. Autores como Luis Tapia insisten en hablar del “sujeto nacional-popular” como el sujeto que posibilitará los procesos de transformación del Estado mono-cultural para pasar a un Estado “multisocietal”. Ahora bien, ¿cómo se entiende la noción de “sujeto nacional-popular” respecto a la bolivianidad? ¿Cuán relevante es la crítica de lo nacional boliviano hecha por el katarismo-indianismo? Aquí damos con una especie de paradoja: si nos focalizamos sólo en el proceso interno boliviano nos parece que es de gran importancia ir hasta el fondo en la problematización de la bolivianidad, entendida como el contenido creado históricamente para hablar de lo nacional. La nacional es lo boliviano. Por tanto, nos parece muy sugerente la crítica y hasta superación del Estado-nación. Ahora bien, en cuanto nos focalizamos en el contexto sudamericano y mundial, donde los intereses de los Estados-nación más poderosos del capitalismo (Estados Unidos y los que constituyen la Comunidad Europea) amenazan la soberanía de Bolivia, vemos los inconvenientes de hacer una crítica radical y sin matices al Estado Nación. Incluso, la relación con Venezuela o Brasil, para poner los casos que más preocupan a los bolivianos, indica que la cuestión de la “soberanía nacional” no puede argumentarse sin un discurso de lo nacional y sin una urgente consideración de la integración regional, según un proyecto que surja del plural movimiento indígena-popular de acuerdo a sus intereses liberadores.

En síntesis, *ad intra* de la complejidad boliviana parece conveniente profundizar en la crítica a lo nacional desde los argumentos indianistas-katarista, eso quizá se recoja en la idea de Estado *plurinacional* propuesto por la NCP. Pero a su vez, *ad extra* de Bolivia, quizá sea inconveniente deconstruir la idea de lo nacional sin más. Esta reflexión nos permite llamar la atención sobre la insuficiencia que percibimos en los diferentes autores bolivianos que conocemos a la hora de tratar el contexto sudamericano. Es un dato fundamental que el gobierno de Evo Morales tendría otro presente sin el contexto internacional cercano, el MERCOSUR, el ALBA y la recientemente formada Unión de Naciones Suramericanas (UNASUR). La integración regional es fundamental para viabilizar los procesos de emancipación, ante los intentos contrarios de integrar la región desde los intereses de la dominación (ALCA). Esta cuestión es de fundamental importancia para la “isla mediterránea”, que es Bolivia.

Por último, si existe una etapa fundamental de la política boliviana que se organizó bajo el “nacionalismo revolucionario”, ¿estamos ahora en una etapa de “plurinacionalismo revolucionario”? ¿En qué sentido se usó y usa “nacional”? ¿en qué sentido se usó y usa “revolución”? Como lo señalan varios autores, en el discurso de Evo Morales existe una recuperación de ciertos tópicos del discurso nacionalista. Por otra parte, autores como Luis Tapia siguen apelando a lo “nacional-popular” como noción explicativa del proceso político boliviano. Llegamos a la conclusión de que debemos tratar a fondo el problema de “lo nacional” según la lógica capitalista y según la lógica del plural movimiento indígena. Quizá sea pertinente plantear aquí los problemas del “mestizaje” como política cultural de la construcción, fallida pero existente, de un Estado-nación. ¿Cómo se conforma un Estado pluri-nacional? En suma, si antaño se podía hablar de “liberación nacional” sin mayores precauciones, a lo más precisando que se trata de una “liberación nacional-popular”, ahora la idea de nación se ha complejizado. Pero no por ello ha caído en desuso, quizá todo lo contrario.

## BIBLIOGRAFÍA Y OTRAS FUENTES

### a) Bibliografía

AAVV, 1973, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Ed. Bonum.

AAVV, 1975, *Cultura popular y filosofía de la liberación*, Buenos Aires, G. Cambeiro.

Acosta, Yamandú, 2004, “Espacio cultural e intelectual latinoamericano en el cono sur: redes y conexiones”, en *Revista Pasos* N° 114, San José de Costa Rica, DEI, Julio-Agosto.

Acha, Juan; Colombres, Adolfo; Escobar, Ticio, 1991, *Hacia una teoría americana del arte*, Buenos Aires, Ediciones Del Sol.

Agüero, Oscar Alfredo, 1994, *Milenio en la Amazonía. El mito-utopía tupí-cocoma, o la subversión del orden simbólico*, Quito, Abya Yala.

Aguiluz Ibargüen, Maya y Norma de los Ríos, 2006, *René Zavaleta Mercado. Ensayos, testimonios y re-visiones*, México, UNAM, FLACSO México, CIDES-UMSA y CESU-UMSS, 2006.

Albó, Xavier, 2003, *Pueblos indios en la política*, La Paz, Plural y CIPCA.

\_\_\_\_\_, y Barrios, Franz X., 2006, *Documento de Trabajo. Informe Nacional sobre Desarrollo Humano en Bolivia. Por una Bolivia plurinacional e intercultural con autonomías*, La Paz.

\_\_\_\_\_, 2007, “Un estado Plurinacional y a la vez Unitario en Bolivia”, en *La Bitácora de Xavier Albó*. Dirección electrónica: <http://albo.pieb.com.bo/>

Almaraz Paz, Sergio, 1998, *Poder y caída: el estaño en la historia de Bolivia*, séptima edición.

Asamblea Constituyente de Bolivia, 2007, *Nueva Constitución Política del Estado, Bolivia*, diciembre de 2007. Hay muchas ediciones. Nosotros usamos la edición electrónica que se encuentra en: [http://www.presidencia.gov.bo/asamblea/nueva\\_cpe\\_aprobada\\_en\\_grande\\_en\\_detalle\\_y\\_en\\_revision.pdf](http://www.presidencia.gov.bo/asamblea/nueva_cpe_aprobada_en_grande_en_detalle_y_en_revision.pdf)

Área de Investigación Observatorio del Racismo, 2008, *Observando el racismo. Racismo y regionalismo en el proceso constituyente*, Universidad de la Cordillera y Defensor del Pueblo, La Paz, Marzo.

Arguedas, Alcides, 1996, *Pueblo enfermo*, La Paz, Editorial Juventud, primera edición 1906.

Arriaga Rodríguez, J.C. y Maerk, J., 2004, “Anticolonialismo y poscolonialismo en el pensamiento caribeño”, en I. Sánchez Ramos y R. Sosa Elízaga (coord.), *América Latina: los desafíos del pensamiento crítico*, México, Siglo XXI – Facultad de Ciencias políticas y sociales (UNAM) y Centro de Estudios Latinoamericanos (UNAM)

Arze, José Antonio, 1963, *Sociología marxista*, Bolivia, Universidad Técnica de Oruro.

Bautista, Rafael, 2006, *Octubre: el lado oscuro de la luna*, La Paz, Editorial Tercera Piel.  
\_\_\_\_\_, 2007, “La revolución democrático cultural”, 30 de octubre, Agencia Boliviana de Información, página electrónica:  
[http://abi.bo/index.php?i=enlace\\_alternativo&j=abi/comentarios/0075.html](http://abi.bo/index.php?i=enlace_alternativo&j=abi/comentarios/0075.html)

Barragán, Rossana, 2008, “Hegemonías o ejemonías? Una visión desde la historia”, ambos en *Le Monde diplomatique*, La Paz, año 1, número 2 nueva época, Mayo.

Beigel, Fernanda, 2003, *El itinerario y la brújula. El vanguardismo estético-político de J. C. Mariátegui*, Buenos Aires, Biblos.

Beorlegui, Carlos, 2004, *Historia del Pensamiento Filosófico Latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, Bilbao, Universidad de Deusto.

Berdichewsky, Bernardo, 2005, “Raza – Etnia”, en R. S. Astrain (coordinador), *Pensamiento Crítico Latinoamericanos. Conceptos Fundamentales*. Volumen III, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez.

Berman, Marshal, 1989, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. México, Siglo XXI, 1989.

Boldó i Climent, 1986, *La coca andina. Visión indígena de una planta satanizada*, Instituto Indigenista Interamericano, México.

Casalla, Mario, 2002, “Filosofía argentina en perspectiva latinoamericana”, en *Stromata* n° ½, Buenos Aires, Universidad del Salvador - S. Miguel, Enero-junio.

Castro-Gómez, Santiago, 1996, *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona, Puvill  
\_\_\_\_\_, 2005, “Postcolonialismo”, en R. Salas Astrain (coordinador), *Pensamiento Crítico Latinoamericano. Conceptos fundamentales*. Volumen III, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica Silvia Henríquez, pp. 799-804.



- Casullo N., 2006a, "El milenario camino de una actualidad en debate", en *Revista Pensamiento de los Confines*, N° 18, junio, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, pp. 29-42
- \_\_\_\_\_, 2006b, "Estética y Política: para repensar la crítica de los nuevos sujetos urbanos de la protesta". Ponencia en el taller desarrollado en el ámbito de *Escenarios culturales, género y transdisciplina en América Latina*. Fac. de Cs. Políticas – Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericano – PUEG. UNAM, 2 y 4 de octubre de 2006.
- Cereceda, Verónica, 1987, "Aproximaciones a una estética andina. De la belleza al Tinku", en Bouysse-Cassagne, Therese /Olivia Harris, Tristan Platt y Verónica Cereceda. *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, La Paz, Hisbol, pp. 133-231.
- \_\_\_\_\_, 2006, *Textiles Tinkipaya*, ASUR, Antropólogos del Surandino n° 14, Manos Unidas, Sucre, Editorial Tupac Katari.
- \_\_\_\_\_, 2006, "¿Infiernos cristianos, infiernos andinos? Mundos demoníacos en la imaginería actual de Los Andes", en *Mitologías amerindias. Enciclopedia Iberoamericana de Religiones*, Trotta, Madrid.
- \_\_\_\_\_, 2007, *Estética de la Pobreza*, Edición digital.
- Cerutti Guldberg, Horacio, 1983, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México Fondo de Cultura Económica, tercera edición, 2006.
- \_\_\_\_\_, 1983, "La recepción del marxismo en el pensamiento cristiano latinoamericano", en *Filosofías para la Liberación. ¿Liberación del filosofar?*, México, UNAM, 2001, pp. 153-160.
- \_\_\_\_\_, 1997, *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, México, Miguel Ángel Porrúa / CCYDEL, UNAM, segunda edición.
- \_\_\_\_\_, (director), 2000, *Diccionario de filosofía latinoamericana*, México, UAEM.
- \_\_\_\_\_, 2000, *Filosofar desde Nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*, México, CRIM y CCyDEL-UNAM
- \_\_\_\_\_, 2001, *Filosofías para la liberación. ¿Liberación del filosofar?*, México, UNAM.
- \_\_\_\_\_, Magallón, Mario, 2003, *Historia de las ideas latinoamericana ¿disciplina fenecida?*, México, Universidad de la Ciudad de México y Casa Juan Pablos.
- \_\_\_\_\_, y C. Mondragón (coordinadores), 2006, *Religión y Política en América Latina: la utopía como espacio de resistencia social*, México, CCyDEL – UNAM.
- \_\_\_\_\_, 2005, "Preliminares hacia una recuperación del cuerpo en el pensamiento contemporáneo", en *Revista Anátellei* Año VII, n° 14, Córdoba-Argentina, pp. 13-27.
- \_\_\_\_\_, 2006, "La Filosofía Latinoamericana como problema filosófico en la segunda mitad del siglo XX: balance y perspectivas", en *Configuraciones de un filosofar sureador*, México, H. Ayuntamiento Constitucional de Orizaba, pp. 65-79.
- \_\_\_\_\_, 2006, "Elementos para una historia de las ideas estéticas en Nuestra América" en *Configuraciones de un filosofar sureador*, Ediciones del Ayuntamiento de Orizaba, Orizaba.

- Chávez, Marxa y otros, 2006, *Sujetos y formas de la transformación política en Bolivia*, Editorial Tercer Piel, La Paz, Bolivia.
- Choque, E.M y Mamani Condori, C., 2003, “Reconstitución del Ayllu y Derechos de los Pueblos Indígenas: el Movimiento Indio en los Andes de Bolivia”, en E. Ticona Alejo (comp.), *Los Andes desde los Andes*, Ediciones Yachaywasi, La Paz, pp. 147-169
- Condarco, Ramiro, 1983, *Zárate, el “temible” Willka: historia de la rebelión indígena en 1899*, La Paz, 1983 (Segunda edición ampliada: 1989).
- Cruz, Gustavo, Asselborn, Carlos y Pacheco, Oscar, 2003, “Liberación y Estética”, en *Pensares y Quehaceres. Revista de políticas de la filosofía*, AIFP – SECNA. N° 1, México, 2005, pp. 169-174. Una versión preliminar fue publicada en D. Michelini, *Libertad, Solidaridad, Liberación*, Río Cuarto, Ediciones del ICALA, 2003, pp. 215-218.
- \_\_\_\_\_, 2005, “La liberación y sus filosofías: inicio y divergencias”, en *Actas de las XII Jornadas de Teología, Filosofía y Ciencias de la Educación*, Córdoba, Mayo, pp. 79-96.
- \_\_\_\_\_, Asselborn, Carlos y Pacheco, Oscar, 2005, “Liberación: una recepción del Concilio Vaticano II en América Latina”, en Carlos Schickendantz (ed.), *A 40 años del Vaticano II. Lecturas e Interpretaciones*, Córdoba EDUCC, pp. 27-43
- \_\_\_\_\_, Asselborn Carlos y Pacheco Oscar, 2005b, *Corporalidad y liberación latinoamericana*. Córdoba, En prensa.
- \_\_\_\_\_, Asselborn Carlos y Pacheco Oscar 2006, *Corporalidad y enajenación en los Manuscritos Económicos- Filosóficos (1844) de Marx*. En prensa.
- \_\_\_\_\_, 2006, “Crónicas de un viaje a la Bolivia de la Wiphala”. En *Tiempo Latinoamericano*. Revista especializada en temas religiosos y sociales. Córdoba, Mayo 2006 / Año XXIV, n° 84. pp. 28-31.
- \_\_\_\_\_, 2006, “Notas sobre una estética para un sujeto político crítico: Corporalidad, sensibilidad, liberación.”, México DF, (en prensa)
- \_\_\_\_\_, 2007, “La nacionalización del marxismo o las condiciones de posibilidad de un conocimiento científico social”, reseña del libro de Luis Tapia, *La producción del conocimiento local. Historia y política en la obra de René Zavaleta*. Publicada en *Pensares y Quehaceres. Revista de políticas de la filosofía*. México, AIFP – SECNA. N° 4. ISSN: 1870-4492, pp. 228-231.
- \_\_\_\_\_, 2008, “El referéndum autonómico y sus “defensores”. Impresiones desde Santa Cruz” en *Ukhampacha Bolivia*, 28 de mayo de 2008. Edición digital: <http://www.ubnoticias.org/es/article/impresiones-desde-santa-cruz>
- Dávalos, Pablo (comp.), 2005, *Pueblos indígenas, Estado y democracia*, Buenos Aires, CLACSO

- De Sousa Santos, Boaventura, coordinador, 2004, *Democratizar la democracia. Los caminos de la democracia participativa*, México, Fondo Cultura Económica.
- Debray, Régis, 1994, *Vida y muerte de la imagen. Historia de la mirada en Occidente*. Barcelona, Paidós.
- Demélas, Marie-Daniele, 1981, “Darwinismo a la criolla: el darwinismo social en Bolivia, 1880-1910”, en *Historia Boliviana*, vol. 1, no. 2, Cochabamba, Bolivia
- Devés Valdés, Eduardo, 2000, *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX Del Ariel de Rodó a la CEPAL*. Tomo I. Buenos Aires, Biblos – CIDBA
- \_\_\_\_\_, 2003, *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Desde la CEPAL al neoliberalismo (1950-1990)*. Tomo II, Buenos Aires, Biblos – CIDBA.
- \_\_\_\_\_, 2004, *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Las discusiones y las figuras del fin de siglo. Los años 90 Tomo III*, Buenos Aires, Biblos – CIDBA.
- Díaz Polanco, Héctor (compilador), 1990, *Etnia, nación y política*, Juan Pablos Editor, México, 1990,
- \_\_\_\_\_, 1991, *Etnia y nación en América Latina*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México
- Dussel, Enrique, 1985, 1969, *El Humanismo Semita*. Buenos Aires, EUDEBA
- \_\_\_\_\_, *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, México, Siglo XXI
- \_\_\_\_\_, 1988, *Hacia un Marx definitivo. Un comentario de los Manuscritos del 61-63*, México, Siglo XXI
- \_\_\_\_\_, 1990, *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, México, Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_, 1992, *1492: El encubrimiento del otro*, Madrid, Nueva Utopía.
- \_\_\_\_\_, 1993, *Las metáforas teológicas de Marx*, Navarra, Verbo Divino.
- \_\_\_\_\_, 1998, *Ética de la Liberación en la edad de la Globalización y de la Exclusión*, Trotta, Madrid.
- \_\_\_\_\_, 2001, *Hacia una Filosofía Política Crítica*, Bilbao, Desclée de Brouwer
- \_\_\_\_\_, 2006, *20 Tesis Política*, México, CREFAL-Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_, 2007, *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Madrid, Trotta.
- Ellacuría, I. y Sobrino, J, 1990, *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Madrid, Trotta.
- Escárzaga, Fabiola, 2006, *La comunidad indígena en las estrategias insurgente de fin del siglo XX en Perú, Bolivia y México*, Tesis de Doctorado en Estudios Latinoamericanos, México, UNAM.
- Escárzaga, Fabiola y Raquel Gutiérrez (coord.), 2005, *Movimiento indígena en*

- América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, volumen I, México, Casa Juan Pablo – CEAM – BUAP.
- \_\_\_\_\_, 2006, *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, volumen II, México, Casa Juan Pablo – CEAM – BUAP.
- \_\_\_\_\_, 2006b, *Ganamos pero perdimos. Elementos para un balance del movimiento indígena en el Ecuador*, Centro de Estudios Andinos y Mesoamericanos, México.
- \_\_\_\_\_, 2006c, *Coca no es cocaína. Cocaleros de Bolivia y Perú*, Centro de Estudios Andinos y Mesoamericanos, México
- Escóbar, Filemón, 2008, *De la Revolución al Pachakuti. El aprendizaje del respeto recíproco entre blancos e indios*, La Paz, Garza Azul.
- Esquivel, Miguel Ángel, 2003, “Posicionamiento histórico-cultural de la estética en América Latina”. En Revista electrónica: *Pensares y Haceres*, Año I, número 2, UNAM. Abril-mayo.
- \_\_\_\_\_, 2006, “Estética y producción de la subjetividad”. En *Pensares y Quehaceres*. Revista de políticas de la filosofía. México, AIFP, SECNA, EÓN, N° 2 nov. 2005-agosto 2006. Pp. 201-207.
- \_\_\_\_\_, 2006, *Marxismos no ortodoxos en la estética latinoamericana. Itinerario y tópicos teórico-ideológicos de David Alfaro Siqueiros*, México, Tesis doctoral, UNAM, 2006, inédita
- Estermann, Joseff, 1998, *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito, Abya-Yala, 1998.
- Favre, Henri, 1998, *El indigenismo*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Flores Galindo, A., 1986, *Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes*. La Habana, Ediciones Casa de las Américas.
- Fornet - Betancour, Raúl, 2001, *Transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao, Desclée de Brouwer.
- Foucault, M., 2000, *Genealogía del racismo*, Buenos Aires, Altamira.
- Freire, Pablo, 1969, *Pedagogía del Oprimido*, México, Siglo XXI
- Gadamer Hans-Georg, 1977, *Verdad y Método I*, Salamanca, Ed. Sígueme.,
- \_\_\_\_\_, 1994, *Verdad y Método II*, Salamanca, Ed. Sígueme.
- \_\_\_\_\_, 1996, *Estética y hermenéutica*, Madrid, Tecnos.
- \_\_\_\_\_, 1998, *La Actualidad de lo Bello*, Barcelona, Paidós-I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona.,
- \_\_\_\_\_, 1999, *Poema y diálogo*, Barcelona, Gedisa.
- \_\_\_\_\_, 2002, *Acotaciones hermenéuticas*, Madrid, Ed. Trotta.

- García Linera, Álvaro, 2005a, “Los movimientos indígenas en Bolivia”, en Escárzaga, Fabiola y Raquel Gutiérrez (coord.), *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, volumen I, México, Casa Juan Pablo – CEAM – BUAP. pp. 76-84
- \_\_\_\_\_, 2005b, “Autonomías indígenas”, en Escárzaga, Fabiola y Raquel Gutiérrez (coord.), 2005, *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, volumen I, México, Casa Juan Pablo – CEAM – BUAP. pp 273-290
- \_\_\_\_\_, 2006, “El evismo: lo nacional popular en acción”, en OSAL, Observatorio social de América Latina, año VI, nro 10. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Julio, 2006. La primera publicación del artículo fue en *Juguete Rabioso* (año V, nro. 150, 2006) Disponible en la página [www.clacso.org.ar](http://www.clacso.org.ar)
- \_\_\_\_\_, 2007, “El desencuentro de dos razones revolucionarias. Indianismo y marxismo”, *Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano*, Nro 3, 20 de diciembre de 2007, CLACSO y La Jornada, México. <http://www.jornada.unam.mx/2007/12/20/alvaro.html>
- \_\_\_\_\_, (coordinador), Chávez, M., y Costas P., 2008, *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia*, La Paz, Plural editorial.
- García, R., Rangel, L. y Mutsaku, K. (coordinadores), 2001, *Filosofía, Utopía y Política. En torno al pensamiento y a la obra de Horacio Cerutti Guldberg*, México, UNAM, Escuela Nacional de Estudios Profesionales Iztacala.
- Gargallo, Francesca, 2004, “Los alcances de la estética entendida como práctica del arte”. En *Pensares y Quehaceres*, N° 0, AIFP – EON – SECNA, México.
- \_\_\_\_\_, 2004, *Las ideas feministas Latinoamericanas*, México, UACM.
- \_\_\_\_\_, 2007, “Feminismo y Racismo en América Latina”, en *Manovuelta. Revista de la UACM para las comunidades*, Iztapalapa, año 3, número 6, México, pp. 31-41.
- Gaos, José, 1944, *El pensamiento hispanoamericano*, (Jornadas, 12), México, El Colegio de México.
- Girardet, Raoul, 1996, *Mitos y mitologías políticas*, Buenos Aires, Ed. Nueva Visión.
- Gómez, Luis, 2006, *El Alto de pie. Una insurrección aymara en Bolivia*, La Paz, Textos Rebeldes, Imprenta WA-GUI.
- Gustafson, Bret, 2008, “Los espectáculos de autonomía y crisis. O, lo que los toros y las reinas de belleza tienen que ver con el regionalismo del oriente boliviano”, en *Revista Willka*, N° 2, El Alto, Bolivia.
- Gutiérrez, Raquel, 2006, *¡A desordenar!: por una historia abierta de la lucha social*,

- México, CEAM y Tinta Limón Ediciones, Casa Juan Pablos y Centro de Estudios Andinos y Mesoamericanos, segunda edición.
- Hernández Castillo, R. Aída, 2001, “Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género”. *Debate feminista*, vol. 24, año 12, oct., México pp. 206- 229.
- Hinkelammert, Franz, 1977, *Las armas ideológicas de la muerte*, S. J. de Costa Rica, DEI.
- \_\_\_\_\_, 1984, *Crítica a la razón utópica*, S. José de Costa Rica, DEI.
- \_\_\_\_\_, 1989, *La fe de Abraham y el Edipo occidental*, S. José de Costa Rica, DEI.
- \_\_\_\_\_, 1990, *Democracia y Totalitarismo*, S. José de Costa Rica, DEI
- \_\_\_\_\_, 1993, *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la bestia*, S. José de Costa Rica, DEI.
- \_\_\_\_\_, 1999, *El huracán de la globalización*, S. José de Costa Rica, DEI.
- \_\_\_\_\_, 2002, *El retorno del sujeto reprimido*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
- Hurtado, Javier, 1986, *El katarismo*, La Paz, Hisbol,
- Jameson, Fredric, 1989, *Documentos de cultura, documentos de barbarie: La narrativa como acto socialmente simbólico*, Madrid, Visor,.
- \_\_\_\_\_, 1991, *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona, Paidós,.
- \_\_\_\_\_, 1995, *La estética geopolítica*, Paidós, Barcelona.
- \_\_\_\_\_, 1996, *Teoría de la postmodernidad*. Madrid, Trotta.
- Kusch, Rodolfo, 1962, *América Profunda*, Buenos Aires, Hachete, (Ed. Bonum, 3º edición, 1986)
- \_\_\_\_\_, 2005, *Obras Completas*, Tomo I, Rosario de Santa Fe, Argentina, Editorial Fundación Ross.
- Lander, Edgardo (compilador), 2000, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO.
- Le Breton, David, 2002a, *La sociología del cuerpo*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- \_\_\_\_\_, 2002b, *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- Lenkersdorf, Carlos, 1996, *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, México, UNAM y Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_, 2002, *Filosofar en clave tojolabal*, México, Miguel Ángel Porrúa, 2002
- Leyva Solano, Xochitl, 2005, “Indigenismo, indianismo y “ciudadanía étnica” de cara a las redes neo-zapatistas”, en Dávalos, Pablo (comp.), *Pueblos indígenas, Estado*

y *democracia*, Argentina, CLACSO, pp. 279-309

León Portilla, Miguel, 1956, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, Instituto Indigenista Iberoamericano.

Lessmann, R., 2005, “La autonomía clandestina: raíces, rasgos y marco político del proceso autonómico en el trópico de Cochabamba.” En Leo Gabriel y Gilberto López Rivas, *Autonomías indígenas en América Latina. Nuevas formas de convivencia política*, Plaza y Valdés, México.

López y López, Gregorio, 1947, “En pos de una filosofía zapoteca”, en *Filosofía y Letras*, México, UNAM, julio-diciembre, vol 14 N° 47-48, pp. 9-19 y  
\_\_\_\_\_, 1955, “La filosofía de los zapotecas” en *Filosofía y Letras*, México, UNAM, enero-diciembre, N° 57-59, pp. 1-22.

Mariátegui, J.C., 2005, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Buenos Aires, Editorial Gorla.

Martínez, J.A., (editor), 2000, *Atlas Territorios indígenas en Bolivia*, La Paz, CPTI – CIDOB – Plural

Mamani R., Pablo, 2004, *El rugir de las multitudes. La fuerza de los levantamientos indígenas en Bolivia/Quillasuyu*, La Paz, Aruwiyiri / Yachawaysi, 2004.

\_\_\_\_\_, 2005, *Geopolíticas indígenas*, La Paz, Centro Andino de Estudios Estratégicos.

\_\_\_\_\_, 2005, *Microgobiernos barriales. Levantamiento de la ciudad de El Alto (octubre de 2003)*, La Paz, CADES-IDIS – UMSA

\_\_\_\_\_, 2006, “Dominación étnica, de clase y territorialización del poder indígena en Bolivia”, en R. Gutiérrez y F. Escárzaga (coord.), *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, Vol II., México, Casa Juan Pablos, C.E.A.M, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, pp. 35-53.

\_\_\_\_\_, 2007, “Evo Morales entre Revolución india o contra revolución india”, en *Revista Willka*, año 1, número 1, El Alto, Bolivia, Centro Andino de Estudios Estratégicos, pp. 15-49

\_\_\_\_\_, 2008, “Elites enfermas en Bolivia: la miseria de los “poderosos”, en *Revista Willka*, año2, nro 2, El Alto-Bolivia, Centro Andino de Estudios Estratégicos,

Marcuse, H, 1969, *Un ensayo sobre liberación*, México, Cuadernos Joaquín Mortis.

Marof, Tristán, 1935, *La tragedia del Altiplano*, Buenos Aires, Editorial Claridad.

Marx, K., *Manuscritos económicos y filosóficos*, en Fromm E., *Marx y su concepto del hombre*. México, Fondo de Cultura Económica, 1962.

Mejía Huamán, Mario, 1999, *Teqse. La cosmovisión andina y las categorías quechuas*

- como fundamentos para una filosofía peruana y de América Latina*, Lima, Universidad Ricardo Palma.
- \_\_\_\_\_, 2005, *Hacia una filosofía andina. Doce ensayos sobre el componente andino de nuestro pensamiento*, Lima, Primera edición computarizada.
- Melgar Bao, Ricardo, 2005, “*Entre lo sucio y lo bajo: identidades subalternas y resistencia cultural en América Latina*”. En Cassigoli, R., Turner J. (coord)., *Tradición y emancipación cultural en América Latina*. México, Siglo XXI – Fac. de Ciencias Políticas (UNAM), pp. 30-57
- Mesa Gisbert, Carlos, 2008, *Presidencia sitiada: memorias de mi gobierno*, La Paz, Plural editores.
- Michellini, Dorando J., (comp.), 2003, *Filosofía de la liberación. Balance y perspectivas 30 años después, ERASMUS. Revista para el diálogo intercultural*. Año V – n° ½. Río Cuarto, Ed. del ICALA.
- Miranda Pacheco, Mario (compilador), 1993, *Bolivia en la hora de su modernización*, CCyDEL-UNAM, México.
- Montenegro, Carlos, 2005, *Nacionalismo y coloniaje*, La Paz, Editorial Juventud.
- Mora Penroz, Ziley, 2001, *Filosofía Mapuche. Palabras arcaicas para despertar el Ser*, Temuco Chile, Editorial Kushe.
- Morales Aima, Evo, 2006, *Palabras del Presidente de la República, en la transmisión de mando presidencial*. En varias ediciones. Aquí usamos dos, en Stefanoni, Pablo y Hervé do Alto, 2006, *Evo Morales, de la coca al Palacio. Una oportunidad para la izquierda indígena*, Malatesta, La Paz, pp. 131-156. También disponible en la página electrónica de la Presidencia de la República de Bolivia: [http://www.presidencia.gov.bo/presidente/discursos\\_interven.asp](http://www.presidencia.gov.bo/presidente/discursos_interven.asp)
- Moreno, Gabriel R., *Nicomedes Antelo*, version digital, (s-f)
- Olivera, Mercedes, 2005, “La participación de las mujeres indígenas en los movimientos sociales”, En F. Escárzaga y R. Gutiérrez, 2005, *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, volumen I, México, Casa Juan Pablo – CEAM – BUAP. pp. 313-321.
- Olivera, Oscar, 2008, *Nosotros somos la coordinadora*, La Paz, Canadian Catholic Organization For Development and Peace.
- Ortiz Castro, Ignacio, 2006, *Acercamiento a la filosofía y la ética del mundo mixteco*, Oaxaca, CNCA – DGCP / Secretaría de Cultura del Gobierno de Oaxaca.



- Ortiz Rescaniere, A., 1992, *El quechua y el aymara*, Fundación MAPFRE, Madrid.
- Oviedo, José Miguel, 2001, “Los otros herederos de la vanguardia”, en *Historia de la literatura hispanoamericana. 4. De Borges al presente*. Alianza Ed., Madrid, 2001.
- Pagano Fernández, Carlos M., 1999, *Un modelo de filosofía intercultural: R. Kusch (1922-1979). Aproximación a la obra del pensador argentino*, en *Concordia*, Serie Monografías, Tomo 26. Mainz, Aachen,
- Palazón Mayoral, María Rosa, 2006, *La estética en México. Siglo XX.*, México, UNAM – FCE.
- \_\_\_\_\_, 2006, *Antología de la estética en México. Siglo XX*, México, UNAM.
- Patzi Paco, Félix, 1996, *Economía comunera y explotación capitalista* La Paz, s/e.
- \_\_\_\_\_, 1997, *Desarrollo rural integrado a ciudades intermedias*, La Paz, s/e.
- \_\_\_\_\_, 2005a, “Las tendencias en el movimiento indígena en Bolivia”. En Escárzaga, Fabiola y Raquel Gutiérrez (coord.), *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, México, pp. 63-70
- \_\_\_\_\_, 2005b, “Sistema comunal: una propuesta alternativa al sistema liberal”. En Escárzaga, Fabiola y Raquel Gutiérrez (coord.), *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, 2005, México pp. 291-311
- \_\_\_\_\_, 2006, *Etnofagia estatal. Modernas formas de violencia simbólica. Análisis de la Reforma Educativa*, La Paz, segunda edición, DRIVA.
- \_\_\_\_\_, 2007a, *Insurgencia y Sumisión. Movimientos sociales e indígenas*, La Paz, DRIVA, tercera edición ampliada.
- \_\_\_\_\_, 2007b, *Sistema comunal. Una propuesta alternativa al Sistema liberal*, La Paz, DRIVA, segunda edición.
- Peña, Claudia y Jordán, Claudia, 2006, *Ser cruceño en octubre. Una aproximación al proceso de construcción de la identidad cruceña a partir de la crisis de octubre de 2003*, La Paz, PIEB-Gente Común-UAGRM, 2006).
- Pérez, Elizardo, 1934 “Mensaje de la Escuela de Warisata en el Día de las Américas”. La Paz, fotocopia.
- \_\_\_\_\_, 1962, *Warisata, la Escuela-Ayllu*. Librería “Juventud”. La Paz.
- Prado, Fernando (coordinador), Seleme, Susana y Peña, Claudia, 2007, *Poder y elites en Santa Cruz. Tres visiones sobre un mismo tema*, CEDURE, CORDAID y Editorial El País, Santa Cruz de la Sierra.
- Pruden, Hernán, 2008, “Santa Cruz, ¿departamento o República”, en *Le Monde diplomatique*, La Paz, año 1, número 2 nueva época, Mayo-2008.

PNUD, 2004, *Interculturalismo y Globalización. La Bolivia posible. Informe Nacional de Desarrollo Humano 2004*, La Paz, Plural

Quijano, Aníbal, 1992, "Raza, etnia, nación: cuestiones abiertas", en Roland Forgues (ed.), *José Carlos Mariátegui y Europa. La otra cara del descubrimiento*, Amauta, Lima.

\_\_\_\_\_, 1991, "Modernidad, identidad y utopía en América Latina", en E. Lander, *Modernidad y Universalismo*, UNESCO, Venezuela.

\_\_\_\_\_, 1998, "Otra noción de lo privado, otra noción de lo público. (Notas para un debate latinoamericano)". En *Revista de la CEPAL* n° 33, Agosto de 1998, pp. 101-115

\_\_\_\_\_, 1999, "¡Qué tal Raza!", *En Familia y Cambio Social*. CECOSAM Lima, Perú.

\_\_\_\_\_, 2000, "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en Edgardo Lander (compilador), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO.

Quispe Huanca, Felipe, 1999, *El indio en escena*, La Paz - Bolivia, Ed. Pachakuti.

\_\_\_\_\_, 2002, "Habla El Mallku: Autonomía Indígena y la Coca."

Entrevista a Felipe Quispe por Luis Gómez and Al Giordano,

La Paz, 15 de enero de 2002. <http://www.narconews.com/felipe1es.html>

\_\_\_\_\_, 2005, "La lucha de los Ayllus Kataristas hoy", en Escárzaga, Fabiola y Raquel Gutiérrez (coord.), *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, Vol I, México pp 71-75.

\_\_\_\_\_, 2006, "Dos repúblicas en Bolivia", en R. Gutiérrez y F. Escárzaga (coord.), *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, Vol II., México, Casa Juan Pablos, C.E.A.M, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2006, pp. 54-59.

\_\_\_\_\_, 2007, *Mi Captura*, La Paz - Bolivia, Ediciones Pachakuti,

\_\_\_\_\_, 2007, *Tupak Katari vive y vuelve carajo...*, La Paz - Bolivia, Ediciones Pachakuti, cuarta edición.

Radcliffe S., Westwood S., 1999, *Rehaciendo la Nación. Lugar, identidad y política en América Latina*. Quito, Abya-Yala (1° edición en inglés: 1996)

Rama, Ángel, 1982, *Transculturación narrativa en América Latina*, Siglo XXI, México

Ramírez Fierro, María del Rayo, 2006, "Los movimientos indígenas en el siglo XXI", en *Publicación Semestral* de la Escuela de Filosofía del Instituto Internacional de Filosofía, Universidad Intercontinental, México, año 11 / número 24, pp. 49-61

Reinaga, Fausto, 1953, *Tierra y Libertad*, La Paz, Ediciones Rumbo Sindical.

\_\_\_\_\_, 1956, *Franz Tamayo y la Revolución boliviana*, La Paz, Ed. Casegural.

\_\_\_\_\_, 1978, *La razón y el indio*, La Paz, Imprenta Unidas.

- \_\_\_\_\_, 1978, *El pensamiento amáutico*, La Paz, Ediciones PIB.
- \_\_\_\_\_, 1982, *La podredumbre criminal del pensamiento europeo*, La Paz, Ediciones Comunidad Amáutica Mundial.
- \_\_\_\_\_, 1983, *Sócrates y yo*, La Paz, Ediciones Comunidad Amáutica Mundial.
- \_\_\_\_\_, 2007, *La revolución india*, Bolivia, Ediciones Fundación Amáutica “Fausto Reinaga, segunda edición
- Revista Pukara*, La Paz, 7 de marzo – 7 de abril de 2008
- Rezler, André, 1984, *Mitos políticos modernos*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Rico Bovio, Arturo, 1990, *Las Fronteras del Cuerpo. Crítica de la Corporeidad*. Editorial Joaquín Mortiz, México,
- \_\_\_\_\_, 2000, *Teoría corporal del derecho*, Porrúa/Universidad Autónoma de Chihuahua, México.
- Rivera Cusicanqui, Silvia, 1993, “La Raíz: colonizadores y colonizados”, en X. Albó y R. Barrios (coordinadores), *Violencias encubiertas en Bolivia*, Vol I., La Paz, CIPCA – Aruwiyri, pp. 25-139.
- \_\_\_\_\_, 2003b, *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y qhechwa 1900-1980*, Aruwiyiri – Ediciones Yachaywasi, La Paz, Bolivia (primera edición 1984)
- \_\_\_\_\_, 2003b, *Las fronteras de la coca. Epistemologías coloniales y circuitos alternativos de la hoja de coca. El caso de la frontera boliviano-argentina*, La Paz, IDIS/UMSA/Aruwiyiri.
- \_\_\_\_\_, 2008, “Violencia e interculturalidad. Paradojas de la etnicidad en Bolivia hoy”, en *Revista Willka*, N° 2, El Alto, Bolivia.
- Roig, Arturo, 1959, "Juan Llerena y el "Manifiesto Romántico" de 1849. Una contribución para la historia de las ideas estéticas en Cuyo", (1963) en *Versión, Revista de la Biblioteca Pública Gral. San Martín*, Mendoza, 2, 1959, pp. 125-144.
- \_\_\_\_\_, 1963, *Ensayo bibliográfico sobre el despertar literario de una provincia argentina*, Mendoza, Imprenta D'Accurzio, 1963
- \_\_\_\_\_, 2002, *Ética del poder y moralidad de la protesta*, Mendoza, EDIUNC.
- \_\_\_\_\_, 2004, “Arte impuro y lenguaje. Bases teórica e histórica para una estética motivacional”. En *Pensares y Quehaceres*, N° 0, México.
- Salas Astrain, Ricardo, 2005, *Pensamiento Crítico Latinoamericano. Conceptos fundamentales*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, 3 volúmenes.
- Salazar Mostajo, Carlos, 1979, *Ensayos estéticos*, La Paz, Imprenta Renovación.
- \_\_\_\_\_, 1989, *La pintura contemporánea de Bolivia. Ensayo histórico-crítico*, La Paz,

- Editorial Juventud
- \_\_\_\_\_, 1993, *Dialecestética. Ensayos sobre apreciación de la obra de arte*, La Paz, Alcaldía Municipal.
- \_\_\_\_\_, 1997, *¡Warisata mía!*, La Paz, Editorial Juventud.
- \_\_\_\_\_, 2003, *La tea inmortal*, La Paz, Editorial Juventud.
- \_\_\_\_\_, 2004, *Tres ensayos disidentes*, La Paz, Lazarsa Ediciones.
- \_\_\_\_\_, 2005, *Gesta y Fotografía. Historia de Warisata en imágenes*, La Paz, Lazarsa Ediciones.
- Salazar de la Torre, Cecilia, 2006a, “Estética y política en la Escuela-Ayllu de Warisata. Una aproximación al expresionismo de Mario Alejandro Illanes”, septiembre. Acceso al texto completo:  
<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/bolivia/cides/torre2.pdf>
- \_\_\_\_\_, 2006b, “Pueblos de Humanos. Metáforas corporales y diferenciación social indígena en Bolivia”, en *Revista Antropológica*, Pontificia Universidad Católica del Perú. También en versión digital en: <http://www.cides.edu.bo/>
- \_\_\_\_\_, 2008, “Las corrientes del MAS y sus fuentes de legitimación”, en *Nueva Crónica y Buen Gobierno*, La Paz, Marzo-Abril 2008:  
[http://www.institutoprisma.org/012\\_nueva\\_cronica.pdf](http://www.institutoprisma.org/012_nueva_cronica.pdf)
- Salazar Bondy, Augusto, 1968, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México, Siglo XXI.
- Saavedra, Bautista, 1998, *El Ayllu. Segunda parte Proceso de Mohoza*, La Paz, Editorial Juventud, primera edición 1910.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, 2005, *Las ideas estéticas de Mar., Ensayos de estética y marxismo*, México, 1º edición 1965, Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_, 1970, *Estética y marxismo*. Antología. Dos Volúmenes, México Ediciones Era.
- \_\_\_\_\_, 1979, *Sobre arte y revolución*, México, Grijalbo.
- \_\_\_\_\_, 1982, *Filosofía y economía en el joven Marx. Los manuscritos de 1844*, Grijalbo. México. Republicado como *El joven Marx. Los manuscritos de 1844*, México, UNAM/La Jornada/Itaca., 2003.
- \_\_\_\_\_, 1984, *Ensayos sobre arte y marxismo*, México, Grijalbo.
- \_\_\_\_\_, 1992, *Invitación a la estética*, México, Grijalbo.
- \_\_\_\_\_, 1996, *Cuestiones estéticas y artísticas contemporáneas*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Sanjinés, Javier, 2005, *El espejismo del mestizaje*, La Paz, PIEB, IFEA, Embajada de Francia en Bolivia.
- Scannone, Juan Carlos, 2002, “Presentación de la Jornada Interdisciplinaria”, en *Stromata*. Años LVIII, n° ½, Buenos Aires, Universidad del Salvador - S. Miguel, Enero-Junio.

- Scott, James C., 2000, *Los dominados y el arte de la resistencia*, México, Era.
- Serna Moreno, Jesús, 2001, *México un pueblo testimonio. Los indios y la nación de Nuestra América*, México, Universidad Nacional Autónoma México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, Plaza y Valdés.
- Sivak, Martín, 2008, *Jefazo, Retrato íntimo de Evo Morales*, Santa Cruz de la Sierra, Bolivia, El País.
- Spedding, Alison, 2005, *Kawasachun coca. Economía campesina cocalera en los Yungas y el Chapare*, La Paz, PIEB
- Stefanoni, Pablo y Hervé do Alto, 2006, *Evo Morales, de la coca al Palacio. Una oportunidad para la izquierda indígena*, Malatesta, La Paz.
- Tamayo, Franz, 1986, *Creación de la Pedagogía Nacional*, La Paz-Bolivia, Librería editorial Juventud.
- Tapia, Luis, 2002a, *La producción del conocimiento local. Historia y política en la obra de René Zavaleta*. Muela del Diablo Editores CICES-UMSA, Bolivia.
- \_\_\_\_\_, 2002b, *La condición multisocietal. Multiculturalidad, pluralismo y modernidad*. Muela del Diablo Editores – CIDES-UMSA, La Paz, Bolivia.
- \_\_\_\_\_, 2002c, *La velocidad del pluralismo. Ensayo sobre tiempo y democracia*, Muela del Diablo Editores, La Paz, Bolivia.
- \_\_\_\_\_, 2006, *La invención del núcleo común. Ciudadanía y gobierno multisocietal*, Muela del Diablo Editores, La Paz, Bolivia.
- \_\_\_\_\_, 2007, *La igualdad es cogobierno*, CIDES-UMSA, ASDI-SAREC, Plural editores, La Paz.
- Ticona, Esteban y Albó, Xavier, 1997, *Jesús de Machaca: la marka rebelde 3. La lucha por el poder comunal*, CEDOIN y CIPCA, La Paz.
- Ticona, Esteban (compilador), 2003, *Los Andes desde los Andes. Aymaranakana, qhichwanakana yatxatawipa, lup'iwipa*, Ediciones Yachaywasi, La Paz.
- Todorov, Tzevetan, 2001, *La conquista de América. El problema del otro*. Siglo XXI, México, décimo segunda edición.
- Valko, Marcelo, *Los indios invisibles del Malón de la Paz*, Buenos Aires, Ediciones Madres de Plaza de Mayo.
- Wallerstein, Immanuel y Balibar, E., 1991, *Raza, nación y clase. Las identidades múltiples*, IEPALA, Madrid,

- Wallerstein, Immanuel, 2003, “Bolivia, Bush y América Latina”, en *La Jornada*, México, D.F., sábado 22 de noviembre.
- \_\_\_\_\_, 2004, *Impensar las Ciencias Sociales. Límites de los paradigmas decimonónicos*. México, Siglo XXI y UNAM.
- \_\_\_\_\_, 2006, “¿Dos aplausos para Evo Morales?” en Página de Fernand Braudel Center, Binghamton University, <http://fbc.binghamton.edu/commentr.htm>
- \_\_\_\_\_, 2008, “¿Qué tan a la izquierda se ha movido América Latina?”, en *La Jornada*, México, D.F., lunes 19 de mayo.
- Werz, Nikolaus, 1995, *Pensamiento sociopolítico moderno en América Latina*, Venezuela, Ed. Nueva Sociedad. Original en alemán, versión castellana de Gustavo Ortiz.
- Wieviorka, Michel, 1992, *El Espacio del racismo*, Paidós, Barcelona, 1992.
- \_\_\_\_\_, *El racismo. Una introducción*, La Paz, Plural editores, 2002.
- Zavaleta, René, *Bolivia. El desarrollo de la conciencia nacional* (1967)
- \_\_\_\_\_, 1983, *Masas en noviembre*, La Paz, Editorial Juventud.
- \_\_\_\_\_, 1986, *Lo nacional-popular en Bolivia*, México, Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_, 1987, *El poder dual*, La Paz, Los Amigos del Libro.
- \_\_\_\_\_, 1988, *Clases sociales y conocimiento*, La Paz, Los amigos del libro.
- \_\_\_\_\_, 1990, *El Estado en América Latina*, La Paz, Los Amigos del Libro.
- \_\_\_\_\_, 1995, *La caída del M.N.R. y la conjuración de noviembre*, La Paz, Los Amigos del Libro.
- \_\_\_\_\_, 1998, *50 años de historia*, La Paz, Los Amigos del Libro.
- Zea, Leopoldo, 1969, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI.
- Zibechi, Raúl, 2006, *Dispersar el poder. Textos rebeldes*, La Paz, Bolivia.
- Zurita, Leonida, 2005, “La organización de las mujeres cocaleras en el Chapare”, en Escárzaga, Fabiola y Raquel Gutiérrez (coord.), *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, México pp 85-94.

**b) Entrevistas a (realizadas entre marzo y mayo de 2008)**

Bautista, Rafael. Escritor. La Paz.

Claros, Rime Agreda. Alcalde de Shinahota (Chapare). Dirigente cocalero.

Cruz, Gabriel y Paniagua, Zulema. Periodistas. Corresponsales de Indymedia Bolivia-

Sucre.

Machicado, Carmen Belinda. Socióloga. La Paz.

Mamani Pablo. Docente de la Universidad Pública de El Alto.

Mirtenbaum, Jorge. Docente de la Universidad Autónoma René Moreno de Santa Cruz de la Sierra.

Nuni Caiti, Pedro. Del pueblo moxeño. Vicepresidente de la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB, Santa Cruz).

Patzi, Félix. Ex ministro de Educación (2006-2007), actual docente de la Universidad Mayor de San Andrés (La Paz).

Peña, Claudia. Investigadora. Santa Cruz de la Sierra.

Prado, Fernando. Investigador. Santa Cruz de la Sierra

Quispe, Felipe. Dirigente aymara.

Reinaga, Hilda. Indianista custodia de la obra de Fausto Reinaga (La Paz).

Saldías Rivera, Annabelle Elisa. Docente de la Universidad Autónoma René Moreno de Santa Cruz de la Sierra.

Sánchez Villena, Lilian y Noia, Marta. Miembros de la ONG “Las Juanas” (Sucre).

Tapia, Luis, Docente de la Universidad Mayor de San Andrés (La Paz).

Villca, Juan de la Cruz. Dirigente campesino. Coordinador del Viceministerio de Movimientos Sociales del Gobierno de Bolivia.

Zurita, Leonida. Dirigenta cocalera. Secretaria ejecutiva nacional de la Organización Bartolinas Sisa.

Zurita, Macario. Párroco de Shinahota (Chapare)

### **c) Páginas Web consultadas**

Agencia Boliviana de Información: <http://abi.bo/>

Central de Trabajadores Argentinos: <http://www.cta.org.ar/>

Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia: <http://www.csutcb.org/>

Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia: [www.cidob-bo.org/](http://www.cidob-bo.org/)

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales: [www.clacso.org.ar/](http://www.clacso.org.ar/)

Centro de Investigación del Campesinado: <http://www.cipca.org.bo/>

Embajada de Bolivia en Argentina: <http://www.embajadadebolivia.com.ar/>

Informe Sobre Desarrollo Humano – UNDP: <http://hdr.undp.org/>

Instituto Nacional de Estadística de la República de Bolivia: <http://www.ine.gov.bo/>

Instituto Nacional de Estadística y Censos de la República Argentina: <http://www.indec.mecon.ar>

Movimiento al Socialismo: <http://www.masbolivia.org/>

Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito (ONUDD): <http://www.unodc.org>

Organización Barrial Tupac Amaru-CTA: <http://www.tupacamaru.org.ar/>

Posgrado en Ciencias del Desarrollo (CIDES) – UMSA: <http://www.cides.edu.bo/>

Presidencia de la República de Bolivia: <http://www.presidencia.gov.bo/>

Programa de Investigación Estratégica en Bolivia: <http://www.pieb.com.bo/>

Ukhampacha Bolivia. Portal de noticias y análisis: <http://www.ubnoticias.org>

#### **d) Diarios y Periódicos**

Diarios: *La Prensa* (La Paz), *La Razón* (La Paz), *El Diario* (La Paz), *El Deber* (Santa Cruz de la Sierra).

Periódicos: *Nueva Crónica y Buen Gobierno* (La Paz), *Pukara* (La Paz), *Pulso* (La Paz), *Le monde diplomatique. Edición boliviana* (La Paz).

#### **e) Documentales y películas**

*El minero del diablo* (2004) de Richard Ladkani y Kief Davisdon. Documental.

*El despertar de Ameroibérica* (2006), del SIESE (Córdoba, Argentina). Documental

*Asamblea Constituyente de todos, con todos y para todos* (2007) de Chajra Runaj Masis (Cochabamba). Documental.

*Cocalero* (2007) de Alejandro Landes. Documental.

*Democracia a palos. 11 de enero 2007. Resistencia desde los Valles* (2007) de Somos Sur (Cochabamba). Documental.

*Inal Mama* (2007) de Eduardo López Zavala. Documental.

*Evo Pueblo* (2007) de Tonchy Antezana. Película.

*Presidencia sitiada.* (2008) de Carlos D. Mesa Gisbert. Documental.