

Universidad Nacional Autónoma de México

Posgrado en Estudios Latinoamericanos

INDIANIDAD Y PROGRAMAS ÉTNICOS.

LOS DISCURSOS DEL Y SOBRE EL MOVIMIENTO INDIO EN BOLIVIA

A PRINCIPIOS DEL SIGLO XXI

presenta:

Börries E. Nehe

tutora:

Dra. Guadalupe Valencia García

MÉXICO, D.F.

AGOSTO 2009



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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.

¿se puede dividir la realidad humana, como de hecho la realidad humana parece estar auténticamente dividida, en culturas, historias, tradiciones, sociedades e incluso razas claramente diferentes entre sí y continuar viviendo asumiendo humanamente las consecuencias?

Edward W. Said, *Orientalismo*

a mi manera de ver indígena sería una persona sometida por el sistema colonial pero a la vez integrado a él; por ello quizás el concepto de indio es más preciso hoy porque políticamente denota el rechazo al colonialismo

Felipe Quispe, *Tiempos de Rebelión*

no soy indio – me llaman indio

Gualberto Choque, entrevista

Mis más calurosos agradecimientos

a *Gualberto, Santos, Edwin, Mauricio, Claudia, Bernabé (P.), Pascuala, Carlos, Isaac, Pablo, Bernabé (G.), Simona, Eugenio, Porfirio, Jenny, Gilberto, Rufo y Ayar*, por compartir sus recuerdos, sus reflexiones, sus rabias y sus esperanzas conmigo.

A *Felipe*, por compartir sus ideas, su tiempo y su techo, la coca, la comida y el archivo conmigo; por la enorme confianza; por creer en que algo bueno nacerá desde la dispersión.

A *Margarita, Lucio y Ricardo*, por sacrificar preciosas horas de sus vidas (y vacaciones) para leer y evaluar este trabajo, y por haberse vuelto compañera/os en un acelerado viaje por las instituciones.

A *Fabiola, Marx y Luis*, por escuchar, aconsejar, guiar y apoyarme en tantas ocasiones y de tantas maneras tan distintas.

A *Guadalupe*, por el enorme apoyo personal e intelectual a lo largo de mi tiempo en esas nuestras tierras latinoamericanas, por estar dispuesta a ayudarme hasta en los momentos menos oportunos – y no por último, por nunca haberse desesperado ni conmigo ni con aquella bestia llamada burocracia.

A los cuates y las cuatas, aquí y allá, por las largas noches de discusión y de locuras sin las cuales nada de todo eso hubiese sido pensado.

A *Rocko* y a *Yessi*, en especial.

A *Joaquín*, sin el cual México y todo lo demás no sería más que un sueño lejano.

A mi familia, por todo.

A *Anna*, por la capacidad de síntesis, de escucharme, de orientarme, de aguantarme, de hacerme reír; por los cafés de la madrugada; por acompañarme en los momentos difíciles y más aún por los incontables momentos maravillosos; por estar.

Índice

Introducción.....	6
I Discurso, indianidad y programas étnicos.....	14
I.I Introducción: ¿cómo pensar al indio?.....	14
I.II. Identidad, cultura, política.....	16
I.III. La indianidad como dispositivo.....	19
I.IV. Programas étnicos: estrategia, táctica, acción.....	21
I.V. Discursos: límites y poderes	28
I.VI. Actividad: apropiación, significación y subjetividad.....	31
I.VII. Ideología, hegemonía y acción social colectiva: disputar los significados del poder.....	34
I.VIII. Insubordinación: subvertir el discurso, romper el dispositivo – y apropiarse de él.....	40
II Pequeña historia genealógica de la Indianidad.....	44
II.I. Introducción: por una historia discontinua y sin naciones.....	44
II.II. Encuentros, desencuentros.....	47
II.III. Vivir para volver (y ser millones) ... carajo.....	50
II.IV. El despojo (1): el estado y la comunidad.....	56
II.V. El despojo (2): la nación, los indios y la igualdad.....	60
II.VI. La muerte del estado oligárquico y el nacimiento del nacionalismo revolucionario.....	64
II.VII. Un indigenismo sin indígenas.....	67
II.VIII. Nación y antinación, revolución y contrarrevolución.....	69
II.IX. Rebeliones y sumisiones.....	73
II.X. Tres propuestas para pensar “el campo”.....	75
II.XI. Fausto Reinaga: el Renacimiento Indio.....	77
II.XII. El Katarismo, un nuevo hablar sobre.....	82
II.XIII. Entre la clase y el pueblo: el Manifiesto de Tiahuanacu.....	85
II.XIV. Independización sindical e indianización de la política.....	88
II.XV. El auge: la Tesis Política de 1983.....	92
III La era neoliberal: entre la bolivianoconformidad y la insubordinación	97
III.I. El triunfo del discurso neoliberal.....	97
III.II. Las derrotas de los movimientos sindicales.....	100
III.III. “Otras ideologías resbalaban nomás”: el indianismo de los Ayllus Rojos	103
III.IV. “El futuro no es más que el regreso al pasado comunitario”: la Tesis Política tupakatarista.....	105
III.V. El Uno, el Otro y su relación: la condición dialógica del discurso político indio.....	112
III.VI. “No quiero que mi hija sea su sirvienta”: la lucha armada y otros actos de insubordinación.....	115
III.VII. Los populismos, el pluralismo y el vicepresidente: la bolivianoconformidad del movimiento indio-campesino.....	117
III.VIII. “Más y mejor y más rápido”: las reformas económicas gonistas.....	120

III.IX. “Ellos mismos se preparan la trampa”: La Reforma Educativa.....	122
III.X. Liberalizar, ciudadanizar, blanquear, descentralizar: La Ley de Participación Popular.....	124
III.XI. “Janiwa jumanakaxa impuestxa pagapkatati ni uraqinakasa aparatapkarakitati”: La Ley INRA.....	129
IV El Movimiento Indio.....	133
IV. Introducción: de piedras y relámpagos.....	133
IV.I. Dignidad Nacional, inestabilidad estatal y debilidad sindical: Bolivia y su “campesinado” en el ocaso del siglo XX.....	140
IV.II. La palabra entre el sindicato y la comunidad (I): arriba.....	143
IV.III. La palabra entre el sindicato y la comunidad (II): abajo.....	146
IV.IV. Desmovimentizar, reideologizar, reindianizar: trabajo indianista de base.....	149
IV.V. Del discurso oculto a la contraideología indianista.....	152
IV.VI. No hay paz con el estado q'ara: el Pliego Petitorio de 1999.....	156
IV.VII. Geo-grafías indias: volver a ser dueños.....	160
IV.VIII. El ciclo de rebelión: El Pueblo y el Movimiento frente al Otro.....	167
IV.IX. Una lucha flotante y la topografía social indianista.....	176
IV.X. “Si están de acuerdo las bases, ya más fuerza tenemos nosotros”: contrahegemonía indianista.....	183
IV.XI. Diálogos, monólogos (I): generosidad, manipulación y un Otro mudo.....	186
IV.XII. Diálogos, monólogos (II): dios, las piedras y un Otro montonero.....	191
IV.XIII. “¿Qué patria? Aquí nosotros somos marginados”: variaciones sobre la muerte, la represión y un incendio.....	194
IV.XIV. “Con este mismo pensamiento de sus padres...”: q'aras y q'aracracia.....	199
IV.XV. Los múltiples quiebres de la relación estatal: entre el Awqa Pacha y la negociación.....	205
IV.XVI. “Hasta restaurar el Qullasuyo, de acuerdo al convenio 169 de la (OIT)”: lo propio y lo otro apropiado del Movimiento Indio.....	209
IV.XVII. “Demás está decir que el Bloqueo fue todo un éxito”: Consideraciones finales sobre el 4to capítulo.....	213
Conclusiones	217
Bibliografía.....	226

Introducción

Fue un día de verano del año 2001. Me encontraba trabajando en una plaza céntrica de la ciudad de La Paz, Bolivia, cuando se me acercó un hombre de avanzada edad. Bajo el sol ardiente de las alturas andinas, me dijo que no pertenecía a ese lugar donde acabábamos de encontrarnos. “¡Esa tierra es de nosotros, no de los q'aras!”. Quizás, el presente trabajo haya comenzado allí, un lejano día de verano en la plaza Pérez Velasco. Un largo trabajo para comprender qué decía aquel hombre humilde y orgulloso, y por qué.

Apenas un año y medio antes de ese encuentro, en abril del año 2000, miles de comunarias y comunarios habían cubierto con miles de piedras las carreteras del altiplano boliviano, bloqueando las rutas hacia Chile y Perú y el acceso carretero a la ciudad de La Paz. Habían vuelto a hacerlo en el mes de septiembre del mismo año, y en junio-julio del año siguiente. Iniciarían las luchas sociales de octubre de 2003, como también jugarían un papel importante en las del año 2005.

En su tiempo, los levantamientos de aquellos que una sociedad que se auto-define como “moderna y occidental” llama los *indios*, causaron horror por un lado, y exaltación por el otro. “¿Es correcto dar limosna a los potosinos pobres en la calle?”, se preguntó un columnista del periódico *La Razón* a principios de octubre de 2000. “¿O deberíamos mandarlos de regreso, a una reservación, no dándoles apoyo, ni siquiera una mísera moneda, y que inicie un proceso de selección natural, donde los más débiles desaparezcan? Quien [*sic*] sabe el pobrecito niño, colgado de la teta seca de su madre, con la nariz llena de mocos y con sus piescitos [*sic*] descalzos, mañana será el verdugo que, siguiendo las enseñanzas de odio racial, nos arranque los ojos.¹” Pero aquellos que debían de desaparecer en este “proceso de selección natural” se mostraban todo menos débiles. Por el contrario, anunciaban que había llegado un nuevo tiempo – su tiempo: “... hasta las llamas van a escupir a los enemigos, nuestros animales tienen que rebelarse, los perros tienen que morder a sus amos. Estamos en el tiempo del Pachakuti; las Wak'as van a volver a hablar, las piedras van a revelar cosas insospechadas. Entonces, los ríos volverán a cantar”, como lo explicó el entonces secretario ejecutivo de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia, Felipe Quispe, en una entrevista durante esos años rebeldes².

1 “Bolivianos, el hado propicio...”, Gerardo Rojas Silva, *La Razón*, 04/10/00

2 *Tiempos de Rebelión*, García Linera et. al. 2001: 170

Para unos y para otros – para una Bolivia, y para la otra Bolivia, como se decía en aquel entonces -, el inicio del siglo XXI marca un quiebre: el quiebre de un proceso vertical de “integración” de aquellos que se llamaba “campesinos” al siempre rudimentario estado boliviano, que inició a mitades del siglo XX; el quiebre de los años felices del pluriculturalismo neoliberal en Bolivia, durante los cuales se reconocía la “diversidad étnica” como “riqueza del país”; y además, el quiebre de varias de las relaciones sociales y políticas de dominación/subordinación. ¿Qué había tenido que pasar para que tal quiebre ocurriera? ¿Qué es lo que, según los propios actores, se quebró? Y, ¿qué estaba en juego?

Al abordar los levantamientos de principios del siglo, mucho se ha escrito sobre aquellas fuerzas de movilización que podríamos denominar “étnicas”. Estructuras de organización y de control social que escaparon del afán de integración y homogeneización del estado-nación y que se (re-)activaron para dar lugar a unas de las más potentes movilizaciones en la historia de Bolivia; sentimientos de un Nosotros étnico, un Nosotros-pueblo o -nación, que desembocaron en una cohesión interna del movimiento que no puede sino sorprendernos. No dudo que esas fuerzas hayan jugado un rol determinante para la movilización y su decurso. Es más, la delimitación geográfica relativamente estrecha del radio de acción de aquellos que se proyectaban como un todo culturalmente distinto a la sociedad dominante, parece darles toda la razón a las interpretaciones que entienden las luchas sociales de los años recientes como un levantamiento aymara. No obstante, creo que estas interpretaciones tienen, hasta cierto grado, un punto ciego: el indio. O, para ser más concreto: la apropiación y re-interpretación por parte de los “indios” de aquel significante que durante siglos ha constituido el núcleo de los discursos de un mundo “no-indio”, sobre lo que parecía ser lo radicalmente exterior a este mundo. Lo radicalmente *otro*.

Desde mi lectura, es, pues, “*el (o lo) indio apropiado*” que de alguna manera envuelve y entreteteje varios proyectos “locales”, étnicos, en un proyecto global mayor, y que dota las particularidades de cada comunidad, de cada *ayllu*, *marca*, “pueblo” o “nación” de un sentido que rebasa y se sobrepone al sentido que estas particularidades podrían haber tenido antes. Convierte lo que antes parecía pura *diversidad*, despreciada por la sociedad dominante, en *otredad* rebelde y orgullosa.

Por eso, el interrogante que subyace a cada frase de las siguientes páginas es: ¿qué es aquel indio? Cuando nace él, cae la larga noche de los 500 años. Comienza lo que en aymara llaman *ch'amakpacha*, los tiempos de oscuridad. Y esta larga noche, para quedarnos en la imagen, a la vez no es otra cosa que un parto infinito, la permanente reproducción del indio como lo *otro*. En este sentido, el indio no es un

ente real – es, más bien, una “forma de decir”. Como tal, el término “indio” no sólo aglutina un sinfín de colectivos humanos asentados entre Alaska y Tierra de Fuego, sino también un enorme cuerpo de conocimientos y narrativas sobre este *otro*. Pero a la vez, el indio es una “forma de hacer”, una forma de cómo la sociedad dominante se enfrenta, con base en sus “conocimientos”, al Otro. Y en este sentido, el indio es también objeto y producto de prácticas de poder – se le produce, y se le reproduce. Durante siglos, el término “indio” marcaba una línea nítida que separaba las sociedades latinoamericanas, y la sociedad boliviana en especial, en dos partes desiguales. Con las revoluciones y reformas anti-oligárquicas, esta línea divisoria parecía desvanecerse. En Bolivia, la “Revolución Nacional” de 1952 borra el “indio” de los discursos oficiales y establece el término “campesino” para todos aquellos que caben bajo esta categoría – desaparece el indio y nace el “pueblo boliviano”. Durante los años setenta, las voces que reivindican la diversidad cultural empiezan a cobrar fuerza, y cuando el siglo veinte está llegando a su fin, el estado boliviano hace oficial el reconocimiento de la “pluriculturalidad”, integrándola en un marco estatal neoliberal. De “indios” ya nadie habla, al menos en público. En la superficie andina reina una diversidad inocente y feliz – hasta aquel mes de abril del año 2000, cuando los indios se rebelan *como indios* contra una sociedad que casi había logrado olvidarlos y archivarlos en los últimos rincones de las memorias de un pasado colonial oscuro. Lo que sí hay en aquel espacio llamado “el campo”, es la pobreza. “Es cierto y evidente, que en el campo se vive de hambre y miseria eso no es reciente, es de centenares de años atrás, desde que han llegado los españoles. Pero eso está en todos los lugares, están los que piden limosna en las ciudades de la llamada Bolivia, ahí está nuestra gente. El despertar no ha estado ahí, sino en primer lugar en la concientización y la preparación ...”³, explica Felipe Quispe, sin duda la cabeza más visible y en cierto sentido el vocero de aquel Movimiento que yo denomino Indio. Y esta “concientización”, que en otras ocasiones se llamará “reindianización”, no puede ser otra cosa que un *discurso* – un discurso de y desde los indios, sobre sí mismos y sobre lo otro. Es, pues, la reinvención del indio, pero esta vez como algo radicalmente propio. Como un *Nosotros-otro*, la “otra Bolivia”. Como un dispositivo de insubordinación que no sólo visibiliza aquella línea divisoria que la “indianidad” había inscrito en las sociedades y geografías de América Latina a lo largo de su historia, sino que le dota también de un sentido radicalmente distinto al que había tenido antes. La frontera entre lo indio y lo no-indio, que durante siglos había condenado al silencio a aquellos que se encuentran “detrás” de esa frontera, a

3 (ídem: 168)

partir de abril del año 2000 marca *otra cosa – es otra frontera*, trazada entre dos partes que no pueden ser las mismas que hasta entonces habían sido.

Desde mi interpretación, el “nuevo indio” que surge con y en ese discurso, constituye una recuperación y re-interpretación de un largo pasado colonial y neocolonial, una “síntesis de memoria”, como dice Luis Tapia (2000). Y con base en ésta, es también, o sobre todo, una especie de apropiación del presente – una lectura de la realidad política y social boliviana que pone en jaque las interpretaciones neoliberales hegemónicas de esta realidad, que cuestiona radicalmente el proceso unilateral de “integración” del “campesinado” al estado-nación, y que traza un *proyecto político-social común* de todos aquellos llamados indios. Pero al hacer esto, esta nueva forma de hablar, de imaginarse como un Nosotros amplio y de proyectarse hacia el futuro, se inscribe en varios campos de tensión: en primer término, aquel campo que está constituido por sus unidades internas, y que o bien se autodenominan “pueblos” o “naciones”, o bien se identifican como “campesinos”, se organizan como “maestros rurales”, etcétera. Aquello que llamo, permítaseme, el “dispositivo de la indianidad” pretende aglutinar un sinnúmero de fuerzas que en principio son desarticuladas, y hasta cierto grado centrífugas. ¿Cómo se aglutina lo “étnico”, lo clasista, lo popular, lo *particular*, en una sola lucha común? Y ¿qué papel pueden jugar las particularidades, lo diferencial, en esta lucha?

Con base en lo anteriormente dicho, se perfila también otro campo de tensión: aquello entre el Nosotros y el (su) Otro. Si el nuevo hablar sobre lo indio constituye una recuperación histórica, y una re-interpretación de la actualidad que aparece como la continuación de la larga noche de los 500 años, entonces el Nosotros que a través de ello se perfila no puede sino estar en permanente “diálogo” con su Otro. El Nosotros se constituye no sólo frente al Otro, sino a través de él. Pero si esto es el caso, entonces no se podrá negar que la larga noche es, también, un proceso de “integración” - una larga historia durante la cual lo indio ha sido producido y reproducido en complejos procesos de interacción con el otro; y una historia relativamente corta durante la cual el indio parecía haberse desvanecido, donde se producía un imaginario del indio-no-existente, y donde ni los “no-indios” ni los “indios” querían saber de él. En breves palabras: el segundo campo de tensión en el cual se inscribe el dispositivo de la indianidad es aquel que surge de los diálogos que el Movimiento Indio mantiene con el Otro, con el pasado y presente de exclusión, y con el pasado y presente de inclusión.

En este trabajo llamado “Indianidad y Programas Étnicos. Los discursos del y sobre el Movimiento

Indio en Bolivia a principios del siglo XXI”, quiero explorar cómo la indianidad es constituida como un dispositivo político de opresión y discriminación, primero, y de insubordinación y rebelión, después. Cómo aquellos que la sociedad dominante llama los “indios” se apropian no sólo del término sino, como argumentaré, del dispositivo mismo de la indianidad, para articular alrededor de él una lucha que rebasa las estrechas fronteras de lo meramente étnico. Preguntaré cómo se constituye, re-interpreta, y re-significa aquello que aparece como lo “propio”; y a la vez, cómo se constituye, re-interpreta, y re-significa lo “otro”. Dos interrogantes fundamentales subyacen al presente trabajo: ¿en qué medida lo particular – lo étnico, si queremos – puede entretenerse en un proyecto más global de aquellos que desde la perspectiva del poder aparecen como los Otros? Y ¿cómo se constituye, en un proceso que llamo un “diálogo violento”, tanto el Uno como el Otro del discurso indio?

El modo que he elegido para abordar lo que la academia llama un “movimiento social” es ciertamente particular. En buena medida, eso se debe a la particularidad del movimiento. Por un lado, quizá sea poco común inscribir el discurso de un movimiento en la historia, como lo haré en las siguientes páginas. Como he argumentado más arriba, considero fundamental esas largas y cortas historias de la indianidad, de la cual el Movimiento Indio, desde mi punto de vista, no es sino un producto – por cierto, un producto de ninguna manera predeterminado, sino completamente contingente.

Por el otro lado, el uso del material en que se basa este estudio requiere de una breve explicación. Diversos autores han señalado que entre las varias contradicciones inherentes a este movimiento, quizá la más importante sea la contradicción entre sus estructuras de movilización a nivel micro, que son comunarias, y las a nivel macro, que son sindicales. Esta problemática, a la que dedicaremos una discusión amplia en el último capítulo, tiene un importantísimo impacto para las condiciones de emisión del discurso: el discurso público y escrito del movimiento suele estar monopolizado por aquellos activistas que se encuentran en la cúpula de la jerarquía sindical. Por lo tanto, la “lectura” de los hechos a menudo aparece en su versión más “cocida”, y quizá mejor elaborada para poder ser comprendida por el mundo no-indígena. Pero como argumentaré en la parte teórica de este trabajo, la re-significación del mundo no es un proceso unívoco y lineal en el cual unos “líderes” o dirigentes imponen su interpretación de la realidad. Por el contrario, es un proceso multivocal, discontinuo, dinámico y fundamentalmente colectivo. Esta dimensión del discurso, que a mi parecer es ignorada por la vasta mayoría de las teorías sobre los “movimientos sociales”, difícilmente puede recuperarse

únicamente a través de los documentos emitidos por el Movimiento Indio. Es por eso que he decidido seguir un consejo que me dio Felipe Quispe durante nuestro primer encuentro: “en las comunidades no ves gente que lee, que escribe”, me dijo. “Tienes que hablar con ellos – 'platicar', como dicen en México, ¿no?”.

El presente estudio se basa en un cuidadoso análisis de más de 300 documentos de todos los niveles del sindicalismo agrario boliviano, desde las comunidades aymaras del altiplano (llamado “sindicato agrario”) hasta el nivel más alto, la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia. La mayoría de estos documentos fueron escritos durante los años 1998 – 2004. Incluyo, además, varios manifiestos y declaraciones que fueron “aprobados” en los enormes cabildos que se organizaron durante los levantamientos de aquellos años. Los documentos que se citan y se analizan a lo largo de este estudio no constituyen sino una minúscula parte de este material, que no obstante espero que exprese las grandes líneas en las cuales se orienta el discurso indio del siglo XXI. Pero además, considero fundamental la incorporación de más de veinte entrevistas con activistas, dirigentes e intelectuales que he realizado durante mi estancia en Bolivia en el año 2008. Concedo amplios espacios a los relatos, ideas y evaluaciones de estas personas, que a veces contrastan con el discurso “público” del Movimiento Indio, a veces lo ratifican y lo explican, y en todo caso constituyen un aporte de inapreciable valor a este trabajo. Y finalmente, he revisado cerca de 200 artículos de opinión de algunos de los más importantes periódicos bolivianos que de una manera u otra tratan el tema del Movimiento Indio. En su vasta mayoría, son pésimos: parecen más bien una prolongación del discurso gubernamental que opiniones con pretensión a criticidad. 30 de estos artículos fueron analizados detalladamente.

El primer capítulo del presente trabajo estará dedicado a la explicación de los fundamentos teóricos de este trabajo. Enfrentando el problema de cómo pensar aquello que denominamos “indio”, que a lo largo de la historia ha sido tantas “cosas” tan distintas, sugiero una forma de pensar la etnicidad y la indianidad desde una perspectiva no esencialista, que nos permitirá entender la relación dinámica entre ambas. Desde mi punto de vista, las nociones de “discurso” y “poder”, tal y como fueron elaboradas por Michel Foucault y varios de sus seguidores, son cruciales para nuestra comprensión de los procesos de formación de lo que podríamos llamar “nuevas subjetividades rebeldes” en un mundo complejo e inestable. En esta relación, abordaré también la cuestión de las implicaciones y las posibilidades del

surgimiento de un “nuevo hablar” sobre las cosas y las personas – es decir, preguntaré por la relación que este “nuevo hablar” mantiene con todo lo que se ha dicho y se ha podido decir anteriormente; y, en el mismo sentido, esbozaré el campo dentro del cual un nuevo Nosotros puede instituirse en permanente interrelación con su Otro – qué tan diferente puede ser el rebelde frente a aquel contra quien se rebela.

En el segundo capítulo, que lleva el nombre “Pequeña historia genealógica de la Indianidad”, se entretajan varios hilos que a mi parecer son fundamentales para entender el Movimiento Indio que surge a principios del siglo XXI. Abordaré, primero, lo que podríamos denominar las “condiciones de producción” del nuevo discurso que caracteriza este movimiento: condiciones históricas, ya que si el Movimiento Indio se constituye con base en una “síntesis de memoria”, habrá que preguntarse por lo que sintetiza. Y, segundo, condiciones “estructurales”, ya que si entendemos el Movimiento Indio como una rebelión contra las relaciones de discriminación, opresión y explotación, debemos revisar cómo se manifiestan tales relaciones. Pero el segundo capítulo es solo aparentemente “histórico” - mucho más que eso, es el intento de trazar un escenario de lo que denomino un “pasado presente”, un pasado que es “apropiado” y re-interpretado por aquellos y aquellas que protagonizan las luchas sociales del siglo XXI. Sus interpretaciones se entremezclarán con mis reflexiones sobre la producción y reproducción del “indio” en diferentes momentos de la historia. Y con base en ellas, el capítulo constituye una reflexión más amplia sobre las fuerzas y relaciones a través de las cuales lo indio es producido como lo Otro, cómo puede “desaparecer” y no obstante reproducirse, y cómo la indianidad y la etnicidad comienzan a ser re-apropiadas o re-significadas desde el campo de lo “indio”.

En el tercer capítulo, llamado “La era neoliberal”, seguiré los pasos de aquello que denomino el dispositivo de la indianidad en los años recientes de la historia de la “llamada Bolivia”. Aquí, esbozaré cómo el discurso neoliberal se vuelve hegemónico y logra apaciguar las fuerzas más rebeldes del país; y cómo lo “indio” se eclipsa bajo un discurso de la “diferencia”, cómo se desvanece en una ideología llamada “pluri-multi”, que incorpora y subordina los llamados “pueblos” y “naciones” como *diferentes* a un programa político-económico común. Pero veremos también que la hegemonía neoliberal tiene sus grietas y puntos débiles, y que es precisamente en éstos donde comienza a perfilarse un nuevo discurso desde los indios y sobre los indios.

El último capítulo, llamado “El Movimiento Indio”, constituye un análisis detallado de los procesos discursivos a través de los cuales los “indios” se apropian de la “indianidad”, y la convierten en un dispositivo de insubordinación. Aquí, me concentraré fundamentalmente en las prácticas discursivas

antes y durante el primer levantamiento indio del siglo XXI, en abril del año 2000, porque si bien las luchas siguientes lo pueden haber superado en términos de fuerza y de extensión, estoy convencido de que en este primer levantamiento se cristaliza y se expresa ya aquella nueva subjetividad india que será determinante para los futuros acontecimientos. No obstante, cito y analizo no sólo documentos de este tiempo, sino también varios documentos de los meses y años posteriores. Siguiendo mi propuesta teórica-metodológica de entender las formaciones discursivas como producto de procesos dialógicos, contrastaré lo dicho y lo hecho por aquellos llamados “indios” con lo que los Otros dicen sobre ellos (y sobre sí mismos), y con lo que hacen al enfrentarse con esa “otra Bolivia”. Veremos cómo el Movimiento Indio lucha y dialoga no sólo con su Otro, sino también consigo mismo – es decir, cómo este movimiento nace de y se proyecta a través de un discurso que surge desde aquellos campos de tensión que arriba delineé. Y, finalmente, cómo este movimiento dialoga también con el pasado y el futuro, cómo los re-crea y los vuelve una parte esencial del *presente*. E intentaré demostrar por qué es precisamente esta relación “dialógica” la razón por la cual deberíamos entender los levantamientos en el altiplano boliviano como luchas de un Movimiento *Indio*.

I

Discurso, indianidad y programas étnicos

I.I Introducción: ¿cómo pensar al indio?

“Todos somos mestizos”. En el lema de la “Revolución Nacional” de 1952 se cristaliza el “gran mito de la formación de una nación homogénea” (Soux 2006: 343), la promesa del final de la división de la sociedad boliviana en dos partes desiguales - *indios* y *no-indios* -, de la homogeneización y de la “unidad nacional”. Apenas una década después de dicha revolución, Fausto Reinaga fundará el Partido Indio de Bolivia, en cuyo manifiesto afirmará que “en Bolivia hay dos sociedades: la del cholo blanco y la del indio. El indio es un pueblo. El indio es una raza y una cultura. El indio es una Nación” (Reinaga 1970: 64). Re-aparece, aunque sea bajo premisas distintas, con toda su fuerza aquella división radical de la sociedad que brevemente parecía haber sido superada. Es más: lo que (re-)aparece es *una sola* línea divisoria, aquella que separa lo “cholo blanco” de lo “indio”. Ni las diferenciaciones más o menos sutiles que operan en el mundo “cholo blanco”, ni la diversidad inherente al mundo “indio” parece tener importancia alguna. Muy al contrario un documento del año 1983, la Tesis Política de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), documento que Silvia Rivera (1986) caracterizó como la expresión más coherente del discurso *katarista*: “Los campesinos aymaras, qhechwas, cambas, chapacos, chiquitanos, canichanas, itenamás, cayubayas, ayoreodes, tupiwaranies y otros, somos los legítimos dueños de esta tierra”, son las palabras con las cuales se introduce al primer capítulo del texto (CSUTCB 1983: 200), y esta “cadena de equivalencias” (en términos de Ernesto Laclau), cuyos eslabones son las “naciones y culturas originarias de nuestro país” (ídem: 197), indica ya otro cambio profundo en la conceptualización de la diferencia. El *indio* (y con él, toda su carga negativa como término de exclusión y toda su carga de confrontación total hacía lo “cholo blanco” que le asignó Reinaga) se desvanece y da lugar a las “naciones y culturas originarias”. Lo *originario*, desde mi punto de vista, no deja de “contener” o articularse a través de *lo indio*¹, es decir: no deja de operar

1 Utilizo el término “indio” para referirme no a elementos existentes “de por sí” en un mundo extra-discursivo y “realmente real”, sino a un conjunto de elementos que forman parte de un discurso y de prácticas de la definición/producción del “indio”, y así del “blanco”; de lo “moderno” y lo “arcaico”; de la relación entre los elementos que conforman estos dos campos, etcétera. Además, uso el término de manera un tanto provocativa: bien hubiese podido reemplazarlo por “indígena” u “originario”. Opto por hablar de lo “indio” no sólo porque de esta manera adapto la palabra utilizada por los actores de los cuales hablaré en esta investigación, sino también para subrayar la posición

con la historia y situación actual de exclusión y discriminación y sí remite a su posición como “lo otro”², pero aparentemente lo pone en un segundo plano, debajo de “lo propio”, con sus nombres propios (“aymaras, qhechwas, cambas...”).

En tan sólo tres décadas, hemos transitado de un discurso de una sociedad *sin fisuras*, por un discurso de una sociedad *dividida en dos* - “dos sociedades”, como dice Reinaga -, a un discurso de una sociedad constituida por *una parte no-indígena y otra indígena*, esta última compuesta por las “naciones” o “pueblos originarios”. No obstante las profundas diferencias entre los tres tipos de habla, sabemos - tal vez de manera más o menos intuitiva - cual podría ser el “hilo rojo” que une estos discursos: el *indio*. Pero ¿acaso es el *mismo indio* el que encontramos a lo largo de la historia? Pareciera más bien que el indio es algo así como el *principio estructurante* de los discursos sobre lo social, lo político y lo cultural en Bolivia - pero a la vez es *realmente existente*, como objeto de políticas estatales o como sujeto de luchas políticas. Se nos presenta un problema crucial: ¿cómo entender “lo indio” desde una perspectiva no esencialista? ¿Qué *es* aquel indio que, por un lado, era (y, para algunos, sigue siendo) lo absolutamente externo y rechazable, lo que tenía que desaparecer por el bien de la Nación, lo que de hecho “desapareció” de y con los discursos oficiales posrevolucionarios, y que, por el otro lado, ha pasado a ser lo absolutamente deseable, lo que habría que *activarse, conformarse y articularse* por el bien del indio y, actualmente, hasta por el bien de la Patria?

En este capítulo explicaré los fundamentos teóricos y principales categorías de análisis de mi trabajo. Argumentaré que las diferentes formas de *hablar* - sobre lo “indio”, por ejemplo -, lejos de ser simplemente modos distintos de entender un mundo por lo demás estático o representaciones de una supuesta realidad “extra-discursiva”, son de hecho “prácticas que forman sistemáticamente los objetos de que hablan” (Foucault 1985: 81). Esbozaré cómo, según mi juicio, podemos entender la relación compleja y dinámica entre los discursos y la acción social. La perspectiva que propongo nos permitirá fijar nuestra atención en el despliegue de los conflictos y luchas sociales y, de esta manera, entender los modos de configuración de las *subjetividades*. Para el caso concreto de este estudio esto requiere profundizar nuestro entendimiento de la relación entre lo *étnico* y lo *indio* – la *etnicidad* y la *indianidad* –, una relación que a mi parecer merece más atención desde un punto de vista teórico. De esta manera,

específica que dentro del orden social ocupan todos aquellos grupos independientemente de si se autodenominan “pueblos” o “naciones”, “indios”, “indígenas”, “étnicos” u “originarias”.

2 El famoso Manifiesto de Tiahuanacu, manifiesto fundador del movimiento katarista, define los “pueblos originarios” como “económicamente explotados y cultural y políticamente oprimidos” (1973: 177).

procuraré esclarecer cómo se producen, en procesos dialécticos, lo indio y lo étnico, cómo se condicionan mutuamente y cómo ambos son siempre a la vez productos y productores de un determinado orden político y social.

I.II. Identidad, cultura, política

La falta de claridad conceptual de lo que es la etnicidad nos ha llevado a una situación deplorable: siempre y cuando existen intereses por ignorar por las causas profundas de conflictos sociales y políticos, parece ser la *etnicidad* la misma *causa* del conflicto. Es decir, mientras que nos es imposible decir de manera contundente qué es “lo étnico”, al mismo tiempo parece que lo étnico delimita de manera inequívoca los colectivos humanos enfrentados entre sí. Pero la problemática no es únicamente de carácter heurístico, no sólo responde a los interrogantes del mundo científico en búsqueda de criterios para dotar de fundamento conceptual su orden de la diferencia. La etnicidad es algo *realmente existente*. Son los mismos actores sociales que, como “naciones originarias” o “grupos indígenas”, se articulan de manera colectiva frente a otros grupos o la sociedad en conjunto³. De ahí se nos plantean varios problemas: ¿qué hace que un colectivo humano sea un colectivo étnico?; ¿qué es lo “indio” de ciertos colectivos étnicos?; y ¿cómo se condicionan mutuamente lo indio y lo étnico?

Como es sabido, desde el establecimiento del orden colonial en América, cualquier agregación humana anteriormente existente ha sido intrínsecamente *india*. Esto quiere decir que los colectivos sociales, dotados con sistemas propios de signos, normas, reglas, fueron sometidos a un nuevo orden - el colonial -, dentro del cual eran objetos de prácticas de poder (como *indios*), y ocupaban una determinada posición (la del *indio*) desde la cual se podían expresar, cumplían determinadas funciones etcétera. Desde luego, su “ser indio” resultaba de (y se expresa en) esta *posición* que ocupaban ciertos grupos humanos dentro del orden colonial (y luego en los diversos ordenes sociales que le seguían); al mismo tiempo que del sinfín de las *prácticas* que se ejercían (y ejercen) sobre y desde estos grupos, prácticas que (re-)producían (y (re-)producen) lo indio como tal.

El establecimiento del orden colonial significó, por supuesto, un profundo cambio en las relaciones sociales, y de esta manera en lo que podríamos llamar la *identidad social*, entendida como la “suma de las identificaciones sociales con las categorías sociales que clasifican al individuo” (Lentz 1995: 40, traducción mía). Esta identificación la entendemos no como un proceso de comprensión de una

3 Cabe señalar que la articulación de los “blancos” y “mestizos” como grupo diferenciado de la mayoría de la población boliviana es, igualmente, un hecho “étnico”. A lo largo de este texto tendremos presente este aspecto, aunque bien sin prestarle demasiada atención.

realidad “objetiva”, sino como proceso activo de los individuos y colectivos de *asignación de significados*. La base de la “identidad social” la constituyen procesos de socialización, cuyo carácter (coactivo) es producto del hecho que “el individuo está inmerso en un sistema de instituciones, en una red de significaciones y relaciones de poder que conforman el campo de lo posible ...” (ídem: 42). Quizá podríamos decir que la identidad social, entendida así, es principalmente una experiencia de los *límites*, dotados de significado, que se presentan al individuo o bien al grupo al que pertenece, y de esta manera establece *probabilidades de interacción*. En el caso al cual nos referimos, la identidad social estaría delimitada fundamentalmente por el “ser indio”: los límites que establece en el orden colonial, tal como los cambios estructurales profundos que con base en este “límite originario” introduce en las instituciones y relaciones de poder, re-modelan las categorías anteriores de identidad y diferencia para dar lugar a nuevas categorías⁴. La principal *frontera* que delinea el orden colonial – que será reproducida y combatida a lo largo de los quinientos años – es aquella que corre entre lo que se llamaba las “dos repúblicas”. De manera provisional, podemos decir que existe *cierta identidad* de “lo indio”: prescindiendo de todas las diferencias internas de esta categoría, en su conjunto el mundo indio constituye el “*otro*” del mundo no-indígena, y viceversa; prescindiendo también de la diferenciación interna, existe cierto grado de igualdad en las *posiciones* que ocupan individuos y grupos que pertenecen a aquel mundo; como también existe cierta igualdad en las *prácticas políticas y sociales* que la sociedad dominante ejerce sobre “lo indio”. Se trata, por ende, de una re-definición de lo propio y lo ajeno, la cual da lugar a una remodelación de las *identidades sociales colectivas* de los grupos envueltos en este orden social. Según los antropólogos John y Jean Comaroff, la identidad social colectiva es “invariably founded in a marked opposition between “ourselves” and “other/s”; identity, that is, a relation inscribed in culture” (Comaroff y Comaroff 1992: 51)⁵.

Comprender la identidad colectiva como una *relación inscrita en la cultura* me parece crucial. Nos indica que no podemos pensar la cultura, como a veces se hace, como un sistema de signos inocentes. John y Jean Comaroff definen la cultura como “semantic space, the field of signs and practices, in which human beings construct and represent themselves and others, and hence their societies and histories. (...) It is, in short, a historically situated, historically unfolding ensemble of signifiers-in-

4 Prescindimos, por el momento, de la problemática de los efectos que esta nueva identidad social colectiva – la de indio – podría tener o no tener sobre otras identidades sociales, como la de género, de edad, etcétera.

5 *invariablemente fundada en una oposición marcada entre “nosotros” y “ello/s”; la identidad, eso es, una relación inscrita en la cultura*

action, signifiers at once material and symbolic, social and aesthetic“ (Comaroff y Comaroff 1992: 27)⁶. Esta lectura nos permite entender la cultura como un campo que está formado (o atravesado) por y dentro de las relaciones de poder, y a la vez las (re-)produce. Conceptualizar la cultura de esta manera nos coloca tal vez en cierta cercanía a la famosa definición que hace Clifford Geertz de la cultura, como conjunto de mecanismos de control, o sistema de reglas e instrucciones, “for the governing of behavior”, como dice Geertz (1973: 44).

De ahí deriva, primero, que debemos entender la cultura como un campo *combativo y combatido*, donde tienen lugar las representaciones y (re-)producciones de identidades, de antagonismos, de lo propio y lo ajeno. El operar sobre y dentro de lo cultural, es decir: la intervención activa en el campo de lo cultural es en este sentido intrínsecamente *político*, entendiendo la política como la “relación amigo/enemigo la que establece su campo, y mediante la amalgama de afinidades y rechazos constituye unidades de acción colectiva, instancias nunca fijas a las que sólo podemos inteligir como devenir” (Aboy Carlés 2005: 125). La intervención en el sistema de signos que subyace al comportamiento constituye en última instancia una intervención en aquellas prácticas que racionalizan las relaciones de poder y formas de representarse de determinados colectivos. Segundo, creo que podemos concluir que la separación estricta entre el campo de lo político y el campo cultural resulta errónea. Ésta es más bien fruto de los paradigmas de la teoría política clásica que supone la existencia de un individuo racional que opera sobre un mundo material objetivamente dado; los sujetos de la historia aparecen preestablecidos, y la identidad de éstos depende únicamente de si reconocen o no su posición objetiva dentro del mundo social y político.

Pero si entendemos la *identidad política* como “el conjunto de prácticas sedimentadas, configuradoras de sentido, que establecen a través de un mismo proceso de diferenciación externa y homogeneización interna, solidaridades estables, capaces de definir, a través de unidades de nominación, *orientaciones gregarias de la acción en relación a la definición de asuntos públicos*” (ídem: 121, énfasis mío), resulta obvio que las identidades políticas se nutren de signos y símbolos existentes, a la vez que los re-interpretan. Constató, desde luego, la existencia de una relación dinámica entre lo político y lo cultural, lo cual en absoluto quiere decir que es una y la misma cosa. Más bien, se trata de aclarar que lo cultural

6 *espacio semántico, el campo de los signos y prácticas dentro del cual seres humanos construyen y representan a sí mismos y otros, y por ende sus sociedades y historias ... Es, en breve, un conjunto de significantes-en-acción, históricamente situado y desplegándose históricamente, significantes a la vez materiales y simbólicos, sociales y estéticos*

no constituye una distorsión ilegítima de la política, como suponen aquellas explicaciones que hacen de las diferencias entre grupos (lo que llaman lo “étnico”) la *causa* de un conflicto social que por lo demás pareciera innecesario e inexplicable; sino que lo cultural y lo político se encuentran en una relación de condicionamiento mutuo continuo. En esta relación, existe además la *posibilidad* que el “nosotros” representado en el ámbito cultural se vuelca hacia una identidad política (orientada a la *acción colectiva*), como igualmente existe la *posibilidad* que la acción política opera deliberadamente sobre aquel “sistema de instrucciones” que es la cultura⁷.

I.III. La indianidad como *dispositivo*

Entendiendo la relación entre lo político y lo cultural de esta manera nos ayuda a comprender por qué aquella “línea” que divide lo *indio* de lo *no-indio* está continuamente en pugna en lo que a su curso y su significado se refiere. Se trata, a fin de cuentas, de la *producción concreta de lo indio*, de la creación de identidades sociales y políticas colectivas y de la estructuración de lo social que esto implica. Lejos de ser simplemente un “término”, manejado bien sea en su dimensión de “identificación ajena negativa” o bien como “auto-identificación positiva”, el *indio* abarca toda una gama de conocimientos, de prácticas, de instituciones, leyes y reglas que le han dado su forma específica. El y lo *indio* es, en breve, tanto elemento como producto de lo que he decidido denominar *dispositivo de la indianidad*.

El concepto del dispositivo introducido por Michel Foucault se refiere a “un conjunto decisivamente heterogéneo que abarca los discursos, instituciones, instituciones arquitectónicas, decisiones regladas, leyes, medidas administrativas, afirmaciones científicas, enseñanzas filosóficas, morales o filantrópicas, lo que se dice y lo que no se dice. Y con esto basta por lo que a los elementos del dispositivo se refiere. El propio dispositivo es la red que puede tejerse entre estos elementos. (...) Entre estos elementos existe, ya sea en forma discursiva o no, un juego de posiciones y de funciones cambiantes que, a su vez, puede ser muy variado” (Foucault 1978: 119, citado en Jäger 2003: 71). Podemos, desde luego, imaginarnos el dispositivo como la interacción entre *prácticas discursivas*,

7 Para aclarar este razonamiento: cada “movimiento” social o político constituye identidades haciendo uso de elementos pertenecientes a la “cultura”, como demostró p.ej. Ann Swidler (1986) con el concepto del “cultural toolkit” o las aportaciones de la escuela del análisis de los marcos (p.ej.: Snow/Benford 1988); pero sólo una pequeña minoría de agregaciones humanas que se constituyen y se representan a través de aquel “campo de los signos y prácticas” desarrollan una identidad política (pensemos, por ejemplo, en las diferenciaciones sutiles a través de códigos de lenguaje entre pueblos o ciudades); finalmente, existe la “política cultural”, la acción política deliberada sobre el ámbito cultural, el accionar, políticamente motivado, sobre el campo de signos y prácticas de (auto-) representación.

prácticas extra-discursivas y las denominadas *manifestaciones* o “materializaciones” (las “cosas”). Según Foucault, la principal función de un dispositivo en un punto histórico dado consiste en “responder a una urgencia (original en francés *urgence*). El dispositivo, por tanto, tiene una función principalmente estratégica” (ibídem). Por ende, la aparición de un dispositivo se debe al surgimiento de una “urgencia”, un dispositivo anteriormente existente se vuelve precario. Para enfrentarse a esa urgencia – para reparar la “fuga”, dice Gilles Deleuze (1990) –, se reúne todos los medios o elementos disponibles (conocimientos, el habla, la ley, las personas...). “Lo que vincula a estos elementos es, de la forma más simple, el hecho de que contribuyen a un fin común”, como explica Siegfried Jäger (2003: 73). Podríamos pensar (el dispositivo de) la *indianidad* como una especie de configuración de discursos y prácticas que constituyen *lo indio*, como también el modo de relacionarse con él; que lo llena de significado, que le asigna su posición determinada, y que traza la línea divisoria entre lo indio y lo no-indio⁸. Pero abarca, además, las instituciones y leyes (el “aparato”), mecanismos de control o de organización que se relacionan, que (re-)producen o (re-)activan *lo indio*. En lo que a la *dimensión discursiva* se refiere, el “hablar sobre” lo indio constituye una (su) conocimiento y verdad: apoyado, en un momento, en instituciones, enseñanzas, imágenes, doctrinas, burocracias y estilos coloniales; y, en otro momento, en narrativas, imágenes, instituciones, redes sociales y un vocabulario que surgen desde el campo delimitado como indio, desde las posiciones subordinadas – surge *de los indios*, pues. Al mismo tiempo, este “conocimiento” sobre lo indio está profundamente inscrito en las *prácticas* políticas, culturales y de interacción social – en la *acción*. Ordena, racionaliza y estructura – en breve: hace posible – las prácticas ejercidas *sobre* o *por* determinados colectivos humanos. Las prácticas discursivas y no discursivas, como abajo veremos más detenidamente, “vehiculan” el conocimiento discursivamente producido, están precedidos por él. Las manifestaciones o materializaciones – las “cosas”, y así también los “significados” – se producen gracias a, o a través de, estas prácticas discursivas y no discursivas. Estas materializaciones, dicho sea de paso, bien pueden tomar la forma del *Tío* en el Cerro Rico de Potosí; o bien la del Instituto Indigenista Boliviano, o de un texto erudito divulgado por éste; o bien la de miles de piedras cuidadosamente sembradas por los “indios aymaras” a lo largo y lo ancho del altiplano boliviano. En cada una de estas manifestaciones se materializa el

8 La constitución de lo indio implica necesariamente la constitución de “lo blanco”, o “lo mestizo”, bien sea como referente positivo, bien sea como referente negativo. Como muchos autores no se han cansado de repetir, hablar sobre y relacionarse con el “otro” dice muchas veces más sobre el “nosotros” que sobre aquel “otro”.

discurso o conocimiento sobre el indio, realizado a través de prácticas⁹. En su conjunto, los discursos, las prácticas no discursivas y las materializaciones transforman, (re-)producen *lo indio* constantemente, dan lugar a nuevos discursos, nuevas prácticas y materializaciones.

Es por esto que hablo de *lo indio* como *parte* y como *producto* de la indianidad: como significante abarca todo el conocimiento social sobre una parte de la “realidad”, y a la vez es la misma indianidad que, como red de discursos, prácticas y materializaciones, produce y transforma constantemente lo que son los objetos de sus actuaciones. Por supuesto que el indio, como sujeto realmente existente, nunca corresponde al *indio* (imaginario) del cual habla el discurso de la indianidad. La indianidad no corresponde a una realidad más allá de la establecida por ella misma. Esto no impide en absoluto que tenga efectos muy reales: al actuar sobre la -o “su”- realidad, la produce¹⁰. Lo que Edward Said afirma sobre el orientalismo tiene también plena validez para mi concepto de la indianidad: ésta “indianiza” al indio y a su mundo (vea: Said 2004: 81ss.). En este sentido, el *indio* (imaginario) - como “campo de conocimiento” -, y las prácticas que de él derivan, delimitan el campo dentro del cual se pueden realizar, reproducir y representar colectivos humanos llamados “indios” (o “indígenas”); asimismo, delimita el campo, o mejor dicho: uno de los campos dentro de los cuales el individuo concreto se transforma en sujeto.

I.IV. Programas étnicos: estrategia, táctica, acción

Dicho esto, me parece necesario ver más detenidamente la *relación dinámica* entre etnicidad y la indianidad o, lo que es lo mismo, la relación entre el sujeto y el adjetivo en una expresión como “pueblo indio”. La indianidad puede ser pensada únicamente como un dispositivo que opera sobre *colectivos humanos* - aunque bien puede un individuo autodenominarse “indio” o “indígena”, o puede ser discriminado como tal por otros, “lo indio” sólo tiene sentido en referencia a un grupo, o un conjunto de grupos, culturalmente diferenciados de la sociedad dominante. El proceso del “mestizaje” es un buen ejemplo para ilustrar este carácter “colectivo y colectivizante” de la indianidad: al asumir

9 Tal vez valga la pena mencionar que ningún dispositivo existe fuera del “contexto” social, político, discursivo. El dispositivo de la indianidad se encuentra envuelto, atravesado, por otros discursos y otros dispositivos. Si vemos, por ejemplo, el Instituto Indigenista Boliviano, podemos afirmar que le “preceden” discursos sobre lo que es el Estado, sobre la Nación, sobre la arquitectura, etcétera. Pero creo que nos es posible encontrar un dispositivo específicamente “indio”, un dispositivo que opera exclusivamente sobre lo indio, que – vuelvo a insistir – incorpora y combina discursos que proceden de otros campos discursivos, pero que a la vez crea su conocimiento y sus prácticas específicos, propios.

10 „If men define situations as real they are real in their consequences“, como dice W.I. Thomas (“*The child in America: Behavior problems and programs*”, 1928)

los códigos culturales dominantes, el cuerpo indio puede “amestizarse”, dejar atrás su condición de indio; el “pueblo indio”, al contrario, o es indio o deja de ser¹¹. Son estos colectivos, que los propios actores llaman “naciones originarias”, “pueblos indios” etcétera, los que en otras ocasiones se denomina grupos “étnicos”. Consciente de lo problemático que puede ser la *etnicidad* cuando en vez de explicarla, se hace de ella la explicación del conflicto social, propongo no obstante usar esta terminología, convencido de que únicamente una conceptualización teórica de la etnicidad nos permitirá entender los procesos de constitución de actores políticos en el campo de tensión de lo político-cultural atravesado por la indianidad.

Pues bien, para evitar que la etnicidad se vuelva *explanans* debemos, primero, delimitar de manera estrecha nuestro concepto de lo que son los “grupos étnicos”. Creo que “lo étnico” pierde todo valor explicativo si lo utilizamos para la caracterización de cualquier grupo humano que de una manera u otra se distingue “culturalmente” de otros grupos humanos¹². A mi parecer, sólo podemos hablar de la existencia de un grupo étnico cuando un determinado colectivo se articula colectivamente *frente a un “algo exterior”*, representando y reproduciendo esta relación en y a través del campo cultural. La condición para que un grupo perciba un “algo exterior” a sí mismo es su incorporación *como grupo* en un orden económico, político y social – y, más concretamente, como grupo *desigual a otro/s grupo/s* dentro de este orden. Y *como grupo* también representa y dota de significado las relaciones sociales que lo producen y reproducen como grupo. Estas representaciones/significaciones no son arbitrarias, como destacan Comaroff y Comaroff: al contrario, se trata de racionalizaciones de la desigualdad estructural y de las relaciones de poder, de tal forma que éstas son relacionadas con y parecen como producto/efecto de la “naturaleza intrínseca” de los *grupos mismos*, del “nosotros” y del “otro exterior”. “It is thus that the 'ascriptive' character of each (group) becomes its 'ethnic' identity (...)” (Comaroff y Comaroff 1992: 56)¹³. La identidad étnica es, desde luego, producto de un proceso de *asignación* de

11 Desde mi punto de vista, el hecho que el “*ser indio*” es necesariamente atado a la pertenencia a un grupo constituye una diferencia fundamental con, por ejemplo, el “*ser negro*”. La discriminación como indio, aunque bien puede ser una experiencia individual, reduce al individuo a ser una representación de una colectividad no deseada. El cuerpo indio es despreciable mientras represente el “mundo indio” como masa humana exteriorizada; el cuerpo negro, al contrario, es despreciado *como cuerpo*.

12 Últimamente hemos presenciado una verdadera regresión científica y política con respecto a esta cuestión: por un lado, demasiado/as intelectuales “orgánico/as” reemplazaron al “sujeto revolucionario” que se desvaneció en el pasado con los grupos étnicos, las “naciones” y “pueblos” como unidades compactas, sujetos históricos tan trascendentes como estáticos, cuya existencia habían ignorado hasta hace poco; por el otro lado, la derecha “culturalista” supo aprovecharse de las serias limitaciones teóricas sobre lo “étnico” para renovar los términos de un discurso por lo demás racista.

13 *De esta manera, el carácter “adscritivo” de cada (grupo) pasa a ser su “identidad étnica”*

significado, de la significación/representación de las relaciones de poder y de los grupos (del propio y del otro) envueltos en estas relaciones. La “identidad étnica” y por ende los “grupos étnicos”, no son fenómenos que se derivan de diferencias “culturales” *per se*, sino “social and cultural correlates of a specific mode of articulation between groupings, in which one extends its dominance over another by some form of coercion, violent or otherwise (...); whatever the prior sociological character of these aggregations, they are, in the process, actualized as groups *an sich*“ (ibídem)¹⁴.

Por lo tanto, la “identidad étnica” no es efecto de una especie de “toma de conciencia” de una supuesta diferencia entre grupos que atraviesa estáticamente el tiempo y el espacio. Sino que tal identidad es, por el contrario, un (posible) efecto de relaciones sociales desequilibradas en las que un determinado grupo se ve inmerso, relaciones que son representadas y “naturalizadas” al remitirlas al *carácter* de sí y del otro grupo. En otras palabras, la identidad étnica, que es un *product*o de relaciones sociales desiguales, aparece como su *causa* – se *fetichiza*, pues. Pero como fetiche, y en la medida en que provee los términos para la acción social, la identidad étnica pasa a ser *realmente* un principio estructurante de las relaciones sociales entre los grupos envueltos en este embrollo étnico. Existe, en este sentido, un *circulus vitiosus* de la identidad.

Caracterizados de esta manera, me parece que podemos esquematizar la relación entre la indianidad y lo étnico de manera coherente. Es, pues, la indianidad que como dispositivo de dominación establece una frontera, un límite dentro de las sociedades latinoamericanas. Alrededor de este límite se juega la incorporación (desigual) al orden social y político - los grupos que visto desde la posición dominante se encuentran “detrás del límite” son los “grupos indios”, grupos que están siendo *producidos* y que se *reproducen* dentro de las relaciones de poder, relaciones de control y dominación. El *dispositivo* de dominación crea un conocimiento sobre estos grupos, un discurso sobre su “ser” y sobre cómo tratarlos: cristianizarlos, aniquilarlos, reducirlos, mestizar- o blanquearlos, e incluso “ignorarlos”, sindicalizarlos y hacerlos desaparecer en una categoría como el “campesino”. Son éstas prácticas de dominación y, por ende, de la *reproducción de la desigualdad* y de la *(re-)producción del indio*. Por el otro lado, la indianidad puede ser “apropiada”, es decir: pasar a ser un dispositivo político de los grupos subordinados, y como tal crea, igualmente, un conocimiento sobre lo indio y los grupos que lo componen, un discurso sobre su “ser”, sus adversarios, su misión histórica etcétera. En el orden

14 *Correlatos sociales y culturales de un determinado modo de articulación entre agrupaciones, en el cual una extiende su dominación sobre la otra a través de alguna forma de coacción, violenta o no ...; haya sido lo que haya sido el carácter sociológico anterior de estas agregaciones, durante este proceso son actualizados como grupos an sich* (en sí)

desigual estructurado por la indianidad, los grupos de ambos bandos del límite representan las relaciones sociales en que están inmersos *como grupos*. Bien podríamos objetar que los colectivos denominados “indios” no reproducen su “ser indio” como tal, sino su “ser colectivo”. Pero esto lo hacen inevitablemente dentro del campo delineado por la indianidad, y de esta manera, al actualizarse como colectivo, se actualizan como colectivo “indio” - no lo quieren, pero lo *hacen*. De esta manera, se reproduce constantemente el *límite* que distingue lo “no indio” de lo “indio”, y los grupos que conforman estos campos son actualizados como grupos *en sí* - e incluso *para sí*.

Es, pues, en este sentido que creo que podemos hablar de *programas étnicos*. Con esta noción pretendo abarcar las dos dimensiones que, según mi juicio, entran en juego cuando colectivos humanos se articulan colectivamente como *grupos étnicos*. Entiendo el término “programa” en un doble sentido. En su sentido griego original, *prográmma* (*πρόγραμμα*) significa “publicar por escrito” y “ordenar públicamente”; en el sentido que tiene hoy día, “programa” tiene el doble sentido de referirse a una *remisión prospectiva* y al *desarrollo concreto* de una serie de actividades¹⁵. Programas étnicos son bi-dimensionales: están constituidos por una “declaración”, un “edicto”, es decir: por un discurso o una narrativa sobre el grupo en cuestión, a la vez que conforman el principio estructurante de series de operaciones o prácticas. El discurso de un grupo sobre sí mismo no sólo lo constituye como grupo diferente a otros grupos, sino que (re-)actualiza, (re-)produce las relaciones entre los miembros del propio grupo, permite identificar la realidad de una manera específica, dotar acontecimientos y actos de sentido, establece una Historia y un futuro a alcanzar¹⁶. Por el otro lado, el programa se refiere a un principio que estructura la realización de ciertas actividades u operaciones. Estas actividades ciertamente son posibles gracias al discurso que las “precede”, pero no son – y no pueden ser – totalmente congruentes con éste. Es decir, aunque bien las “series de operaciones” están de alguna manera ordenadas por el programa, las operaciones concretas son a la vez contingentes, imprevisibles e impredecibles¹⁷. En este sentido, los programas étnicos ordenan, racionalizan y estructuran las prácticas

15 El diccionario de la Real Academia Española define “programa” como “1. m. Edicto, bando o aviso público; 2. m. Previa declaración de lo que se piensa hacer en alguna materia u ocasión; 3. m. Tema que se da para un discurso, diseño, cuadro, etc.; (...) 8. m. Serie ordenada de operaciones necesarias para llevar a cabo un proyecto”

16 Este “discurso sobre sí” no puede ser pensado en un espacio vacío, como discurso auto-suficiente. Se encuentra envuelto en una red de discursos que combina y en parte transforma. El espacio donde se puede dar el discurso propio de un grupo étnico “indio” corresponde a lo que James Scott (2000: 137 ss.) llama “espacio social para una subcultura disidente”.

17 Para entender este carácter dual del programa, quizá nos ayude pensar en el programa político de un gobierno: el *programa* presentado al principio de su legislatura puede parecerse más o menos al *programa* que realmente llevará a cabo, pero jamás corresponderán del todo. Aún así, nos será posible reconocer en el despliegue real de un programa de

que ciertos colectivos humanos “étnicos” realizan como colectivo – es decir: o bien prácticas *colectivizantes* (que actualizan la colectividad como tal) o bien prácticas *colectivas* (prácticas llevadas a cabo de manera conjunta).

Para ser más concreto: creo que deberíamos entender estas prácticas como prácticas *políticas*, ya que se trata de un conjunto de prácticas “configuradoras de sentido” que establecen o actualizan solidaridades estables (étnicas), capaces de definir “orientaciones gregarias de la acción en relación a la definición de asuntos públicos”. Es por eso que los programas étnicos deben pensarse en *términos estratégicos*, entendiendo la estrategia tanto como “traza para dirigir un asunto” y como el “arte de dirigir operaciones militares” (RAE), es decir: de dirigir un conjunto de acciones que se llevan a cabo para lograr un determinado fin. Cabe señalar que el “proyecto” (*fin*) planteado por y realizado a través de un programa étnico no necesariamente aparece de forma explícita; ni tampoco permanece estático, sino que se actualiza y transforma constantemente. Finalmente, tampoco deberíamos imaginarnos que los programas étnicos aspiran siempre a la articulación del grupo en su conjunto frente a un “otro exterior”. Más bien, creo que el primer objetivo que pretende alcanzar un programa étnico es lo que Max Weber (1972) llamó “cierre social”, es decir la diferenciación del grupo de otros y la limitación de las posibilidades de acceder a ello, de influenciar en su accionar y de compartir “sus” recursos. En muchos casos, este cierre da lugar a re-estructuraciones o la re-organización de la relaciones sociales internas del grupo, y sólo en relativamente pocos casos a una articulación conjunta con fines políticos que afectan la sociedad – el “otro exterior” – en su conjunto.

Cabe preguntarnos, finalmente, cómo podríamos conceptualizar la *etnicidad* dentro de este esquema que aquí intento trazar. El especialista alemán Christian Scherrer la define como “a variety of forms of mobilization which ultimately relate to the autonomous existence of specifically ethnic forms of socialization” (Scherrer 2003: 35)¹⁸. Aunque creo que de la problematización de la relación entre lo “propio” y lo “otro” deriva también la necesidad de reconsiderar qué tan “autónomas” pueden ser determinadas formas de socialización, considero útil esta caracterización porque hace hincapié en la *acción social* emprendida por un grupo específico. Es decir, la etnicidad *es* cuando *es realizada activamente* por los miembros de un grupo. Pero es sumamente importante señalar que no se trata de un accionar que surge ciegamente de ciertas formas de socialización; ni tampoco cualquier accionar de los

gobierno sus “principios” anteriormente establecidos de manera discursiva.

18 *variedad de formas de movilización que en última instancia aluden a la existencia autónoma de formas de socialización específicamente étnicas*

miembros de un grupo es de por sí una “acción étnica”. Entonces, ¿cómo distinguir la etnicidad de otras formas de la acción social?

Teniendo en cuenta el concepto del programa étnico antes expuesto, creo que la etnicidad – como “variedad de formas de movilización” específicas – opera en términos *tácticos*. Utilizo esta terminología político-militar para resaltar que existe una interrelación entre estas formas de movilización, o formas de la *acción social (colectiva)*. Se trata, pues, de un conjunto sistematizado de acciones y significaciones que se llevan a cabo con vistas en un determinado fin. Y esta su sistematicidad es producto de lo que he denominado programas étnicos, “previamente” establecidos¹⁹. Aclaro esta interrelación compleja: los programas étnicos, como hemos visto, tienen una dimensión discursiva (la “narrativa”), la cual a la vez estructura ciertas series de operaciones, las hace posible y las dota de significados específicos. Estas operaciones, o series de operaciones, son *formas de movilización específicas* - son *acción social* cuyo significado deriva de discursos previos pertenecientes al programa étnico. Las formas de movilización son posibles y descifrables como *formas étnicas* porque existe un “conocimiento” sobre lo que le es “propio” de un grupo, sobre las “aspiraciones” de este grupo, etcétera. En este sentido, hay un “mecanismo de unificación” inherente a los programas étnicos, muy parecido al mecanismo que Laclau y Mouffe encuentran en la teoría de Rosa Luxemburg sobre los procesos revolucionarios. “(I)n a revolutionary situation – afirman Laclau y Mouffe – the *meaning* of every mobilization appears, so to speak, as split: aside from its specific literal demands, each mobilization represents the revolutionary process as a whole; (...). This is, however, nothing other than the defining characteristic of the symbol: the overflowing of the signifier by the signified.” (Laclau/Mouffe 2001: 11)²⁰. Para el caso de la etnicidad, esto significa que los programas étnicos sobredeterminan los significados literales de los “actos” y de la acción social: cada acto y cada acción aparece como algo “*más*” de lo que “es” - representan *el colectivo* en su totalidad. Representan, pues, el “ser” del grupo como tal, su unidad, su Historia y su porvenir. Es en este sentido que podemos decir que cada “cosa”, “acto” etc. cambian de identidad – se vuelven *otra cosa*²¹. A la vez, esto posibilita que

19 “Previamente” así, entre comillas, porque los programas a los que me refiere se actualizan constantemente en el proceso del accionar social.

20 *En una situación revolucionaria el sentido de cada movilización aparece, por así decir, dividido: aparte de sus demandas literales específicas, cada movilización representa el proceso revolucionario como un todo; (...) Eso, en todo caso, no es otra cosa que la característica que define el símbolo: el desbordamiento del significante por el significado.*

21 Es este el mecanismo inherente a los procesos de re-significación de, por ejemplo, la vida cotidiana. ¿Qué determina que el lenguaje sea un elemento de identificación de un colectivo más o menos articulado? ¿Qué hace de un *poncho* algo más que una tela para calentarse? ¿Por qué las formas de comer unifican a un “pueblo”?

se realicen nuevos actos y nuevas prácticas. Las operaciones, las formas de movilización de energía humana necesarias para estos procesos significantes y de re-significación, son *tácticas* en tanto son orientadas a “*finés*”. Estos “finés” bien pueden ser la reproducción del grupo como tal (su “cierre”), la transformación o conservación de la *estructuración interna* del grupo, y a veces la *articulación colectiva* de éste. Esta conceptualización de la etnicidad la dota de una dimensión “intencionada” o “consciente”, ya que a mi entender, se encuentra en una posición clave entre lo político y lo cultural. Aquí, también, vuelvo a insistir que de ninguna manera quiero sugerir que se trata de una manipulación instrumental de discursos y prácticas. Éstos son, como veremos aún más detenidamente, producto de relaciones intersubjetivas, y aunque bien existen personas o grupos de personas que formulan “programas” y “estrategias”, estas formulaciones y su lectura se dan dentro de relaciones sociales y está limitado por los discursos existentes. Por ende, las acciones sociales tácticas son prácticas que, aludiendo a formas de socialización y discursos específicamente étnicos, configuran sentidos con vistas en uno o varios *finés*. La etnicidad es, por lo tanto, actividad humana orientada a fines que se nutre de y opera sobre elementos del campo cultural específicos de un número limitado de personas, al cual constituye como “comunidad imaginada”, a la vez que lo transforma y (re-)produce.

El lector o la lectora juzgará si complicar las cosas de esta manera vale la pena. Por mi parte, no me canso de repetir que nuestros conceptos tienen que ser lo suficientemente complejos como para oponerlos a las lecturas de los “conflictos étnicos” que quieren ver en la formación de actores políticos con base en elementos culturales un “movimiento ciego” o una “ley natural” de las cosas. Nada predetermina la articulación política de un “pueblo indígena” - es más, su misma existencia como tal es siempre una construcción que requiere de un “programa”, de estrategias y tácticas específicamente “étnicas”. Como último, cabe señalar que con esto no quiero sugerir la existencia de un “plan” explícito. Los *finés* de la actividad humana no son preestablecidos, sino que se los formula, surgen en procesos intersubjetivos complejos de significación del “mundo”. En lo que sigue, veremos más detenidamente cómo se nos presentan estos procesos de significación y actuación.

I.V. Discursos: límites y poderes

No cabe duda que la relación entre las formaciones discursivas, las prácticas y las materializaciones es sumamente compleja. Para entender cómo se condicionan mutuamente, cómo a través de ellos el individuo se vuelve *sujeto* y cómo los sujetos pueden *subvertir* discursos y prácticas dominantes, es menester profundizar nuestra comprensión de esos conceptos. Partimos, pues, de las “formaciones discursivas”, o discursos.

En la *Arqueología del saber*, Michel Foucault define el discurso como “un conjunto de enunciados en tanto que dependan de la misma formación discursiva (...) está constituido por un número limitado de enunciados para los cuales puede definirse un conjunto de condiciones de existencia” (Foucault 1985: 198). Son dos las conclusiones que de ahí derivan. La primera es que el discurso tiene una *naturaleza necesariamente limitada*. En este sentido, Foucault habla de un “efecto de rareza” (ídem: 200), refiriéndose al hecho de que “jamás se ha dicho *todo*” (ídem.: 201). Aunque esta afirmación nos puede parecer muy obvia, es de gran importancia: porque es justamente aquí donde se decide qué *entra* en un discurso, y qué *queda fuera*. Una formación discursiva se distingue, desde luego, por una *igualdad de los enunciados* que la constituyen: “it is the sameness of statements, their commonality of form, articulation, emergence, and reference, that constitutes the identity of any particular discursive formation”, como dice Michael Clifford (2001: 29)²². Pero esta igualdad está sujeta a ciertas reglas, o condiciones, que ordenan el discurso, y le dan su forma: “Su dependencia (la del enunciado) y su ley (la de la formación discursiva) no son más que una sola cosa” (Foucault 1985: 197). Lo que le da *forma* al discurso, lo que hace que se trata de una *formación* discursiva, es justamente la *exclusión* de ciertos enunciados: su continuidad interna define su *discontinuidad* con otros discursos, y define los posibles enunciados que *pueden* surgir. Siegfried Jäger afirma que los discursos “representan un gigantesco y complejo 'devanado discursivo’” (Jäger 2003: 80). Pero es posible distinguir entre lo que él llama *hilos discursivos*, “procesos discursivos temáticamente uniformes. Cada hilo discursivo tiene una dimensión sincrónica y otra diacrónica”. Un corte sincrónico nos permite “identificar lo que se ha 'dicho' o lo que era, es y será 'decible' (...) en el correspondiente 'presente’” (ibídem). Cada hilo discursivo está compuesto por *fragmentos discursivos*, más que por “textos”, ya que según Jäger es preferible “el término fragmento discursivo a 'texto', ya que los textos pueden abordar distintos temas (...); lo que yo

²² es la semejanza de enunciados, la forma, articulación, emergencia y referencia que tiene en común, que constituye la identidad de cualquier formación discursiva particular

llamo un fragmento discursivo es un texto, o parte de un texto, que aborda un determinado tema (...)” (ídem.: 81). Es, pues, el *análisis de la igualdad* de los enunciados, de su *continuidad*, lo que nos permite delinear una formación discursiva, definir sus reglas internas y entender su “verdad interna”.

La segunda conclusión que deducimos de la definición foucaultiana del discurso es su *existencia supraindividual*. El discurso “es” - en vez de ser la expresión de uno o más individuos, el discurso tiene su vida propia. “No es el individuo que hace el discurso, sino que lo contrario tiende a ser cierto”, como dice Siegfried Jäger (2003: 67). Para entender esta noción del discurso, recurrimos a la definición del discurso que hace el científico literario y cultural Jürgen Link, según la cual el discurso es “un concepto de habla que se encontrará institucionalmente consolidado en la medida en que determine y consolide la acción y, de este modo, sirva ya para ejercer el poder” (Link 1983: 60). La gran ventaja de esta definición de Link es que incluye ya la noción de *poder*, concepto que el mismo Foucault no había desarrollado al escribir la *Arqueología*. Desde mi punto de vista, la desventaja reside en la limitación de lo discursivo al ámbito lingüístico. Entiendo el discurso más bien como el *conjunto de prácticas sociales que producen significados* y, de esta manera, median y hacen posible la acción social. Es en este sentido que el discurso crea las condiciones para la formación de sujetos y la estructuración y configuración de las sociedades.

Así, pues, en vez de reflejar la realidad, los discursos la configuran y “permiten”, por así decirlo – esto, por supuesto, siempre a través de los sujetos que intervienen activamente en su entorno (la forma en qué lo hacen o pueden hacerlo abarcamos en el siguiente acápite). Desde este punto de vista, los discursos son “en sí mismos realidades materiales *sui generis*” (Jäger 2003: 66). Si tenemos en cuenta que la forma cómo percibimos el mundo, cómo lo categorizamos, experimentamos, en breve: lo que para nosotros puede *ser* el mundo, depende exclusivamente del conocimiento societal que de ello tenemos, y que este conocimiento societal es, *per definitionem*, discursivo, entendemos a qué se refiere Foucault cuando, en su lección inaugural en el Collège de France, habla de procedimientos que buscan “conjurar los *poderes y peligros*” del discurso, e intentan “dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su *pesada y temible materialidad*” (1992: 5, énfasis mío). Los “poderes y peligros” de los cuales habla Foucault se deben, esperamos que haya quedado claro, a la existencia del discurso “como un medio de producción societal”, como dice Jäger (2003: 66). En tanto medio de producción, los discursos son, primero, *objeto* de luchas por el poder, de luchas por la posesión del discurso. Foucault desarrolla esta idea ampliamente en *L'ordre du Discours*, donde analiza los mecanismos internos y

externos que regulan el discurso y que *imponen* al sujeto perspectivas específicas para llegar a la verdad (vea: Martiarena 1995: 49-53). De ahí resulta que los discursos son, segundo, *productos* de luchas por el poder – en este sentido, Foucault los analiza “en términos de 'juegos estratégicos'” (Martiarena 1995: 58). Y, tercero, los discursos *ejercen* el poder. Como indica ya la definición de Link, los discursos son capaces de inducir comportamientos, y formar otros discursos. Los discursos (pero no sólo ellos) *producen sujetos*, y contribuyen a la estructuración de las relaciones de poder en una sociedad.

Teniendo presente que los discursos son objeto y producto de luchas por el poder, y a la vez lo ejercen, resulta obvio que los discursos no existen fuera del contexto social. Al contrario, tienen una existencia histórica, social y políticamente concreta y son perpetuados o contestados continuamente. “A discourse – dice Sara Mills - is not a disembodied collection of statements, but groupings of utterances or sentences, statements which are enacted within a social context, which are determined by that social context and which contribute to the way that social context continues in existence. Institutions and social context therefore play an important and determining role in the development, maintenance and circulation of discourses” (1997: 11)²³. De esta relación entre discurso y contexto concluimos, también, que los discursos no son estáticos. Las formaciones discursivas son, al contrario, contingentes, en permanente proceso de transformación, y es esa la razón porque su análisis resulta importante y sumamente interesante. Hay una relación dinámica entre lo que se *dice*, lo que se *hace* y lo que *es*. En los discursos, dice Michel Foucault, “no son los objetos los que permanecen constantes, no es el área que conforman, y tampoco es el punto de su aparición ni la forma en la que se hallan caracterizados, sino la creación de las interrelaciones de las superficies en las que aparecen, se distinguen unos de otros, resultan analizados y pueden ser concretados” (1985: 67). Para el caso de este estudio, eso quiere decir que no encontraremos una realidad extra-discursiva, “realmente real”, de lo que es el o lo indio. Ni tampoco encontramos un “sujeto indio” - sea éste una “masa india” o bien los “pueblos” y “naciones” - que atraviesa de manera trascendental la historia. Al contrario: lo indio, como los sujetos, no existe fuera del discurso: se realiza a través del discurso, se produce y re-produce dentro de él, se lo transforma continuamente. Cuando cambia el discurso, las “cosas” no sólo cambian de significado – cambian de identidad, se vuelven *otra cosa*.

23 *Un discurso no es una colección de enunciados desencarnados, sino agrupaciones de declaraciones o frases, enunciados promulgados dentro de un contexto social, que son determinados por este contexto social y que contribuyen a la manera de cómo este contexto social continúa existiendo. Por eso, instituciones y contexto social juegan un rol importante y determinante para el desarrollo, conservación y circulación de discursos.*

I.VI. Actividad: apropiación, significación y subjetividad

Michel Foucault reivindicó, atrevidamente, que “...uno debe liberarse del sujeto constitutivo, del sujeto mismo, para llegar a un análisis histórico que sea capaz de elucidar la constitución del sujeto en el contexto histórico. Esto es precisamente lo que llamaría genealogía, o lo que es lo mismo, una forma de historia que nos informa de la constitución del saber, de los discursos, de los campos de objetos, etcétera, sin tener que relacionarlo todo con un sujeto que trascienda el campo de los acontecimientos y lo ocupe con su hueca identidad a lo largo de la historia” (2005: 91). De lo hasta aquí expuesto queda claro que comparto esta reivindicación. Pero a mi parecer quedan abiertas dos deudas teóricas: la primera se refiere a la explicación de los *procesos y formas de subjetivación* – si bien es cierto que los sujetos de la historia no existen, sino que se constituyen, aún no sabemos cómo. La segunda deuda se refiere a la aclaración de la *relación entre el discurso y las prácticas*, la acción – especialmente la acción social. Teorizar aquellas formas y esta relación nos permitirá comprender, finalmente, la interrelación entre los elementos de lo que llamo dispositivo de la indianidad. Con este motivo, pues, quisiera recurrir a las ideas de Alexej Nikolajewitsch Leontjew, representante de la escuela de psicología marxista, cuya *teoría de la actividad* fue trabajada de manera convincente por Siegfried Jäger para ser incorporada en las teorías del discurso.

Según Leontjew, la *actividad* es la categoría más amplia para la designación del *hacer* humano, es decir que incluye igualmente actividades “manuales” como el *hablar y pensar* humano. Para él, la distinción entre “actividad intelectual” y “actividad manual” es pura mistificación, producto de un orden de dominación concreto, ya que es imposible pensar la una sin la otra. Marx, dicho sea de paso, estaba totalmente consciente de ello, como podemos concebir en su caracterización del trabajo. El hombre, dice, “pone en movimiento las fuerzas naturales que pertenecen a su corporeidad, brazos y piernas, cabeza y manos, a fin de apoderarse de los materiales de la naturaleza bajo una forma útil para su propia vida” (Marx 2007: 215) Y sigue: “Al consumarse el proceso de trabajo surge un resultado que antes del comienzo de aquél ya existía en la *imaginación del obrero*, o sea *idealmente*. El obrero no sólo efectúa un cambio de forma de lo natural; en lo natural, al mismo tiempo, *efectiviza su propio objetivo (...)*” (ídem.: 216). Marx constata, pues, una principal *unidad de la actividad humana*, una unidad del *pensar, hablar y hacer* - y ningún elemento de esta unidad puede pensarse sin los otros. Podemos decir que la actividad humana *es* esta misma unidad.

De ahí resulta una primera conclusión sumamente importante sobre cómo pensar el sujeto. Vemos:

Raquel Gutiérrez afirma que el problema de la vasta mayoría de las formulaciones de los sujetos políticos ha sido y es que “se fundan, en última instancia, en la aceptación de una escisión cartesiana y moderna fundamental: aquella entre el sujeto que conoce y un mundo que existe independientemente de él/ella. (...) La izquierda y la derecha privilegiaron cada cual, el estudio de sus sujetos y objetos predilectos (...). Mientras hacían esto, el caleidoscopio móvil de antagonismos sobre el que se reproduce la especie y ocurre la vida cotidiana, la inquieta madeja de contradicciones donde se despliega la actividad humana orientada a fines (...), pasaba a ser, antes que materia de atención, objeto de control o de desprecio” (Gutiérrez 2008/2: 10). La escisión entre el sujeto y los objetos - el “mundo” - le asigna al sujeto un rol pasivo de receptor de “lo dado”; y será esta pasividad a la cual se condena el sujeto la razón de por qué, a pesar de todas las incongruencias, se sigue manteniendo esta escisión principal. De lo arriba expuesto derivamos, por supuesto, una conclusión totalmente contraria: la definición de la actividad humana como unidad de pensar, hablar y actuar nos obliga a distanciarnos de la idea de la recepción pasiva y abrazar una idea de la *asignación de significados*. Leontjew se pregunta “¿cómo hay que entender los procesos que median las influencias del mundo material (*gegenständliche Welt*) que se refleja en la cabeza humana?” (1984: 15), y responde: “Se trata de procesos que realizan la vida real del ser humano dentro del mundo que lo rodea, se trata de su ser social en toda la diversidad de sus formas, (se trata) de su actividad” (ibídem²⁴). La percepción, para Leontjew, es siempre un proceso de atribución de significado. En este sentido, la famosa afirmación de Marx, que “no es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia” adquiere un sentido mucho más complejo que aquél que comúnmente se le asigna: la “conciencia” no está determinada por “las cosas” o “el mundo” a secas, sino a través de su *ser*, el cual no es pasivo, sino siempre y intrínsecamente *actividad humana*.

Teniendo esto en cuenta, entendemos la afirmación de Leontjew que “en el proceso de la producción material los seres humanos producen también el lenguaje, que no es únicamente medio de comunicación, sino también vehículo en el cual están fijados los significados socialmente construidos” (Leontjew 1982: 96, citado en Jäger 2004: 94). La escisión tradicional entre “actividad interna” y “actividad externa” se disuelve: si bien es cierto que, al menos por parte, hay una diferencia de forma entre ambas, lo importante es notar que ambas son actividades materiales, *materializaciones* de la actividad humana. “Entonces, me apropio activamente del mundo material, entiendo de qué me sirve o,

24 No he encontrado ninguna traducción de la obra de Leontjew. Esta traducción es mía.

dicho de otra manera: lo interiorizo - por un lado; y a la vez proyecto mis ideas, mis conocimientos al mundo material en un proceso activo, los exteriorizo - por el otro lado”, dice Siegfried Jäger (2004: 92). Ahora bien, es sumamente importante notar que ni la “apropiación” del mundo ni la exteriorización (la “*materialización*”, según la terminología que he utilizado) de ideas sería concebible en un espacio vacío - al contrario, la actividad humana como tal siempre se da dentro de un contexto social. Es decir, la interiorización del mundo se da dentro de un contexto sociohistórico concreto y por ende condicionado por reglas, normas, el “lenguaje”, los “marcos de percepción” etcétera, aprendido por el sujeto a lo largo de su existencia. Para Leontjew, “la actividad del individuo humano, y las relaciones realizadas en ésta, sólo representan la infraestructura en el sistema de las relaciones sociales; esto significa que la actividad del individuo no puede existir fuera de este sistema de relaciones y que la actividad está determinada por la posición concreta que este individuo ocupa dentro de este sistema” (1984: 16).

Quizá se nos esclarece de forma más detenida la conceptualización de la “identidad social (colectiva)” arriba presentada: la reflexión sobre la realidad, sobre el propio ser, la propia actividad - es decir, la *conciencia individual* - es sólo posible dentro de las relaciones sociales; presupone la existencia de una conciencia social o un conocimiento social y un *lenguaje* capaz de transmitirlo, ya que “la transmisión del medio, de la manera de ejecutar un determinado proceso sólo es posible en su forma exterior, *como acción o como lenguaje*. Los procesos psíquicos humanos sólo pueden producirse en interacción entre humano y humano (...)” (Leontjew 1982, citado en Jäger 2004: 94).

La importancia de la perspectiva propuesta por Leontjew y Jäger se debe, desde mi punto de vista, a la introducción de la contingencia, de la posibilidad de transformación de lo que Foucault llamó “regímenes de verdad” - se debe a que la subversión (discursiva) se vuelve una opción real. Esta contingencia está mediada por los sujetos que operan *activamente* sobre los objetos, el “mundo” y los significados. Para Leontjew, el significado es algo *supraindividual*, algo objetivamente existente, más allá del sujeto: es producto de la actividad social histórica. El individuo, al contrario, opera con lo que Leontjew llama “sentido”. Eso quiere decir que la conciencia “no puede reducirse a ser puro funcionamiento de los significados prescritos, apropiados del exterior”. Más bien, dice él, se dan “movimientos internos de los significados” que transforman el *significado objetivo* en *sentido subjetivo* (en: Jäger 2004: 107). En el *texto o acto concreto*, el individuo realiza su “posición” subjetiva, y el significado de las *palabras, gestos, actos* - como signos, productos de actividad social mental, y como

medios (“herramientas”) para influir el comportamiento humano - aparece en su contexto más concreto. Mijaíl Bajtín resumió este movimiento de apropiación-transformación-producción de manera sumamente precisa y bella: “The word in language is half somebody else's. (...) The word does not exist in neutral and impersonal language (...) but rather in people's mouths, in other people's contexts, serving other people's intentions: it is from there that one must take the word and make it one's own” (Bajtín 1981: 293). Por supuesto que el individuo está inmerso en el discurso histórico, pero a la vez lo está transformando: se apropia, por así decir, de los significados existentes (que toman forma de “sentido”) y los “devuelve”, o transmite, en forma de enunciados concretos. Es decir, aunque bien al nivel individual los significados objetivos existen únicamente como sentido subjetivo, lo importante es que sí, existen. Pero, como dice Siegfried Jäger, “el significado de una cosa (- una palabra, un acto, un objeto -) se aprende a través de la *relación activa* con esta cosa *dentro del contexto social y discursivo*, es decir en un proceso durante el cual tiene lugar la adquisición del significado” (2004: 109). Mijaíl Bajtín habla de la “multivocalidad” de cosas, palabras o frases para hacer énfasis en los múltiples sentidos que éstas pueden adquirir dependiendo de contextos o situaciones donde se los usa. Es pues el sinfín de posiciones y contextos dentro de los cuales pueden ubicarse los individuos y colectivos lo que determina la infinitud de “interpretaciones” o “coloraciones” particulares de los significados “objetivos”, y que permiten el uso creativo y siempre nuevo de éstos.

I.VII. Ideología, hegemonía y acción social colectiva:

disputar los significados del poder

Como hemos visto, los discursos están íntimamente entrelazados con el contexto social del cual surgen y a cuya estructuración a la vez contribuyen. Los significados transportados por el discurso son materializaciones de la actividad humana y, más concretamente, de procesos intersubjetivos de actividad. Tanto el discurso como los significados están constantemente en pugna; son “cosas” por las que se lucha. Creo que es alrededor o a través de estas luchas, en un terreno marcado por la relación dinámica entre la acción social y la subversión discursiva, que se constituyen nuevas subjetividades y nuevos sujetos políticos. El breve esbozo de las teorías de Leontjew nos ayuda a pensar cómo se apropian y transforman el “mundo” y sus significados en un nivel individual a través de procesos intersubjetivos; desde mi punto de vista, no hacen falta mayores dislocaciones para aplicar las nociones básicas de su teoría a interpretaciones de *procesos colectivos* de re-interpretación del “mundo” y sus

significados. Vale detenernos unos instantes en la cuestión de la naturaleza, la emergencia y las transformaciones de discursos que como producto colectivo de los subordinados, dan surgimiento y forma a movimientos sociales que ponen en jaque el discurso y las prácticas de dominación.

La relación dinámica entre la constitución y el actuar de movimientos sociales y el discurso ha sido abordada por varios autores y desde distintas perspectivas. La teoría más difundida al respecto es quizá la de la escuela del “análisis de los marcos” (*frame analysis*). Los analistas de marcos sostienen que los movimientos sociales “enmarcan, o sea, asignan un significado e interpretan los acontecimientos importantes y las condiciones con la intención de movilizar a los simpatizantes y a los militantes potenciales, para ganar el apoyo de los espectadores y desmovilizar a los antagonistas” (Snow/Benford 2006 (1988): 85). Para ellos, los “marcos” - “esquemas de interpretación (...) que permiten a los individuos 'ubicar, percibir, identificar y clasificar' los acontecimientos que tienen lugar dentro de su espacio vital y en el mundo en general” (ibídem) – cumplen con tres tareas fundamentales: primero, la elaboración de un “diagnóstico”, que “involucra la identificación de un problema y la atribución de la responsabilidad o de la culpa” (ídem: 86); segundo, el enmarcado de un “pronóstico”, cuya “finalidad no es únicamente la de sugerir soluciones al problema, sino también identificar las estrategias, las tácticas y los objetivos” (ídem: 90); y, tercero, un enmarcado de “motivos”, eso es, “un llamamiento a las armas o, en otras palabras, de un *motivo fundamental para entrar en acción*” (ídem: 92). William Gamson, por su parte, habla de “marcos de injusticia”. Según él, “(l)a percepción de las desigualdades puede estimular diferentes emociones: cinismo, ironía, resignación” (citado en Tarrow 2004: 161). Consiguientemente, los marcos de injusticia “subrayan y 'adornan' la gravedad y la injusticia de una situación social” y traducen la identificación de esta injusticia en reclamaciones más generales contra oponentes definidos (Tarrow 2004: 162).

Aunque la teoría de los marcos basa su análisis en elementos discursivos, no es un análisis del discurso plenamente dicho. Hank Johnston (2002) hace hincapié en que el análisis de marcos “filtra”, de alguna manera, los esquemas de interpretación que rigen dentro de un grupo o movimiento, o bien identifica los varios procesos del “enmarcado” (vea: Chihu Amparán 2006: 9 ss.). Las críticas a esta perspectiva son amplias y bien fundamentadas. Sin querer entrar en este debate, me limito a señalar que el análisis de los marcos parte de una perspectiva elitista en cuanto sostiene la existencia de “actores centrales” o “líderes” que elaboran “marcos” de manera meramente estratégica (p. ej: Snow/Benford 2006 (1992): 124); y que ignora los procesos complejos anteriormente discutidos de apropiación/interpretación y re-

significación de significados, al presentar éstos últimos como unidades objetivas y “cerradas” (vea: Donati 1992). Aún así, me parece que debemos darle el crédito a la escuela del análisis de marcos por haber puesto a la luz del día la relación dinámica entre la acción social colectiva y la producción discursiva y cultural. Los movimientos sociales operan, pues, en un campo de permanente tensión, delineado por el peso del pasado y la incertidumbre del porvenir. Como resume Sidney Tarrow: “El principal dilema simbólico de los movimientos sociales es decidir el punto medio entre los símbolos heredados, que son conocidos pero llevan a la pasividad, y los nuevos, electrizantes pero quizás demasiado poco conocidos para provocar la acción” (Tarrow 2004: 156). En este sentido, mediante la acción social colectiva se opera creativamente sobre “lo dado”, ya que “los símbolos culturales no están inmediatamente disponibles como símbolos de movilización, sino que requieren la intervención de agentes concretos para convertirse en marcos de acción colectiva” (ídem: 175). Ésta su labor de apropiación y re-significación colectiva a la vez hace de los movimientos sociales “agencias de significación, y en cuanto tales, (están) profundamente involucrados (...) en lo que Stuart Hall (1982) ha denominado ‘política de significación’” (Snow/Benford 2006 (1988): 85).

Al mismo tiempo, esta perspectiva deja claro que el discurso de y para la acción colectiva se distingue fundamentalmente de otras formaciones discursivas en cuanto a su lenguaje, sus topos y sus temas se refiere. Es en este sentido que Paolo Donati puede afirmar que el *análisis del discurso* es una “forma moderna del análisis de ideologías” (Donati 2006: 149, traducción mía). Pero en contraste con formas clásicas del análisis de ideologías, el análisis del discurso entiende la ideología no como un sistema monolítico y completamente estructurado, sino como envuelta en luchas hegemónicas agudas y violentas. El análisis de los discursos específicamente políticos y de los procesos ideológicos parte, por lo tanto, de lo que Donati y otros autores denominan una perspectiva *dialógica*. Esta perspectiva “pone la mira en las controversias entre actores en las que se disputa la interpretación “legítima” y cada actor intenta deslegitimar la posición del adversario ideológico” (ídem: 150). Como sostienen Mehan, Nathanson y Skelly (1990: 135): “(...) the relations between voices in public political discourse take the form of a conversation (...). The process is essentially dialogic in that the actions of one speaker or voice are oriented to the (...) performances of other voices – reacting, projecting, transforming, anticipating discourse of other speakers or voices (...)” (en: Donati, op. cit: 150)²⁵. El análisis dialógico

25 (...) la relaciones entre voces en el discurso político público adquieren la forma de una conversación (...). El proceso es esencialmente dialógico en el sentido de que las acciones de un hablante o una voz están orientadas hacia las actuaciones de otras voces – reaccionando, proyectando, transformando, anticipando el discurso de otros hablantes o

de los discursos políticos entiende éstos como productos de procesos dinámicos – productos de la actividad intersubjetiva, como anteriormente señalé – que tienen lugar en situaciones específicas. “The analysis is thus both social and semiotic: social in that meaning is a function of the social interactions between people and the contexts in which these take place; and semiotic in that the languages themselves that people use and that are available to them to express their senses of the world limit of what can be expressed and understood” (Steinberg 1999: 744)²⁶.

Para comprender la naturaleza específica de las luchas en el terreno político, es decir: luchas inevitablemente discursivas y prácticas, considero fundamental recuperar los conceptos de *ideología* y *hegemonía*. Varios autores han hecho hincapié en que las confrontaciones políticas sobre la “verdad” se dan en aquel terreno del discurso que podemos denominar *ideológico* (p.ej. van Dijk 2003; Eagleton 2005; Laclau/Mouffe 2001 (1985); Steinberg 1994). Sin querer entrar en los agudos debates sobre aquel “concepto difuso y polémico” que es la ideología (van Dijk 2003: 14)²⁷, propongo entenderla siguiendo la propuesta de Marc Steinberg. Steinberg define la ideología como “the process by which collectivities produce, reproduce and transform shared meanings of the structure and dynamics of the world, the moral and normative criteria by which to judge it, and alternatives to the existing system” (Steinberg 1994: 511)²⁸. Consiguientemente, un discurso es ideológico “when the meanings it provides offer understandings about power, difference, and hierarchy that are claimed to be natural, accepted, or preferred” (Steinberg 1999: 745)²⁹. La ideología, según esta conceptualización, es *discursiva, procesal y limitada*. Quizá la mejor demostración de su carácter limitado son las luchas que contra la ideología dominante se ha emprendido a lo largo de la historia. Las luchas sociales, como he dejado entrever anteriormente, no se limitan a ser simplemente luchas por la apropiación de recursos o contra determinadas prácticas del poder – más bien, estas luchas llevadas a cabo en el terreno práctico son siempre y necesariamente atravesadas y acompañadas por luchas por el significado de las cosas y palabras, por las categorías para entender el mundo. Esta disputa es posible en el terreno donde los sentidos de la ideología dominante no aparecen terminantemente fijados. Steinberg llama “extremos” o

voces (...)

26 *El análisis es entonces tanto social como semiótico: social en tanto el sentido es una función de interacciones sociales entre personas y los contextos en los que tiene lugar; y semiótico en tanto los lenguajes mismos que la gente usa y que son disponibles para expresar sus sentidos del mundo limitan lo que puede expresarse y entenderse*

27 Para una discusión amplia del concepto de ideología, vea Eagleton 2005, “Ideología. Una introducción”

28 *el proceso por el cual colectividades producen, reproducen y transforman sentidos compartidos de la estructura y de las dinámicas del mundo, los criterios morales y normativos con los cuales juzgarlo, y alternativas al sistema existente*

29 *cuando los sentidos/significados que provee ofrecen entendimientos sobre el poder, la diferencia, y jerarquía que están siendo reclamados como naturales, aceptados o preferidos*

“fronteras” ideológicas (*ideological boundaries*) a estas zonas del discurso dominante “where the meanings of discourse are open to multiple readings, leading to competing understandings of the accepted, the moral, and the possible” (1994: 511)³⁰. Las “fronteras ideológicas” deben su existencia a la “multivocalidad” del discurso – la posibilidad de múltiples formas de descifrar un “mismo” mensaje. Desde luego, estas “fronteras ideológicas” constituyen el *locus* de las luchas hegemónicas, ya que es aquí donde los significados y símbolos producidos “desde el poder” aparecen como lo que son – materializaciones inestables surgidas de las relaciones de dominación. Por cierto, su “inestabilidad” – es decir: el hecho de que su significado no aparece terminantemente fijado – se debe a que estos significados y símbolos forman parte de un proceso de dominación y *de resistencia*; su “apertura” se debe a que no se ha podido “cerrarlos”³¹. En estos términos, la hegemonía puede definirse como la capacidad de un grupo dominante de limitar las posibilidades de producción de nuevos significados. La hegemonía, dice Steinberg, “is (...) an 'active process' by which dominant groups seek to incorporate subordinates by having them articulate their interests through dominant discourses. Hegemony in this sense is the capacity of powerholders both to constrain subordinates from making a contest over meaning and to suppress the abilities of the masses to produce conflicting and subversive meanings about the world” (1994: 512)³². Vista así, la hegemonía no es, y no puede ser, completa o total, sino que tiene sus grietas y sus puntos débiles³³. La producción de nuevos significados, incongruentes con la ideología dominante, es posible gracias a la inestabilidad intrínseca de los discursos hegemónicos. Teniendo en cuenta que los significados son materializaciones de la actividad social intersubjetiva que se da en contextos sociales y discursivos diversos, el discurso hegemónico es interpretado, contestado o

30 *donde los significados del discurso están abiertos para lecturas múltiples, lo que lleva a comprensiones de lo aceptado, de lo moral y de lo posible que compiten entre sí*

31 Estrictamente hablando, no puede existir aquel “cierre” del sentido. Ernesto Laclau argumenta que la “dimensión del cierre es algo que, en la realidad, está ausente – si estuviera, en la última instancia, presente, habría *revelación* en lugar de *proyección*...” del sentido. A pesar de la principal imposibilidad de “cerrar” la relación significante-significado, este cierre es al mismo tiempo necesario, ya que es “la condición del sentido en la medida en que, como todas las identidades son diferenciales, necesitan del sistema a los efectos de constituirse como identidades”. Para Laclau, “la operación ideológica por excelencia consiste en atribuir esa imposible función de cierre a un contenido particular que es radicalmente inconmensurable con ella” (Laclau 2002: 19).

32 *es (...) un 'proceso activo' con el cual grupos dominantes buscan incorporar los subordinados, haciéndolos articular sus intereses a través del discurso dominante. Hegemonía, en este sentido, es la capacidad de los detentadores del poder tanto de constreñir los subordinados de disputar los significados y de suprimir la capacidad de las masas de producir significados conflictivos y subversivos sobre el mundo*

33 Como señalan Ernesto Laclau y Chantal Mouffe: “(...) the already mentioned dimension of structural undecidability is the very condition of hegemony. If social objectivity, through its internal laws, determined whatever structural arrangement exists (as in a purely sociological conception of society), there would be no room for contingent hegemonic rearticulations – nor, indeed, for politics as an autonomous activity” (Laclau/Mouffe 2001: xii)

descartado de las maneras más variadas. James Scott, en su influyente obra “Los dominados y los artes de la resistencia”, argumenta que estos procesos de re-significación toman la forma de un “discurso oculto”, una “conducta 'fuera de escena', más allá de la observación directa de los detentadores de poder. El discurso oculto es, pues, secundario en el sentido de que está constituido por las manifestaciones lingüísticas, gestuales y prácticas que confirman, contradicen o tergiversan lo que aparece en el discurso público” (Scott 2000: 28). El discurso oculto comprende, entonces, las reacciones y réplicas al discurso hegemónico. “Se trata, por decirlo así, de un *diálogo violento* que el poder ha expulsado de la situación inmediata” (ídem: 140, énfasis mío). La conformación de movimientos sociales y la lucha social son, por ende, posibles gracias a la existencia de prácticas discursivas que mantienen la resistencia, que disputan continuamente la “verdad” del discurso hegemónico. Pero los símbolos y significados de las ideologías “contra-hegemónicas”, producidos “desde abajo”, no pueden ser “manipulados” o “inventados” libremente por los subordinados. “Hay una resistencia del sentido ya establecido que obstaculiza las equivalencias nuevas”, como dice Ernesto Laclau (2002: 55). Es por eso que “(s)ólo bajo las más extraordinarias circunstancias históricas (...) podemos esperar encontrarnos un discurso de los grupos subordinados que no tenga ninguna traba. (...) Bajo cualquier otra circunstancia, es decir, para la mayor parte de la vida política, incluyendo los conflictos más violentos, lo que está en juego no es la conquista de un nuevo mundo. El conflicto, en este sentido, adoptará una forma dialógica en que el lenguaje del diálogo invariablemente recurrirá a los términos de la ideología dominante que prevalece en el discurso público” (Scott 2000: 130). El análisis dialógico del discurso político, en vez de oponer dos “marcos” radicalmente opuestos, pone énfasis en estos procesos y maneras de *delegitimación* del discurso hegemónico a través de la apropiación y re-significación de elementos de éste para dotarlos de sentidos “subversivos”. No niega la dimensión estratégica en la producción de discursos “contra-hegemónicos” por parte de movimientos sociales, pero pone énfasis en las limitaciones que el discurso dominante impone a estas actividades. “In this sense, dialogism theorizes meaning production as purposeful but bounded by the larger field of relevant discourses in which meanings are produced, thus providing a coherent epistemology of both agency and its limiting structures within this cultural process” (Steinberg 1999: 744)³⁴.

34 *En este sentido, el dialogismo teoriza la producción de significados como consciente de su propósito pero restringido por el campo más amplio de discursos relevantes donde se producen significados, y de esta manera provee una epistemología coherente tanto de la agencia (agency) y sus estructuras limitantes dentro de este proceso cultural*

I.VIII. Insubordinación:

subvertir el discurso, romper el dispositivo – y apropiarse de él

De lo expuesto, concluimos que es a través de procesos complejos de prácticas discursivas y no discursivas, en un juego dinámico de discursos y acción social, que se pone en jaque los significados impuestos por los poderes. Analizar estos procesos requiere, como bien dice Raquel Gutiérrez, de una “postura teórica (...) que centra la atención en el conflicto mismo, en el despliegue concreto y contradictorio del antagonismo social situado y, en particular, en la manera en cómo tal despliegue es vivido por quienes lo producen” para de esta manera poder entender “las variadas maneras cómo se configura de manera tensa y, quizá, intermitente un *tipo de subjetividad* que impugna los variados dispositivos de subordinación social (...)” (Gutiérrez 2008/2: 11). A mi parecer, esto es justamente lo que Foucault propone en el texto *The Subject and Power*³⁵, donde opta por el desarrollo de una “nueva economía de las relaciones de poder”, que “toma como punto de partida la resistencia concreta en contra de las diferentes formas de poder” (2005: 243). Esa “resistencia”, afirma, se realiza en “luchas contra una determinada técnica de poder, o forma de poder”, y en contra del “régimen de verdad” que produce. Esta forma de poder “transforma a los individuos en sujetos. Hay dos significados de la palabra sujeto: sometido a otro a través del control y la dependencia, y sujeto atado a su propia identidad por la conciencia o el conocimiento de sí mismo. Ambos significados sugieren una forma de poder que subyuga y somete” (ídem.: 245).

He aquí las dimensiones que aparecen en mi propuesta del análisis de la indianidad como dispositivo: el sometimiento a través del control y la dependencia se refiere, en mi lectura, a lo que son las prácticas de dominación; mientras que la “conciencia” es, como he argumentado, posible gracias a un conocimiento social y un lenguaje que lo transmite y que, de esta manera, dota de significado a la realidad y proporciona posibles “lecturas” de ésta. Ahora bien, la indianidad constituía, durante siglos, una forma de la producción discursiva y práctica de la marginalidad, de lo excluido³⁶. El indio era pura exterioridad – hablar sobre él significaba a la vez hablar sobre ciertos grupos marginados, y reproducirlos en su marginalidad; y este “hablar sobre” va a la mano con un actuar/hacer

35 “The Subject and Power”, en: Dreyfus, H. y Rabinow, P.: “Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics”, Chicago 1982, 208-226; versión alemana en: Foucault, Michel: “Analytik der Macht”, Frankfurt a.M. 2005, 240- 263; Traducciones mías.

36 En el sentido del término sociológico de la “exclusión social”, que se refiere a la exclusión de personas o grupos de la participación en espacios/ campos claves de la sociedad, sin “excluirlos” por completo – por ejemplo, la exclusión de la participación política y económica suele estar acompañada por la explotación económica.

“marginalizante” y “exteriorizante”. Como dispositivo, la indianidad respondía a una *urgencia* en un punto histórico determinado: el establecimiento (y la reproducción) del orden colonial de dominación. Para no caer en la simplificación – por cierto bastante difundida – de suponer una estructura “material” colonial que produce de manera unilateral su ideología correspondiente superestructural, quizá sea menester tener en cuenta lo que Edward Said afirma sobre la relación de Occidente con Oriente: “Decir que el orientalismo era una racionalización del principio colonial es ignorar hasta qué punto el principio colonial estaba ya justificado de antemano por el orientalismo” (2004: 68). En este sentido, creo que el dispositivo de la indianidad pudo desarrollarse gracias a nociones y conocimientos previos de lo “propio” y lo “otro”, de la política y la economía, en fin: gracias a un conocimiento social acumulado por los europeos de cómo tratar, subordinar y explotar al otro. Al mismo tiempo, no cabe duda que la “urgencia” a la cual respondió la indianidad se debe, en buena medida, a la resistencia que los dominados (los “indios”) opusieron, desde el principio, a las aspiraciones de los dominadores. En este sentido, lo que se decía y hacía con respecto a los indios *es* – y no sólo representa – la condición colonial *per se*.

La lucha contra esta “forma de poder” es una lucha que se lleva a cabo de manera inseparable en el terreno “discursivo” (una suerte de subversión de la “conciencia”) y “práctico” (versus el “control y la dependencia”). Esta insubordinación, esta resistencia emprendida por parte de los dominados no es un fenómeno reciente. Al contrario, como bien demuestra la amplia “narrativa contra-hegemónica”, existe cierta continuidad histórica de rebeliones contra las expresiones de lo que he llamado el dispositivo de la indianidad. Pero también es cierto que esta narrativa, poblada de héroes y mártires, tiene sus “zonas en blanco”, sus puntos ciegos, y, como cualquier narrativa, responde a las necesidades y al *Zeitgeist* del presente. Sin correr demasiado peligro de equivocarnos, creo que podemos imaginarnos que normalmente, la “resistencia indígena” se expresaba como lo que James Scott denominó la “infrapolítica de los grupos subordinados”, concepto que abarca las “formas de resistencia muy discretas que recurren a formas indirectas de expresión” (Scott 2000: 44). Asimismo, las tácticas de “subversión de la conciencia” habrían tenido lugar en aquel campo que Scott llama el “discurso oculto”, es decir en un espacio social determinado y entre un conjunto particular de actores. Y aunque bien es cierto que han habido sublevaciones abiertas y coordinadas a lo largo de la historia, creo que el “Movimiento Indio” del siglo XXI se distingue de ellas principalmente por dos razones: por un lado, hizo *público* determinados fragmentos de un discurso que había estado oculto y los combinaba o los

hacia “dialogar” con otros discursos, hegemónicos y contra-hegemónicos. De esta manera dio lugar a una formación discursiva que rebasa tanto las identificaciones meramente *étnicas* como también rebasa las identificaciones meramente *negativas* implícitas en la auto-identificación del “yo – otro” (un “yo indio”, “yo marginalizado”) e hizo posible que “(h)oy en día, lo que eran 'las poblaciones' (en plural) dominadas del siglo XIX, conforma un grupo social unificado en cuanto a una 'comunidad imaginaria' (B. Anderson) que se define a sí misma de 'indígena'” (Guerrero 2000: 48-49). De ahí resulta que, por el otro lado - y este aspecto justifica el nombre que he decidido darle -, el Movimiento Indio no cuestiona la línea divisoria trazada entre lo indio y lo no-indio. “Todo lo contrario, la hace visible, la exterioriza, la vuelve evidente, pero con el propósito de darle un contenido nuevo a partir del 'orgullo de ser indígenas’”, como dice Felipe Burbano de Lara (2005: 239). Lo que, desde mi punto de vista, distingue el Movimiento Indio de manera fundamental de otros movimientos de resistencia “indígena” anteriores es que opera *a través de la indianidad*. Para decirlo de alguna forma, aunque quizá demasiada simplificada: se *apropia* de las palabras del discurso dominante, de sus significantes, como también se *apropia* de ciertas prácticas y materializaciones de la indianidad para hacerlas suyas. Si bien es cierto lo afirmado por Andrés Guerrero, a saber, que el discurso indio “(...) rompe el efecto civilizador de la representación ventrílocua, que imponía a las poblaciones indígenas hablar el discurso de los civilizados” (1997: 63, citado en de Lara 2005: 248), creo que es fundamental entender que de ninguna manera la lucha contra una determinada forma de poder se limita a hablar en nombre propio. Más bien, la lucha en el ámbito discursivo, la lucha por el significado de las palabras y cosas, posibilita otras prácticas, las cuales a la vez preceden nuevas formas de hablar. El Movimiento Indio no sólo se apropió del término indio para de esta manera re-significarlo y hacer posible la articulación de colectivos humanos distintos entre sí bajo un denominador común – también re-significó instituciones (como los sindicatos) y leyes, re-significó, como veremos, las carreteras, la ciudad, la estructura de mando del ejército y el territorio. Y, vuelvo a insistir, ¿quién diría que es el *mismo* “agua”, aquel “recurso” mercantilizado por las políticas neoliberales, y el “agua de la Pachamama (que) aquí de los cerros sale, como de la teta, del seno de la Pachamama” (Felipe Quispe, en entrevista)? Y, ¿quién diría que es el *mismo indio* él que tenía que “blanquearse” por el bien de la Nación, y él que reivindica que se *indianicen* los “q'aras” por el bien de la humanidad? Lo que desde mi punto de vista constituye la principal novedad del movimiento indio de principios de nuestro siglo, y que al menos en parte explica la fuerza que pudo cobrar, es su capacidad de “apropiarse” de la *indianidad* como tal; es decir, su

capacidad de subvertir no sólo el *discurso* hegemónico, sino el *dispositivo* hegemónico. De todo lo hasta aquí expuesto, debe de quedar claro que esta subversión práctica es posible gracias a la re-significación discursiva del “mundo”, o de una parte de él; y a una capacidad impresionante de traducir nuevos significados en nuevas prácticas. El Movimiento Indio, esto es: el movimiento de hacer suya la indianidad, de recolectar los añicos de un dispositivo del orden dominante que había entrado en crisis para visibilizarlo, re-significarlo y usarlo como dispositivo de la resistencia.

II

Pequeña historia genealógica de la Indianidad

II.I. Introducción: por una historia discontinua y sin naciones

El presente estudio parte de una convicción fundamental: la constitución de los sujetos colectivos no está predeterminada ni estructural ni culturalmente, sino producto de procesos complejos en los cuales operan elementos discursivos y extra discursivos. En este sentido, no existe razón alguna que nos permita suponer que existe una necesidad, o predeterminación, de que los *indios* se organicen y articulen colectivamente *como indios*. Dicho esto, los interrogantes que subyacen a este trabajo son: ¿por qué los indios se reivindican como indios?; o, más específicamente: ¿por qué este, y no otro, discurso?; es decir, ¿cómo se llega a imaginar y proyectar tal y como se imaginan y proyectan las y los que integran lo que llamo el Movimiento Indio?

Durante un tiempo, estaba de moda hablar de una “consciencia” de los pueblos indios en Bolivia donde confluían una “memoria corta” y una “memoria larga”: una memoria de los procesos de inclusión al proyecto nacionalista pos-revolucionario, y una memoria de las luchas anticoloniales y del pasado prehispánico¹. Más allá de la visión mistificada de la Revolución Nacional de 1952 (como ruptura total) inherente a esta conceptualización, creo que desfigura la complejidad de los procesos de la significación del pasado, del presente y del futuro que tienen lugar en el ámbito tanto del discurso oficial como en el del “discurso oculto”. Y es que el discurso sobre el pasado y el presente, sobre lo deseable, lo viable, lo Otro y lo que *es* el Nosotros no es un mero efecto de los cambios estructurales, sino producto de procesos de interpretación colectiva del mundo y de las experiencias de vida que no distingue entre memorias cortas y largas. “Desde el presente se reorganiza el pasado constantemente, dice Luis Tapia, y el modo en que se hace presente o aparece la memoria condiciona lo que se siente y se piensa en el momento de la reorganización y después. El tiempo vivido es usado en varias interpretaciones para experimentar la continuación y/o renovación de las cosas” (Tapia 2000: 64). El pasado es en la medida en que está presente.

Los próximos dos capítulos de este trabajo están escritos bajo la convicción de que únicamente la revisión de las líneas, rupturas y continuidades históricas de la indianidad nos permiten entender el

1 Véase, p. ej., Silvia Rivera 2003 (1986)

cómo y el *por qué* de los discursos de las luchas indias de principios del siglo XXI. Por un lado, porque en éstas se articula una “*síntesis de memoria*” (ibídem) que nos sería incomprendible sin conocer sus referentes; hacerle justicia a esta síntesis implica conocer lo que sintetiza – lo que omite, inventa, reinterpreta. Por el otro lado, porque este mismo *proceso de síntesis* tiene una historia. Como señala Álvaro García Linera: “La rebelión aymara del altiplano precisamente ha podido acontecer porque allí se han agolpado penurias contemporáneas con herencias históricas y representaciones de la vida que leen en el pasado, que significan el mundo vivido como un hecho de dominación colonial que debe ser abolido” (2001: 67). Comprender el discurso indio del siglo XXI requiere, pues, conocer sus “herencias”, es decir: la historia de la indianidad como dispositivo de exclusión y explotación, como también la historia de la re-significación de lo *indio* por parte de los propios indios.

He decidido, pues, abordar el tema del discurso indio inscribiéndolo en la historia. Al hacer esto, me deslindo de aquellos análisis que pretenden poder comprender lo que se dice y lo que se hace como fenómenos *fuera del tiempo y del espacio*, y que parecen ver en los discursos formaciones herméticas que se explican por las interrelaciones de sus elementos. Lo que escribiré es, al contrario, lo que Michel Foucault llamaría una historia genealógica de la indianidad, una perspectiva que “no pretende remontar el tiempo para restablecer una gran continuidad por encima de la dispersión del olvido” sino, al contrario, “mantener lo que pasó en la dispersión que le es propia: (...) percibir los accidentes, las desviaciones ínfimas - o al contrario los retornos completos, los errores, los fallos de apreciación, los malos cálculos que han producido aquello que existe y es válido para nosotros; (...) descubrir que en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos no están en absoluto la verdad ni el ser, sino la exterioridad del accidente” (Foucault 1977: 146)².

Hoy en día, reafirmar esta perspectiva genealógica de la historia es quizá más pertinente que nunca. El surgimiento de los movimientos indígenas modernos a lo largo y lo ancho del continente americano ha sido acompañado por nuevas formas de percibir la historia. Mientras que la ideología nacionalista hegemónica, difundida desde el Estado y las posiciones de poder, ha sido ferozmente criticada, los activistas e intelectuales “orgánicos” parecen haber encontrado otras naciones, esta vez sí *reales*. Cuentan o bien la historia de los “pueblos” y “naciones originarias” (de sus héroes y mártires, de sus derrotas y triunfos), o bien la historia de la explotación y discriminación de estas naciones, y poco parece importarles que al hacer esto, adoptan categorías que en el pasado y presente han demostrado su

2 Traducción en <http://www.librosggratisweb.com/pdf/foucault-michael/nietzsche-la-genealogia-y-la-historia.pdf>; s/f, s/p

carácter excluyente y chantajista. La “historia de las naciones” es, en este sentido, una “historia imaginada” – más memoria interesada que historia con pretensión de objetividad; es, pues, una historia que constituye la nación como algo *realmente existente* desde hace siglos, con su identidad propia y continua, en breve: que hace de la supuesta “nación” un *sujeto, colectivo e histórico*. El error se debe al entendimiento de la historia como una historia *continua*, “refugio privilegiado para el sujeto”, como dice Oscar Martiarena (1995: 39). La “historia de las naciones”, al establecer nuevas pautas para entender el pasado, constituye su verdad - una *verdad* aparentemente legitimada por permitir contar una “contra-historia”, opuesta a la Historia de los poderes dominantes que reconoce a “lo indígena” únicamente como un adorno del pasado lejano de la Patria³. Pero es con base en esta *historia continua* que se reproduce infinitamente un análisis histórico que no es sino un “discurso del contenido”, haciendo “de la conciencia humana el sujeto originario de todo devenir y de toda práctica (...)”, como dice Foucault en la Arqueología del Saber. En este sistema de pensamiento, “el tiempo se concibe (...) en términos de totalización y *las revoluciones no son jamás en él otra cosa que tomas de conciencia*” (Foucault 1985: 20, énfasis mía).

Mi punto de partida es, por supuesto, distinto. En vez de suponer una identidad continua de pueblos o naciones que como sujetos históricos atraviesan los siglos, pretendo dar algunas claves que nos ayudarán a comprender la conformación y actualización de los sujetos concretos en diferentes momentos de la historia. Cabe señalar que en las páginas que siguen, el lector o la lectora no encontrará un recuento de aquello que “realmente pasó” en el mundo andino durante la larga noche de los 500 años. Por el contrario, la historia que se contará es una recuperación, sin pretensión alguna de exhaustividad, de aquello que aparecerá como el *pasado presente*, entremezclado con reflexiones sobre los hechos históricos, sociales y políticos que aparecen y desaparecen en puntos concretos del tiempo y que de alguna manera se *condensan* en lo que denomino las *condiciones de producción* del discurso del Movimiento Indio. Seguir los rastros que el dispositivo de la indianidad deja en la historia, ver cómo, en distintos momentos históricos, se traza aquella línea divisoria entre indios y no indios y cómo se constituyen los sujetos alrededor de ésta, es desde mi punto de vista la forma más adecuada para comprender por qué se dice lo que se dice durante las luchas indias a principios del siglo XXI.

3 Veá, por ejemplo, Paz Xóchitl Ramírez S. y Eduardo Nivón Bolán, (1996) “El Indio y la identidad nacional desde los albores del siglo XX”, en: Barceló, Raquel, M. Ana Portal, M. Judith Sánchez (coord.): Diversidad étnica y Conflicto en América Latina – El indio como metáfora en la identidad nacional

II.II. Encuentros, desencuentros

Aunque les placiese a los historiadores - en ese su afán cuasi bíblico de buscar el *origen* del pecado colonial - no nos es posible dar una fecha para determinar cuándo los habitantes de aquella parte del mundo hoy llamada América se convirtieron en *indios*. Como es sabido, la reducción de las poblaciones originarias a un común denominador – indio – se debe, por un lado, a la confusión geográfica de un hombre, Colón; y, por el otro lado, a la incapacidad de toda una sociedad y toda una época de reconocer en aquellos “otros” *sujetos diferentes*. Se debe al “desconocimiento de los indios”, como dice Tzvetan Todorov, “y la negación a admitirlos como un sujeto que tiene los mismos derechos que uno mismo, pero diferente. Colón ha descubierto América, pero no a los americanos” (Todorov 2008: 57). En la memoria histórica actual de los grupos indios, la consciencia de este *desconocimiento* ha adquirido un lugar central y se inscribe en una narrativa más amplia sobre el hecho colonial *per se*. La degradación histórica de lo que se percibe como lo “propio” pesa tanto, o más, que la experiencia de la explotación y sometimiento, y el hecho de visibilizarla traza una línea nítida entre el Nosotros y el Otro, el *q'ara*⁴. “Estamos resentidos con ellos los *q'aras*, explica Simona Quispe de la Federación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia – Bartolina Sisa (FNMCB-BS), porque (los) *q'aras* sin nada han entrado a Bolivia, de otro país, de España, así parados han entrado. Bolivia tenía sus minas de oro, todo, así entonces ellos han visto Bolivia que era rico, entonces han entrado a aprovecharse y de paso (de) la gente (...). Antes teníamos nuestras culturas, nuestras tradiciones. Todo lo nuestro ellos han ignorado, ¿no?, a la gente aymara o quechua, guaraní, todo ellos nos decían somos animales. Entonces había colonialismo, todo, la gente ha sido explotado totalmente, entonces por esto hay un sentimiento que la gente ya se ha dado cuenta y ya no nos queremos dejar que sigan manejándonos” (en entrevista, 10/10/08).

Los primeros encuentros entre las poblaciones de América y el occidente están mediados o estructurados por los códigos y conocimientos de aquellos tiempos, y en este sentido entrañan ya los

4 Lo que es, o no es, el “*q'ara*” está fuertemente discutido. La traducción literal al español sería “pelado”; pero creo que fijar un significado concreto de la palabra sería contraproducente – por el contrario, deberíamos intentar de comprender que el *q'ara* es una forma de nombrar al “Otro”, y la noción de este Otro varía según las circunstancias. Bernabé Paukara, ex-dirigente sindical y ahora consejero del gobierno municipal de Achakachi, explica que el *q'ara* “... es un contestar, más o menos, ¿no?. Nos dicen indios, bueno, nosotros ¿qué podemos decir? Q'ara! Si nos dicen (indios), bueno, nosotros también tenemos que contestar con algún otro. Es una forma de contestar, de pelear, ¿qué podemos hacer? Eso es ya una guerra ideológica, más o menos: responder, no podemos aguantarnos. Eso son las estrategias, es por esa situación que ha habido” (en entrevista, 16/10/08). Compartir esta noción nos obliga a rastrear estas estrategias discursivas de la “guerra ideológica”.

desencuentros posteriores. Pero no es sino hasta el establecimiento del orden colonial que la categoría de lo *indio* se llena de significado: son, pues, la Conquista y la Colonia que inscriben la indianidad en el orden social, político, simbólico y geográfico de América. “El hecho de la conquista española en el siglo dieciséis constituyó el ámbito fundamental de las relaciones políticas y de poder hasta que las últimas fuerzas militares realistas se rindieron a los ejércitos libertadores en el siglo diecinueve”, como bien dice Sinclair Thomson (2006: 34). A la mano con estas relaciones de poder van desplazamientos profundos de las identidades de aquellos que llegan y, más que nada, de aquellos que ya habían estado antes de que llegasen los españoles. En los Andes, la caída del imperio inca en 1532 lleva a la ruptura de lazos políticos y económicos entre las poblaciones que lo integraban. El *Tahuantinsuyo* se fragmenta y cede a varias unidades administrativas coloniales. Xavier Albó y Josep Barnadas señalan “tres instituciones o sistemas de articulación, de ocupación, y explotación del territorio y su población, por parte del poder estatal” que se establecerán: la encomienda, la mit'a y la hacienda (1985: 60). La encomienda garantizaba al encomendero el tributo que tenían que pagar los indios tributarios que se le habían asignado, y a cambio aquel se comprometía a traer “civilización y cristiandad” a éstos (Abercrombie 1991: 102). Es en este sentido que la encomienda encarna aquella visión particular de lo que *son* los indios que según Todorov caracteriza también a Colón: “O bien piensa en los indios (...) como seres humanos completos, que tienen los mismos derechos que él, pero entonces no sólo los ve iguales, sino también idénticos, y esta conducta desemboca en el asimilacionismo, en la proyección de los propios valores en los demás. O bien parte de la diferencia, pero ésta se traduce inmediatamente en términos de superioridad e inferioridad (...)” (Todorov 2008: 50). La encomienda se basa, en cierto sentido, en ambos supuestos: en este estado, la indianidad es tanto un proyecto asimilatorio como uno de dominación de los indios “inferiores”. Y finalmente, el célebre debate entre Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda está marcado por los mismos polos – el hecho de que quedó establecida la condición inferior, pero *humana* y por tanto *civilizable* del indio (como “menores de edad”) será uno de los fundamentos en que se basa el dispositivo indio, y causa de la principal diferencia entre el trato que reciben éstos y el de las poblaciones africanas esclavizadas (véase: Wade 1997).

En sus principios, la encomienda se basa en pagos materiales, aunque poco a poco, se va extendiendo el pago en dinero (o metales); no incluye prestación laboral. Por eso, cuando se ponen en explotación las minas de Potosí, levantar la mano de obra necesaria es una empresa llevada a cabo de forma poco coordinada por los encomenderos. Las reformas toledanas pondrán fin a esta desorganización: a

principios de los años 1570s, el virrey Toledo establece la mit'a como sistema de reclutamiento de mano de obra para las minas. De esta manera, se obligaba a las comunidades de indios tributarios a mandar un determinado número de mitayos por turnos de un año a las minas de Potosí. Además, con las reformas de Toledo se lleva a cabo el intento de concentrar la población andina en 614 reducciones, inspiradas en la estructura de los pueblos de la Península, cuyo fin es garantizar el control sobre la población indígena y enseñarle “buena policía” (Abercrombie 1991: 104). Pero la clave del proyecto toledano es el reordenamiento político-espacial de los Andes: el espacio andino, que en un momento se articulaba en los cuatro *suyos* del Imperio Inka, de aquí al futuro estaría dividido en dos repúblicas: la República de Españoles y la República de Indios. De esta manera, se crea una especie de estructura dual de poderes: la República de Indios queda claramente subordinada a las fuerzas de la colonia, pero se le concede un grado considerable de autonomía a las formas indígenas de organización. En determinadas regiones, se legaliza formalmente la existencia de las comunidades (o *ayllus*) y su derecho sobre el territorio. Se concede derechos jurídicos y obligaciones ante la Corona a las autoridades originarias, estableciendo así el sistema colonial del cacicazgo (véase más abajo). Otras regiones, por el contrario, son prácticamente despobladas para dar lugar a las haciendas, dedicadas fundamentalmente a la ganadería, donde la población restante se convierte en forasteros o colonos, trabajadores rurales de hacienda (Pérez Galán 2004: 53).

En este sentido, las reformas toledanas inscriben la identidad y la diferencia en el espacio mismo – a partir de este momento, aquellos que viven en la República de Indios *son* “indios originarios”, sometidos no sólo al orden socio-político del *ayllu*, sino además a una jurisdicción específicamente “india”. Lo “indio” se inscribe en leyes, en formas de explotación, en las posibilidades de interacción entre humanos, en el espacio, etcétera, dando lugar a lo que Peter Wade (op. cit: 27) llama “identidad institucionalizada”. Pero es menester resaltar que esta principal *identidad* de lo indio sujeto a las mismas formas de dominación, en ningún sentido lleva, mecánicamente, a una *identidad* de los indios frente a un opresor común. Más bien, como señala Alberto Flores Galindo, “(l)a invasión occidental, al reducir a todos los hombres andinos a la condición común de indios o colonizados, hizo posible sin proponérselo que emergieran algunos factores de cohesión, pero junto a ellos, la administración española buscó mantener los viejos conflictos e introducir nuevos, como los que se irían dando entre comuneros (habitantes de pueblos de indios) y colonos (siervos adscritos a las haciendas)” (1986: 12). Aunque bien es cierto que el dispositivo de la indianidad reduce a la población originaria a una

condición común, es igualmente cierto que no lo hace ciegamente – sigue, por el contrario, el imperativo del *divide et impera*, y pronto hará uso de lo que he llamado los programas étnicos. Así, Pablo Regalsky (2003: 52) señala que un efecto de la creciente presión que el régimen colonial ejerce sobre los indios tributarios es que una parte de éstos huyen de sus comunidades para trabajar como colonos en las haciendas o en las minas, un proceso que lleva a la disolución sucesiva de barreras lingüísticas y culturales. Para contrarrestar estos desarrollos, los poderes coloniales intentan reagrupar los migrantes según los *ayllus* de los cuales procedían, para de esta manera mantener el control sobre ellos como grupos manejables. Como resume Thomas Abercrombie: “Thus, Indians were constrained within their *naciones* even as they fled them” (1991: 112).

II.III. Vivir para volver (y ser millones) ... carajo

Los conflictos, rivalidades y el menosprecio entre los subordinados son mucho más comunes que su identificación como iguales. Aún así, las prácticas coloniales no se desarrollan sin resistencia – pero en el escenario fragmentado del espacio andino, ésta suele desplegarse desde el ámbito limitado de las comunidades o a nivel local. Los programas étnicos, esta vez como programas desde lo indio, son exitosos únicamente en estos niveles, y en la medida en que permiten la reproducción de la comunidad y la articulación de ésta dentro del orden colonial. Pero esta ausencia de una articulación política común encuentra su contrapartida en lo que se ha venido llamando la utopía andina, “los proyectos (en plural) que pretendían enfrentar a esta realidad. Intentos de navegar contra la corriente para doblegar tanto a la dependencia como a la fragmentación. Buscar una alternativa en el encuentro entre la memoria y lo imaginario: la vuelta de la sociedad incaica y el regreso del Inca” (Flores Galindo, op. cit.: 14). Aunque se encuentran manifestaciones de la utopía andina a lo largo de la historia colonial, no es sino hasta la “Gran Rebelión” de finales del siglo XVIII que ésta toma la forma de una potente ideología de las masas indias subordinadas. La trascendencia histórica de la Gran Rebelión, así como la crucial importancia que cobrará en la memoria e ideología de los movimientos indígenas modernos, nos obligan a ver más detenidamente su despliegue y los discursos que la acompañaban.

Para el mundo andino, el siglo XVIII está caracterizado por una larga fase de decadencia. El sistema comercial de la región sufre los impactos de la crisis del sector minero de Potosí y Oruro, y la guerra de sucesión entre los Austrias y los Borbones en España a principios del siglo debilita las estructuras

estatales de la colonia. A la mano con este declive político y económico va, por un lado, un sinnúmero de rebeliones de carácter local cuyo número va creciendo conforme avanza el tiempo (Flores Galindo, op. cit.: 97). Por el otro lado, tiene lugar un largo proceso de crisis del sistema cacical, es decir, de aquel sistema de autoridades cuyo rol comúnmente se describe como “mediación” entre los poderes políticos y económicos de la Colonia y las comunidades “originarias” (p.ej.: Albó y Barnadas, op. cit.: 62 ss.). La historiografía asocia el derrumbamiento de esa instancia, y con ella de los mecanismos de mediación entre los “indios” y el poder estatal, a una “crisis de legitimidad” del cacicazgo, causada por la intromisión de personas externas a las comunidades que asumían el papel del cacique, por una enajenación de carácter étnico-cultural entre los caciques y sus comunidades, y/o por una diferenciación de carácter clasista. Según Sinclair Thomson, otro criterio fundamental para entender el declive de legitimidad del cacicazgo es de carácter político. El eje de las luchas emprendidas por las bases de las comunidades en contra de los caciques, que se multiplican durante el siglo XVIII, “era la lealtad política del cacique a la comunidad. (...) Estas luchas apuntaban a renegociar las relaciones de poder de las comunidades, quienes buscaban ejercer un control más fuerte desde la base sobre el cargo del principal representante y líder político de la comunidad” (Thomson, op. cit.: 127 s.). Esta enajenación política entre autoridades y bases comunarias da un salto cualitativo con la legalización, en 1750, de la práctica de los repartimientos y la consiguiente intensificación de la explotación de la población india, que minó la representatividad y las posibilidades de mediación política de los caciques.

La Gran Rebelión de los años 1780-82 es en cierto sentido la culminación de un prolongado ciclo de rebeliones, pero es también una excepción tanto en términos cuantitativos como cualitativos. Leon Campbell (1987) la divide en dos fases: la fase tupamarista, durante la cual se levantan las comunidades quechuas del sur del territorio hoy peruano bajo el liderazgo de Tupac Amaru II (1780-81), y la fase katarista, que moviliza a las mayorías aymaras de La Paz (1781). A pesar de las diferencias considerables entre las dos etapas, no sólo encontramos influencias mutuas, sino también un proyecto común que podemos denominar *anticolonial*. Según Sinclair Thomson, los proyectos anticoloniales “son aquellos que desafían explícita y conscientemente los fundamentos del orden político colonial: la soberanía española y la subordinación política de los indios” (op. cit.: 174). Este carácter profundamente anticolonial se cristaliza claramente en el programa de José Gabriel Condorcanqui, “Tupac Amaru”, cacique de Tungasuca, que a finales del año 1780 inicia un potente movimiento que

liderará como “heredero de la corona de los reyes incaicos”. Flores Galindo resume este programa en tres puntos: primero, la expulsión de los españoles, y consiguientemente la abolición de la Audiencia, del Virrey y el rompimiento de los lazos con la monarquía española; segundo, la restitución del Tahuantinsuyo (imperio inca), y tercero, la introducción de cambios sustantivos en la estructura económica como son la abolición de la mit'a, la eliminación de las grandes haciendas y el establecimiento de la libertad de comercio (Flores Galindo, op. cit.: 98 s.). Pero cuando Tupac Amaru enuncia que “(e)ra llegado ya el tiempo en que debían sacudir el pesado yugo que por tantos años sufrían de los españoles” (cit. en Thomson 2006: 201), no se refería ni únicamente a las poblaciones quechuas, ni a los indios. Al contrario, él “pensaba conformar un nuevo 'cuerpo' político, en el que convivieran armónicamente criollos, mestizos, negros e indios rompiendo con la distinción de castas (...). El programa tenía evidentes rasgos de los que podríamos llamar un movimiento nacional” (Flores Galindo, op. cit.: 99). Es decir, el programa político de Amaru no sólo rebasa la división entre indios y no indios, sino todas las diferenciaciones más o menos sutiles trazadas por el orden colonial – todas menos aquella que hace de los *chapetones* un grupo elegido, por las buenas o por las malas. A finales del siglo XVIII, esta “frágil coalición étnica” de los tupamaristas es concebible y, hasta cierto punto, viable gracias al rechazo casi generalizado de las políticas coloniales, que a lo largo del siglo da lugar a rebeliones tanto urbanas como rurales, protagonizadas por criollos, mestizos e indios (Campbell op. cit.). La necesidad de construir este “proyecto nacionalista peruano de carácter multiracial” (Thomson, op. cit.: 205), así como los efectos que tres siglos de dominio español han tenido en el imaginario de los propios “indios”, llevan a Tupac Amaru a asumir una posición afirmativa hacia la religión católica, y ambigua hacia la Corona española. Como han señalado varios autores, Amaru jamás se atreve a desafiar el rey de manera directa. Por el contrario, declara varias veces – en falso – que el mismo rey estaría autorizando sus acciones para acabar con el “mal gobierno”, cuya encarnación son los españoles. A éstos, Amaru y otros líderes los difaman como “being fearless of God (...), traitors of their king, and not Christians at all” (Szeminski 1987: 168).

Pero la definición nítida de los amigos y de los enemigos que hace Amaru no se refleja del todo en la práctica: la radicalidad de la movilización y la perspectiva de tener que subordinarse a un “Inka Rey” tienen como consecuencia que muchos criollos y mestizos se alejan de su proyecto. Al mismo tiempo, muchos de los caciques se mantienen fieles a la corona. Con el pasar del tiempo, la práctica de la lucha se sobrepone a las propuestas de Amaru. El imaginario popular pronto pasará a igualar español con

traidor del proyecto tupamarista, una categoría que llega a abarcar hasta criollos y caciques ricos. Por ende, si nos fijamos exclusivamente en los discursos de los altos mandos de la rebelión, parece cierta la observación de Thomas Abercrombie de que la rebelión de Tupac Amaru “was not a millenarian effort to displace all things Spanish and return to pre-Columbian forms. That was no longer posible. By the 1780s, Hispanic and Catholic institutions and practices (...) had become necessary for 'indigenous' societies” (op. cit.: 107). Pero Abercrombie ignora que el despliegue real de las luchas sociales no siempre obedece a los lineamientos de sus líderes. En la rebelión tupamarista convivían “dos fuerzas que terminaron encontradas: el proyecto nacional de la aristocracia indígena y el proyecto de clase (o etnia) que emergía con la práctica de los rebeldes” (Flores Galindo, op. cit.: 134). Y aunque bien es cierto que tampoco las bases indias pueden ya percibirse a sí mismas y al mundo que las rodea sin ciertas referencias de la religión e institucionalidad de los dominadores, no obstante hacen una lectura peculiar del proyecto amarista. “Las masas – dice Flores Galindo – anhelaban la vuelta a ese Tahuantinsuyo que la imaginación popular había recreado con los rasgos de una sociedad igualitaria, un mundo homogéneo compuesto sólo por runas (campesinos andinos) donde no existirían ni grandes comerciantes, ni autoridades coloniales, ni haciendas, ni minas, y quienes eran hasta entonces parias y miserables, volverían a decidir su destino (...)” (ídem: 104).

A principios de abril de 1781, tropas españolas detienen a Tupac Amaru, al cual ejecutan el 18 de mayo del mismo año. Con el avance de las tropas realistas y el cambio del mando de las fuerzas tupamaristas, se da también un desplazamiento geográfico: el foco de la rebelión pasa a ser La Paz, donde las tropas quechuas se suman a las comunidades aymaras que desde febrero están movilizadas bajo el mando de Tupaj Katari, indudablemente la figura clave de la segunda fase de la Gran Rebelión y, hoy por hoy, símbolo integrador del Movimiento Indio en Bolivia. La tropas dirigidas por él entran en combate en marzo de 1781, cuando cercan a la ciudad de La Paz, manteniendo el cerco durante seis largos meses. Fuerzas realistas detendrán a Katari el 9 de noviembre de 1781, y el 14 de noviembre será descuartizado en Peñas. Dicen que lo último que dice Katari es: “Volveré y seré millones”.

Sinclair Thomson señala que “(a)sí como La Paz ha llegado a representar en alguna medida la antítesis del Cusco, Tupaj Katari, que con frecuencia se considera la encarnación del movimiento regional de La Paz, figura como antítesis del Inka (...) Tupac Amaru” (Thomson, op. cit.: 221). La percepción de una marcada distinción entre los líderes y las etapas de la Gran Rebelión se debe, por un lado, al origen de

aquellos: mientras que Amaru, como parte de la nobleza indígena, es un hombre rico y culto, Katari – que hasta asumir ese nombre se llama Julián Apaza – pasa su vida anterior a la rebelión como forastero, panadero y viajero comerciante de coca. Amaru habla y escribe español, quechua y latín, Katari es analfabeta y habla únicamente el aymara. Pero, por el otro lado y de importancia mucho mayor, la visión antitética de las dos fases deriva de las profundas diferencias en los programas y el actuar de los dos movimientos. Siguiendo el razonamiento de varios autores, la etapa katarista de la Gran Rebelión se caracterizaría por su sustento radicalmente indio, comunal y “democrático”, sus posiciones no sólo decididamente anti-español sino anti-“blanco” (Campbell habla de una “forma violenta de nacionalismo aymara”), y sus prácticas violentas (Szeminski 1987, Campbell 1987, Thomson 2006). Estas particularidades del movimiento katarista deberían de sorprendernos, teniendo en cuenta que Tupaj Katari, al levantar las armas, se identifica explícitamente no sólo con Tupac Amaru, sino también con otro cacique rebelde, Tomás Katari. Este último había dirigido el movimiento indio de la provincia Chayanta, manteniendo una posición ambigua hacia el poder colonial: durante el levantamiento, había hecho grandes esfuerzos para cumplir con la mit'a y el pago del tributo de su comunidad, al mismo tiempo que excedía claramente las funciones jurídicas y políticas que le correspondían. Después de la muerte violenta de Tomás Katari en enero del 1781, Julián Apaza asume su nombre, reclamando ser su reencarnación, según algunas versiones, o afirmando que aquel le habría conferido el título de “Virrey”, según otras. Lo cierto es que sus seguidores se referirán a él como “Tomás Tupaj-Katari”, y aunque antes del levantamiento se presentará como “Rey Inka”, pronto pasará a autodenominarse “Virrey”, reconociendo de esta manera la soberanía Inka encarnada en Tupac Amaru (Thomson, op. cit.: 228).

Pero a pesar de que Tupaj Katari retoma de Tupac Amaru al menos parcialmente la visión de la reconstitución del Tahuantinsuyo y legitima su propio papel de líder militar con referencias a los lazos que real o supuestamente lo conectan con el movimiento tupamarista, Katari no adopta ni el proyecto “multiracial”, ni las nociones afirmativas de la iglesia católica de Amaru. Cuando, el 19 de marzo de 1781, el mensajero de Katari llega al pueblo de Tiquina en la provincia Omasuyos, proclama ante la población aterrorizada las nuevas leyes: “Manda el Soberano Inga Rey que pase cuchillo a todos los corregidores, sus ministros, caciques, cobradores y demás dependientes, mujeres y niños sin excepción de sexos y edades, y de toda persona que sea o parezca ser española, o que a lo menos esté vestida a imitación de tales españoles, y si a esta especie de gentes favoreciesen en algún sagrado o sagrados, y algún cura o cualquier persona impidiese o defendiese el fin primario de degollarlos, también se

atropellase por todo, ya pasando por cuchillo a los sacerdotes, y ya quemando las iglesias, en cuyos términos tampoco oyesen misas, ni se confesasen, ni menos diesen adoración al Santísimo Sacramento” (cit. en Thomson 2006: 254). Aunque bien la masacre de Tiquina será un capítulo especialmente cruel de la rebelión katarista, y excepcional en el sentido en que las fuerzas kataristas suelen exponer un profundo respecto al catolicismo, demuestra que “el rechazo frontal a las costumbres españolas y el repudio del catolicismo estuvieron presentes como opción política radical en el momento de la insurrección (...)” (ídem: 255). Pero la declaración citada evidencia también que la segunda etapa de la Gran Rebelión significa una extensión de la zona de guerra: la definición borrosa del enemigo como “toda persona que sea o parezca ser española” implica la cancelación de aquel proyecto “nacionalista” anticolonial de Tupac Amaru, y el paso a una guerra étnica o cultural. La lucha katarista trae a la luz que en el área rural, la noción de lo “español” había rebasado su significado jurídico y se había vuelto un término amplio, fluido. En fin, coincide con el término aymara *q'ara*, que significa “pelado” o “desnudo” y que puede abarcar todos aquellos que desde la perspectiva aymara carecen de cultura y de propiedad legítimamente adquirida – europeos, criollos, mestizos. A ello, se suma la noción de éstos “otros” como traidores del Rey Inka, ya que en su mayoría, la población no india se opone al proyecto milenarista; y, finalmente, una deshumanización del adversario basada en su identificación como “demonios” o “anticristos”, traidores de la voluntad de dios. “(D)urante la radicalización del conflicto en 1781, los campesinos llegaron a identificar a los españoles, los traidores y los súbditos acomodados de la sociedad colonial como su enemigo, y estas categorías al mismo tiempo racial/étnicas, políticas y de clase adquirieron una equivalencia general, aunque aproximada” (Thomson, op. cit.: 264). A mi parecer, los indios vuelven las categorías de su exclusión en contra de aquellos que los excluyen. Con Tupaj Katari, la Gran Rebelión se vuelve una lucha a muerte de indios contra no indios.

Según Sinclair Thomson, este hecho tiene causas tanto coyunturales como estructurales. Entre las primeras, figura el hecho que la segunda etapa de movilización se inicia después de que los acontecimientos en el Perú, así como una importante rebelión en la ciudad de Oruro, habían demostrado la fragilidad o incluso inviabilidad de las coaliciones con criollos y mestizos. En la ciudad minera, un levantamiento conjunto entre ciudadanos urbanos y comunarios había desembocado en la expulsión violenta de éstos por aquellos, lo cual llevó a una creciente polarización entre los grupos rebeldes. A estos desarrollos se suma la violencia desatada por las tropas realistas, que fue respondida por los rebeldes con acciones igualmente feroces. Entre las causas estructurales destaca que la región

del altiplano sur, donde se despliega la segunda fase de la rebelión, contiene un número elevado de comunidades indias libres y la más numerosa población indígena del Virreinato del Perú (Thomson, op. cit.: 267). Son estos hechos los que determinan que un mundo sin dominadores, un “mundo al revés” gobernado sólo por los indios, sin blancos ni mestizos, puede parecer como un proyecto viable. Finalmente, la fuerza y violencia con que tal proyecto – que como he señalado está también presente, quizá de manera subterránea, durante la fase tupamarista – es llevado a la práctica, no por último se debe al carácter “democrático de base” del movimiento katarista. Un efecto visible del largo declive del sistema del cacicazgo es la virtual ausencia de líderes entre los caciques durante la segunda fase de la rebelión – sumado al estatus particular de Tupaj Katari, cuyo liderazgo carece de la legitimidad “natural” por descendencia, esto da lugar a un control sin precedentes de las bases comunales sobre el quehacer del movimiento. El papel “mediador” de los caciques es anulado, Tupaj Katari “se lanzó a ocupar el vacío que habían dejado los caciques, como un representante político orgánico aunque relativamente nuevo” (ídem: 272), y la comunidad indígena como un todo orgánico asume su auto-representación y articulación frente el “otro externo”. “¡Comuna! ¡Comuna!” se vuelve una consigna potente del movimiento. Este carácter popular y democrático de base del movimiento katarista es una de las principales explicaciones de la descomunal importancia que cobrará en la memoria y el discurso ideológico del Movimiento Indio moderno. Su carácter radical y violento, por el contrario, calará profundamente en el imaginario de aquellos que pronto realizarán las guerras de independencia, e involuntariamente echará leña al fuego de los que buscan una rápida solución del “problema indio”.

II.IV. El despojo (1): el estado y la comunidad

La edificación del estado-nación boliviano carece, desde sus inicios, del apoyo de la población mayoritaria, entre otras razones porque sus impulsores son, precisamente, los opresores del anterior movimiento de liberación indio. En la narrativa del Movimiento Indio del siglo XXI, el proyecto nacionalista y estatal aparece, pues, como la implementación forzosa de ideas y estructuras ajenas, cuya superación se dará a través de la re-constitución de lo “propio”, de lo “anterior”. Consiguientemente, para Felipe Quispe, secretario ejecutivo de la Confederación Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (1998-2006) y figura clave de los levantamientos indios, la tarea política consiste en “reconstituir, ya no ser boliviano, o sea desbolivianizarnos. Porque ese término no suena, no es muy propio de nosotros, es patronímico, o del patrón, o sea del Simón Bolívar, apellido de un señor que

supuestamente dicen que ha liberado cinco naciones, pero aquí no ha tirado ni un tiro, no. Ha llegado aquí, porque aquí en el Qollasuyo ya estaban definidas las cosas (...). Que ya habían ganado los criollos a sus padres, a sus abuelos. Porque era nomás una lucha familiar de la casta de entre ellos, en ahí el indio no se ha metido, en esa revuelta. Si bien han sido manejados, han sido manejados por sus patrones. Ese es el pensamiento real de nosotros, volver a reconstituir el Tawantinsuyu” (en entrevista, 02/10/08). Pero la noción de que el estado y la nación son empresas “patronómicas” no se debe únicamente a la identificación étnica de sus propulsores. Lo que subyace al imaginario de un pasado pre-estatal mitificado es, sobre todo, el hecho de que desde sus principios, los estados-nación latinoamericanos se encuentran en conflicto permanente con las comunidades indígenas.

Este conflicto, de por sí, no debería de sorprendernos. A fin de cuentas, el orden estatal es “el signo consumado de la división de la sociedad, en tanto órgano separado del poder político: a partir de ese momento la sociedad se divide entre quienes ejercen el poder y quienes lo padecen” (Clastres 2004: 74, cit. en Zibechi 2006: 40). Despojar a la población de sus capacidades de ejercer la soberanía sobre sí misma es parte de la naturaleza intrínseca del estado. Pero los estados-nación en América Latina no sólo chocan en su dimensión estatal, sino también en la dimensión nacional con lo indio. El noble deseo de San Martín, que “en lo futuro, los aborígenes no serán llamados indios ni nativos; son hijos y ciudadanos del Perú, y serán conocidos como peruanos” (en: Anderson 1993: 80), no es compartido por las nuevas élites criollas - ni tampoco por los “aborígenes”, al menos no en todas sus implicaciones. Así, pues, la total igualdad entre los ciudadanos bolivianos, decretada por Simón Bolívar en 1825, es abolida ya en 1826, cuando se re-introduce el tributo indígena bajo el nombre “contribuciones indígenas”. Al contrario de lo que deberíamos esperar en una época movida por el espíritu liberal, observamos lo que Tristan Platt llama la “re-indianización” de una parte de la población (Platt 1987: 287). La suspensión del dispositivo indio estatal había durado apenas un año. A partir de 1826, el estado boliviano de alguna manera re-actualiza aquella frontera que antes corría entre la República de Indios y la República de Españoles y sus habitantes, y a la vez la modifica - la nueva línea fronteriza distingue ya no dos repúblicas, sino dos tipos de bolivianos, aquellos que son ciudadanos, y aquellos que no lo son.

En parte, es la pura necesidad que explica la re-introducción de la diferencia. En términos económicos, las contribuciones indígenas, que entre 1832 y 1865 aportan más que el 40 % del presupuesto estatal, son imprescindibles para el estado boliviano (Peñaloza 1953: 288). Pero al mismo tiempo observamos

que el proceso de “re-indianización” es llevado a cabo por los propios *indios*, que no parecen del todo convencidos de las ventajas del ser ciudadano. En vez de empeñarse en su conversión inmediata en *citoyen* individuales y emprendedores, varias comunidades de bolivianos “indios” se emprenden en defender no sólo su existencia como tal, sino hasta las políticas tributarias del régimen colonial (véase Platt 1987). ¿Qué motivos tienen los indios no sólo de reproducir las estructuras étnicas, sino de defender, en cierto sentido, una “identidad institucionalizada” de indios? Desde mi punto de vista, una primera aproximación a la problemática pasa por el reconocimiento de que uno de los principales fines del estado-nación boliviano, y de alguna manera su *raison d'être*, es la disolución de la propiedad comunal y de la esfera de formas organizativas étnicas anteriormente garantizados por la corona y la administración colonial. Así lo demuestran las políticas con las cuales el joven estado se confronta a las comunidades. Apenas veinte años después de su fundación, en 1847, se declara abolida la propiedad comunal, que pasa a manos del estado, el cual a la vez la estaría “prestando” a sus usuarios. Favorecido por el nuevo auge de la minería que permite prescindir del tributo indígena, y bajo la presión del sector expansivo de la hacienda, el gobierno de Mariano Melgarejo decreta en el año 1866 la subasta pública de tierras comunales. Aunque la respuesta masiva y violenta de las comunidades aymaras del altiplano logra parar las subastas, el efecto inmediato de la medida de Melgarejo es la incorporación de más de 100 mil comunarios al sistema hacendero (Heydt-Coca 1982: 23).

Consiguientemente, durante todo el siglo XIX son básicamente el sector minero y los hacendados los que empujan hacia una mayor liberalización. El primero, bajo la impresión de una economía mundial que crece a un nivel hasta entonces desconocido, necesita de mano de obra barata, lo cual en el contexto boliviano hace necesario su “liberación” de las comunidades indias. El programa político y económico de los hacendados aspira a una extensión de la gran propiedad agrícola. Como lo expresa el liberal J.V. Dorado en su proyecto de repartición de la tierra en 1864: “Arrancar estos terrenos de manos del indígena ignorante, o atrasado, sin medios, capacidad o voluntad para cultivar, y pasarlos a la emprendedora, activa e inteligente raza blanca, ávida de propiedades, es efectivamente la conversión más saludable en el orden social y económico de Bolivia” (cit. en Rivera 1986: 28). Es dentro de esta línea de razonamiento que en el año 1874 se aprueba la “Ley de Ex-vinculación”, con la cual se desconoce la comunidad como jurídicamente existente, así como su derecho a la propiedad comunal. Con la misma ley, se establece la propiedad privada y el impuesto individual, dando fin al sistema tributario. Como explica Pablo Regalsky, “se justificó esta ley argumentando que podría crear 'una

amplia clase de pequeños propietarios indígenas más productivos e integrados a la nación'. Así, se argumentaba, 'crea una multitud de ciudadanos independientes: el pequeño propietario, por exigua que sea su heredad, se considera digno, dueño de sí mismo (...y) desarrolla el uso de sus facultades intelectuales'" (Regalsky 2003: 59). La élite política se espera ni más ni menos que una "expansión de 'la ciudadanía civilizada' y desintegrar la 'incongruencia' del gobierno andino" (ibídem.). La consecuencia intencionada de la ley de ex-vinculación es la expansión masiva de la propiedad hacendera y una rápida proletarización de los ex-comunarios (véase: Rivera 1986: 31). Es interesante notar que en el Altiplano boliviano, donde las comunidades han mantenido relativamente intactos sus estructuras organizativas étnicas, este proceso es contestado violentamente, desembocando en un sinfín de enfrentamientos entre el ejército y hacendados por un lado, e indios por el otro. Por el contrario, en los valles de Cochabamba, donde la mayoría de las comunidades ya han sido aniquiladas o debilitadas considerablemente por el sector hacendero expansivo, el proceso se desarrolla de manera relativamente "pacífica" (véase Gordillo 2001: 26).

El curso de la Gran Rebelión nos ha demostrado que en el mundo indio andino no sólo existen nociones bastante claras sobre lo propio y lo ajeno, sino también proyectos propios de autonomía y de liberación. Fracasada la revolución de 1781, "el conjunto de esta población india rural ya no veía este proyecto criollo [de independencia] como suyo propio" (Albó/Branadas 1985: 133). Cuando el estado republicano se emprende en la tarea de conformar un espacio homogéneo y un sistema de poderes altamente vertical, a los indios les ofrece poco más que la brutal explotación en las minas o haciendas. En el escenario del siglo XIX, el despliegue de los programas étnicos, eso es: la reproducción de las formas étnicas de organización y la re-actualización del grupo como distinto a otros grupos "externos", permite reproducir solidaridades estables y una articulación colectiva relativamente eficaz. Despojadas de otras formas de expresión política por carecer del estatus de ciudadanos, las comunidades étnicas defienden su existencia como tales y su "derecho" sobre el territorio haciendo uso selectivo tanto del discurso sobre la ciudadanía como de nociones coloniales de la *indianidad*. Dentro del marco del estado-nación, las luchas por la autonomía de las comunidades toman la forma de intentos de renovar lo que Tristan Platt ha denominado un "pacto de reciprocidad" entre comunidad indígena y estado: "(F)or the Indians, 'citizenship' meant freedom from the reimposition of late colonial 'abuses', under the guarantees provided by republican legality; but it was not incompatible with what they considered the equitable principle of the Tributary State, based on their right to dispose collectively of their ayllu lands

in exchange for the labor prestations and tribute they provided” (Platt 1987: 286).

Esta particular proyección del “lugar de sí mismos” dentro del orden republicano se refleja también en los proyectos indios vigentes en la época de la guerra civil entre “conservadores” y “liberales” a finales del siglo. Cuando en 1899 el *mallku* Zárate Willka interviene en favor de los últimos, reivindica no sólo un estatus de ciudadanos con plenos derechos para los indios, sino también la constitución de un “gobierno indio autónomo” y la devolución de tierras comunitarias despojadas por los latifundistas (Rivera 1986: 28). Las fuerzas estatales, por su parte, una vez concluida la guerra se niegan rotundamente a renovar cualquier “pacto” con las comunidades. Por el contrario, llevan a cabo una guerra continua en contra de los espacios más o menos autónomos de poder que éstas constituyen. La ejecución de Willka por parte de los liberales después de que éste les ha permitido ganar la guerra civil es sólo uno de los muchos ejemplos de esta política.

II.V. El despojo (2): la nación, los indios y la igualdad

Como hemos dicho, la desarticulación de formas de gobierno autónomas es una tarea fundamental de cualquier estado. Pero en América Latina, y en Bolivia en particular, las formas estatales de ejercer el poder se edifican sobre sociedades profundamente diferenciadas, dentro de un contexto sociocultural marcado por el profundo racismo de las nuevas élites hacia las mayorías de la población. En este sentido, el discurso republicano sobre el indio no sólo es una justificación *a posteriori* de su exclusión del goce de los derechos ciudadanos, sino un elemento fundamental para entender por qué el orden político y social en Bolivia toma esta forma excluyente. Como dice René Zavaleta, la realización de la democracia es simplemente imposible “allá donde los hombres no se consideran iguales unos a otros, o sea, donde no prima el prejuicio capitalista de la igualdad sino el dogma precapitalista de la desigualdad” (Zavaleta 1983: 15). Bolivia, durante muchos años, será un estado-nación fallido, y fallido en dos sentidos: no logra realizarse como estado, ni como nación.

A mi parecer, este fracaso se explica al menos en parte por la peculiaridad de aquella ideología que hace “imaginable” la nación, es decir, el *nacionalismo boliviano* (e incluso el latinoamericano). Destaca Benedict Anderson que éste fue un movimiento en el cual “los grandes terratenientes mantenían el liderazgo, aliados a un número mucho menor de comerciantes y a diversos tipos de profesionales (abogados, militares, funcionarios locales y provinciales)” (Anderson, op. cit.: 78). Según Anderson, los nacionalismos latinoamericanos puestos en acción por los criollos se distinguen por una

percepción muy singular de las capas bajas: “Lejos de tratar de llevar a las clases bajas a la vida política” - que sería una característica clásica del nacionalismo europeo y estadounidense - “uno de los factores decisivos que impulsaron inicialmente el movimiento para la independencia de Madrid (...) era el *temor* a las movilizaciones políticas de la 'clase baja', como los levantamientos de los indios o los esclavos negros” (ibídem.). Estas dos características, a saber: el elitismo y el temor a las clases bajas, serán fundamentales en lo que se refiere a la confirmación de la nación boliviana como “comunidad imaginada” - una comunidad que más o menos abiertamente *excluye* una parte de la población que, ya que se realiza una calca fiel al modelo político europeo, en teoría debería *incluirse*. Para la nación boliviana, los indios ocupan el lugar de un “exterior constitutivo”. Se vuelven “sujetos centrales y marginales de la Nación” (de Lara 2005: 245), presentes como “aquel sujeto que tiene que ser excluido para construir una imagen positiva de la nación”. “Los indios, dice Felipe Burbano de Lara, son producidos y marginados al mismo tiempo (...)”. Este “quedar fuera” de la nación tiene “un sentido totalmente ambiguo”, ya que mientras se deshumaniza al indio, “el propio universalismo de las concepciones católica y liberal obliga a desplegar una política tendiente a la humanización de los indígenas (...)” (ídem: 244).

El discurso de los nacionalistas latinoamericanos sobre el indio y la nación toma rumbos contradictorios. Anderson ofrece una cita interesante del intelectual liberal colombiano Pedro Fermín de Vargas. Preocupado por la baja productividad del agro y por la falta de *igualdad* entre ciudadanos, propone lo siguiente: “para expandir nuestra agricultura habría necesidad de hispanizar nuestros indios. Su ociosidad, estupidez e indiferencia hacia los esfuerzos humanos normales nos llevan a pensar que provienen de una raza degenerada que se deteriora en proporción a la distancia de su origen (...) *sería muy conveniente que se extinguieran los indios, mezclándolos con los blancos, declarándolos libres de tributo y otros cargos, y otorgándoles la propiedad privada de la tierra*” (citado en Anderson 1993: 32).

Fermín de Vargas no deja lugar a dudas: en vez de suponer una fundamental *igualdad* entre ciudadanos (como la establece la ideología republicana cuando convoca: “*Allons enfants de la Patrie / Le jour de gloire est arrivé!*”) supone una fundamental *diferencia*. La igualdad es algo que se debe *crear* todavía, que está por hacer – haciendo de los indios *propietarios privados* e introduciendo *cambios fundamentales en su comportamiento*. En breve: la igualdad será posible conforme desaparezca el indio como tal. Los nacionalistas latinoamericanos no creen formar parte de un cuerpo constituido por

sujetos diferentes, pero iguales – creen, por el contrario, que la tarea del nacionalismo es borrar las diferencias para siquiera poder hablar de igualdad.

Este programa de “igualación” de la población a través de su conversión en propietarios individuales es una forma de *liberación* del individuo, en el doble sentido que le da Karl Marx (1983: 394). Separar al individuo de la comunidad y hacer de él un propietario permite que uno puede perder su propiedad; y la libertad (o carencia) de lazos comunitarios y de propiedad obliga al individuo a vender su fuerza de trabajo. Como lo señala Carlos Porto Gonçalves: “Si el capital es (...) no simplemente dinero sino una relación social que permite que el dinero se valore a través del trabajo asalariado, de hecho, el libre movimiento del capital presupone la libre movilidad del trabajador y, de este modo, la destrucción de toda forma de organización social fundada en el apego a la tierra, en vínculos estables del hombre con la naturaleza (...)” (2001: 22). La destrucción de estos “vínculos estables” es producto, precisamente, de la conversión de siervos, pongos o comunarios en propietarios. Como dice Marx: “Cuando los miembros de la comunidad han adquirido ya existencia separada, como propietarios privados, de su existencia colectiva, como comunidad urbana y propietarios del territorio urbano, surgen ya las condiciones que le permiten al individuo *perder* su propiedad, es decir, la doble relación que lo hace un ciudadano con paridad de derechos, un miembro de la comunidad y un *propietario*” (1971: 51). Consiguientemente, como señala Regalsky, “la nación boliviana, como recurso imaginario, era una herramienta política necesaria para afrontar la guerra en contra de los *ayllus*, en contra de las naciones reales y de los espacios jurisdiccionales autónomos de las comunidades andinas, que mantenían su propia estructura efectiva subsumida dentro del espacio de dominación criolla” (Regalsky 2003: 57). “El igualitarismo, dice también Gomezcésar Hernández (1996: 81), sí sirvió para emprender una ofensiva en contra de las propiedades comunales y para reforzar la dependencia de los indígenas (...)”. En este sentido, las políticas que el estado-nación lleva a cabo contra las comunidades son una manifestación violenta del proceso que Marx llama la *acumulación originaria*: “La separación del trabajo de los medios de producción es la condición necesaria para la producción de riqueza y su apropiación en la forma de capital” (Marx 1971: 56). La construcción discursiva del indio como lo atrasado, antimoderno, incluso antinacional no constituye una continuidad histórica ininterrumpida con la época colonial. Por el contrario, con los vientos liberales y nacionalistas, el indio – es decir, lo que es, lo que se debe hacer de él – cambia radicalmente de significado. En buena medida, la destrucción de los espacios autónomos que constituyen las comunidades y la exclusión del indio de la participación

política está justificado de antemano por este indio “nuevo”.

Pero hay otro aspecto notable en la caracterización que Fermín de Vargas hace de la “raza degenerada”. Según él, ésta se “deteriora en proporción a la distancia de su origen”, y su extinción requeriría tanto de procesos biológicos (“mezclándolos con los blancos”) como socioeconómica (“otorgándoles la propiedad privada de la tierra”). El indio se constituye a través de una mezcla curiosa de convicciones biológicas clásicas y nociones culturalistas. Al respecto, Jorge García observa que “ser indígena no siempre significa, o de manera primordial, ser de ascendencia amerindia pura. Con más frecuencia significa, simplemente, que la persona en cuestión aún no ha adoptado costumbres no indígenas” (2000: 109). Peter Wade reafirma esta particularidad del discurso nacionalista latinoamericano sobre lo indio: “The racial determinism of European theories was often avoided and emphasis placed instead on the possibility of improving the population through programmes of 'social hygiene', improving health and living conditions” (Wade 1997: 31). Con los movimientos nacionalistas, la convicción de que la “mejora de la raza” es posible y necesaria se vuelve parte de la ideología dominante, ya que “si las cualidades raciales resultaban ser fijas e inmutables, la preocupación era, entonces, que lo mismo ocurriera con la posición política, económica y cultural de América Latina. En cambio, si los rasgos raciales eran maleables, el reto consistía en determinar si América Latina contaba con las herramientas necesarias para hacer las modificaciones necesarias a los rasgos raciales (...)” (Vargas 2002: 168). Las nuevas élites de América Latina predicaban el mestizaje y el blanqueamiento como única vía posible para desarrollar sus respectivos países, mientras que al mismo tiempo excluyen a las poblaciones que deben de “blanquearse” de la participación política, económica, social y cultural. Como es de esperar, los resultados de tales programas nacionalistas son, por decir lo menos, contradictorios: aunque se logra despojar grandes cantidades de tierra, muchas estructuras comunales políticas y sociales siguen existiendo - y resistiendo; y aunque bien se logra proletarizar una cantidad considerable de indios, las intenciones de cambiar su comportamiento no llegan a mostrar los resultados deseados.

En el caso de Bolivia, la estructura del orden político y social hasta la revolución de 1952 es comúnmente caracterizada como oligárquica. Tal formación política da lugar a un ordenamiento interno que Pablo González Casanova (1970) denominó “colonialismo interno”: una economía súbdita a los intereses de la metrópoli (en Bolivia especialmente el sector minero y las haciendas); las relaciones de dependencia que de ahí resultan; el acceso a mano de obra barata y los bajísimos estándares de vida en las “colonias” (en nuestro caso: comunidades y campamentos de trabajadores); una política altamente

represiva; una fuerte tendencia hacia una diferenciación cultural y socioeconómica entre clases, entre espacio urbano y el campo o entre ciudadanos con plenos derechos e indios. Según González Casanova, la consecuencia psicológica y política de este orden es la segregación racista, que se inscribe profundamente en la cultura de una sociedad y que bloquea los procesos de aculturación de los y las que están siendo discriminados.

De ahí que el orden político y social de Bolivia muestra las más profundas contradicciones. El dispositivo indio del estado oligárquico apunta a la extinción de lo indio, pensado como un campo cultural y racialmente distinto, y el igualitarismo constituye la principal arma ideológica en esta empresa. Pero en la práctica, se re-crea el indio como el Otro a través de formas específicas de explotación, leyes especiales, la negación de plena ciudadanía, y también con todas aquellas prácticas que excluyen los *indios* de la participación social real, negándoles el acceso a la educación, a plazas públicas etcétera. Es decir: desde el estado, se actualiza el *indio* principalmente a través de su exclusión, explotación y negación. Por el otro lado, las comunidades indias que han podido mantener una estructura sociopolítica y prácticas culturales propias re-actualizan su existencia como grupos étnicos diferenciados. Los programas étnicos son, en este sentido, el principal fundamento de los intentos por recuperar o conservar los espacios autónomos de jurisdicción y organización política propia. Y de alguna manera, es a través de las luchas de los grupos étnicos que se enfrentan a los intentos de despojo, dominación y exclusión, realizadas de manera coordinada y colectiva a todo lo largo del siglo XIX y al principios del XX, que se re-actualiza lo indio como aquel “exterior constitutivo” de la sociedad dominante.

II.VI. La muerte del estado oligárquico y el nacimiento del *nacionalismo revolucionario*

A finales del siglo XIX y principios del XX, Bolivia pierde dos guerras importantes: la Guerra del Pacífico (1879-84) que la enfrenta a Chile, con lo cual es despojada de su acceso al mar, y la Guerra del Acre contra Brasil (1899-1903). En el mismo lapso de tiempo, el país presencia un desplazamiento del poder político y económico, ya que mientras decaen los precios de la plata en el mercado mundial, el estaño gana cada vez más importancia. A partir de los años 90, los “barones del estaño” son indudablemente el nuevo centro del poder oligárquico. Durante su hegemonía política-económica, el estado boliviano logra un alto grado de integración a estructuras subordinadas y se establecen ciertas

condiciones mínimas de coherencia en el territorio nacional. Pero con el derrumbe de los precios del estaño en 1921, el poder de la denominada “rosca minera” se debilita sucesivamente. La consiguiente crisis del sistema político boliviano lleva a ciertos sectores de la clase política a buscar una mayor integración de capas más amplias de la sociedad. Bajo los gobiernos de Saavedra (1921-25) y Siles (1926-30), la política se dirige, obviamente de manera limitada, hacia la pequeña burguesía y la clase trabajadora.

Por primera vez en la historia del país se aprueban leyes que regulan la jornada de trabajo y se conceden ciertos derechos laborales a los trabajadores. Al mismo tiempo, los gobernantes parecen reconocer la problemática del descontrol y fragmentación territorial. Hay tímidos intentos de expandir la estatalidad hacia el “campo”. La política boliviana de los años 20 no es en absoluto anti-oligárquica, pero tampoco está totalmente sumergida a los intereses de la “rosca”. El principal efecto de tal indecisión es la profundización de los antagonismos sociales. En 1932, el gobierno de Salamanca cree poder desactivar la creciente polarización interna declarando la guerra al Paraguay. La empresa bélica es un fracaso en todos los sentidos: la llamada “Guerra del Chaco” durará tres años, y sus resultados inmediatos son la pérdida de 240 mil metros cuadrados del territorio de Bolivia, y de 65 mil de sus ciudadanos. Otro resultado, quizá menos inmediato pero de suma importancia, es la total desacreditación de las élites político y militares del país y el quiebre definitivo de la hegemonía de la ideología liberal. Como señala Luis Antezana, es en la “periferia del discurso liberal” en declive que se constituye un nuevo eje del discurso político en Bolivia: el *nacionalismo revolucionario*. Según Antezana, más que una “ideología” propiamente dicha, el nacionalismo revolucionario (NR) es “una especie de *operador ideológico*, un puente tendido entre los extremos del espectro político boliviano, un arco – si se quiere – que comunica la 'extrema izquierda' con la 'extrema derecha'. (...) El NR es una intersección ideológica que, bajo los avatares del ejercicio del poder, se ocupa necesaria y permanentemente; es decir, el ámbito ideológico NR *precede*, en cierta forma, el ejercicio del poder” (Antezana 1983: 61). Por lo tanto, el nacionalismo revolucionario puede entenderse como “una suerte de episteme ideológica: un campo discursivo donde aparecen, se organizan y definen una serie de 'objetos' sociales y políticos; el campo donde los discursos adquieren sentido” (ídem.: 62). Como tal, el NR conjuga ideologemas socialistas, nacionalistas, indigenistas, antimperialistas, fascistas e izquierdistas, elementos “elásticos”, si cabe la expresión, cuya importancia en los discursos concretos varía según la ubicación política específica de los sujetos parlantes.

Después de la Guerra del Chaco, el nacionalismo revolucionario se desplaza sucesivamente hacia el “centro” del poder estatal. En los años posteriores a la guerra, Bolivia presencia casi dos décadas de turbulencias políticas durante las cuales los gobiernos reformistas del llamado “socialismo militar” de Toro (1936-37), Busch (1937-39) y Villarroel (1943-46) se alternan con los últimos gobiernos oligárquicos. Con el socialismo militar, el NR se perfila ya en cierta medida como el eje troncal de los discursos desde el poder, y además como la única articulación ideológica capaz de restablecer la viabilidad política del país. Es, pues, con el gobierno del presidente militar David Toro (1936-37) que el discurso político boliviano encuentra su “pueblo”, antes prácticamente inexistente – como “soberano” abstracto y objeto de interpelación de la clase gobernante. Algunos pensadores demasiado optimistas quieren ver en la supuesta “igualdad en las trincheras” de la guerra del Chaco las condiciones que hacen posible el surgimiento de esta noción del pueblo. Pero esta igualdad jamás existió menos que en los discursos románticos sobre la guerra (véase: Albó/Barnadas, op. cit.: 199). Al contrario, la Guerra del Chaco había demostrado con toda claridad la total desarticulación de la población y del territorio de Bolivia; demostró, pues, que Bolivia es una “formación abigarrada”, donde “cada valle es una patria” y la democracia “no expresa sino circunstancias o islas de la voluntad” (Zavaleta 1983: 17). La comprensión de este hecho es quizá el mayor trauma de la guerra, y el gobierno de Toro responde a él con el intento de crear no sólo una estructura estatal plenamente dicha, es decir: que canalice los conflictos sociales, sino también de “construir” el *pueblo* que tal empresa requiere como fundamento. Por un lado, este pueblo (como “comunidad imaginada”) nace de la re-escritura de la memoria histórica realizada por novelistas e historiadores revisionistas. “Se trataba de sustituir la omnipresencia de los conquistadores, lo señorial y la oligarquía republicana en los hechos que eran presentados como historia de Bolivia, por los hechos en que estuvo presente el pueblo, en las luchas de resistencia y rebelión contra el orden colonial y neocolonial” (Tapia 2000: 65). Por el otro lado, y debido a la falta de correspondencia real entre pueblo imaginado y la situación socioeconómica y cultural de las poblaciones bolivianas, el *pueblo* habrá de *conformarse*. Pero como el mercado no ha logrado establecer un espacio y un tiempo único y homogéneo en Bolivia, es el *estado* que debe de hacerlo. La incorporación de la población rural en el marco estatal es, pues, la condición *sine qua non* de esta empresa. Por eso, no podemos sobrestimar la importancia de aquel decreto del gobierno de Toro que ordena la sindicalización obligatoria para todos los - como se decía - “trabajadores rurales” del país. Ciertamente, el carácter corporativo del sindicalismo estatal lo desenmascara como una forma de

organizar y controlar al “pueblo” en áreas rurales, donde en algunas partes las comunidades indígenas constituyen el principal referente de la organización sociopolítica, mientras que en otras las luchas contra el latifundio habían producido sólidas estructuras autónomas de organización campesina.

El decreto de sindicalización es, en este sentido, el primer intento de instituir lo que Deborah Yashar denomina “corporate citizenship”, es decir, la participación ciudadana controlada y mediada por un control estatal férreo (Yashar 1999). Las críticas son sin duda justificadas, aún así nos vemos obligados a reconocer que la sindicalización de los “trabajadores rurales” es, por así decir, el primer paso hacia la ciudadanía de los indios; es su participación en la política oficial en estado embrionario. Pero no será sino hasta la revolución anti-oligárquica de 1952 que el sindicalismo agrario bajo la égida estatal se establece en todo el territorio nacional, cambiando radicalmente el papel y la autoconciencia política de los “campesinos”. Con las reformas realizadas por el Estado del '52, los sindicatos campesinos asumen un rol ambiguo: por un lado, “(l)a expulsión de los hacendados, la redistribución de la tierra y la reorganización del mercado estuvieron a cargo de sindicatos y milicias campesinas y generaron formas de poder popular de enorme potencialidad”, lo cual “generó un sentido de participación y democratización de la actividad económica y política que tendrá efectos duraderos en la conciencia y en el horizonte político del movimiento campesino” (Rivera 1983: 133); por el otro lado, los sindicatos agrarios formarán el eje del aparato sindical paraestatal, y al menos en sus niveles más altos, el control del aparato estatal sobre el quehacer de los sindicatos es casi total.

II.VII. Un indigenismo sin indígenas

Por el momento, detengámonos en aquel nuevo “objeto social” que surge en el horizonte político boliviano trazado por el nacionalismo revolucionario: el *campesinado*. Hay en él toda una gama de conocimientos que no sólo fluye en los corredores del palacio de gobierno, sino en todos los discursos de los movimientos anti-oligárquicos. En 1942, el año de su fundación, el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), que diez años más tarde será la fuerza decisiva de la revolución, publica un documento “in which the peasant problem [is] characterized as the provision of a definitive solution to the ‘Indian’ problem through cultural and educational integration, the expropriation of unused land on large and unproductive latifundios, and the elimination of serfdom on the haciendas [...]” (Dandler/Torricono 1987: 346). Los demás partidos anti-oligárquicos comparten, básicamente, este programa (ibídem). Observamos en ello un nuevo tipo del discurso sobre lo indio – uno que está

marcado por la *ausencia* del indio. El indio, que antes era la principal categoría de exclusión política y social, desaparece por completo de los discursos y da lugar al “campesinado”. Se trata de una especie de “desconexión discursiva”: la cuestión “étnica” o “racial” desaparece del ámbito discursivo, y lo que queda es una definición de un grupo por actividad económica. La integración de los que antes se llamaban “indios” sólo es posible si se los convierte en “trabajadores” o “campesinos”. Recordemos lo que Foucault dice sobre la ausencia en lo que es un discurso: lo que forma el discurso, lo que hace que se trate de una “formación discursiva”, es justamente la exclusión de ciertos enunciados; su continuidad interna define su discontinuidad con otros discursos, y define los posibles enunciados que pueden surgir. El *indio* es el gran “vacío” del discurso del nacionalismo revolucionario, porque el *pueblo* y la *nación* no lo pueden subsumir. En el “campesinado” como campo de conocimiento confluyen comunarios, colonos, pequeños propietarios, los “sin tierra” etcétera, y será a través de esta categoría que durante las siguientes décadas, todos ellos se articularán frente al estado y la sociedad.

El proceso de integración del campesinado, que Xavier Albó denomina la “culminación de la tendencia uniformadora” (1996: 324), encuentra su primer auge con el gobierno del *tata* (padre) Villarroel. Desde el gobierno, Villarroel organiza, en 1945, el Congreso Nacional Indígena. Los discursos de inauguración y de clausura pronunciados por el mismo Villarroel nos demuestran con toda claridad el rol ambiguo que juega lo indio y el “campesino” en los discursos oficiales. Carolina Taborga Rivero, en su trabajo sobre el Congreso Indígena (Taborga Rivero 1985: 100-112), analiza las palabras de Villarroel en tres bloques temáticos: el paternalismo integracionista; el discurso del “orden social”; y las referencias al “pasado incaico” y la “tradicición”. En lo que se refiere al primer bloque, Taborga Rivero demuestra que Villarroel mantiene a lo largo de su discurso una permanente alusión a una relación de amor y comprensión entre él y el “campesinado”. “*Hoy comienza la obra del gobierno que vela por ustedes como un padre cuida a sus hijos*”, promete Villarroel, y pide: “... *campesinos, os he hablado con todo el corazón y ustedes tienen que responderme con el corazón limpio y con buenos actos*” (citado en Taborga Rivero 1985: 100). La relación construida en este discurso, las posiciones asignadas al “gobierno” y a los “campesinos”, no dejan ningún lugar para conflicto. Este llamado a una relación no-conflictiva entre Estado y campesinado se vuelve aún más explícita en las partes del discurso que Taborga Rivero adscribe al segundo bloque de enunciados: “*Como caciques y principales digan en sus pueblos, en sus haciendas y comunidades y ayllus que sean hombres de bien respetuosos de Dios, de las autoridades y de sus semejantes; que confíen en lo que poco a poco se hará por ellos*

(...)” (ídem: 103). La subordinación del “campesinado” al “buen gobierno” es absoluta. Cabe mencionar como Villarroel utiliza el “pasado incaico” para establecer mecanismos de inclusión: “*En épocas antiguas nuestra gente ha hecho cosas muy grandes y la organización ha sido magnífica y provechosa*” (ídem: 104). Como bien nota Taborga Rivero, Villarroel se incluye en este “nosotros” de larga data cuando habla de tradiciones y obras magníficas, mientras que traza una frontera nítida entre el “gobierno” y el “pueblo” o “campesinado” de hoy, construyendo una relación radicalmente vertical. En el discurso villarroelista, y consiguientemente en los discursos desde el poder estatal que le seguirán a lo largo del siglo XX, el campesinado es una figura ahistórica cuya herencia ha quedado atrapada en la historia pre-colonial. El indio es folclore, y el campesinado es un sujeto indigente, atrasado, necesitado del paternalismo estatal. Es, pues, Villarroel quien introduce la visión indigenista a la política boliviana. Con la fundación del Instituto Indigenista en 1949, se formaliza e institucionaliza esta política, que según Henri Favre puede definirse como “la acción sistemática emprendida por el Estado por medio de un aparato administrativo especializado, cuya finalidad es inducir un cambio controlado y planificado en el seno de la población indígena, con el objeto de absorber las disparidades culturales, sociales y económicas entre los indios y la población no indígena” (Favre 1998: 108). Para que nazca el *pueblo*, el indio tiene que desaparecer.

II.VIII. Nación y antinación, revolución y contrarrevolución

Después del asesinato de Villarroel, los grupos anti-oligárquicos vuelven por última vez a la clandestinidad. Durante ese tiempo, el nacionalismo revolucionario ya se ha vuelto el denominador común de la oposición. Aparece, como dice Antezana (op. cit.: 62), “como un discurso de *todas* las clases sociales, aunque, en rigor, instrumentaliza notablemente los intereses de las clases dominantes” ya que, como he señalado más arriba, está vinculado desde sus principios con el poder dominante. Es en este sentido que Antezana puede afirmar que el NR es una “articulación hegemónica”, “la ideología de las clases dominantes que logra articular hegemónicamente su discurso 'sobre el resto de la sociedad' boliviana (ídem.: 63). Según Álvaro García Linera, esta capacidad hegemónica del NR se debe en buena medida a que “en el fondo, todo programa revolucionario de los distintos marxismos de esta etapa, hasta los años 80, tendrá (...) objetivos similares: despliegue incesante de la modernidad capitalista del trabajo, sustitución de las relaciones 'tradicionales' de producción, especialmente de la comunidad campesina que deberá 'colectivizarse' u 'obrerizarse', homogeneización cultural para

consolidar el Estado y una creciente estatalización de las actividades productivas (...)", por lo cual "lo que diferenciaba marxistas y nacionalistas no era tanto el discurso, modernizante, estatista y homogeneizante, sino la voluntad de los últimos para llevar adelante lo prometido" (García Linera 2007: 150 s.). Y es precisamente el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) que logra establecer esta hegemonía sobre las demás aspiraciones existentes en la sociedad, integrando los esfuerzos populares en su proyecto de constitución de una "burguesía nacional". El discurso público del MNR de aquellos tiempos es por cierto bastante peculiar: "In public, they adopted a xenophobic stance and attacked everything international, from imperialism to the Masons to the Jews. [...] The MNR claimed that the [tin] barons (La Rosca) used Bolivia to enrich the already bulging pockets of the international financiers while the Bolivian middle man starved" (Malloy 1970, cit. en Heydt-Coca, op. cit.: 135).

Siguiendo el razonamiento de Antezana, es ante todo su capacidad de articular elementos "popular-democráticos" que permitirá al MNR cristalizarse como fuerza hegemónica del proceso revolucionario de 1952. De estos elementos, los más destacables son sin duda los dos presentes en sus propias siglas: *nación* y *revolución*. El primero entraña, pues, aquella promesa de conformación de un todo social que como más arriba señalé está presente también en la noción del "pueblo"; al mismo tiempo, la nación como nacionalismo abstrae de los conflictos reales de la sociedad e imagina este todo social como "unidad armónica". En la ideología anti-oligárquica del MNR, la nación se opone a la "antinación" - todo aquello percibido como "exterior" y por ende como continuación de la condición colonial. "En este juego conceptual, el 'pueblo' es la *nación* y las clases oligárquicas la *antinación*, el nuevo coloniaje" (Antezana op. cit.: 66). A su vez, la noción de *revolución*, que se ubica fundamentalmente dentro del campo ideológico de la izquierda, será igualmente hegemonizada por el discurso nacionalista revolucionario. La revolución se juega fundamentalmente en el sector obrero minero, y mientras que la izquierda revolucionaria quería llevarlos a hacer la revolución proletaria, la "izquierda nacional" del MNR pensaba en la "revolución nacional". "Desde ya, a nivel ideológico, condiciones como éstas permiten que, alrededor de la *revolución*, se canalicen proyectos totalmente opuestos. Y, en definitiva, las condiciones objetivas y el complejo poder movilizador del MNR que logra *una hegemonía en relación al aparato estatal existente*, hacen que la insurrección popular de abril de 1952 cuente con la activa participación de los obreros que asumen, a la vez, dos proyectos revolucionarios (...). Podemos pensar que lucharon por sus intereses de clase; pero la *revolución* concebida en términos proletarios

viene desplazada hacia la *revolución* concebida en términos burgueses” (ídem.: 68).

En la “Revolución Nacional” de 1952, estos dos proyectos de revolución se materializan, de alguna manera, en el MNR y la Central Obrera Boliviana (COB), una organización sindical creada por el mismo MNR que rápidamente pasa a ser la organización social más importante del país. Al conquistar las posiciones del poder estatal, el MNR lleva a cabo un programa político revolucionario que incluye la realización de la reforma agraria; el establecimiento de un orden estatal-corporativo permitiendo la participación institucionalizada de los sindicatos; la nacionalización de las empresas mineras; la introducción del voto universal; una reforma educativa; y la limpieza del ejército de elementos del orden oligárquico y creación de milicias de obreros y campesinos.

Con respecto al primer punto, la reforma agraria, cabe señalar que ésta no forma parte del programa originario emenerista. Son, pues, los mismos “campesinos” los que crean hechos consumados cuando a partir de 1952 empiezan a ocupar y expropiar las haciendas. Junto con la presión que ejerce el ala izquierda de la COB, los acontecimientos obligan al MNR a formalizar el proceso. El resultado de la reforma agraria oficial de 1953 es la expropiación de las haciendas, la repartición de la tierra en parcelas individuales, y la devolución de las tierras comunales expropiadas después del año 1900 a las comunidades originarias. Pero hay en esto un hecho notable: el proceso de movilización por parte del campesinado se realiza básicamente a través de las estructuras sindicales y tiene lugar principalmente en los valles de Cochabamba. En esta parte del país, de habla quechua o español, el rol de la comunidad indígena ha perdido buena parte de su importancia, y la sindicalización ha tenido un éxito cuantitativo y cualitativo enorme. Indudablemente, con el nacimiento del sindicalismo agrario en Bolivia, el foco de las luchas del “campesinado” se desplaza hacia Cochabamba⁵. Mientras, en el altiplano boliviano, donde muchas comunidades – en su mayoría de habla aymara – han sabido mantener estructuras comunarias y la “forma sindicato” de organización suele jugar un rol mucho menor, la movilización política en las décadas después de 1936 es mínima. Aquí, el proceso de reforma agraria es realizado desde el principio por instituciones estatales. Según Deborah Yashar (1999, 2005), en estas comunidades el orden de la ciudadanía corporativa desemboca en un “dualismo dinámico”: hacia el estado, los comunarios adoptan el rol de campesinos (organizados en sindicatos, pronunciándose como

5 Véase Rivera 1986 al respecto; esta situación contrasta con el tiempo anterior a la Guerra del Chaco, cuando se consideraba que en las comunidades del altiplano se ubicaban los “indios”, o “campesinos”, más rebeldes; el estado relativamente pacífico de los valles se debía, por supuesto, al hecho de que con la masiva penetración del territorio por la hacienda, se rompieron las estructuras que hubiesen permitido la organización, mientras que en el altiplano seco y frío, esta penetración se realizó en una medida mucho menor.

campesinos y auto-definiéndose como tales), mientras que hacia “adentro” de la comunidad adoptan su papel correspondiente según las estructuras “étnicas”. Desde esta perspectiva, la sindicalización es, para los comunarios, una forma de mantener viva la estructura comunal.

Aunque este afán va, al menos implícitamente, a contracorriente del proyecto emenerista de construir una “nación mestiza” a través de la “campesinización” y alfabetización de la población rural, también es cierto que en aquella época, no existe “ninguna demanda de promoción de una identidad india específica” (Lavaud 1992, cit. en Do Alto 2007: 25). Es así que la dotación individual de la propiedad agraria tiene su éxito también en las comunidades altiplánicas. Así, Xavier Albó afirma que “prácticamente todas las titulaciones de exhaciendas y la mayoría de las dotaciones en zonas de Colonización se han hecho en forma de propiedades familiares individuales. Con este ejemplo, hay también bastantes comunidades originarias que desean y algunas que ya han logrado este tipo de titulación individual más ‘moderna’” (Albó 2002: 23). Es, pues, con la Reforma Agraria del “Estado del ‘52” que el programa de hacer de los indios “propietarios independientes” logra sus mayores alcances. Entre 1953 y 1993, más de 548 mil familias aprovechan de la redistribución de la tierra (Yashar 2005: 158). En el altiplano boliviano, este proceso creará conflictos permanentes entre la “lógica comunal” y la “lógica individual” de administrar la propiedad. De todos modos, la integración del “campesinado” a través de su sindicalización es un éxito enorme: a mitad de los años 60s, se cuenta no menos que 20.000 sindicatos de base con más de un medio millón de miembros, todos ellos aglutinados en la Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CNTCB) (Rivera 1986: 114).

Pero no deberíamos omitir otra de las consecuencias que el carácter nacionalista y burgués de la Revolución Nacional tiene para la forma que tomará la reforma agraria. Su máxima no es, pues, la creación de un campesinado libre, sino la generación de las condiciones necesarias para un desarrollo capitalista de la agricultura boliviana. Por ello, la ley de reforma agraria diferencia entre el latifundio y la “empresa agrícola”, caracterizada “por la inversión de capital suplementario en gran escala, el régimen de trabajo asalariado y el empleo de medios técnicos modernos” (cit. en Soruco 2008: 40). Para el proyecto emenerista, estas “empresas agrícolas” son el núcleo del desarrollo capitalista del agro, y su establecimiento está íntimamente ligado al programa de la “expansión de la frontera agrícola” hacia el oriente del país. La “liberación de la servidumbre de las haciendas y colonización dirigida y espontánea en esta región (mano de obra libre), dotación de tierra, construcción de infraestructura caminera, dotación de créditos para capital y adquisición de maquinaria moderna e investigación” son

pues los fundamentos para promover el proyecto agrario del nacionalismo revolucionario (Soruco 2008: 40).

II.IX. Rebeliones y sumisiones

Aunque las contradicciones entre las aspiraciones populares y la política estatal son en cierto grado perceptibles desde los inicios del nuevo orden, no es sino hasta finales de la década de los 60 que el campesinado empieza a cuestionar seriamente la política agraria del Estado Revolucionario. Hasta entonces, los “campesinos” son los defensores más fieles del orden vigente. El principal sujeto político rebelde, por el contrario, son los trabajadores mineros bajo el liderazgo de la COB. Durante los primeros años después de la Revolución Nacional, la estructura política de poder está conformada por un co-gobierno entre el MNR y la COB, una formación de *poder dual* (Zavaleta) que permite al sector obrero presionar hacia la realización de políticas decididamente progresistas. Pero la amalgama de *dos proyectos* de revolución en la Revolución crea una tensión permanente dentro de las estructuras del poder estatal, y mientras que la COB no logra imponer su proyecto de revolución proletaria, la política del MNR toma, ya a partir de 1954, rasgos abiertamente autoritarios – por cierto sin jamás salirse de los esquemas del nacionalismo revolucionario. Según Antezana, hay en éste un “operador doble”: en la “letra” del NR, hay un cierto populismo democrático, “un cierto 'centro' ideológico que simpatizaría con medidas pro-populares. Este 'populismo democrático' parece ser el límite extremo que la hegemonía del estado boliviano puede aceptar sin recurrir a sus aparatos represivos. En cambio, el 'espíritu' del NR demuestra nomás la definición gramsciana del estado: *hegemonía más dictadura*” (Antezana op. cit.: 69).

En el año 1956, después de iniciar su política de estabilización monetaria, el gobierno emenerista pasa definitivamente al “espíritu” del nacionalismo revolucionario. Para reprimir las protestas de los trabajadores mineros en contra de las medidas anti-populares, el MNR recurre a las fuerzas represivas en forma de las milicias campesinas, incondicionalmente fieles al partido que finalmente les concedió derechos civiles y políticos. En el año 1962, cuando milicias campesinas convocadas por el MNR luchan abiertamente contra integrantes de la COB, se sella no únicamente la ruptura definitiva entre el Estado Revolucionario y el movimiento obrero crecientemente radicalizado, sino también entre éste y el campesinado (Harris/Albó 1980). Son, pues, los campesinos que “aglutinados en la Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia se convertirán progresivamente en una base de

respaldo incondicional de las nuevas formas de dominación. (...) La estructura burocrática del sindicalismo oficial no permitirá la expresión de los nuevos conflictos generados por el desarrollo capitalista del campo. La corrupción, la manipulación sindical y finalmente el desarme de las milicias campesinas completarán la subordinación del movimiento campesino hacia el estado, y su conversión en soporte fundamental de su legitimidad interna” (Rivera 1983: 131). El quiebre de la frágil coalición entre COB y MNR es en cierto sentido también el primer paso del campesinado – ahora bajo el liderazgo definitivo de los sindicatos de los valles cochabambinos – hacia una fase que Silvia Rivera denomina “subordinación pasiva”. Según ella, ésta contrastaría con la “subordinación activa” del campesinado al estado, donde durante los primeros años del sindicalismo campesino “el primero actúa como sujeto histórico y es capaz de imponer al segundo los términos y condiciones de su presencia en la nueva estructura de poder” (1983: 136). En cambio, la fase “pasiva” de subordinación se caracterizaría por la desarticulación de la cúpula de la CNTCB de la base, “y el sindicalismo permanece atomizado en miles de pequeñas comunidades rurales que pierden progresivamente capacidad para hacer llegar sus reivindicaciones hacia la esfera estatal” (ibídem).

Esta relación entre estado y campesinado se consolida con el gobierno del general René Barrientos, que en 1964 aprovecha de la debilidad del gobierno emenerista para iniciar un periodo de regímenes militares que durará 18 años. Uno de los pilares principales de su régimen es el Pacto-Militar-Campesino (PMC), el cual reemplaza la relación corporativa “sindicato – partido – estado“ con una relación directa “sindicato – estado“. Barrientos mismo goza de amplia popularidad en los áreas rurales cochabambinos, no sólo por haber “pacificado” la zona después de agudos conflictos armados entre dirigentes sindicales durante los años 50 (la denominada “ch'ampa guerra” cobró centenares de muertos), sino también por su “carisma” personal: habla el quechua fluidamente, toma chicha con los campesinos y mantiene una relación claramente paternalista hacia ellos. A la vez, la política barrientista es decididamente anti-obrera: se prohíbe la organización sindical, se desarma a las milicias mineras y los salarios de los obreros bajan un 40%. Para quebrar la resistencia minera a estas medidas, Barrientos recurre al apoyo de las milicias campesinas, lo cual a la larga lleva al país a una situación de estancamiento casi total de las articulaciones políticas autónomas.

La relación íntima entre el gobierno militar y el campesinado empieza a mostrar grietas sólo a partir de 1968, cuando el gobierno introduce el Impuesto Único Agropecuario, un impuesto elaborado por USAID que se atiene a la superficie de la propiedad campesina. En especial los sindicatos del altiplano,

donde el territorio es mucho menos fructífero, se rebelan abiertamente en contra del impuesto, mientras que los campesinos de los valles cochabambinos, bajo el estricto control de sus sindicatos para-estatales, no logran articular resistencia alguna. Al mismo tiempo, otro factor alimenta el distanciamiento entre campesinado y gobierno: las ya señaladas contradicciones de la reforma agraria son cada vez más profundas y perceptibles, ya que mientras que el estado invierte fuertemente en el *agrobusiness* en el oriente del país, minimiza el apoyo a los campesinos individuales⁶. El conflicto sobre el Impuesto Único tiene un fuerte impacto en la percepción del sistema vigente por parte de algunos sectores importantes ligados al campesinado: las grandes dificultades, o incluso la imposibilidad, de articularse en contra de políticas anti-populares, junto con la burocracia, el nepotismo y la creciente incapacidad de los sindicatos para-estatales de expresar las demandas de base, llevan a actores campesinos de todo el país a buscar alternativas organizativas.

II.X. Tres propuestas para pensar “el campo”

Son principalmente tres las corrientes que en los años que siguen se enfocan en crear organizaciones campesinas autónomas: primero, está el Bloque Independiente Campesino (BCI), un proyecto de varios sindicatos izquierdistas prohibidos durante el régimen de Barrientos. Después de la muerte accidental de Barrientos en 1969, tanto COB como BCI pueden operar legalmente. Desde sus inicios, el BCI es reconocido como representante legítimo del campesinado y fortalecido estructuralmente por parte de la COB, que busca acabar con el enfrentamiento entre campesinado y proletariado. Es por eso que el BCI, durante varios años, juega un rol inadecuadamente importante dentro de la política boliviana - su fuerza política no corresponde con el grado mínimo de representatividad real y capacidad de convocatoria que tiene en el campo, ya que nunca pasa a ser mucho más que un proyecto de intelectuales urbanos de izquierda (Albó 1987). Una segunda corriente se conforma en el sector de los colonizadores, principalmente en el oriente boliviano: los colonizadores se habían mantenido fieles a las políticas oficiales durante muchos años, siendo los sindicatos estatales la única forma de organización permitida. A finales de los 60s, los colonizadores se encuentran en un estado de total subordinación organizativa, sumergidos a la voluntad de las instituciones estatales - instituciones que en vez de promover los intereses de los colonizadores han pasado a reforzar una política casi exclusivamente dedicada a extender la propiedad neo-latifundista. En este ambiente, la Unión de Campesinos Pobres (UCAPO),

⁶ La cantidad del presupuesto estatal dedicada al agro cayó, entre 1967 y 1973, del 24 al 4 por ciento (Yashar 2005: 165).

fundada por el maoísta PCML, logra ampliar considerablemente su base y consigue ciertos éxitos estratégicos. El posterior nacimiento de la Federación de Colonizadores se debe al menos en parte a la influencia de la UCAPO (Albó / Barnadas op. cit.: 281).

La tercera corriente de organización sindical independiente que surge a finales de los años 60 y principios de los 70 comparte con las dos anteriores el hecho de proyectarse desde el espacio urbano hacia el “campo”. Pero el “movimiento indianista-katarista”, como posteriormente se lo conocerá, se distingue desde sus principios de manera fundamental de otros proyectos sindicales por ser un movimiento indivisiblemente cultural, político y sindical. Sus fundadores son jóvenes de las comunidades aymaras del altiplano que han migrado a la ciudad de La Paz, donde estudian en instituciones de educación superior. En un clima de creciente movilidad social y una migración masiva desde el campo a las ciudades, el espacio urbano de La Paz se ha abierto sucesivamente a la presencia india: en 1976, un 25% de la población de La Paz está constituida por migrantes aymaras, y el aymara es la lengua materna de casi la mitad de la población. La respuesta de las élites dominantes es la re-actualización del racismo anti-indio, “renovando la vieja lógica colonial de enclasmiento y desclasamiento social que se tenía, junto a las redes sociales y la capacidad económica, como los principales medios de ascenso y descenso social” (García Linera 2007: 154).

Viéndose envueltos en este campo de tensión discursivo y práctico, marcado por las promesas de integración y ascenso del discurso oficial por un lado y el desprecio racista y cierre social por el otro, un grupo de estudiantes funda el “Movimiento 15 de Noviembre”, con referencia a la supuesta fecha de muerte de Tupaj Katari. En la misma época, a finales de los años 60, nace también el “Movimiento Universitario Julián Apaza”. En sus inicios, ambos se dedicarán a problematizar el racismo latente en la sociedad boliviana y a difundir escritos sobre la problemática del campesinado (véase Hurtado 1986: 30 ss.). Pero con el conflicto en torno al Impuesto Único Agropecuario, el creciente debilitamiento de las estructuras sindicales oficiales y, finalmente, con la muerte de Barrientos, los integrantes de estos primeros movimientos kataristas se convencen de que la lucha en el ámbito sindical no sólo es viable, sino imprescindible para la realización de su proyecto: la constitución de un “movimiento de reivindicación de nuestros derechos y de nuestra cultura” que trabaja para la “liberación económica y política de nuestro pueblo”, como dirán más tarde en el Manifiesto de Tiahuanaco (1973: 304).

Mientras los discursos vigentes de la Bolivia de los años 60 están poblados por el *campesinado* como “clase” o grupo más o menos homogéneo, los kataristas hablarán de “los campesinos quechuas y

aymaras (y) los de otras culturas autóctonas del país” en cuyo nombre afirmarán: “Nos sentimos económicamente explotados y cultural y políticamente oprimidos” (ídem: 303). En esta triple connotación que adquiere el *campesino* en el discurso katarista, se reflejan de alguna manera las múltiples corrientes ideológicas que en él confluyen: aparte del marxismo “clásico” y ciertas nociones del nacionalismo revolucionario, son fundamentalmente el multiculturalismo difundido por organizaciones religiosas y privadas y el indianismo de Fausto Reinaga que le darán su forma específica al discurso katarista (Hurtado op. cit: 231). En los años y décadas siguientes, estas corrientes se fusionan, se sobreponen unas a otras, se desdibujan o desvanecen, hasta que, a finales del siglo XX y principios del XXI, será precisamente el indianismo que “deja de ser una ideología que resiste en los resquicios de la dominación y se expande como una concepción del mundo proto hegemónica (...)”, volviéndose “la concepción del mundo de corte emancipativo más importante e influyente” en Bolivia (García Linera 2007: 164). Vale detenernos unos instantes en Fausto Reinaga, en cuya obra se cristaliza como en ninguna otra el pensamiento indianista y cuya labor política e intelectual tendrá impactos determinantes para el porvenir de los movimientos campesinos e indios.

II.XI. Fausto Reinaga: el Renacimiento Indio

Reinaga nace el 27 de marzo de 1906 en Huahuamikala, una comunidad aymara en la Provincia de Chayanta, Departamento de Potosí. A finales de los años veinte se traslada a Sucre, capital de Bolivia, donde estudia derecho y trabaja como profesor de filosofía y director de un periódico. A partir de 1930, se acerca al marxismo-leninismo, y en el clima político-social de la guerra del Chaco sus posiciones pacifistas lo llevan brevemente a la cárcel. Después del asesinato de Gualberto Villarroel, con cuyo gobierno había colaborado, se ve obligado a exiliarse en Argentina, donde publica una dura crítica a Víctor Paz Estenssoro, el entonces líder del MNR y más tarde presidente de Bolivia. Atraído por el nacionalismo revolucionario, Reinaga vuelve a su país natal antes de la Revolución Nacional, en la cual participa activamente. A pesar de alejarse pronto del gobierno emenerrista, no es sino hasta el año 1960 que Reinaga rompe con el nacionalismo revolucionario y el marxismo clásico y empieza a desarrollar la idea de la “revolución india”. En 1962 funda el “Partido de Indios Aymaras y Keswas”, que en 1966 se convierte en el “Partido Indio de Bolivia” (PIB). Como partido jamás logrará adquirir peso político alguno, pero como organización será de importancia fundamental para los futuros kataristas, todos ellos miembros del partido. En 1969 Reinaga escribe el *Manifiesto del Partido Indio*, ya plenamente desde

una perspectiva indianista. Es en 1970 cuando publica su obra maestra, la *Revolución India*, obra en la cual el pensamiento indianista obtiene su más acabada formulación. En el mismo año, Reinaga participa en la elaboración de la Tesis Política de la Federación Departamental Campesina de La Paz, y en 1971 la Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CNTCB) lo nombra asesor y le solicita la elaboración de su Tesis Política. Pero a partir de la dictadura de Hugo Bánzer (1971-78) Reinaga se aleja cada vez más de los grupos populares y sindicales que retoman sus ideas para reestructurar las luchas políticas - al final, su antisindicalismo, anticomunismo y anticristianismo lo aíslan de casi todos sus potenciales adherentes y su importancia política directa para los sectores populares, indígenas y campesinos se eclipsa rápidamente. La culminación de este proceso es tal vez su presunta colaboración con el gobierno del dictador García Meza. Fausto Reinaga muere en 1993⁷.

Incluso en su fase más agudamente nacionalista, la visión que Reinaga promueve del “campesinado” es, por cierto, particular dentro del ámbito discursivo de la Bolivia posrevolucionaria. Su obra *Tierra y Libertad*, publicada en 1953, contiene entre otros dos ensayos escritos en 1952 para participar en un concurso del Congreso Boliviano de Sociología: *Revolución; no, Reforma Agraria y Ministerio de Indios; no, Ministerio de Asuntos Campesinos*. Fuertemente influenciado por la ideología indigenista, Reinaga se opone a la lectura unidimensional y al programa de homogeneización u occidentalización del “campesinado”. Por el contrario, propone: “Hay que entender al indio, ser invencible, en la Colonia y la República. Entenderlo, equiparando con el mestizo; blanco o cholo. Resolver conscientemente el problema étnico, que es el básico de la nacionalidad, y abrir las compuertas egoístas que lo aíslan de la civilización occidental, o a ésta de aquella raza conceptora y constructora de Tiahuanacu y el Imperio Incaico. Destrozar las compuertas del gamonalismo, *para que el indio con su fortísima personalidad histórica y la cultura europea con su gigantesco vuelo de pensamiento, abrazándose en función de simbiosis, tallen de un mazaso la personalidad auténtica de Bolivia*” (Reinaga 1953: 57). A un año de la Revolución Nacional, Reinaga no sólo cree que ésta inducirá cambios revolucionarios en la economía y política boliviana, sino además que la *simbiosis* cultural – el mestizaje – hará posible el nacimiento de *la personalidad auténtica de Bolivia*. Lo anteriormente expuesto nos permite sospechar que Reinaga no está solo en sus aspiraciones – una buena parte de lo que anteriormente se conocía como la *indiada* se emprende igualmente a “abrir las compuertas egoístas que (la) aíslan de la civilización occidental”. Pero Reinaga no parece confiar demasiado en la capacidad de articulación política propia de los indios.

7 Véase: Escárzaga 2006: 255 ss.

Afirma que “todas nuestras ideas son de blancos, pero todos nuestros sentimientos son de mestizos, mejor sería decir, indios” (ídem: 58), y de ahí concluye que el indio, “que es lo que es por la miseria y la opresión en que vive ...” (ídem: 15), necesita líderes espirituales y políticos para liberarse de su situación. Antes de la Revolución Nacional, en 1949, Reinaga compartía la visión que durante décadas darán forma al discurso y actuar de la izquierda boliviana: “... las masas indias al grito de TIERRA Y LIBERTAD se levantarán en apoyo de la Revolución Nacional. El proletariado justificando el clamor indio, ganará a sus causas las masas indias y mestizas campesinas” (cit. en Reinaga 1953: 48). Ahora, en 1953, “... ese indio le ha hecho ahora, Dios a Villarroel; ese mismo indio, ESPERA (antes y después del 9 de abril de 1952), ESPERA despierto el día de su liberación por el espíritu de Villarroel, su Dios...” (ídem: 39).

Hijo de su época, Reinaga favorece la integración de aspectos culturales del indio al imaginario cultural, mientras que sus formas de organización político-sociales deberían convertirse en “sindicatos agropecuarios de tipo integral, con espíritu y fuerza socialistas” (ídem: 48). Si entendemos *Tierra y Libertad* como un texto animado por la ideología nacionalista revolucionaria, y además uno particularmente proclive a reconocer la “cara india” de Bolivia, la hipótesis de que la “reafirmación de la nación mestiza (...) haya sido una prueba fundamental de una forma de desprecio hacia el campesinado y sus particularidades” nos debería parecer arriesgada (Do Alto 2007: 25). Aunque en la retrospectiva la integración nacional puede aparecer como un simple medio para “frenar la consolidación de nuestra propuesta propia fundamental en ese entonces, que era nuestra demanda por la autonomía y el autogobierno, y en contra del dominio criollo” (CSUTCB 2007)⁸, no cabe duda que en su tiempo, la apuesta de inclusión social y política del campesinado a la vida nacional es *sentido común* y “la secuencia revolucionaria abierta en 1952 es percibida en el seno del campesinado como un periodo rico de promesas y realizaciones por parte del Estado nacionalista ...” (Do Alto op. cit.: 25).

A mi parecer, es precisamente el fracaso de estas promesas y realizaciones la que a partir de los años 60 causa una profunda frustración, primero en el sector obrero revolucionario y entre algunos intelectuales y luego entre capas siempre más amplias de la población. Las interpretaciones del naufragio de las aspiraciones populares y las conclusiones que de ahí se derivan son, como he señalado anteriormente, varias. Y el diagnóstico y la respuesta que encuentra Fausto Reinaga durante los años sesenta son especialmente particulares: para él, “el cholaje boliviano no ha llegado a hacer una Nación. Su

8 http://www.csutcb.org/apc-aa-files/documentos/items/Historia_Movimientos_Ind_genas_en_Bolivia.pdf

“nación”, la “nación mestiza” es una ficción. Bolivia es una “nación” ficticia. El cholaje vive de espaldas al SER NACIONAL. El SER NACIONAL es el indio" (Reinaga 1969: 63). Reinaga atestigua, pues, que el fracaso del proyecto nacional no es culpa del gobierno de turno, sino de toda una sociedad: la del “cholo blanco”, opuesta a la sociedad india. O, más exacto, aquella sociedad *es* un fracaso en sí: “En el plano espiritual esta Bolivia del blanco-mestizo no ha dado un escritor, un pensador, un científico, un artista y menos un filósofo”; “La sociedad blanca de Bolivia es una mierda” (ídem: 71, 72). Convencido de que “Bolivia no será libre mientras oprima el indio. Bolivia será libre, pero a condición de la liberación del indio” (ídem: 64), Reinaga funda el Partido Indio de Bolivia (PIB), cuyo manifiesto publicará en 1969. En este manifiesto, escribe Reinaga, habla “la voz de la vieja América asomada hoy en el drama de sus hijos discriminados (en) la pujanza de sus hijos salvados de la atroz pesadilla” (ídem: 7), movidos por “el hambre y el odio” (ídem: 13); caracterización que a mi juicio abarca ya la doble determinación que será paradigmática para el “nuevo hablar” sobre lo indio: el “indio”, eso es el nombre falso de una positividad verdadera (la “vieja América”), y a la vez el signo de una negatividad real (los “hijos discriminados”). Por eso que “la obra de la ignorancia tendrá vigencia hasta el día en que triunfe nuestra Revolución, y alumbré el sol de la libertad para el indio; entonces, sólo entonces podremos y tendremos que dejar y para siempre nuestro infamado nombre de INDIOS; sólo entonces volveremos orgullosamente a nuestro genuino, auténtico y propio nombre de INKAS: hombres inkas (ídem: 27). Para Reinaga, el “indio” tiene una connotación a la vez negativa, pero real y presente (“nuestro infamado nombre”), y positiva, pero falsa (porque para él, los indios son, *en realidad*, incas); y es precisamente esta contradicción que se superará “el día que triunfe nuestra Revolución”.

El indio en su negatividad, como aquel marginado o exteriorizado de la sociedad dominante, es multifacético: aparece como lo explotado, oprimido, hambriente, excluido etcétera. Pero al contrario de lo que vimos en *Tierra y Libertad*, en el *Manifiesto* Reinaga no apela a la bondad de los gobernantes para cambiar esta situación. De la exclusión resulta de manera directa la confrontación: “A la discriminación racial del blanco responderemos con nuestro odio racial de cuatro siglos; a la opresión clasista del capital, responderemos como clase explotada; y a la segregación cultural responderemos enarbolando muy en alto nuestra maravillosa cultura milenaria” (ídem: 19). Sin embargo, el indio no es sólo aquel “otro”, sino ante todo un sujeto histórico trascendente. Es por eso que “el Partido Indio de Bolivia, para infundir fe y despertar su conciencia no tiene que hacer otra cosa que **revelar** su historia

al indio”, ya que “es esta historia ocultada con mala fe que el indio tiene primero que saber” (ídem: 12). Para Reinaga, su mayor esplendor resulta más que nada de la igualación indios=“inkas”, y de la consiguiente reconstrucción mitificada del pasado: “El pueblo de los Inkas era tan grande, tan civilizado, tan humano, tan digno y de tan luminosa conciencia y razón, que no había en su tiempo otro igual sobre la faz de la tierra”(ídem: 22). No obstante, no se detiene en el reconocimiento del “pasado glorioso” que también los indigenistas le concedían a la indiada; para Reinaga, no hay ruptura entre el pasado incaico y el presente indio o campesino: “Los indios no somos “campesinos” de la calaña del Gral Barrientos Cantinflas y sus ladillas. No somos “campesinos” que integran la sociedad del cholaje blanco-mestizo. No. Eso no somos. (...) Nosotros somos indios; hijos de Pachakútej, Tupaj Amau, Tomás Katari, Tupaj Katari, Pablo Atusparia, Zárate Willka” (ídem: 20). Y es justamente esta continuidad histórica la razón de porque no hay “ninguna raza más autorizada en América y en el Mundo que la raza india para reiniciar la guerra santa contra todo lo que es y significa la raza blanca” (ídem: 7).

Como bien señala Guillermo Bonfil Batalla, “la referencia a un pasado lejano, a un origen común, mitificado en muchas ocasiones, se plantea siempre como base de la legitimidad del grupo” (Bonfil Batalla 1979: 27). Para Reinaga y los indianistas, el futuro a alcanzar se deriva directamente de este pasado lejano. En en la breve acta de fundación de 1962, se resume el programa del PIAK: “Juramos vengar su sangre [de Tupaj Katari], proseguir y ejecutar su obra: la liberación de la raza india. Y con este objetivo y fin fundamos el PARTIDO DE INDIOS AYMARAS Y KESWAS (PIAK); instrumento ideológico, político y bélico que, derrotando a nuestro enemigo secular: *el cholaje*, ... hará el milagro del renacimiento de la cultura milenaria kollinkaica (...)” (cit. en Reinaga 1969: 105). En el discurso reinaguista, la confrontación entre los indios y los “cholos-blancos” es total, y así lo es el rechazo al proyecto hegemónico del mestizaje (“cholaje”). La aculturación promovida por el estado revolucionario “contagia al indio que se halla en proceso de integración a la sociedad 'civilizada” en dos sentidos: primero en términos biológicos, ya que “el indio – respecto al Occidente – es una 'raza pura” (Reinaga 1969: 69 s.); y segundo en términos morales: “¿Acaso no tenemos a la vista a los indios que se han integrado en el cholaje blanco-mestizo? (...) El “DIRIGENTE CAMPESINO” es un monstruo que respira por todos sus poros: analfabetismo e ignorancia, vicio y crimen” (ídem: 68).

Este desprecio con que Reinaga mira a los aparatichiks del sindicalismo paraestatal contrasta con el rol que en su pensamiento adquiere la clase obrera, buena parte de la cual estaría lejos de autoidentificarse

como “indio”. “En Bolivia, afirma Reinaga, los trabajadores de las minas y de las fábricas son una rama orgánica y psíquica, carne viva y “soplo vital” de la raza india. (...) En Bolivia la “clase obrera” presencial y esencialmente es la vanguardia india de la liberación de la Nación india” (ídem: 19). El pensamiento indianista no necesariamente rechaza la idea de que el proletariado puede ser un sujeto revolucionario, pero en el caso de Bolivia, éste es la indiada. Cualquier otra identidad o denominación - “campesino” o “proletariado”, “cholo” o “mestizo” - no son sino engaños de ideologías ajenas que desdibujan el sujeto real, esencial. Con una preciosa variación sobre Marx, Reinaga anula definitivamente los sueños de liberación del indio a través de su proletarización: “*Los comunistas jamás liberarán al indio. Sólo el indio liberará al indio*” (ídem: 69). De esta máxima, y de la convicción de que el indio es un sujeto ya existente que sólo tiene que ser “despertado”, nace el Partido Indio de Bolivia que “como la paja brava sale de la entraña de esta tierra; el PIB es el indio organizado en un partido político” (ídem: 12).

II.XII. El Katarismo, un nuevo *hablar sobre...*

Según Fabiola Escárzaga, la ideología indianista “permitirá a los indios romper con las organizaciones blancomestizas, formular su propio programa, construir organizaciones indias políticamente autónomas y desarrollar bajo diversas estrategias (sindicales, electorales y armadas) (...). Fue la idea madre que nutrió un enorme conglomerado de organizaciones políticas porque penetró en la población indígena de manera masiva y fortaleció su organización de base, algunos de sus postulados indianistas se convirtieron en sentido común porque expresan el sentir popular, lo recuperan” (Escárzaga 2006: 256). Para los fundadores del movimiento indianista-katarista, la influencia del pensamiento reinaguista significa, ante todo, que ellos asumen una posición epistemológica radicalmente distinta a la de otros grupos que a finales de los años sesenta buscan dotar de organizaciones autónomas al “campesinado”. Los proyectos sindicales fomentados por los partidos de la izquierda boliviana aspiran a organizar un *campesinado independiente* hasta ahora inexistente, y esta organización o constitución del campesinado sólo puede darse a través de sindicatos agrarios independientes, pero subordinados a la vanguardia revolucionaria del proletariado. Los kataristas, por el contrario, pretenden “despertar” y organizar al *indio* que como sujeto real ya está existente, aunque desorganizado y atrapado en el sindicalismo paraestatal. Según mi juicio, es precisamente este “conocimiento” sobre el indio que permite a los indianistas-kataristas operar *dentro* de los sindicatos paraestatales, empresa en la cual muchos de ellos

se atañan durante el breve período (1969-71) de gobiernos militares “progresistas” que se instalan después de la muerte de René Barrientos. Por cierto que con este paso, rompen también con los esquemas rígidos del indianismo reinaguista, que desconoce por completo la legitimidad de los alcances de la Revolución Nacional. Pero como bien señala Silvia Rivera, la cualidad política de la masa india “sólo puede realizarse en la medida en que el campesinado indio real, organizado en sindicatos, pueda ser captado hacia el movimiento. Y los sindicatos pertenecen al horizonte histórico de la revolución de 1952, que construyó sobre ellos un nuevo tipo de estado” (Rivera 1983: 164).

En 1970, Jenaro Flores – una de las cabezas del movimiento – es elegido secretario del sindicato de su provincia natal Aroma, en el departamento de La Paz. Gracias a su gran capital simbólico y cultural, su integridad personal y su cercanía a las bases, los kataristas ascienden rápidamente en la jerarquía sindical. En marzo del siguiente año, Flores es elegido secretario general de la Federación Departamental de Trabajadores Campesinos de La Paz (FDTCLP), a cuyas siglas añade “-TK” - Tupaj Katari. A estas alturas, el trabajo político-cultural katarista cuenta con dos instituciones importantes: el centro cultural MINK'A, fundado en 1969, emite programas de radio sobre la lucha de Tupaj Katari y ofrece ayuda a la población campesina y migrante; y en 1971, se abre el Centro Campesino Tupaj Katari que se dedica igualmente a promover la “identidad aymara”, “presenting Katarista themes through a discussion of Aymara history of struggles, demands, and memories” (Yashar 2005: 175).

Es difícil, si no imposible, estimar el alcance real de este trabajo de “conscientización” de los círculos kataristas en las comunidades campesinas. Según Pablo Mamani, “el katarismo del principio fue un katarismo práctico, muy práctico ... sindicalero, un movimiento muy ligado a los sindicatos, a las comunidades, de repente no sin saber qué horizonte de país planteaban formalmente. Mientras el indianismo fue más teórico y obviamente pensado en el espacio urbano, con Fausto Reinaga. Entonces hay una especie de complemento, de una producción teórica y una producción práctica (...) El indianismo más teórico, más ideológico y bastante bien elaborado tuvo más impacto en los círculos intelectuales de jóvenes aymaras en la Paz, en El Alto, como experiencia de posicionamiento y, además, de develamiento de las condiciones de cómo se vivía ... Ahí está una teoría que la explica, la posesión material de la vida, que no pudiera uno soslayarlos” (en entrevista, 04/10/08). Hay, pues, una interacción, una cierta complementariedad entre el movimiento cultural urbano y el sindicalismo en el área rural, donde los kataristas introducen elementos del discurso indianista al movimiento sindical, y a la vez reconocen y recuperan la importancia de los mecanismos estatales de organización e inclusión

del campesinado.

Este proceso nos demuestra también que contrariamente a lo que varias interpretaciones sugieren, la identidad étnica aymara moderna y la identificación más amplia como indios no es, pues, una “toma de consciencia” o la recuperación espontánea de una “memoria” brevemente abrogada, sino fruto de un largo y agudo trabajo político, cultural y sindical. Reconocer este hecho no significa, por supuesto, ver en los esfuerzos organizativos bajo las premisas del indianismo-katarismo una manipulación desde afuera. Como señala Javier Hurtado, su labor “fueron semillas que cayeron en tierra fértil, sedientas de un rumbo liberador: ahí están las sobrevivencias del Ayllu, los escenarios andinos, el inconsciente colectivo y otras huellas de la historia. Pero ese pasado que reposa de forma más bien latente adquirió su verdadero valor histórico político y por la influencia de los factores externos, en un contexto de crisis estatal y nacional y de búsqueda de nuevos rumbos” (Hurtado op. cit.: 231). La incorporación de lo que Rivera llama la “memoria corta”, eso es: la consciencia sobre el poder revolucionario y los logros de los sindicatos y milicias campesinas a partir de 1952, en su repertorio discursivo y de acción es precisamente lo que permite a los kataristas evadir la repetición de la experiencia del PIB: la retracción a núcleos urbanos. Pero su actividad en el sindicalismo paraestatal los aísla también de las organizaciones populares de izquierda, que ven en ellos sindicalistas adictos al Pacto Militar-Campesino. El apoyo abierto que los kataristas brindan a los gobiernos militares entre 1969 y 1971, de los cuales la COB rápidamente toma una distancia crítica, y el fuerte anticomunismo que reina en el sindicalismo estatal y especialmente en las provincias pazeñas agravan aún más esta situación. En la Asamblea Popular convocada por el gobierno de Juan José Torres (1970-71), los kataristas forman parte del bloqueo oficialista, mientras que la COB no cuenta con otra representación campesina que el BCI. Pero en el interior del sindicalismo agrario, las relaciones de poder se están debatiendo fuertemente: la apertura democrática permite que el katarismo se articula como la corriente sindical más potente en contra de la nefasta burocracia y dirigencia del PMC. “¡Ya no somos los campesinos del 52!” es uno de los lemas kataristas de aquellos días. Y otro: los kataristas hacen suyo un antiguo mantra de las autoridades incas: *ama sua, ama llula, ama q'ella* (no robar, no mentir, no ser flojo), y añaden un cuarto mandamiento: *ama llunk'u* – no subordinarse. El 2 de agosto de 1971, Jenaro Flores es elegido secretario ejecutivo de la CNTCB. Sin embargo, el golpe de estado de Hugo Bánzer, con apoyo del MNR, sólo diecinueve días después y la siguiente represión imposibilitarán la actividad sindical legal durante siete largos años. Varios de los integrantes del movimiento katarista se exilian, otros pasan a la

clandestinidad. Desde este momento y hasta la caída del gobierno militar en 1978, aunque bien varios kataristas logran incrustarse en las estructuras sindicales, la labor katarista se concentra en su rama político-cultural. Apoyados por sectores de la iglesia católica (significativamente organizaciones quebequenses y catalanes), la Radio Méndez y el Centro Cultural Tupaj Katari pueden operar legalmente hasta el año 1975.

II.XIII. Entre la clase y el pueblo: el *Manifiesto de Tiahuanacu*

Es en este ambiente de creciente hostigamiento y represión contra el sindicalismo independiente que varias organizaciones e instituciones kataristas publican, en el año 1973, el ya mencionado *Manifiesto de Tiahuanacu*, su primer documento público y, a decir con Silvia Rivera, “la síntesis más lograda (...) de las múltiples corrientes reivindicativas que conforman el katarismo” (1983: 142). El Manifiesto empieza con las siguientes palabras: “Un pueblo que oprime a otro pueblo no puede ser libre’, dijo el Inca Yupanqui a los españoles. Nosotros, los campesinos quechuas y aymaras lo mismo que los de otras culturas autóctonas del País, decimos lo mismo. Nos sentimos económicamente explotados y cultural y políticamente oprimidos“ (cit. en Hurtado 1986: 303). Encontramos pues, en apenas tres frases, tres auto-denominaciones diferentes: la cita de Yupanqui sugiere la existencia de dos pueblos diferenciados, una visión que en cierto sentido parece ubicarse en la tradición de Fausto Reinaga; la referencia explícita a un “nosotros, los campesinos quechuas y aymaras”, por el contrario, introduce la *diversidad* en la noción del Nosotros (“quechuas y aymaras”), por un lado, y afirma una principal *unidad*, por el otro (“nosotros, los campesinos”); y como parte de esta *unidad*, aunque algo más alejados, aparecen los campesinos “de otras culturas autóctonas del País”. El Manifiesto de Tiahuanacu, como vemos, pretende hablar en nombre de todos ellos – es, pues, su “voz legítima”, y como tal habla en nombre de colectivos que en este momento muy probablemente no se definirían como “pueblo” o “cultura autóctona”, y seguramente no se están articulando como tales⁹. Será por eso que el sujeto gramatical de la enunciación, y en cierto grado el denominador común del Nosotros, son precisamente “los campesinos”. La posición que ocupa la variable “clasista” es, por el momento, de mayor peso que la variable étnica, que ocupa la posición del adjetivo.

El hecho de que la cara campesina del Nosotros sea la principal fuerza integradora, el lugar donde se

⁹ Véase, por ejemplo: Albó, Xavier: *Los Pueblos Indígenas del Oriente*, en: Alex Contreras Baspinerio: *Etapa de una larga marcha*. La Paz: Asociación Aquí Avance, 1991, pgs. XI - XXXVIII

constituye la unidad del *pueblo*, se refleja también en la particular fusión de ambas nociones. Todavía en la parte introductora del texto, se lee: “Nosotros, los propios Campesinos, (...) pensando únicamente en la liberación de nuestro pueblo ...” (ibídem). El “pueblo” es, por ende, un solo pueblo - campesino - (en vez de “un pueblo aymara” y otro quechua, por ejemplo), dotado de una sola historia común: antes de la Conquista, “ya eramos un Pueblo milenario” (ídem: 304). A lo largo del texto, el pueblo aparece únicamente en singular, como “pueblo campesino”, o también como “pueblo aymara y quechua” (ídem: 305, 306). La complejidad de esta noción de pueblo se sintetiza en la frase “nos sentimos económicamente explotados y cultural y políticamente oprimidos“. Hay en ello, implícitamente, una doble determinación del Nosotros como sujeto político: el sujeto colectivo se ve inmerso en relaciones de explotación capitalista que hacen de él un “trabajador agrario”, y a la vez es un sujeto culturalmente constituido, con identidad propia y consciencia de sí mismo. Es, pues, *campesino* y *pueblo*, y por lo tanto un sujeto “sometido a otro a través del control y la dependencia” y un sujeto con “conocimiento de sí mismo”, como dice Foucault.

¿Cómo entender esta (re-)definición de lo que *es* el pueblo? ¿Cuáles son las condiciones de su surgimiento, y qué sus implicaciones? Creo que los kataristas se encuentran en una especie de “diálogo” con la noción del discurso nacionalista revolucionario del *pueblo*. Según Antezana, para éste “el 'pueblo' es un objeto (...) extensible y, en su nominación mínima, puede simplemente significar 'los trabajadores' (obreros, campesinos) mientras que en su nominación máxima es la *nación* en general” (Antezana 1983: 76). La lectura máxima que el nacionalismo revolucionario hace del “pueblo” incorpora también discursos clasistas y economicistas, por lo cual abarca todas las contradicciones inherentes a la sociedad como tal – el pueblo es a la vez explotado y explotador, oprimido y opresor, etcétera. “Consecuentemente, dentro del NR, nos encontramos con un curioso objeto que es, a la vez, el terreno de las contradicciones sociales y el campo de su superación (...) Si tomamos la nominación amplia, el 'pueblo' como *nación*, sería el objeto de su liberación; si tomamos la nominación restringida, el 'pueblo' como 'proletariado y campesinado' sería el camino de esa liberación” (ídem: 76-7).

El katarismo irrumpe en esta noción del pueblo, sin poder superarla. Al resaltar las relaciones de opresión y explotación y ante todo las diferencias culturales, cuestiona duramente el 'pueblo' en su nominación máxima, y hasta llega a proclamar la existencia de “dos pueblos”. Proclama que existe *otro pueblo*. Pero al mismo tiempo, la unidad del pueblo en su noción katarista se juega precisamente en el campo del discurso clasista: el pueblo es *un pueblo campesino*, pues. En su versión más amplia, el

“pueblo” katarista incluye también a “los mineros, los fabriles, los obreros de la construcción, del transporte, las clases medias empobrecidas ... (*¡sic!*)”. Es decir: a pesar de definirlos no únicamente como “hermanos nuestros, víctimas bajo otras formas, de la misma explotación” sino también como “descendientes de la misma raza y solidarios en los mismos ideales de lucha y liberación“ (ídem: 307), la composición real del concepto katarista del “pueblo” coincide plenamente con la que proclama el “uso dominante” de la ideología nacionalista revolucionaria (véase Antezana op. cit.: 76). El “pueblo” katarista es, a la vez, *otro* y el *mismo* pueblo que el del NR. Su lucha es por la “liberación cultural” y a la vez por la “grandeza de nuestra patria”. Parece pues cierta la afirmación de René Zavaleta que “en Bolivia se es nacionalista revolucionario incluso cuando no se sabe que lo es ...” (Zavaleta 1983: 23). Esta identificación compleja rompe – dentro de los límites señalados – tanto con el reduccionismo economicista como con la “guerra de razas” proclamada por Fausto Reinaga. El objeto de las preocupaciones de los kataristas ya no es, como lo era para Reinaga, la *raza india*, sino las “terribles frustraciones”, la “frustración nacional” que está viviendo Bolivia debido a que “no ha habido una integración de culturas sino una superposición ...”. Según esta interpretación, el pueblo tiene un “acervo cultural totalmente distinto” al de “las minorías dominantes”; “los campesinos” se distinguen por “nobles virtudes ancestrales” y “nuestros propios valores” (Hurtado op. cit.: 303). Ser o no ser parte del *pueblo campesino* no es una cuestión de *raza* (palabra que no aparece en el Manifiesto), sino de *posición socioeconómica* y de *cultura*. Y con la raza, desaparece también el *indio* como categoría de auto-identificación positiva. Cuando se lo menciona, más que dotado de características propias aparece como una réplica terca a los prejuicios que pesan sobre él: “El indio es noble y justo, es sobrio y respetuoso, es trabajador y profundamente religioso” (ídem: 304). Y es que para los kataristas, el “indio” parece pertenecer más bien a la pre-historia, es decir: a un pasado antes de la Revolución, que es su principal referente; después de ella, aparece el “pueblo”. Consecuentemente, mientras que al pasado pre-52 dedican apenas una media docena de frases del capítulo “Nuestra historia nos habla”, el resto de esta historia se enfoca en los veinte años pasados.

Esta orientación en la realidad palpable del orden post-revolucionario se expresa también en la noción de los “adversarios” y los posibles adherentes a la causa. Mientras que en el discurso reinaguista aparecen “dos sociedades” histórica y esencialmente enfrentadas, los kataristas hacen hincapié en el carácter esencialmente *político* de los hechos sociales. Únicamente “algunos malos campesinos”, que “traicionando nuestra historia y nuestro pueblo, han logrado meter estas prácticas de politiquerismo

corrupto en nuestro sindicalismo campesino” son nombrados como adversarios – pero aún a ellos se les hace “un llamado fraterno para que uniéndose a nosotros (...) trabajemos todos en la liberación económica y política de nuestro Pueblo“ (ídem: 306). Pero la fijación en el escenario post-52 impide también crear aquella identificación amplia que Reinaga hace del “pueblo indio”, y el discurso clasista hace del “pueblo” como tal – por el momento, hay pocas esperanzas de que una unión entre el campesinado y otros sectores populares sea posible. Así, pues, la noción amplia del pueblo que incluye “*los mineros, los fabriles, los obreros de la construcción, del transporte, las clases medias empobrecidas ...*” (ídem: 307) aparece una sola vez, en el penúltimo párrafo del texto. Se los menciona después de un pedido “*a la prensa, a la radio y a todas las instituciones que desean sinceramente la promoción del campesinado*“ de apoyar a la lucha, y justo antes de pedir a la “*Iglesia Católica (la Iglesia de la gran mayoría campesina)*” que haga lo mismo. La principal preocupación de los kataristas en este momento no parece ser la unidad popular, sino romper con el Pacto Militar-Campesino y el letargo campesino: “... a la larga, ha hecho tanto daño como el paternalismo, el esperar ingenuamente las soluciones desde afuera y desde arriba. (...) los malos dirigentes han pretendido siempre darnos como “dádivas” o “caridad” lo que en realidad se nos debía dar en justicia” (ídem: 306).

II.XIV. Independización sindical e indianización de la política

El Manifiesto de Tiahuanacu, que gozará de amplia difusión nacional y – gracias a la labor eclesiástica – internacional cumplirá, en cierta medida, con el deseo expreso de ser “el origen de un poderoso movimiento autónomo campesino (...)” cuyo fin es “dejarnos elegir libre y democráticamente nuestros propios dirigentes y el que podamos elaborar nuestra propia política socioeconómica (...)” (ibídem). Sin embargo, para que ello se realice no bastan las palabras - hará falta un brutal alejamiento entre el estado y el campesinado. Éste se da en 1974, cuando el gobierno militar reprime con extrema violencia una protesta campesina contra el alza de precios de artículos de primera necesidad. En la llamada “masacre del Valle”, las fuerzas armadas asesinan a más de cien de los miles de campesinos de los valles cochabambinos, que se habían concentrado en Tolata en espera de la llegada del presidente Hugo Bánzer o de una comisión de mediación.

Estos hechos marcan no sólo el fin del Pacto Militar-Campesino, sino también el quiebre definitivo de dos “utopías” que la revolución de 1952 había creado entre el campesinado: “la utopía de una relación paternal entre estado y campesinado, y la utopía de los ‘precios justos’, de un intercambio de

equivalentes entre productos agrícolas e industriales” (Rivera 1983: 146). A la larga, la cancelación unilateral de esta relación paternalista por parte del estado trae consigo la descomposición total de las estructuras del CNTCB y el fortalecimiento del sindicalismo independiente. Javier Hurtado señala que después de la masacre, los dirigentes oficialistas están “quemados”, y el capital político de las corrientes independientes del sindicalismo – especialmente el de los kataristas - crece súbitamente (op. cit.: 66). El gobierno militar responde con mayor represión y control hacia las organizaciones sociales: a la vez que prohíbe sindicatos y partidos políticos, interfiere en el sindicalismo agrario a través de la intimidación e imposición de nuevas dirigencias en la CNTCB. La insubordinación de las bases demostrada en los áreas de mayor influencia katarista – especialmente en el departamento de La Paz – llevan al gobierno a desencadenar una campaña de demonización de la figura de Tupaj Katari, estigmatizado de “comunista” y “antinacional”. Al parecer, el único efecto de tales acusaciones es una siempre creciente popularidad de Katari y los kataristas.

A finales de 1977, un amplio movimiento social, iniciado por la huelga de hambre de esposas de dirigentes mineros encarcelados, obliga al gobierno Bánzer a iniciar una acelerada apertura democrática del país. Todavía en la clandestinidad, se realiza en un ambiente político tenso el IX Congreso de la FDTCLP-TK, que desconoce los congresos campesinos realizados durante la dictadura y en el cual se fortalece la posición katarista. En marzo de 1978, Jenaro Flores es elegido nuevamente secretario ejecutivo de la CNTCB. Desde su nueva posición de fuerza, las corrientes kataristas logran un tímido acercamiento entre el sindicalismo campesino y la COB, donde el BCI sigue teniendo el monopolio de representación campesina. Mientras la democratización permite a los kataristas fortalecer y extender su arraigo en las estructuras sindicales, Bánzer convoca a elecciones en 1978, que serán seguidas por otras en 1979 y 1980, ganadas ambas por la Unión Democrática Popular (UDP).

La COB, por su parte, operando nuevamente en el marco legal, convoca a un congreso de unidad campesina que se lleva a cabo en junio de 1979. Los más de dos mil delegados representando varias corrientes sindicales – BCI, colonizadores, independientes y kataristas – eligen de manera unánime a Jenaro Flores como secretario ejecutivo de la nueva organización sindical unitaria que nace de este congreso: la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB). Un año más tarde, se fundará la Federación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia – Bartolina Sisa (FNMCB-BS), organismo íntimamente articulado con ambas la CSUTCB y la COB. Con ello, el Pacto Militar-Campesino llega también formalmente a su fin, y el “campesinado” cuenta, por primera vez,

con una organización independiente y articulada con los demás sectores populares aglutinados en la COB. A pesar de que “Tupaj Katari” desaparece de las siglas de la CSUTCB, tanto la dirigencia como el futuro discurso de este organismo reflejan la importancia que en él juega el movimiento katarista. La fundación de la CSUTCB es, según Deborah Yashar (2005: 178), “the beginning of the short-lived glory days for the Kataristas”, lo cual sin duda es cierto en lo que a su ala sindicalista se refiere. El katarismo logrará articularse como fuerza hegemónica dentro de la CSUTCB, y Jenaro Flores se mantendrá como secretario ejecutivo hasta 1988.

Las experiencias en el terreno político institucional, por el contrario, son menos gloriosas. Durante los años setenta, el movimiento indianista-katarista sufre una diferenciación interna en torno a las tensiones entre las varias influencias ideológicas de las cuales surge. Mientras que la corriente más proclive hacia el trabajo sindical favorece un análisis de la sociedad basado en aquella combinación de variables étnicas y clasistas que encontramos en el Manifiesto de Tiahuanacu, así como un acercamiento a las organizaciones políticas y sindicales de izquierda, una segunda corriente, con un arraigo más urbano, defiende una lectura “reinaguista” de la realidad social y la distancia hacia toda organización del mundo “blanco-mestizo”. En 1978, la primera corriente funda el Movimiento Revolucionario Tupac Katari (MRTK), como brazo político de la CNTCB y más tarde, de la CSUTCB, en el que participan entre otros Jenaro Flores y Víctor Hugo Cárdenas. A pesar de gozar, a través de los sindicatos, de estructuras sólidas para el trabajo proselitista, la importancia del MRTK en términos electorales es limitada. A decir con Donna Van Cott, entre otros factores porque sus líderes “were more urbanized and educated in Western ideas than the average campesino; their emphasis on ethnic identity resonated less with the larger base of campesinos, who were more focused on economic issues” (Van Cott 2005: 65). En las elecciones de 1979 y 1980, el MRTK forma parte del bloque de partidos y organizaciones aglutinados en la UDP, liderada por Hernán Siles Zuazo. Durante la siguiente década, el partido se alejará progresivamente de sus orígenes indianistas y de sus metas revolucionarias. En las elecciones de 1985, el MRTKL, producto de una división del MRTK, logra dos diputaciones, sin poder influir aunque sea mínimamente en la siguiente re-estructuración neoliberal del país que implementará el gobierno de Paz Estenssoro.

Como señala Félix Patzi, con la transmutación en partido político, el katarismo “... entró en la lógica occidental asumiendo formas electorales de hacer política. Si bien contaba con un discurso

reivindicador de la identidad cultural, ésta encubría la negación de la lógica comunal (...)” (Patzí 2007: 48). Paradójicamente, el mayor “éxito” de la corriente reformista del katarismo político sellará también su fin: en 1993, V. H. Cárdenas, candidato del MRTKL, es elegido vicepresidente al lado del reformador neoliberal Gonzalo Sánchez de Lozada (MNR). Desde esta posición propagará un multiculturalismo neoliberal “desde arriba” que con el tiempo generará un creciente rechazo por parte de los movimientos populares e indígenas (véase: Gustafson 2002). Como lo plantea Moisés Gutiérrez Rojas: “La participación en el árbol del poder colonial en coyunturas históricas sin un proyecto, estrategia y organización consistentes, apoyando otros proyectos políticos de partidos de acendrada vertiente colonial, ha desacumulado las luchas, devaluado las ideas generadas y rifado a costa de ganancias personales las reivindicaciones históricas” (Gutiérrez Rojas 2003: 177).

La historia de las organizaciones partidarias de la segunda corriente del indianismo-katarismo, con fuerte inclinación hacia el primero de estos términos, está igualmente marcada por divisiones internas y un *performance* limitado en el ámbito electoral y político. La existencia del Movimiento Indio Tupac Katari (MITKA), que nace en 1978 principalmente de la iniciativa de Luciano Tapia y Constantino Lima, es por lo demás efímera: el partido se divide en 1979, año en el cual ambas vertientes logran una diputación. Un año después, las tensiones internas llevan a la extinción del partido. La importancia del MITKA radica quizá menos en su breve historia institucional que en la experiencia que este intento de dotarse de una organización política partidaria tendrá para el sector indianista radical. Divergencias personales aparte, tal vez uno de los mayores problemas que enfrenta dicho sector es la paradoja de predicar la organización de los indios, mientras que la vasta mayoría de éstos rechaza rotundamente su identificación como tales. Felipe Quispe, ex-militante del MITKA y personaje clave del Movimiento Indio en el siglo XXI, señala que “... en la ciudad casi no calaba el término indio. Nadie quería ser indio. Creo que el mono no quiere ser mono, creo. Todos querían blanquearse. Nosotros hemos ido como bichos raros que hablábamos del indianismo. El libro del Fausto Reinaga era quemado, buscado. La wiphala de siete colores la repartían, la rompían en pedazos”¹⁰ (en entrevista personal, 02/10/08). Parece pues que a pesar de la masacre del Valle y siete años de dictadura, la ideología del “mestizaje” sigue en plena vigencia, y no únicamente en las ciudades. Sobre el trabajo en las comunidades, Quispe narra que “hemos estado ... en muchos lugares. Un trabajo de masas, pero no teníamos una estrategia

10 En otro momento, Quispe narra: “Y las wiphalas, bueno, como te decía, en los años setenta ... era considerada como bandera extranjera, la rompían los propios indios ...”

de aglutinar sino hemos encontrado nomás por aquí, por allí. O sea, no teníamos ese trabajo de entrar y capturar toda esa tropa de indiados, no, sino sacar uno, dos así como con anzuelos, sacar, pescar unos cuantos, como en el lago el pescador lo pesca” - trabajo difícil precisamente porque “entonces, toda gente quería solamente el campesino, el campesino.”

A mi parecer, no es una coincidencia que la ruptura definitiva entre el indianismo radical y el katarismo más reconciliador se da precisamente durante el proceso de apertura democrática. Quispe cuenta que en una reunión entre indianistas y “el mismo propio Víctor Hugo Cárdenas, (Jenaro) Flores Santos, toda la gente kataristas” a finales de los años setenta, “ha habido un debate político porque ellos no querían ser indio. Decían que el término indio o indígena, saquen. Pongan campesino, pongan Tupaj Katari, cualquiera pero menos indio. Entonces eran muy campesinistas, pero ellos siempre querían aliarse al lado de la burguesía, al lado de los ricos, al lado de los blancos. Porque decían que de ahí vamos a aprender, nosotros no sabemos bien. Sin embargo nosotros habíamos presionado, ¿por qué no? Se puede hacer política, independencia política, no depender de los blancos” (en entrevista personal, 2/10/08). Con vistas en una posible alianza entre el “campesinado” y los sectores obreros y populares – que luego se realizará con la fundación del CSUTCB y, en cierta medida, el apoyo que dará el MRTK a la UDP – la corriente del indianismo-katarismo más orientada hacia el trabajo sindical irá “campesinando” su discurso, a la vez que la confrontación indio/no-indio cede ante un discurso de la *diferencia*. El ala indianista, por el contrario, experimenta que “la gente no se sentía así tranquilo. ¿Por qué indio, por qué no otra cosa?, decía. (...) Muchos han dicho que por eso perdemos, por emplear el término indígena. Aunque indígena es un poco amestizado, es un poco suave, pero el término indio es más fuerte, más duro” (Felipe Quispe, ídem).

II.XV. El auge: la *Tesis Política* de 1983

La hora de la ideología indianista como ideología de un movimiento de masa aún no ha llegado. Será pues precisamente el énfasis que el sindicalismo katarista pone en la *posición de clase* de su clientela que permite que en 1979, se de una “recomposición de la alianza de 1952” - a saber, una alianza entre obreros y *campesinos* (Zavaleta 1983: 21). Al mismo tiempo, el acercamiento entre dirigentes de movimientos obreros y populares y sindicalistas campesinos permitirá una creciente identificación como *iguales* y, además, “la adopción de la democracia representativa al acervo político o a las acumulaciones hegemónicas de las masas” (ídem: 41). Cuando en noviembre de este año el coronel

Natusch Busch toma el poder a través de otro golpe de estado, la respuesta popular es contundente. Se realiza “la primera huelga general obrera que se hace en defensa de la democracia representativa. (...) Es también la primera vez que el campesinado como un todo se pronuncia por el apoyo a la huelga general obrera o sea que se trata y de un eje de constitución de la multitud ...” (ibídem). Después de sólo quince días, el gobierno cae ante la presión popular.

El siguiente gobierno de Lidia Gueiler confirma una devaluación del 25% decretada por Busch, lo cual causa la reacción masiva del campesinado organizada ya en la CSUTCB. En estas protestas de diciembre de 1979, se generaliza un método de lucha campesina altamente eficaz y sumamente importante para todas las luchas siguientes: el bloqueo de caminos. Después de 1952, las luchas campesinas ya no se realizan en contra de los latifundistas (donde las llamadas “huelgas de brazos caídos” habían sido el método preferido), sino por “precios justos” o en rechazo del actuar estatal. Paralizar el abastecimiento de los centros urbanos se vuelve una estrategia de presión esencial para enfrentarse a los dictados del mercado y del estado. Pero más allá de su efectividad, los bloqueos adquirirán también un significado histórico y como tal “consagraron la identidad aymara y campesina en general” (Hurtado op. cit.: 239). “La ocupación del territorio demostraría entonces quiénes son los amos reales (porque el espacio ha sido *apropiado* de una manera esencial) y quiénes son los ocupantes militares del país o sea que el acoso representa aquí no sólo la transformación de cantidad en calidad, que es retórica, sino la reducción del estado a sus verdad final, que es la territorial: es Katari cercando a La Paz. (...) Es, en la práctica, la unión entre Tupac Amaru y la insurrección de abril, que fue obrera” (Zavaleta op. cit.: 22).

Paradójicamente, esta ocupación *de facto* del espacio por parte del campesinado indio y el discurso etnicista de los dirigentes del movimiento katarista no encuentra su contrapartida en las metas que el sindicalismo campesino independiente se propone. “(E)n los hechos, señala Álvaro García Linera, la fuerza discursiva movilizable de la CSUTCB ha de estar básicamente centrada en reivindicaciones de tipo clasista y económica (...). Las movilizaciones de la CSUTCB con predominio en la convocatoria política y étnico nacional por encima de la reivindicaciones estrictamente campesinas, recién se darán con las rebeliones del año 2000, 2001 y 2003” (García Linera 2007: 157). Hasta entonces, la CSUTCB apostará más bien a profundizar aquella “unión entre Tupac Amaru y la insurrección de abril”, que se construye y se manifiesta igualmente al nivel discursivo.

Durante los años siguientes a 1979, el katarismo articulado en torno a la CSUTCB borrará

progresivamente la línea divisoria entre indios y no-indios y se inclinará hacia un discurso de la diferencia promovido, principalmente, por Organizaciones No Gubernamentales (ONG) y partes de la izquierda reformista que incursionan al nuevo sindicalismo campesino independiente (véase: Patzi op. cit.: 52 ss.). Esta nueva forma de pensar y hablar, que a la larga llevará al katarismo a ser completamente cooptado por los partidos políticos y el estado, en un primer momento le permite crear nuevos puentes hacia otros sectores de la sociedad y entender la realidad social y cultural en términos más complejos. La “Tesis Política” de la CSUTCB de 1983, por ejemplo, se dirige a “todos los compañeros campesinos de los nueve departamentos./ A todos los hermanos de las naciones y culturas originarias de nuestro país./ A todos los compañeros trabajadores” (reproducido en Rivera 2003: 197-214). Lo que debe sorprendernos ya a primera vista es la introducción no sólo de la *nación*, sino de la nación en plural: *las naciones*. Recordando la definición de Anderson de la nación como “an imagined political community – and imagined as both inherently limited and sovereign” (Anderson 1991: 6), salta a la vista una nueva noción de los sujetos políticos colectivos *soberanos*: las naciones. La *pluralidad de naciones* a los cuales se dirige el texto de la CSUTCB, y en cuyo nombre habla, es quizás lo más innovador de este discurso sobre lo “indio”, o “indígena”. Esta noción de pluralidad, que como hemos visto es prácticamente inexistente en el pensamiento reinaguista y en el Manifiesto de Tiahuanacu, tiene una gran importancia en la Tesis Política. No sólo se habla, a lo largo del texto, de un “nosotros, los pueblos” o “nosotros, las naciones originarias”, sino que también se refiere a estos “pueblos” y “naciones” con sus *nombres propios*. Así, por ejemplo, el primer capítulo de la Tesis Política empieza con las siguientes palabras: “Los campesinos aymaras, qhechwas, cambas, chapacos, chiquitanos, canichanas, itenamas, cayubayas, ayoreodes, tupiwaranies y otros, somos los legítimos dueños de esta tierra” (Tesis Política: 200). Mientras que en el Manifiesto se habla únicamente de “campesinos aymaras, quechuas y otros”, en la Tesis Política se menciona no menos que seis veces a los “hermanos” de los llanos orientales.

¿Cómo es posible, y por qué es necesaria, la lucha común de estas *naciones*? La clave yace, por un lado, en una experiencia histórica compartida de la exclusión: “A lo largo de casi cinco siglos, nuestros enemigos de la época colonial y los de la época republicana han tratado (...) que aceptemos la situación de opresión, explotación, racismo (...)”. Por eso, se afirma, “las ideas fundamentales de nuestra tesis están enraizadas en la lucha centenaria de nuestros pueblos” (ídem: 197-8). Por el otro lado, la experiencia común (la “unión”) es de clase. “La otra fuente [de las ideas de la Tesis Política] es la

construcción del nuevo sindicalismo (que) empieza más o menos en la época que hemos empezado a rechazar la implantación del impuesto único campesino (...)“ (ídem: 198). La “doble determinación” que según mi juicio caracteriza ya el Nosotros del Manifiesto de Tiahuanacu se vuelve explícita en la Tesis Política: “no aceptaremos cualquier reduccionismo clasista convirtiéndonos sólo en “campesinos”. Tampoco aceptamos ni aceptaremos cualquier reduccionismo etnicista que convierta nuestra lucha a un confrontamiento de “indios” contra “blancos”. Somos herederos de grandes civilizaciones. También somos herederos de una permanente lucha contra cualquier forma de explotación y opresión“ (ídem: 199). Pero la Tesis Política, explícitamente dirigida a los “compañeros trabajadores”, no se limita a introducir la diversidad del Nosotros al discurso sobre el indígena/campesino. Plantea además dos conceptos nuevos, importantes y ligados entre sí: el de la *discriminación racista* y la “*tesis de la enajenación*”, como quisiera llamarla. La importancia que la Tesis Política da a la *discriminación racista* tiene fuertes implicaciones para la noción del Nosotros. Después de constatar que “las clases dominantes (...) nos han sometido siempre a una situación de discriminación y nos han convertido en ciudadanos de segunda clase”, se afirma: “Esto se aplica también para muchos trabajadores del campo y las ciudades que han perdido, a través del mestizaje, la castellanización y la aculturación, sus raíces culturales propias, pero que también son víctimas de la mentalidad colonial dominante. Porque todos somos oprimidos, tenemos una causa común de liberación“ (ídem: 200). Es decir: se supone, primero, una “enajenación” de las “raíces culturales propias”, lo cual es una lectura meramente *negativa* del mestizaje y en este sentido claramente opuesto a la ideología dominante¹¹. Se supone, segundo, que estos procesos de mestizaje no llevan a la integración prometida, sino que por el contrario, la discriminación racista se aplica igualmente a los mestizos o *cholos*, por lo cual forman parte de *la misma lucha* contra la “opresión, explotación, racismo”¹². En vez de la unidad panindia de Fausto Reinaga, el discurso político katarista establece una unidad “negativa”: la alianza entre “naciones originarias” y trabajadores no se da por pertenecer a la misma “raza” o “nación”, sino “porque compartimos las mismas condiciones de vida y de trabajo”

11 La “tesis de la enajenación” se hace explícita también en las siguientes expresiones (entre otras mas): “[*nuestros enemigos*] han tratado que pensemos lo que ellos querían que pensemos [...], que vivamos imitándolos y, en fin, que aceptemos la situación de opresión, explotación, racismo, desprecio de nuestras culturas, abusos y suplantación“ (Tesis Política: 197-8); “[...] vemos que nuestros opresores han intentado por diversos medios un despojo sistemático de nuestra identidad histórica. Trataron de hacernos olvidar de nuestros verdaderos orígenes y reducirnos solamente a “campesinos“, sin personalidad, sin historia y sin identidad“ (ídem: 209).

12 También en: Tesis Política, 209: “*estamos identificados los obreros, campesinos y otros sectores porque compartimos el mismo objetivo de erradicar definitivamente todas las formas de discriminación racial [...]*”

(ídem: 200). Es más, en vez de unidad, hay hermandad entre distintos: “Frente a la explotación capitalista estamos hermanados con los obreros en la lucha por una sociedad sin explotados ni explotadores” (ídem: 209).

Pero el spagat discursivo entre la lucha de clases y la lucha de las naciones no únicamente legitima la articulación entre el sindicalismo campesino y obrero, y permite ampliar la base de adherentes potenciales del movimiento katarista. Es también un reflejo de las tensiones entre dos concepciones radicalmente distintos del sindicalismo campesino que a principios de los años ochenta se dan en el seno de la CSUTCB: “la una, que apelando a la dignidad ciudadana y al orgullo étnico, postulaba la necesidad de que el aparato sindical exprese la autonomía y diversidad de la base campesina-indígena real del país, y la otra apoyada por partidos de izquierda, que intentaba reeditar el viejo esquema clientelar y desarrollista del MNR” (Linares et. al. 2008: 118). El auge del katarismo durará hasta aproximadamente 1984; después de este año, la fuerte interferencia de los partidos políticos en el sindicalismo agrario, la creciente importancia del ala “clasista” de la CSUTCB así como la corrupción y nepotismo entre la dirigencia katarista desembocarán en un acelerado proceso de “derrota ideológica” del katarismo (ibídem).

III

La era neoliberal:

entre la bolivianoconformidad y la insubordinación

III.I. El triunfo del discurso neoliberal

Es, pues, precisamente hasta el año 1984 que “el discurso nacionalista revolucionario es virtualmente hegemónico en los procesos electorales” (Mayorga Ugarte 2007: 78), y con él también lo es, en cierta medida, la apuesta a la *integración* a los mecanismos de participación política y económica que promueven los kataristas. Durante la época de estabilización de la democracia boliviana en los años 1982-1984, éstos forman parte de la coalición de partidos que es la UDP y en este sentido operan, tal como la COB, anudados todavía al nacionalismo revolucionario. Pero al mismo tiempo, las luchas sociales de noviembre de 1979 han sido la culminación de un proceso de quiebre profundo en el imaginario sobre la relación entre las “masas” y el estado. Para Zavaleta, 1979 significa la “disolución hegemónica” del NR, ya que “la historia del estado de 1952 es la historia de las mutilaciones a la autodeterminación popular” y las luchas por la “democracia representativa” son, precisamente, luchas por la “autodeterminación de las masas” entendida como “capacidad actual de dar contenido político a lo que haya de democratización social y de poner en movimiento el espacio que concede la democracia representativa” (Zavaleta 1983: 42).

A estas tensiones ideológicas, se suma el rápido declive de la economía boliviana a principios de los años ochenta. En el año en que la UDP asume el poder, el PIB cae un 9,2%, la deuda externa ha crecido a 3.800 millones de dólares y entre 1984 y 1985, la inflación se dispara hasta un histórico 20.000% (Kohl/Farthing 2007: 103 ss). Una expansión de los “derechos sociales” se vuelve una posibilidad cada vez más lejana. A la vez, la COB se aleja progresivamente del gobierno de la UDP, después de que ésta rechaza su “Plan de Emergencia” que prevé la participación obrera “en la composición del gobierno (...), la cogestión mayoritaria de los trabajadores en las empresas productivas del Estado y otras. El Control obrero en la empresa privada” (cit. en Linera et. al. 2008: 67-8). Desprovisto de este aliado clave y fuertemente presionado por organismos internacionales, a fin de cuentas será la “incapacidad 'técnica' para administrar la crisis económica” que conducirá “dramáticamente, a la quizá última

expresión política del NR – la UDP – a desaparecer del escenario político y electoral en 1985, y producirá, simultáneamente, la hegemonía electoral de los partidos de la oposición parlamentaria: el MNR y ADN” (Mayorga Ugarte 2007: 85).

Las elecciones adelantadas de 1985 son ganadas por la ADN (Acción Democrática Nacional) del ex-dictador Hugo Bánzer, seguido por el MNR bajo el liderazgo de Víctor Paz Estenssoro. A partir de este momento, Bolivia presenciara la “resolución de la crisis del Estado de 52”, que pasa por la consolidación del sistema de partidos políticos y el establecimiento de un nuevo modelo de funcionamiento del estado y la economía. El primero de estos dos hechos se consagra en octubre de 1985, cuando ADN y el MNR firman el “Pacto por la Democracia” que no sólo permite al candidato emenerista asumir la presidencia de la república, sino que además dará nacimiento a un nuevo mecanismo de articulación entre las fuerzas electoralmente hegemónicas: el “pactismo”, es decir, los acuerdos tras bambalinas entre partidos para formas coaliciones sin importar su presunta orientación política. Y además, sella la monopolización de la “representación legítima” de la voluntad popular por los partidos políticos. Paz Estenssoro justifica la firma del Pacto con la “necesidad de conservar el sistema democrático, desarrollar el acontecer político en el estricto cumplimiento de lo que dispone la Constitución y las leyes y de no salirse de su marco jurídico” (cit. en Mayorga Ugarte, op. cit.: 60).

Esta ubicación – al menos en términos discursivos – del nuevo gobierno en el ámbito democrático liberal es, por un lado, la condición de su existencia, ya que las aspiraciones democráticas populares harían de cualquier experimento abiertamente autoritario un suicidio político; por el otro lado, le dotará de una enorme legitimidad y en este sentido le permitirán la realización del segundo punto clave del programa político gubernamental: la Nueva Política Económica (NPE). El mismo Paz Estenssoro reconoce que “la otra motivación que nos ha llevado a la suscripción de este pacto, es la situación de la economía boliviana que está atravesando una pavorosa crisis (...) hay una concepción coincidente entre el MNR y ADN en la necesidad de encarar una política *que se ajuste a la realidad*” (ídem: 60-1, énfasis mío). Y es que este “ajuste a la realidad” significa una profunda *torsión discursiva*, a saber, la sustitución del discurso nacionalista revolucionario por el neoliberal. Como señala Antonio Mayorga Ugarte: “Desde 1985, los procesos políticos (y electorales) y sus discursos transitarán por derroteros radicalmente diferentes. El NR, para entonces, funcionaba en el vacío; era incapaz de producir *sentidos* de referencia en la sociedad” (op. cit.: 86).

El discurso neoliberal, por el contrario, promete la solución de los problemas económicos y sociales a

través de un programa meramente “racional” y “técnico”. “Tenemos que desintelectualizar, desideologizar los argumentos económicos. Tenemos que ver si funcionan o no funcionan”, reivindicará el entonces ministro de Planificación y Coordinación del gobierno de Paz Estenssoro y futuro presidente, Gonzalo Sánchez de Lozada (citado en Mayorga Ugarte 2007: 140-1). En la Bolivia de los años ochenta, marcada por agudos y violentos enfrentamientos entre corrientes políticas diversas, las pretensiones de “desideologizar” las políticas legitiman, hasta cierto grado, las medidas que tomará el gobierno. Cabe señalar que esa afirmación de *no-ideología*, de un punto de vista *extra-discursivo* - como lo encontramos también en el famoso mantra de Margaret Thatcher, “There is no alternative” - es, de hecho, la ilusión ideológica por excelencia. Según Laclau, “la noción misma de un cierre extra-discursivo” no es sino una “representación distorsionada” (2000: 14). En vez de ser la única vía posible, la implementación del modelo neoliberal subyace, pues, a una profunda disputa por la recomposición del poder y es, en este sentido, “una lucha política entre discursos por la conquista de definiciones de *sentido*” (Mayorga Ugarte op. cit.: 62).

En términos estrictamente de políticas públicas, podemos entender la denominada “globalización neoliberal” como “un paquete de políticas que subordinan los intereses más amplios del sector público más amplio a la otorgación de privilegios al sector privado, al mismo tiempo que minimizan el papel del Estado en la producción” (Kohl/Farthing 2007: 41). Los efectos palpables de estas políticas en Bolivia serán el cierre de las minas estatales, la privatización de las empresas de propiedad estatal, la apertura del país a la inversión extranjera y la cancelación de las políticas proteccionistas. El gobierno de Paz Estenssoro inicia este proceso de reestructuración política y económica con el notorio Decreto Supremo 21060, con el cual se determina un recorte radical de los gastos estatales: entre 1985 y 1986, 23.000 de los 30.000 trabajadores mineros pierden sus empleos, lo mismo que cerca de 10.000 trabajadores públicos y casi 25.000 profesores rurales (ídem: 125). Además, establece la libre flotación de la moneda boliviana en relación al dólar e indexa los precios de la gasolina a éste para incrementar los ingresos fiscales. En un país donde en 1985, un 70% de la economía está todavía en manos del estado y la estatal Corporación Minera Boliviana (COMIBOL) no sólo produce más del 50% de los minerales, sino que además es el símbolo del otrora poderoso “Estado de 52” y núcleo del movimiento obrero, la implantación de políticas neoliberales asume, necesariamente, la forma de lo que Stephen Gill (2000) llama “neoliberalismo disciplinario”. Consiguientemente, “Paz Estenssoro se basó en el autoritarismo militar que había heredado para crear un ambiente excluyente de elaboración de políticas

que borraba las distinciones entre regímenes autoritarios y democráticos” (Kohl/Farthing op. cit.: 123). Al mismo tiempo, la combinación de coerción y consentimiento permite al gobierno y a las élites empresariales crear “efectivamente una hegemonía neoliberal temporal mediante la exitosa estabilización económica del país y el socavamiento de la capacidad de la clase trabajadora para enfrentar el Estado” (ídem: 112). En su conjunto, las medidas implementadas por el gobierno logran una rápida estabilización de la inflación lo cual, junto al apoyo brindado por instituciones financieras internacionales en forma de un Fondo Social de Emergencia para contrarrestar el impacto social sumamente negativo, le dotan de una aceptación considerable al programa y discurso neoliberal. Desde sus respectivas posiciones estratégicamente ventajosas, son principalmente tres los sujetos que, según Antonio Mayorga Ugarte, impulsan el nuevo discurso neoliberal: los sectores modernos del empresariado, sectores democráticos del MNR y sectores tecnocráticos de la administración estatal (op. cit.: 69). Juntos, se emprenden en aquellas batallas que son las “luchas simbólicas por la nominación y la 'representación' del *régimen de verdad* (...) en las que se nombra el fin de las palabras del Otro y se ilumina súbitamente las de Uno” (ídem: 67). Este “fin de las palabras del Otro” - todo aquello que no se atiende al campo discursivo de la “democracia representativa” y/o a la supuesta “racionalidad” de las “soluciones técnicas” neoliberales – es además fuertemente favorecido por la ligazón discursiva entre las flamantes libertades democráticas y la libertad del mercado. Pero hay en ello una contradicción inmanente, “un doble discurso: un discurso de participación y un no discurso de exclusión económica” (Jelin, cit. en Kohl/Farthing 2007: 63).

III.II. Las derrotas de los movimientos sindicales

El primer Otro cuyas palabras se ahogan en el nuevo orden neoliberal es la COB. En 1985, Gonzalo Sánchez de Lozada escribe: “Antes que un programa estrictamente económico, la Nueva Política Económica es un plan político. La primera tarea política consiste en restituir la autoridad del Estado sobre la sociedad en su conjunto” (citado en Kohl/Farthing, op. cit.: 132). Y la principal fuerza rebelde sobre la cual tiene que pesar la “autoridad del Estado” es, no cabe duda, el proletariado organizado en torno a la COB. En agosto de 1986, ésta organiza la “Marcha por la Vida y la Paz” para la “defensa de la nacionalización de las minas y la defensa de las fuentes de trabajo, objetivo enfrentado a la perspectiva del gobierno que planeaba la privatización de COMIBOL o su cierre” (Celis Rojas 2000: 3). Pero con el acelerado desmantelamiento de las empresas estatales, la cancelación del papel

productivo del estado y los profundos cambios en torno a la noción de la representación y mediación legítima entre sociedad y estado, el sindicalismo obrero no se encuentra en una posición favorable que permitiría negociar con el estado; ni es capaz de producir sentidos. Como lo señala Pedro Rubín de Celis Rojas en su análisis del discurso de la Marcha por la Vida: “Los marchistas-mineros se constituyen en sujeto, portador del proyecto de nación (patria, país, pueblo) en el marco del discurso nacional revolucionario. De ahí la redundancia del discurso minero en los temas de des/nacionalización de las minas, el carácter antinacional del gobierno, la agresión económica extranjera (...). La acción del sujeto es parte del movimiento obrero situado en un contexto en el que empieza a perder protagonismo en el desarrollo histórico y surge como sujeto transformador el empresariado (...)” (2000: 89). Frente a un estado que, como dice Álvaro García Linera, les declaró la guerra, “si entendemos la guerra como una abrupta ruptura de la relación de fuerzas sociales llevada a cabo por todos los medios (...)” (Linera 2000: 44), los mineros no producen sino palabras en el vacío. “Los mineros carecen de un plan de producir historia colectiva que vaya más allá del legado por el capitalismo de estado, en su versión nacionalista o izquierdista (el llamado 'socialismo'), y que en 1986 se derrumbara estrepitosamente frente a los atónitos ojos de los mineros” (ídem: 43).

Pero con la derrota histórica de la COB, que opta por retirarse ante el despliegue del ejército boliviano y un estado sin voluntad alguna de negociar, no sólo se decide la suerte de los miles de trabajadores mineros. Se manifiesta también lo que García Linera, en otro momento, denomina la “precariedad simbólica resultante de una precariedad institucionalizada” del sindicalismo como tal: “... el sindicato ha sido proscrito de la mediación legítima entre Estado y sociedad para ser lentamente sustituido por el sistema de partido, erosionando aún más la eficacia representativa que antes poseía en la medida en que era el mediador político y el portador de ciudadanía. En su sustitución arbitraria, pero a la vez inestable, se ha levantado un sistema de partidos políticos que ha llevado a la dualización de la vida política entre una élite que se reproduce endogámicamente en la posesión privativa de la gestión del bien público, y una inmensa masa votante clientelizada y sin capacidad real de intervenir en la gestión del bien común” (García Linera 2001: 37). En los años que siguen, el sindicalismo no sólo perderá buena parte de sus afiliados; ante todo, perderá *sentido*.

Lo mismo es válido para el sindicalismo campesino, aunque sea con matices diferentes. La CSUTCB es objeto de una cada vez más abierta y creciente intervención por parte de los partidos políticos y ONG. Félix Patzi Paco señala que éstas “se convirtieron en agentes intermediarios de la política internacional

vía la ejecución de financiamientos; es decir, se constituyeron en los nuevos agentes encargados del proceso de imposición e inculcación de renovados significados modernos” (2007: 70). De hecho, el mundo rural y sus organizaciones no sólo presencian una explosión numérica de las ONG (de aproximadamente 100 a principios de los años ochenta a 1000 a finales de los noventa), sino también su desplazamiento ideológico. Benjamin Kohl y Linda Farthing destacan que con la creciente importancia de las agencias de cooperación bi- y multilateral, que sustituyen a las ONG principalmente europeas cuyo trabajo era más bien “de base”, “el sector fue esencialmente reinventado, por cuanto su dependencia las volvió cada vez menos proclives a cuestionar las desigualdades fundamentales. El cambio afectó también al carácter de la interacción de las ONG con el Estado, generalmente volviendo esa relación menos antagónica” (Kohl/Farthing op. cit: 137). Este proceso, tal como el debilitamiento ideológico del discurso clasista, llevan al movimiento campesino-indígena a desplazar su eje articulador hacia un discurso de integración con “reconocimiento cultural”, exento en buena medida de las reivindicaciones socioeconómicas y anticolonialistas implícitas en el katarismo.

En Bolivia, esta posición es denominada “pluralismo multicultural” (o “pluri-multi”). Según Luis Tapia, el pluralismo multicultural es una especie de “reformismo democratizador”, producto de un proceso reivindicativo de “doble composición”: por un lado, “un reclamo por el reconocimiento de una identidad cultural diferenciada, peculiar (...)”; por el otro lado e íntimamente relacionado a ello, “el reconocimiento de formas de propiedad de tierra de tipo comunitario, que no forma parte del núcleo liberal de la constitución (...)”. “A la vez que se reclama este reconocimiento de lo diferente y comunitario en el seno de estados de constitución liberal, se reclama la igualdad de otros derechos y una ciudadanía efectiva que implica integración universalista, que en principio oferta ese tipo de estado en su construcción discursiva nacional y moderna” (Tapia 2002: 50). Aunque hay en ello una aceptación explícita de la hegemonía liberal y un retroceso de lo comunal frente la lógica occidental, Tapia reconoce que “por paradójico que parezca” tal vez sólo la posición pluri-multi “pueda hacer posible un desarrollo significativo de la igualdad política” (ibídem).

En 1988, los delegados del I Congreso Extraordinario de la CSUTCB, que “mostró como nunca la penetración partidista en la dinámica del quehacer sindical de la CSUTCB – al extremo que este evento fue fundamentalmente un escenario de confrontación ente partidos políticos y frentes partidarios alineados” (Calla et. al. 1989: 12), destituirán a Jenaro Flores como secretario ejecutivo, y casi una

década de hegemonía katarista llegará a su fin. Para aquel entonces, la (auto-)denominación de las colectividades organizadas por la CSUTCB como “pueblos”, “naciones”, “grupos étnicos” etcétera figura ya como “sentido común” en el seno del sindicalismo campesino, aunque con definiciones e implicaciones diversas (véase: Calla, en Calla et. al. 1989: 14 ss.). A pesar de que con la derrota de Flores “... el Katarismo con mayor tendencia sindical (...) terminó prácticamente ignorado y sin ninguna influencia dentro del movimiento campesino/indígena” (Patzí op. cit.: 50), la CSUTCB mantendrá un discurso que recupera de manera selectiva elementos originalmente creados por el katarismo. Ahora bajo el liderazgo del sector cocalero del Chapare y en gran medida fijada en la defensa de sus intereses, la organización enfrentará un proceso de debilitamiento continuo tanto en lo referente a sus estructuras internas como a su capacidad de convocatoria. Como señalan García Linera, Chávez León y Costas Monje, el movimiento campesino e indígena, que a través de su aglutinación en la CSUTCB ha logrado importantes éxitos estratégicos, “no sólo se halla debilitado por facciones internas y en posición defensiva ante la arrolladora presencia de la ideología neoconservadora que ha desplazado a los sindicatos del protagonismo político y social, sino que además esta corriente neoliberal logrará un exitoso proceso de cooptación de numerosos liderazgos e intelectuales del, o cercanos al, movimiento indígena, con lo que, hasta el año 2000, se producirá un tipo de indigenismo estatal que neutralizará la autonomía y el proyecto emancipador del movimiento indígena contemporáneo que había nacido con el Indianismo-Katarismo” (Linera et. al. 2008: 119).

III.III. “Otras ideologías resbalaban nomás”:

el indianismo de los Ayllus Rojos

Mientras las serias limitaciones del discurso integracionista se vuelven cada vez más evidentes y la propuesta “pluri-multi” empieza a ocupar el lugar central en el discurso y accionar del movimiento campesino-indígena, en el seno de la CSUTCB surge una nueva tendencia ideológica y organizativa cuyos planteamientos revolucionarán el hablar sobre el indio y que, años más tarde, constituirán el eje discursivo de los levantamientos indios del nuevo siglo: la *Ofensiva Roja de Ayllus Tupakataristas*. En el Congreso Extraordinario de 1988, este grupo publica un manifiesto que no sólo es “uno de los tres documentos más apoyados en el debate de la Comisión Política” de este congreso, sino que además causará un profundo espanto y rechazo por parte de los representantes de los partidos y ONG (véase Calla op. cit.: 23). “(H)a sido como una bomba en el congreso de la CSUTCB ... - recuerda Felipe

Quispe Huanca, la cabeza del grupo – finalmente ellos se unieron, todos los partidos tradicionales, la derecha, la izquierda, todos frente de nosotros. Ahí ya nos han bautizado como *Ayllus Rojos*, en ese congreso” (en entrevista, 02/10/08).

Los orígenes de los *Ayllus Rojos* se remontan al creciente faccionalismo del partido indianista MITKA, del cual varios militantes empiezan a deslindarse después de la apertura democrática de 1982. Felipe Quispe, ex-militante del MITKA que durante las dictaduras militares en Bolivia pasó por Perú, México, Guatemala, El Salvador y Cuba, cuenta: “Después regresé acá. Regresé ya con nuevos proyectos, regresé más inspirado, ya quizás con una autoridad más propio. Entonces comencé a reorganizar. Primero hay que capturar a todos los que militaban en MITKA. A los que eran revolucionarios, a los que pensaban a la vía armada. (...) De ahí comienza nuestra lucha, ya con una visión diferente, pero siempre como base el indianismo teníamos. Por más que nosotros hemos estado en una escuela marxista-leninista, pero había un sentimiento muy profundo. Las otras ideologías sólo resbalaban nomás, es como de la piedra va resbalando la grasa o el aceite, igualito. Resbala. No entra, sabemos. Por más que puede perforar con un grueso calibre, no va a entrar, no ingresa” (en entrevista, 02/10/08). El dirigente del MITKA Luciano Tapia precisa que Quispe “se llevó unos dos dirigentes muy activos y de mucho valor dentro de nuestra organización” (cit. en Quispe (Ayar) 2005: 17), y en 1986 juntos se plantean “dejar en suspenso la sigla del MITKA y librar otro movimiento (...)” (ídem: 21). Para Ayar Quispe, este es el momento de la fundación de lo que en un futuro se conocerá como el Ejército Guerrillero Tupaj Katari (EGTK), aunque éste no aparecerá públicamente sino hasta 1991, y con una estructura organizativa diferente (véase Escárzaga 2006: 279 ss.).

Por el momento, el “otro movimiento” organizado por los ex-militantes del MITKA se llamará *Ayllus Rojos*, y sus filas se engrosan principalmente por el reclutamiento a través de las estructuras del sindicalismo campesino. A pesar de su rechazo radical de las herencias ideológicas “occidentales”, los *tupakataristas* son conscientes de que “el movimiento indígena no puede hacerse al margen de la organización sindical, es la organización la que da base social al movimiento” (entrevista a Felipe Quispe por Felipe Guaman, cit. en Escárzaga 2006: 282). Quispe en este tiempo es dirigente sindical de la Federación Departamental de Trabajadores Campesinos de La Paz – Tupac Katari (FDTCLP-TK) “porque la mejor manera era de ser dirigente, que podías conocer a mucha gente. Y con ese credencial podías entrar a las comunidades sin ningún problema. (...) Mi trabajo era viajar a las comunidades, a los ampliados, congresos. Y comenzaba hablar sobre la lucha armada, entonces había gente que apoyaba,

decía que está muy bien, a esa gente poco a poco sabemos jalarlo. Sacar uno o dos, así. Y hay gente que decía que estamos equivocados, que no podemos derramar la sangre, que no querían, a estos los dejamos ahí (...). Llegamos de noche ahí, ahí hablamos” (en entrevista, 02/10/08).

En 1985, los *tupakataristas* se encuentran con un grupo de jóvenes “mestizos” bolivianos y mexicanos, entre ellos Álvaro y Raúl García Linera y Raquel Gutiérrez, que a decir de Felipe Quispe “eran alumnos hechos del marxismo”, “marxistas cargados (...). Todos citaban así con números, que Marx dice esto, que el Lenin ha dicho esto, todo. Ni los buenos manejan eso” (ídem). Como tales, al principio su trabajo se enfoca en organizar el proletariado en las minas estatales bolivianas. A pesar de la divergencias ideológicas, los dos grupos concuerdan en enfrentar un “enemigo común: el gobierno de turno y el imperialismo yanqui” (Quispe (Ayar) op. cit.: 34). Con esta base “establecen una alianza funcional con un período de prueba y una clara división del trabajo: los cinco jóvenes criollo-mestizos aportan la conducción del trabajo urbano, parte de la teoría y de la logística, y los dirigentes aymaras aportan la conducción de la fuerza rural y una estrategia militar tomada de la experiencia de rebeliones campesinas previas y un proyecto nacional quechuaymara, su autoridad y prestigio sobre las masas comunarias aymaras y quechuas” (Escárzaga op. cit.: 285). Después de la derrota histórica del sindicalismo obrero en 1986, “los Garcías ya no tenían trabajo, porque ellos querían trabajar en las minas nomás, en las ciudades” (Quispe, en entrevista) y “el componente mestizo de la alianza adopta gradualmente la ideología indianista y la identidad katarista de su contraparte campesina indígena” (Escárzaga op. cit.: 288).

III.IV. “El futuro no es más que el regreso al pasado comunitario”:

la Tesis Política tupakatarista

Cuando se da su primera aparición pública, en el congreso de la CSUTCB de 1988, los *Ayllus Rojos* cuentan ya con una base reducida, pero bastante sólida entre el campesinado indio aymara y, en parte, quechua, y una integrante y fundadora de la organización, Sabina Choquetilla, ha sido elegida secretaria ejecutiva de la Federación Sindical de Mujeres Campesinas de Bolivia- Bartolina Sisa (FSMCB-BS). Para Ricardo Calla, observador del Congreso Extraordinario, “(e)sto señala que la Ofensiva Roja ha dejado de ser una simple tendencia ideológica y está pasando a convertirse en una fuerza directriz dentro de las esferas sindicales de la CSUTCB” (Calla op. cit.: 65). Por cierto, Calla y otros observadores están todo menos encantados por este hecho, y no logran a comprender – de hecho,

ni hacen el esfuerzo – por qué una mayoría del congreso campesino parece apoyar, o aceptar, el llamado tupakatarista a “recuperar y avivar la llama que nunca se apagó de la violencia armada desde nuestros Ayllus hacia las ciudades opresoras y discriminadoras” (Tesis Política de la Ofensiva Roja de Ayllus Tupakataristas, cit. en Calla et. al. 1989, pgs 298-312; 299). Calla encuentra en este documento “las formas más extremas del **nacionalismo racista** del fascismo europeo hasta grados que deben considerarse insólitos” (Calla op. cit.: 22-3), un “**irracionalismo** tajante” (ídem: 23) y “estilos discursivos del **nacional socialismo** alemán” (ibídem; negritas en original) – ignorando, por cierto, que la propia Ofensiva Roja anuncia, no sin ironía, que su documento está escrito “con el elegante estilo de Tupak Katari” (Tesis Política ...: 299). Para el diputado de la Izquierda Unida Miguel Urioste, la aparición de los *tupakataristas* significa el inminente peligro de la difusión de los principios ideológicos del grupo guerrillero peruano Sendero Luminoso (véase: Quispe (Ayar) op. cit.: 43).

De alguna manera, es hasta comprensible el espanto de los “criollo-mestizos” ante un grupo que no sólo reivindica la “lucha de las naciones oprimidas que hoy en día aparece como parte del despertar de los gigantes dormidos de siglos, y como parte de su avanzada revolucionaria de 500 años, contra la explotación capitalista, la civilización burguesa y la tiranía opresora foránea de Estado Unidos”, sino además la “lucha de las Naciones originarias oprimidas contra el estado y la nación boliviana capitalista de q'aras y patrones” (Tesis Política ... op. cit.: 299). En el seno de una CSUTCB que apuesta a la integración social y cultural de los “indígenas”, el documento de los *Ayllus Rojos* proclama la “guerra a muerte” y la separación de los “trabajadores Aymaras y Qhiswas” del “estado burgués boliviano, de la nación burguesa boliviana” (ídem: 300). Los tupakataristas recuperan referentes clásicos del análisis social y del “adversario” de una tradición izquierdista anti-imperialista, y les dotan de significados propios, inaceptables e incomprensibles para aquellos que se identifican con la “nación boliviana” o su estado.

Para nosotros, por el contrario, deben de ser identificables los referentes discursivos e históricos de la Tesis Política tupakatarista. Al constatar el enfrentamiento de, como dice Ricardo Calla, “dos hechos nacionales (...): la nación boliviana (“burguesa, q'ara”) versus las naciones originarias oprimidas” (Calla op. cit.: 22), se re-actualiza en cierto sentido aquella línea divisoria proclamada por Fausto Reinaga entre la “raza india” y la “raza blanca”. Pero aquí, los dos bandos no se constituyen de manera biológica: lo que en la obra de Reinaga aparecía como un “hecho racial” es, para los Ayllus Rojos, ante todo un hecho socioeconómico y cultural, e incluso sistémico. Su Otro no es el blanco, sino lo *q'ara*, y

no como un *ser*, sino como una *forma del ser*. Q'aras, eso son aquellos “pseudo-nacionalistas” que “siguen pensando que Bolivia es la prolongación de la Colonia Foránea”, que “siguen pensando que su madre patria son los Estados Unidos y Europa” (Tesis Política ...: 302). Lo q'ara aparece relacionado al “estado y la nación boliviana capitalista de q'aras y patrones”, o al “maldito régimen gobernante de los q'ara-burgueses” que hay que “sacudirnos de encima” para “quemarlo, destruirlo y que nunca más vuelvan a reinar en estas tierras (...)” (Tesis Política ...: 304, énfasis mía). La línea entre la personificación del mal y su explicación sistémica es, por cierto, delgada. Pero en ningún momento, el manifiesto tupakatarista llega a identificar el Otro como un otro esencial y biológicamente constituido, por lo cual la acusación de ser una expresión del “nacionalismo racista del fascismo europeo” no puede ser fruto de una discusión seria del documento, sino pura polémica. Más bien, lo “burgués” (lo capitalista, el patrón etc.) y lo “q'ara” entran en una especie de simbiosis, y en su identificación como lo Otro predomina a veces una parte y a veces la otra – y en momentos, aparece como una unidad compacta social, económica, política y cultural identificada como “la nación boliviana”.

Al mismo tiempo, el discurso tupakatarista anuda a la conceptualización de *las naciones*, en plural, como sujetos históricos revolucionarios, procedente de la tradición katarista. Y es de ella también que los Ayllus Rojos heredan aquella auto-identificación compleja del Nosotros que encontramos ya en parte en el Manifiesto de Tiahuanacu y la Tesis Política de 1983. El Nosotros aparece, entre otros, como “Naciones originarias oprimidas”, “pueblo Indio”, “campesinos” y “trabajadores Aymaras, Qhiswas, Tupiwaranés y demás nacionalidades originarias”. El factor esencial que les dota de unidad a todas estas categorías es, en primer lugar, su “exterior común”: la nación boliviana (q'ara, burguesa, patronal). Y quizá sea precisamente esta exteriorización del factor unitario que les permite a los tupakataristas proclamar una lucha que es campesina, obrera e india, sin que ninguno de estos elementos puede ser pensado sin los demás. A mi parecer, esta concepción se distingue de aquella “doble determinación” de *clase explotada* y de *pueblo oprimido* proclamada por el katarismo, que puede ser resuelta *gradualmente* a través del “reconocimiento cultural” y una mejora de la situación en el agro.

Para los *Ayllus Rojos* no existe, pues, la posición de clase por un lado y relaciones de opresión por el otro, sino un continuo indivisible; existe *una relación* – que es total – entre el *mundo q'ara* (que es opresor, capitalista, burgués...) y el *mundo de las Naciones originarias oprimidas* (donde reina el “*Socialismo propio de nuestras tierras, porque somos de esencia y presencia comunitarista*” y “*nadie*

es personalista, ni egoísta, ni tenemos mentalidad capitalista”) (ídem: 309). Ahora bien, los tupakataristas no desconocen los procesos de incorporación de los indios – tal como lo hace Fausto Reinaga –, que como vimos se han realizado a través de su reducción a la posición clasista “campesinos” y han tenido un impacto profundo para la concepción que de sí mismos tienen los “campesinos indios”. Pero la reivindicación del carácter campesino del Nosotros toma una forma particular en boca de los Ayllus Rojos: “Nosotros los que labramos la tierra y cultivamos con toda dedicación y esmero a nuestra Pachamama, de alborada hasta atardecer, para subvencionar y mantener a las ciudades con nuestros productos agropecuarios, vale decir, para que no **falte en su mesa del potentado patrón burgués, sus bebidas, sus mejores platos y para que sus birlochas burguesas coman a dos carrillos** en sus zonas residenciales” (ídem: 300, negritas en original). Retomando un tema clásico de las luchas campesinas – a saber, la relación y articulación desigual entre “campo” y “ciudad” y, en un sentido más amplio, los términos desfavorables de intercambio entre productos agropecuarios y productos industrializados – la Tesis Política de los *Ayllus Rojos* identifica los dos espacios con *dos mundos radicalmente inconciliables*. La ciudad se vuelve el espacio de la “nación boliviana” - un espacio detestable de la “civilización de q'aras burgueses” que “nada bueno ha traído a estas tierras, sólo oscuridad, miseria, sufrimiento” (ídem: 310), y es por esa razón que se debe “recuperar y avivar la llama que nunca se apagó de la violencia de nuestros Ayllus hacia las ciudades opresoras y discriminadoras ...” (ídem: 299). El “campo”, al contrario, es el “punto de partida más extendido para poder llevar **a cabo la Revolución y construir el Socialismo Comunitario**” (308) por lo cual éste debe de tomar el “brillante camino [*sic!*] de lucha y enfrentamiento” y “emplear la táctica del Mallku Tupac Katari (...): **no meter ni un producto agropecuario a las ciudades** y obligarles a comer a sus perros y gatos, caballos, hasta que devoren sus hijos” (305, negritas en original).

A mi parecer, en el documento tupakatarista de 1988 aparecen otras más de las varias nociones sobre el espacio que más tarde, durante los levantamientos del 2000 al 2005, cobrarán enorme importancia. Una de estas nociones es aquella que proclama la existencia de “dos Bolivias” (aunque la expresión no aparece como tal en la Tesis Política). En ella, confluye la noción de la dualidad espacial campo/ciudad con otras de carácter meramente socioeconómico y cultural. Los Ayllus Rojos, conscientes de que su reivindicación de la “Autodeterminación estatal del pueblo Indio” causará acusaciones de separatismo, se adelantan a éstas afirmando: “¡el país ya está dividido!; está dividido porque en una parte están los

ricos y en otra los pobres; por un lado están las villas miseria y por otro las zonas residenciales, unos somos trabajadores y otros son patronos holgazanes, y sobre todo, **está Bolivia colonial con sus bolivianos agringados y yankinizados**, y Qullasuyu original que se mantiene firme con sus varias naciones autóctonas y originarias ...” (ídem: 301, negritas en original). La delineación geográfica exacta de la “Bolivia colonial” y del “Qullasuyu original” queda en suspenso; no obstante, queda claro que *Bolivia* es sinónimo de todo lo agringado, colonial y patronal, de una decadencia que, aunque sea de manera borrosa, es *territorialmente palpable*. Al constatar que *¡el país ya está dividido!*, los tupakataristas irrumpen profundamente en la percepción de la sociedad como totalidad – y ponen en jaque aquella *ilusoria síntesis social* que es el estado moderno y su pretensión de un supuesto interés general (véase: Gutiérrez 2008: 22).

Pero mientras que en esta conceptualización el Qullasuyo parece reñido con lo que es Bolivia, en otro momento ambos se amalgaman para dar lugar a un ente híbrido, contradictorio a primera vista y, para Ricardo Calla expresión de un “irracionalismo tajante” (op. cit.: 23). El texto de la *Ofensiva Roja de Ayllus Tupakataristas* comienza, pues, con dos párrafos que alaban “Nuestra Nación Aymara” y su “*historia propia, territorio, religión cósmica ...*” etcétera. Pero esta reivindicación de “lo propio”, a la vez que busca dotar a los sujetos parlantes con cierta legitimidad (“*(e)sto es la base material que nos permite hablar y discutir...*”), limita estos mismos sujetos a ser representantes (o “portavoces”) de la *Nación Aymara*. En términos positivos, podemos constatar que a los tupakataristas, les es posible hablar como *diferentes* en nombre de aquellos que son *iguales* a ellos (es decir, las demás “naciones originarias oprimidas”). En términos negativos, diríamos que sus enunciaciones no están libres de un cierto etnocentrismo aymara, o aymara-quechua, que se nos presenta, por ejemplo, en una auto-denominación de “los trabajadores Aymaras y Qhiswas” como “el abanderado de nuestra lucha como Naciones originarias ...” (ídem: 300). Desde esta posición de reivindicación de lo “étnicamente propio”, ¿cómo se constituye la unidad con el *otro igual*? ¿Cómo delimitar la – potencial – base social del movimiento? La respuesta de los Ayllus Rojos, que aparece en el segundo acápite del texto, es interesantísima: “Como consecuencia de cruenta invasión y usurpación española a nuestra patria ancestral Qullasuyana, hoy llamada Bolivia por remanentes de los invasores europeos, esa Bolivia se encuentra formada por varias naciones o pueblos indios originarios que vivimos hace 500 años bajo el azote sanguinario de opresión, explotación, discriminación racial ...” (ídem: 298). La construcción no deja de ser particular: Bolivia, eso es el nombre equivocado e impuesto de un ente real y propio, la

patria ancestral Qullasuyana. Al igual que Fausto Reinaga, que veía en lo “indio” solamente un nombre falso de un sujeto real – los Inkas –, los tupakataristas niegan que Bolivia es una *novedad*, tanto en términos territoriales como en términos sociales. Para ellos, existe una historia continua del “Qullasuyu (Bolivia)” (*¡sic!*; ídem: 307), es decir: de una sola constelación social y territorial que por desgracia sufrió la usurpación española, pero que mantiene su *ser* esencial. La unidad con las demás “naciones” se constituye, precisamente, a través de la articulación común en el espacio qullasuyano / boliviano.

Los tupakataristas se deslindan, obviamente, de la noción katarista que proclama la unidad de lucha de los pueblos indígenas basada fundamentalmente en una experiencia compartida de *opresión* y la igualdad de la posición de *clase* – una noción cuyo horizonte queda atrapado en la bolivianidad, que apela al estado y la sociedad boliviana y que puede ser resuelta dentro de sus límites. De igual manera, rechazan la noción reinaguista de la unidad india basada en su condición común como inkas, noción que rechaza rotundamente la experiencia de integración de los “indios” e ignora la diversidad inherente al mundo indio. Lo que afirma el documento de los Ayllus Rojos es, pues, la existencia de una experiencia colonial común a todas las “naciones” (opresión, explotación, discriminación) que debe de revertirse para *volver* a otra experiencia común a todas estas naciones, que es la convivencia armónica en el Qollasuyo. La identificación de éste con Bolivia es, a mi parecer, tanto una concesión a la identidad nacional boliviana marcadamente presente entre el “campesinado” - cuyo referente político y social sigue siendo Bolivia –, como expresión de los límites imaginativos de los propios autores. Poco importa, pues, que el Qollasuyo histórico y Bolivia no coinciden territorialmente, ni tampoco abarcan las mismas poblaciones. El Qullasuyu del discurso tupakatarista es la promesa de poder realizar (por cierto desde las estructuras de un sindicato *nacional*) la creación de “estados y naciones independientes de trabajadores Aymaras Qhiswas, como en siglos pasados, pero ahora, en guerra a muerte y separados del estado burgués boliviano” (ídem: 300). Es, pues, la utopía de poder “volver con nuestra sociedad comunitarista, colectivista de Ayllus, donde el trabajo es el fruto del esfuerzo y la felicidad es de todos por igual ...” (308), ya que “**el futuro no es más que el regreso en condiciones superiores, al pasado comunitario**” (ídem, negritas en original). El Qullasuyu es pasado (mítico) y futuro (anhelado), y a la vez es un espacio, armónicamente articulado, que atraviesa los tiempos y que actualmente está dislocado, tapado debajo de un falso nombre y una falsa estructura política y social, fragmentado por la presencia de los “caballeros extracontinentales de corbata”, aunque presente y “firme con sus varias

naciones autóctonas y originarias”.

Con la proclamación de la Ofensiva Roja de Ayllus Tupakatarista, la *utopía andina* vuelve a ocupar un lugar cada vez más central en las luchas campesinas-indias. Esta “vuelta al futuro” a la vez temporal y espacial cristalizada en la reivindicación del Qullasuyu, que para Calla – y después de él, para muchos otros observadores ajenos – es una “irracionalidad discursiva”, es de hecho una expresión *política* de la concepción – o filosofía – aimara del *pachakuti*. Como explica Félix Layme Pairumani: “El espacio-tiempo en aimara son dos realidades simultáneas; no son, como en castellano, dos realidades separadas y hasta con nombres propios: uno, el tiempo; otro, el espacio. En aimara, desde hace más de 5.000 años, esas dos realidades fueron una sola, con el nombre de *pacha*. Además, nunca fue concebido como lineal, sino cíclico, y se llama *pacha kuti*, el retorno del espacio-tiempo, es decir cíclico” (2003: 73). Este carácter cíclico del *pacha* se nos aclara aún más si tenemos en cuenta que “el tiempo en aimara se divide en dos: lo que se está viendo o lo que se ha visto, y lo que no se ha visto. Al revés de lo que pasa en el español y en otras lenguas, en aimara el pasado-presente está adelante, ha sido visto o está siendo visto; el futuro está atrás, no ha sido visto todavía y hay que esperar que pase el tiempo” (ibídem). Según Sinclair Thomson, en el *pachakuti* en su versión política, tal como se manifestó durante la rebelión de Tupaj Katari, se cristaliza una “doble perspectiva de un mayor poder comunal y el dominio del Inka” que convergen en “una visión de emancipación, autodeterminación y hegemonía indias” (Thomson 2006: 278) que para él se resume en la expectativa de la llegada de un tiempo no muy distante “cuando 'sólo reinasen los indios'” (ídem: 277). Raquel Gutiérrez a su vez rechaza la noción de Thomson por no contemplar “el conjunto de nociones políticas exteriores al pensamiento liberal-capitalista-masculino” y entiende el *pachakuti* como “la ambición, el anhelo, la búsqueda de una inversión del orden fundamental de las cosas. Básicamente, como una inversión del orden político donde lo que estaba adentro, en las comunidades, como su lógica más íntima – y, por supuesto, abajo -, ahora queda colocado como lo visible, lo válido, lo legítimo, 'lo de afuera' y 'arriba' (...)” (Gutiérrez 2008: 129). Desde mi punto de vista, el anhelo de (re)-constituir una plenitud espacial-temporal que lleva el nombre del Qullasuyu abarca ambos significados, y otros más. Limitémonos, por el momento, a las proyecciones al futuro de la Tesis Política tupakatarista: encontramos, por un lado, una visión de la “toma del poder” ligada a nociones de recuperar el respeto y la humanidad: se llama a **“armarnos y formar milicias comunitarias en cada sindicato agrario, en cada sub-central ...”** y así **“armados y decididos a luchar de mil maneras (...) los q'aras burgueses nos respetarán ...”** y “sólo entonces ya

no nos tratarán como animales y seremos humanos que tomaremos en nuestras manos el manejo de nuestro destino y de todo el país” (Tesis Política ...: 307); y encontramos, por el otro lado, una visión de la inversión del orden pensada como exteriorización de lo interior: la reivindicación de “desarrollar nuestra propia Revolución Socialista, en la que tiene que consumarse nuestra liberación como trabajadores de la explotación capitalista y nuestra liberación como nación y civilización Aymara Qhiswa” para de esta manera “reimplantar el Socialismo Horizontal Colectivista de Ayllu de Ayllus” (ídem: 301). Lo que es, y lo que no es, el *pachakuti* no se decide en debates eruditos, sino en los procesos de significación colectiva, en momentos históricos concretos y al paso con la lucha social que lo hará perceptible, y posible.

III.V. El Uno, el Otro y su relación:

la condición dialógica del discurso político indio

Durante los meses y años que siguen al Congreso Extraordinario, los militantes de los Ayllus Rojos se dedican a construir las bases organizativas para la lucha armada y difundir sus bases ideológicas en el mundo campesino de Bolivia. El grupo recluta sus miembros tanto en las zonas aymaras del departamento de La Paz como en zonas quechuas del norte de Potosí y en Chuquisaca. El hecho de que su discurso encuentra mayor resonancia en los territorios aymaras no impide que la estructura de la cúpula de la organización guerrillera se conforme por tres núcleos separados: la “nación aymara”, la “nación quechua” y la “nación blanco-mestiza”. Cada rama opera entre las poblaciones correspondientes. Según Felipe Quispe, la fracción india del grupo ha hecho “el trabajo más grande, porque teníamos esa facilidad de entrar a la comunidades y hablar aymara, hacerle entender en aymara, explicar en aymara, y hablar en aymara sobre Tupaj Katari, que Katari también era aymara. Pues la gente nos ha comprendido (...). Nosotros nunca hemos hablado de lucha de clases. Aunque sabíamos de memoria. Pero siempre hemos hablado de que somos una nación, hablábamos del Qollasuyo, la reconstitución del Qollasuyo. Hablábamos de nuestra cultura, nuestra filosofía, nuestra historia, nuestras leyes ancestrales. Las leyes consuetudinarios, hábitos y costumbres, todo esto” (en entrevista, 02/10/08). Es cierto: son justamente estos componentes indianistas los que dotan a las labores ideológicas de los tupakataristas de una trascendencia histórica, que se sedimentan en el discurso y la “consciencia” que los y las campesinos y comunarios elaboran sobre sí mismos, y que constituirán el eje articulador de los levantamientos indios del presente siglo. Pero debemos traernos a la memoria que

esta reafirmación radical de la condición india y la utopía andina no se da en un vacío histórico: a pesar de la democratización formal de los procesos políticos estatales, la Bolivia de los años ochenta se caracteriza por múltiples formas de opresión y explotación de su población rural. En la memoria de Felipe Quispe, el discurso revolucionario tiende a aparecer como reivindicación de *lo propio*, de una comunidad india *auto-suficiente* (en términos políticos, económicos, ideológicos etc.) cuya lucha se justifica por todo lo que le es *propio* a esta comunidad. Es decir, el discurso de la autodeterminación india, en cierto sentido tiende a borrar la condición dialógica de la lucha, y constituye al Otro no como un interlocutor, sino como lo radicalmente exterior; al mismo tiempo, la constitución de un “nuevo” Nosotros – las naciones que luchan por su autodeterminación – no aparece como la confirmación, dentro de determinadas condiciones históricas, políticas y sociales, de un sujeto político, sino como “revelación” de un sujeto preestablecido, como el “despertar de los gigantes dormidos”. Se le niega al Otro su papel que hace posible a Uno reconocerse – o construirse – como tal.

No obstante, hay pistas de la presencia del Otro como interlocutor, y de la importancia que tiene la percepción de la situación política, económica y social para la confirmación de un discurso que reivindica de manera radical un Nosotros étnico y/o indio: a mi parecer, encontramos estas pistas en la lectura que las “bases” hacen del discurso indio de la dirigencia guerrillera. El testimonio de Pascuala Huanto, militante de las *Bartolina Sisa*, nos recuerda, pues, que entre los motivos para participar en la lucha política y apoyar a la guerrilla tupakatarista figuran también aquellos que son más mundanos que la reconstitución del Qollasuyo. “El gobierno, cuenta Pascuala, no era pues como ahora, el gobierno era más, ¿no?, más radical eran estos tiempos. Entonces por esto interior estaba haciendo las reuniones, que nosotros teníamos que hacer estos tiempos los dirigentes en la iglesias así ... ¿Qué más? tomar estrategias para entrar en la misa, siempre la gente entra, nosotros entramos allí adentro, nos reuníamos y empezaba el trabajo: qué es lo que vamos a hacer cada uno de nosotros. *Estos tiempos más difícil era ser la gente (...)*. Ahora más bien parece que ya somos ... más valientes somos. Pero estos tiempos era mal para la gente, así también con que los agarraban a los dirigentes, liquidaban, le hacían perder. Así también era estos tiempos, entonces más fuerte era este tiempo, pero otra clase de lucha era para exigir nuestros derechos. Como las mujeres ese tiempo era siempre, no nos dejaban pues, nosotras traíamos nuestros productos del campo, no nos dejaban sentar hasta aquí en la ciudad, nos controlábamos, en el camino nos quitaba, como contrabando era este tiempo. *No nos dejaban ni pasar ni un pescado, nada pues, entonces por esto también era esta vez la lucha. Entonces más exigíamos mercado campesino,*

nosotros queríamos que seamos respetados, todas estas cosas eran. La lucha era otra, ahora es otro. Un poco a poco ya ha avanzado ¿no?, entonces no era la misma lucha” (en entrevista, 17/10/08). La lucha contra la represión política y por el acceso al mercado se entretajan con la reivindicación de que la ciudad *respete* un Nosotros no especificado que, desde mi lectura, abarca una conceptualización compleja de “la gente”: campesina, “de las provincias”, aymara, india. Hay, en ello, una interpelación de este Nosotros al Otro – el *respeto* –; y a la vez una voluntad explícita de no interferencia de este Otro que, como estado, reprime y que, quizá como pequeño empresario ciudadano o como intermediario, no permite la participación “justa” en el intercambio mercantil. Según mi juicio, la reivindicación de lo *radicalmente propio* que hace el discurso tupakatarista es reinterpretado y toma la forma de una reivindicación del *respeto* de lo propio y de la posibilidad de *realizarse como Uno* – siendo el Uno un ente complejo, constituido tanto cultural como económica, política y hasta territorialmente. Como nos advierte James Scott: “Las relaciones entre amos y esclavos (...) no son sólo un enfrentamiento de ideas sobre la dignidad y el derecho de mandar; son también un proceso de subordinación sólidamente arraigado en prácticas materiales. Cada caso de dominación personal está de hecho íntimamente relacionado con un proceso de apropiación. (...) El vínculo entre dominación y apropiación significa que las ideas y el simbolismo de la subordinación no se pueden separar del proceso de explotación material. Exactamente de la misma manera, la resistencia simbólica velada a las ideas de dominación no se puede separar de las luchas concretas para impedir o mitigar la explotación” (Scott 2000: 222). Al mismo tiempo, si concordamos en que existe una reinterpretación del discurso de la dirigencia tupakatarista basada en la *experiencia*, colectiva o personal, de las condiciones de vida, nos vemos obligados a reconocer que el Uno (Nosotros) y el Otro no son entes predeterminados ni estructuralmente, ni por el discurso que emite la vanguardia del movimiento. Lo que los propios actores perciben como un “despertar” del Nosotros es, de hecho, producto de un largo proceso de significación e interpretación de las realidades sociales y políticas en el cual el discurso elaborado por la vanguardia juega en ello un papel central, pero no determinante. Quisiera cerrar esta reflexión en torno a la constitución de este nuevo Nosotros que se expresa en la ideología tupakatarista con las observaciones de la dirigente de la Federación de Mujeres Campesinas, Simona Quispe, sobre el carácter procesal del *despertar* de las mujeres indígenas, y el papel que en él adquiere la experiencia de las condiciones de exclusión: “Anterior, digamos las mujeres en este tiempo no estudiaban, no estudiaban las mujeres, no sabían (...) como había esta esclavitud, todo esto. Entonces no estudiaban en mayor parte, no había

profesionales, no entendía tanto de la (...) Constitución Política del Estado, digamos. No sabían leer entonces ya poco a poco la gente ya va profesionalizándose y las mujeres también ya han estudiado. Entonces esto ya se da de cuenta poco a poco se van dando cuenta, *se van instruyendo, esto ya han despertado*. Entonces ya al último dijeron: *ya nosotros no queremos hacer la Constitución Política del Estado, esto no es como para nosotros siempre ...* Tanto llevando *seminarios, capacitaciones, reuniones, ampliados, ya analizan, un dirigente que ya conoce, ya se ha capacitado, ya a su provincia*. (...) Entonces por estas cosa uno ya despierta en las provincias, las autoridades de así ya conocen, *ya no se callan porque la ley de veras no está hecha como para nosotros*. Ya allí es donde que empieza, antes tampoco existía más antes Bartolina Sisa, recién tiene 27 años Bartolina Sisa” (en entrevista, 17/10/08). El Uno se despierta – se constituye – estudiando y articulando su rechazo; estudia y rechaza, pues, una “Constitución Política del Estado” – las bases fundamentales del orden estatal y, así, político y económico – y en este proceso, no sólo se reconoce como el Otro del orden vigente (“la ley de veras no está hecha como para nosotros”) sino también como el Uno – el Nosotros que se proyecta como *lo propio*, como Uno frente a un orden que lo ha constituido como Otro.

III.VI. “No quiero que mi hija sea su sirvienta”:

la lucha armada y otros actos de insubordinación

En el IV Congreso Ordinario de la CSUTCB, la Ofensiva Roja de Ayllus Tupakataristas ratifica su tesis anterior y llama, con su característico y “elegante estilo de Tupac Katari”, a la lucha armada . “Destruir a sus autoridades y quemar sus escudos y banderas tricolor, su moral corrupta y prostituida, dejar de cantar su himno nacional impuesto por los q'aras criollos, dejar de hacer sus fiestas religiosas (...) dejar de imitar como monos a sus culturas occidentales ... ¿Cómo hacerlo y cómo reemplazarlo? Sólo empuñando nuestro fusil indio campesino, obrero” (cit. en Patzi, op. cit.: 97). Según los autores del documento, la lucha debe emprenderse también en contra de las Organizaciones No Gubernamentales “que viven sin trabajar a nombre de la cultura indio-campesina-comunitaria” (cit. en Escárzaga op. cit.: 294). En noviembre de 1990, el Ejército Guerrillero Tupaj Katari (EGTK) se constituye de manera formal y decide emprender la lucha armada, en un congreso al cual asisten aproximadamente doscientos militantes. A estas alturas, el grupo cuenta ya con una simbología propia: usan la bandera cuadrada de siete colores llamada *wiphala*, que en este tiempo es todavía poco conocida. “Nosotros comenzamos a costurar primero una bandera roja, y de ahí ya la wiphala, así casi la mitad. Finalmente

era difícil costurar la bandera roja así en dos, sólo wiphala nomás, ahí en medio le ponemos “EGTK”. En cada lugar que ponemos bomba ahí estaba la wiphala, estaba un ch'ullu (*gorra aymara*), botado. Había ch'ullu que decía EGTK también. Y así reivindicamos, desde el año '90 en adelante” (Quispe en entrevista, 02/10/08). Al mismo tiempo, e inspirado en el grupo guerrillero peruano Sendero Luminoso, usan ponchos rojos durante encuentros, asaltos y entrenamientos. Es también la simbología senderista que les brinda la idea de anunciar el comienzo de la lucha armada colgando tres gallos muertos en postes eléctricos en la ciudad de El Alto. Pero a diferencia del colgamiento de perros muertos, que había tenido un impacto psicológico considerable en el vecino Perú, el colgamiento de los gallos – que simbolizan al entonces presidente boliviano Jaime Paz Zamora, el “gallo mayor” - pasa más bien desapercibido. Y finalmente, los primeros objetos de los ataques del EGTK son, como lo habían sido para el Sendero Luminoso, torres de transmisión eléctrica.

La fase activa de lucha del EGTK es breve y poco exitosa. El 10 de abril de 1992 es detenida la cúpula “mestiza” de la organización. En agosto del mismo año, Felipe Quispe cae en manos de las fuerzas policíacas. Paradójicamente, el desmantelamiento de la guerrilla causa un mayor efecto que su propia lucha. Por un lado, porque la imagen de los indios guerrilleros no corresponde al imaginario vigente sobre la división interna del trabajo de las organizaciones armadas: en vez de “personas bien bacanes, de calzado de charol con traje y corbata; con lentes, bigote y cabellos relucientes” (Quispe 2007: 36) que las fuerzas represivas esperaban encontrar, la cúpula tupakatarista es conformada por “Quispes y Mamanis”, representantes de la “plebe india”. Por el otro lado, porque dos días después de su captura, el público televisivo llega a conocer a Felipe Quispe. Cuando se presenta a los guerrilleros ante los medios de comunicación, la periodista Amalia Pando interroga a la cabeza del grupo: “¿Por qué escogió el camino del terrorismo?” La respuesta, hoy casi mítica, de Quispe: “Porque no quiero que mi hija sea su sirvienta, tampoco que mi hijo sea su cargador de canastas” (ídem: 55). El valor y la dignidad personal exhibido por Felipe Quispe aparte, creo que debemos entender su respuesta como lo que James Scott llama un “acto de clara insubordinación”, una acusación y un reto al orden social vigente. Y como tal lo entienden también tanto los subordinados como la clase dominante. Es, pues, el momento en que un “discurso oculto”, o ocultado, se vuelve público y, como expone Scott, “resulta demasiado obvio que tanto para el hablante como aquellos que comparten su condición viven generalmente la declaración explícita del discurso oculto ante la cara del poder como un momento en el cual, en lugar de las ambigüedades y las mentiras, se expresa finalmente *la verdad*” (Scott op. cit.: 245,

énfasis mío). En el imaginario popular, las palabras pronunciadas por Quispe son percibidas como la recuperación de una dignidad común, como un quiebre de las relaciones simbólicas de subordinación que impacta profundamente en la auto-percepción del Uno, colectivo e individual. Como lo señala el activista indio universitario Carlos Macusaya, el *indio* Quispe habla con los poderosos “ni siquiera (...) de tú a tú, sino como alguien desde arriba. Y (...) me llamaba mucho la atención, cómo habla, y me sentía muy orgulloso de verlo así, sinceramente me emocionaba, el corazón me palpitaba más rápido, creo” (en entrevista, 03/10/08).

III.VII. Los populismos, el pluralismo y el vicepresidente: la bolivianoconformidad del movimiento indio-campesino

En las elecciones de 1989 – un año antes de que los tupakataristas iniciaran la lucha armada – el poder gubernamental pasa de la coalición MNR-ADN a otra, conformada por el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) y el ADN del ex-dictador Banzer. El candidato presidencial del MIR, Jaime Paz Zamora, obtiene el tercer lugar en los comicios, pero es capaz de asumir la presidencia gracias al sistema de pactos entre partidos. Para esta ocasión, el MIR y ADN bautizan su unión “Acuerdo Patriótico”. El mayor logro del gobierno que se mantiene en el poder hasta 1993 será una cierta estabilización económica – para el fin de su legislatura, el PIB crece un 4% anual. A pesar de seguir fielmente la política neoliberal de su predecesor, el gobierno de Paz Zamora crea tres nuevos ministerios y 16 viceministerios, generando veinte mil nuevos empleos en el sector público. El crecimiento de la administración estatal es acompañado por la privatización, en 1992, de 30 pequeñas empresas estatales, lo cual a juicio de Kohl y Farthing constituye “claramente un intento por apaciguar a las Instituciones Financieras Internacionales, por cuanto evitaba meticulosamente tener que vender las empresas más grandes y rentables” (Kohl/Farthing op. cit.: 180).

Pero más allá de dar nacimiento al más bien pálido gobierno de Paz Zamora, las elecciones de 1989 implican también una novedad: el surgimiento del partido populista Consciencia de Patria (CONDEPA) de Carlos Palenque, que obtiene 11% de los votos. Palenque, un moderador de radio que habla el aymara fluidamente, incorpora símbolos del indianismo y katarismo – como la wiphala y el *Pachakuti* – en su discurso por lo demás carente de reivindicaciones específicamente indias o étnicas, y se perfila como la reencarnación “cholo” de Tupaj Katari. Sus renovadas promesas de una patria para todos – ciertamente, sin romper en lo más mínimo la lógica occidental del sistema político – y sus políticas

clientelares son especialmente exitosas en El Alto, aunque goza de una popularidad considerable en todo el departamento de La Paz (véase: Van Cott, op. cit.: 84, 88 ss.). En 1993, la Unión Cívica Solidaridad (UCS) del magnate de la cerveza Max Fernández participa por primera vez en las elecciones a nivel nacional y obtiene un apoyo electoral importante. A través de la cerveza, que forma parte de ciertas prácticas rituales, Fernández se relaciona con el mundo indígena, y suele hablar quechua durante sus actos de campaña. La *performance* real de ambos partidos en el ámbito parlamentario deja mucho que desear, y sus respectivas bases se diseminan inmediatamente después de la muerte de ambos caudillos en el año 1997. Su presencia, no obstante, tendrá un fuerte impacto en el discurso de los partidos tradicionales MIR y MNR, que se ven obligados a admitir la importancia estratégica del reconocimiento de la diversidad cultural del país. Para las elecciones de 1993 el MNR no sólo incorpora la ideología “pluri-multi” del katarismo integracionista a su programa y su discurso público, sino que además presenta a Víctor Hugo Cárdenas del partido katarista MRTKL como candidato a la vicepresidencia.

La importancia que cobran los dos partidos populistas, así como el apoyo del cual gozará en un principio la alianza de Cárdenas con el MNR entre la población rural, nos demuestra también la fragilidad del discurso de la reivindicación étnica o india. Lejos de ser un proceso lineal de recuperación de lo propio y de lucha por una mayor autonomía india, como a menudo aparece en la retrospectiva y como en cierto sentido sugiere también la metáfora de un “despertar” de los pueblos, la formación de los discursos, de la “consciencia” y de las organizaciones indias es un proceso lleno de rupturas, contradicciones y contingencias. A principios de los años noventa, planteamientos autodeterministas radicales como los de los Ayllus Rojos siguen siendo marginales. La vasta mayoría de los campesinos-indios parece apostar a la vía de integración al o articulación dentro del sistema liberal vigente – planteando, por cierto, mayores o menores ajustes de éste, una ampliación de los derechos ciudadanos, e insistiendo en el reconocimiento de la diversidad cultural. Las discusiones en el seno de la CSUTCB tornan ante todo alrededor de las formas organizativas y maneras más convenientes de influenciar en el quehacer político de la democracia liberal. Los cocaleros, durante los años noventa el sector predominante en el sindicato agrario, favorecen la fundación de un “instrumento político” - partido – propio, después de haber mantenido una alianza estratégica con la Izquierda Unida durante los años ochenta.

Cuando en 1992 el dúo Gonzalo Sánchez de Lozada, del MNR, y Víctor Hugo Cárdenas, del MRTKL,

gana las elecciones, las aspiraciones integracionistas parecen, hasta cierto grado, volverse realidad. El programa gubernamental de “Goni” y del MNR, el “Plan de Todos”, apuesta por un “nacionalismo integrador, abierto y popular, sustentado en la pluralidad de identidades culturales y necesidades de todos los actores sociales (...) La sociedad boliviana está integrada por diversos actores con iguales derechos y la riqueza de aquella radica, precisamente, en esta diversidad. Este pluralismo debe ser encausado hacia la construcción de un Estado unitario, fuerte e integrado” (Programa del gobierno del MNR, cit. en Patzi op. cit.: 133). Félix Patzi denomina “*bolivianoconformidad*” a este proceso delineado en el Plan de Todos, que pretende la inclusión de las diferentes “nacionalidades” en el grueso de la vida económica y política del país y permite “acomodar las diferencias étnicas como uno de los aspectos de una lucha más amplia para lograr una democracia más tolerante e inclusiva y, de esta manera, asegurar su integración en el conjunto de la sociedad” (Patzi op. cit.: 134). Y es que el reconocimiento de la diversidad se opaca porque el estado privilegia sistemáticamente los valores e instituciones liberales: El Plan de Todos reconoce la existencia de “identidades culturales”, pero éstas son subordinadas a la construcción de un “Estado fuerte” occidental, a los “iguales derechos” del liberalismo y, por ende, vaciadas de su sustento real material y político. En este sentido, Luis Tapia puede afirmar que “Bolivia es un país multisocietal pero tiene un estado monocultural y monosocietal. Es un estado que corresponde a sólo un tipo de relaciones sociales y dentro de las relaciones sociales modernas corresponde de manera monopólica a la clase dominante y cada vez más a estructuras metanacionales y la presencia de la soberanía de otros estados en la política boliviana” (Tapia 2002: 14). Para él, el “modo en que la cultura dominante nombra y concibe las instituciones políticas, sociales y económicas de las culturas subalternas revela un conjunto de ideas etnocéntricas” y de esta manera constituye el fundamento de formas coloniales de dominación (ídem: 13).

No obstante, la inclusión del *indio* Cárdenas al proyecto neoliberal es, al principio, bien recibida. Como señala Donna Van Cott: “Many indigenous Bolivians were thrilled to see an indigenous leader obtain the vice presidency and Cárdenas's popularity with nonindigenous Bolivians and the international community soared as he developed a moderate reputation” (Van Cott op. cit.: 81). Y Cárdenas no es el único personaje ajeno al emenerismo clásico que se enrola en el proyecto gubernamental: Sánchez de Lozada recluta “activamente a los militantes de partidos social-demócratas, quienes habían conformado previamente un núcleo elocuente de la oposición, para que formen parte de las agencias de desarrollo rural y política social” (Kohl/Farthing op. cit.: 150). Por un lado, la cooptación de una parte de la

oposición tiene el resultado de inmovilizar buena parte de la potencial resistencia a las reformas neoliberales radicales que el gobierno de “Goni” llevará a cabo hasta el año 1997; por el otro lado, dota también de credibilidad a la argumentación *gonista* de que el neoliberalismo opera “más allá” de las ideologías, en un ámbito meramente “técnico” y “racional”.

III.VIII. “*Más y mejor y más rápido*”: las reformas económicas *gonistas*

Sánchez de Lozada, que ya durante el gobierno de Paz Estenssoro había sido el quizá más importante ideólogo de la reestructuración neoliberal del estado, logra articular “*más y mejor y más rápido y más frecuentemente*” los nuevos significados de la democracia representativa y de la libertad de mercado (Mayorga Ugarte op. cit.: 29). Según Antonio Mayorga Ugarte, el discurso *gonista* se basa fundamentalmente en varios nudos discursivos identificables: en primer lugar, el uso de la Nueva Política Económica (NPE), y de su legitimidad por haber acabado con la hiperinflación, como un “bien simbólico”. La NPE, para “Goni”, “no es un postulado ideológico, sino un programa (técnico) de política económica, y como tal está más allá de los dogmas u ortodoxias de cualquier índole” (ídem: 140). La NPE o, en un sentido más amplio, la reestructuración neoliberal encarna la modernización, la eficiencia y la racionalidad. Por ende, y eso es otro “nudo” del discurso *gonista*, cualquier expresión política que no se articula dentro del *régimen de verdad* establecido por el discurso neoliberal es un expresión ideológica, irracional y pre-moderna. Como tal se tacha tanto al ADN como a la COB, y un sinnúmero de otros actores no conformes. Un tercer nudo discursivo consiste en un reconocimiento claro de la democracia representativa ligada indivisiblemente a la libertad de mercado. “(Q)uiero aclararles, dice Sánchez de Lozada en 1991, que en el modelo neoliberal no desaparece el Estado, pero funciona de acuerdo al mercado. Porque el mercado, en la misma forma que la democracia, es una forma en que todos expresan su preferencia” (cit. en Mayorga Ugarte op. cit.: 157). Y aunque si bien los ejemplos de Chile y Argentina, donde las políticas neoliberales habían sido impuestas bajo dictaduras férreas, han demostrado que no existe ninguna relación necesaria entre la libertad del mercado y la de los individuos, el nexo discursivo le dotará al *gonismo* de una legitimidad considerable, y además motivará las políticas de inclusión selectiva de la población indígena mayoritaria.

Sin lugar a dudas, el programa de reformas llevado a cabo por Sánchez de Lozada y sus aliados es el más ambicioso de todos los programas realizados por los gobiernos neoliberales en Bolivia. En primer lugar, en lo referente a la política económica. En 1994 “Goni” firma la “Ley de Capitalización”, con la

cual se privatiza las cinco empresas estatales más grandes del país: la de hidrocarburos, telecomunicaciones, la aerolínea, generadoras eléctricas y ferrocarriles. El Plan de Todos había previsto la venta de 49% de las acciones de las empresas. En vez de pagar directamente los aproximadamente \$us 2.000 millones que la venta debería generar, los compradores se comprometerían a duplicar el valor en libros de cada empresa en el transcurso de siete años. Según el Plan de Todos, la duplicación del valor de las empresas llevaría a los nuevos dueños a prestarse otros \$us 6.000 en los mercados financieros mundiales, los cuales serían re-invertidos en la economía boliviana (Plan de Todos, cit. en Kohl/Farthing op. cit.: 181). Linda Farthing y Benjamin Kohl señalan que esta expectativa de incrementar el capital de trabajo de \$us 2000 a \$us 10.000 millones en menos de siete años “parece más a un castillo de naipes que a un plan económico coherente. No obstante, la política económica neoliberal de Goni dependía de que su Plan tuviera éxito” (ibídem). Según las promesas de la propuesta de gobierno, la privatización crearía un crecimiento del PIB de 4% en 1993 al 11% en 1997, y generaría casi 300.000 nuevos empleos. Finalmente, las ganancias que gracias al valor aumentado de las acciones de las empresas y nuevos impuestos se proyecta adquirir se destinaría a los ingresos del “Bonosol”, una pensión vitalicia para bolivianos mayores de 65 años.

En la cruda realidad, poco o nada de ello se cumple. Para empezar, las empresas transnacionales insisten en comprar el 50% de las acciones de las empresas otrora estatales, con lo cual el estado boliviano pierde cualquier posibilidad de control real sobre su accionar. Si bien se dan inversiones considerables en algunas de las empresas – ante todo, en el sector de hidrocarburos –, esas se destinan a bienes intensivos en capital fabricados en el extranjero. El esperado efecto “multiplicador” de las inversiones es mínimo. En vez de una creación de nuevos empleos, el efecto de la reestructuración de las empresas privatizadas según los criterios de la racionalización capitalista de los procesos de producción es, como era de esperar, una disminución de empleos. A la vez, la presión y las medidas en contra de los sindicatos de los trabajadores se incrementan. Incapaces de organizar una lucha eficaz contra la embestida del capital transnacional, más de 8000 de los 9.150 empleados de la ex-empresa estatal de hidrocarburos YPBF pierden su trabajo. La empresa de capital chileno de ferrocarriles Cruz Blanca recorta de 5.424 a 855 el número de empleados (Kohl/Farthing op. cit.: 186). En 1998, el crecimiento del PIB seguirá en los mismos 4% en que se encuentra al inicio del gobierno gonista. Y para completar la imagen, también fracasa la creación del “Bonosol”: las empresas privatizadas no tienen la obligación de distribuir los dividendos de sus ganancias, ni tampoco se supervisa su

contabilidad, por lo cual los ingresos para el Bonosol son insuficientes. De hecho, se pagará una sola vez la suma prometida de \$us 250 anuales; el siguiente gobierno de Banzer eliminará el Bonosol para reemplazarlo con otro programa, y Goni lo restituirá durante su segunda presidencia a un nivel mucho más bajo. Para contrastar las enormes pérdidas en los ingresos fiscales producto principalmente de la privatización del sector de hidrocarburos, en 1997 el gobierno decide incrementar los impuestos sobre el consumo de hidrocarburos un 25%, lo cual desemboca en protestas de los transportistas y, debido a la consiguiente subida del costo del transporte, de sectores empobrecidos.

Pero el afán reformador del gobierno de Sánchez de Lozada no se limita al ámbito económico. El segundo pilar del programa político que llevará a cabo es una profunda reforma de las formas y mecanismos de realización de la ciudadanía en Bolivia; y la ideología “pluri-multi” expuesta en el Plan de Todos es determinante para esta empresa. Así, una reforma de la Constitución Política del Estado y varias leyes emitidas entre 1994 y 1996, que afectan el régimen de propiedad de tierra, la educación y la organización política-administrativa del país, amplían considerablemente los espacios de la participación ciudadana, reconocen la condición “multicultural” de Bolivia y conceden ciertos derechos colectivos a pueblos y grupos indígenas. En un sentido más amplio, la Reforma Educativa, la nueva Ley del Instituto Nacional de Reforma Agraria (INRA) y la Ley de Participación Popular se inscriben en la lógica neoliberal de de-centralización y remodelación de las formas de participación de los individuos y grupos en el mercado y los procesos políticos estatales.

III.IX. “Ellos mismos se preparan la trampa”: La Reforma Educativa

Durante los años noventa, entre los impulsores de la reestructuración neoliberal crece la convicción de la importancia de la intervención del estado en el sector educativo, cuyo fin debe ser la producción de mano de obra flexible y capacitada. El enfoque fomenta el fortalecimiento de las estructuras locales de administración de las escuelas como forma para incrementar su eficiencia. La reforma del Código Educativo de Bolivia en 1994 se orienta en estos planteamientos y concibe la educación como mecanismo para brindar a la población escolar “las destrezas básicas y conocimientos técnicos para desarrollar sus capacidades e insertarse en el mercado laboral de manera más adecuada” (Plan General del desarrollo económico y social en Bolivia, cit. en Kohl/Farthing op. cit.: 162). Pero esta reconceptualización de la educación no excluye el reconocimiento de la “diversidad cultural” y de los derechos a la “diferencia”, tal y como están siendo promovidos crecientemente por ONG y agencias de

cooperación multilaterales. De hecho, con la reforma constitucional, igualmente del año 1994, el “respeto” y la protección “en el marco de la ley” de los “derechos sociales, económicos y culturales de los pueblos indígenas que habitan en el territorio nacional” se encuentran inscritos en el artículo 171 de la Constitución Política de Bolivia. De la misma manera, a las “autoridades naturales de las comunidades indígenas y campesinas” se les concede “funciones de administración y aplicación de normas propias como solución alternativa de conflictos (...) siempre que no sean contrarias a esta Constitución y las leyes” (CPE 1994: artículo 171). Motivado por este espíritu del reconocimiento de la diversidad en la medida en que sea compatible con la lógica (neo-)liberal, la reforma educativa retoma una reivindicación importante y de larga data de los movimientos indígenas de Bolivia: la educación “bilingüe e intercultural”. La nueva ley establece un currículo escolar de ocho años con clases en español y la respectiva lengua indígena, una reforma de los contenidos educativos, formación intercultural de los profesores y participación indígena en la administración de las escuelas. Además, crea cuatro Consejos Educativos de los Pueblos Originarios (CEPO) – de la “nación” Aymara y Quechua, del “pueblo” Guaraní y de la Amazonia “multiétnica”, respectivamente – que serán establecidos por el Ministerio de Educación en colaboración con la CSUTCB, la principal organización indígena del oriente boliviano CIDOB, y ONG europeas (véase Gustafson 2002).

Sin duda alguna, muchos aspectos de la Reforma Educativa son esencialmente progresistas y ponen fin a cuarenta años de centralismo, y a su abierto desprecio a las lenguas originarias e imposición de la lengua española. No obstante, en el momento de su implantación la ley es criticada y resistida por el sindicato de profesores rurales (CONMERB) y sus aliados estratégicos de la CSUTCB, que ven en ella una medida para debilitar el poder sindical a nivel nacional. Por el otro lado, como señala uno de sus críticos más agudos, Félix Patzi, el nuevo código educativo se inscribe en un proceso que “dicta reformas atractivas para las nacionalidades, crea también condiciones para que ellas mismas sean partícipes del proceso de destrucción de su nación en marcha, a través de la democracia y el mercado, como valores del liberalismo”, lo cual él llama “*etnofagia estatal*” (Patzi 1997, cit. en Patzi 2007: 136). Aún si compartimos la crítica que hace Patzi, deberíamos tener en cuenta que hay una tensión inminente entre el reconocimiento estatal de la condición como *nación* o *pueblo* y la “localización” de los procesos político-administrativos, que abre amplios espacios para la apropiación y re-significación *desde abajo*. Como destaca Bret Gustafson: “While school reform aims at localizing participation to municipal levels, the symbolic legitimacy granted to native languages as markers of regional political

territory complicates tenets of municipal governance” (Gustafson en Maybury-Lewis 2002: 278). Y de hecho: aunque durante los años noventa la “localización” y “municipalización” de la participación tendrá un éxito considerable – lo cual confirma los temores de Patzi –, durante los levantamientos del nuevo siglo se hará visible que la “interculturalidad” promovida por el estado es una espada de doble filo. Como señala el dirigente sindical, ex-profesor rural y actual alcalde de Achakachi, Eugenio Rojas, la enorme resonancia del discurso autodeterminista indio se debe también a la “interculturalidad en los jóvenes, porque con la reforma educativa se han equivocado, ellos mismos han preparado el trampa ¿no?, y que podían hablar ya aymara, y que podían ya valorar sus culturas. Pero ahí ese momento hay que aprovecharla ¿no?, no simplemente como respeto entre culturas sino que también mucho más allá hay que llevar la interculturalidad, eso mucho han ayudado algunas instituciones, los jóvenes que se reivindicaron todos los conocimientos y valores que existen en la nación aymara, en la nación quechua, sobre todo en la nación aymara que existe. Entonces eso va a dar más fuerza, más ánimo” (en entrevista, realizada por Chávez y Linera, 2004).

III.X. Liberalizar, ciudadanizar, blanquear, descentralizar:

La Ley de Participación Popular

Una segunda ley emitida en 1994, la Ley de Participación Popular (LPP), tendrá efectos mucho más drásticos para la población y sus formas de organización y articulación frente al estado. Antes de su implementación, el sistema político boliviano es altamente centralizado; la presencia estatal en áreas rurales sigue siendo mínima, y la organización, articulación y coacción social están monopolizadas en buena medida por los sindicatos campesinos y/o formas “tradicionales” de organización. La estructura municipal existente abarca, territorialmente, la menor parte del país, ya que sus límites incluyen sólo ciudades y pueblos. Un 93% de los recursos destinados al desarrollo municipal son transferidos directamente a las tres grandes ciudades del eje central del país, La Paz, Cochabamba y Santa Cruz, desde donde se implantan programas de desarrollo departamental (Kohl/Farthing op. cit.: 213 ss.).

Como parte del programa más amplio de descentralización de las restantes funciones estatales, la Ley de Participación Popular crea una estructura de más de 300 municipios en toda Bolivia, a los cuales se destina el 20% de los ingresos tributarios nacionales. Los municipios deben elaborar, de manera autónoma, sus propios planes operativos anuales (POA), y son responsables del mantenimiento de la infraestructura educativa, de salud, deportiva y de las carreteras secundarias, entre otros. Las

autoridades municipales – los consejos – son elegidas en elecciones locales. Según los impulsores de la Ley, corresponde básicamente a las ONG brindar la asistencia técnica necesaria a los consejos municipales para elaborar sus planes operativos (ídem). Paralelamente, la LPP crea la figura jurídica de las Organizaciones Territoriales de Base (OTB). Como tales pueden constituirse organizaciones locales, juntas vecinales, organizaciones “tradicionales” como ayllus y comunidades indígenas, sindicatos campesinos, entre otros; hasta 1997, se constituirán cerca de 15.000 OTB a lo largo y lo ancho del país, la vasta mayoría de ellas sindicatos campesinos. Su papel como ente jurídico-territorial relacionado con un municipio específico consiste en supervisar el desempeño del consejo municipal y apoyar en la elaboración de los POA. Finalmente, la evaluación del presidente Sánchez de Lozada de que el éxito de la LPP consiste en haber “tomado un modelo occidental de gobierno y (haberlo) superpuesto a una base oriental” (cit. en Gustafson 2002: 279-8) se debe también al rápido incremento de la participación de individuos indígenas en las estructuras municipales de administración. Siempre y cuando son apoyados por un partido reconocido legalmente por el estado a nivel nacional, los miembros de las OTB y/o comunidades locales pueden presentar su candidatura para el consejo municipal.

En su estudio sobre la formación de “partidos étnicos”, Donna Van Cott destaca la enorme importancia que la Participación Popular tendrá para las estrategias políticas que adoptarán los colectivos campesinos, indios e indígenas. En diciembre de 1994, la CSUTCB, la Confederación de Colonizadores CSCB y la CIDOB organizan el primer “Congreso por el Instrumento Político, Tierra y Territorio”, donde deciden la fundación de la Asamblea por la Soberanía de los Pueblos (ASP) para participar en las elecciones municipales del siguiente año. La ASP, el primer partido político surgido desde los movimientos campesinos-indígenas, es sostenida principalmente por los sindicatos cocaleros del Chapare, mientras que otros sectores de la CSUTCB o bien favorecen formas “propias” de organización, o bien están atados por lazos clientelares a los partidos tradicionales (Van Cott 2005: 70). En las elecciones de 1995, la ASP ganará diez alcaldías, 49 representantes en los consejos municipales y seis consejeros a nivel departamental para el Chapare (ídem: 85). En 1999, la ASP sufre una división que dará lugar al Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos (IPSP, que se presentará como MAS-IPSP en las elecciones) liderado por Evo Morales.

Pero las ambiciones cocaleras son más bien una excepción: en el resto del país, son los partidos ya existentes los que capitalizan el “voto indígena” al nivel municipal, y fortalecen sus estructuras y su arraigo en el “campo”. Como señala Bret Gustafson: “Because smaller and larger parties qualify for

federal funds based on their success in local and national elections, decentralization launched a fever of recruiting indigenous candidates by parties across the ideological spectrum” (Gustafson op. cit.: 280). El resultado (intencionado) de ello es la dispersión de la energía política y la fragmentación de las redes de organización existentes previamente. Este desarrollo tiene sus mayores “éxitos” en el Oriente del país, donde los pueblos indígenas deciden establecer alianzas locales con partidos tradicionales que carecen de representantes al nivel municipal y que demuestran voluntad de asignar lugares importantes de sus listas a militantes elegidos por las organizaciones indígenas. Aquí, el carácter excluyente y no concertado de las negociaciones entre la CIDOB y varios partidos políticos para las elecciones de 1997 causará el descontento de los grupos integrantes de la organización, que se empeñan en negociar por cuenta propia, fragmentando aún más el movimiento. Van Cott señala, por ejemplo, el caso del distrito de la Concepción, donde los Chiquitanos establecen una alianza con el MNR y los Guarayos con el MIR con lo cual, finalmente, tres candidatos indígenas compiten en alianza con tres partidos diferentes por el voto indígena (Van Cott op. cit.: 76).

Para Álvaro García Linera, la Ley de Participación Popular desencadena un proceso de ampliación de la “racionalidad burocrático-estatal a territorios sociales anteriormente desvinculados de un contacto directo con la maquinabilidad gubernamental y con mayor potencialidad de autonomía organizativa” (Linera 2001: 63). En este sentido, constituiría una “recolonización estatal de espacios territoriales” que viene acompañada de “una modificación de lo que se podría denominar la *amplitud de eficacia* de la acción política y la *racionalidad institucionalizada* de la política”. Con respecto al primer punto, García Linera destaca que la Participación Popular “ha creado a nivel local un marco normativo de facultades fiscalizadoras, de mecanismos de representación (los partidos), de administración descentralizada de recursos y de disciplinamiento cultural en torno al 'poder municipal'” que segmenta el acceso a las oportunidades de la gestión de lo público “nacional” para habitantes de ciudades y lo municipal para personas del campo (ibídem). A la vez que el lenguaje especialista y excluyente de los POA y otros documentos causa una exclusión cuasi “natural” de la población indígena. Aquí, la “asistencia técnica” que como mencioné es brindada por las ONG no es sino otra forma de dominación. Con respecto al segundo punto, García Linera señala que la ampliación de la racionalidad institucionalizada se asemeja a una suerte de “extirpación de idolatrías' colonial, sólo que ahora políticas”, ya que “las prácticas y las instituciones políticas comunales se han convertido en objeto de sistemático desconocimiento, devaluación y sustitución por esquemas procedimentales liberal-representativos” (ídem: 64). En el

mismo sentido, Luis Tapia argumenta que en esta forma de “reconocimiento” de la diferencia cultural, producto de la ideología pluri-multi asimilada por el neoliberalismo, “las formas políticas de organización y actividad política o autogobierno local se vuelven engranajes de la administración de los servicios públicos locales o municipales. Funcionan como momento de articulación de sugerencias de proyectos y demandas y control de gestión, pero no son momentos de autogobierno” (Tapia 2002: 51). Para Tapia, el reconocimiento implícito a la LPP “a la vez reduce la amplitud e intensidad política de las formas de organización política y autoridad locales reconocidas. En este sentido es una forma y grado de despolitización, pero también las integra es una reforma estatal que desarrolla un tipo de descentralización, vía municipalización. En este otro sentido es una repolitización, aunque cambie el sentido político de cada una; es decir, de ser formas persistentes (las tradicionales) y resistentes (las modernas, como el sindicato) al ejercicio del dominio político y social en el país, se las integra de manera subordinada y funcional” (ídem: 51-2).

Aunque bien compartimos el análisis que Linera y Tapia hacen de las implicaciones del programa de descentralización, debemos tener presente también la evaluación que de sus impactos más inmediatos hacen los propios actores. Por ejemplo, para Eugenio Rojas, militante del Movimiento Indio y actualmente alcalde de Achakachi, la Participación Popular “(v)a a fortalecer lo que es la organización en muchos de los sectores del Altiplano. Mucho más va a potenciar la forma de organizar, la forma de participar en el aspecto de planificaciones, ¿no?. Y va a crear nuevos líderes en la administración pública que muy poco han participado en lo que es la administración pública, en las alcaldías sobre todo para planificar. Pero aquí (...) va a haber una cosa negativa, ¿no?, van a dividir los sectores en pequeñas subregiones, llamaremos así, ¿no?, van a dividir pequeñas comunidades donde no se va a poder hacer nada, porque tiene un presupuesto muy limitado y eso va a traer que estas regiones queden más abandonadas” (en entrevista, 03/09/08, B.N.). Desde mi punto de vista, la percepción de Rojas nos demuestra que hasta los sectores más radicales de lo que luego se denominará el Movimiento Indio reconocen la importancia estratégica que tiene una participación, igualmente estratégica, en ciertos ámbitos de la institucionalidad estatal. Eso no niega en absoluto las intenciones que la *raison d'État* neoliberal inscribe en el programa de descentralización y participación – al contrario, estoy convencido de que (algunos de) los propios actores de base logran hacer una evaluación crítica de la LPP y formular estrategias de participación que contrarrestan su lógica implícita. Para Pablo Mamani, la Participación Popular nace de la convicción de que “hay que republicanizar, hay que ciudadanizar, hay

que blanquear, hay que liberar, liberalizar esos espacios del mundo indio. Eso en cierto modo se cumple, pero resulta que más bien hay una respuesta de apropiamiento de los municipios. Obviamente hay corrupción, hay sistemas estatales clientelares en esos lugares, pero también a la vez hay otro proceso que se gesta, el apropiamiento del estado en micro, para tratar de pensar desde ese lugar otra cosa. El apoderamiento social de esos espacios, incluso del propio Estado. (...) Si bien más exactamente lo que nosotros estamos pensando, la reconstitución de Tupaj Katari significa otra cosa más allá de la república, pero es una etapa en la que puede ir acompañado ese discurso ideológico político con esa practicidad del mundo local más efectivo de las cosas” (en entrevista, 11/10/08).

Por último, creo que deberíamos tener presente otro aspecto del proceso de descentralización en Bolivia: sus implicaciones para la producción del espacio. Como destaca el filósofo marxista Henri Lefebvre, para las operaciones de la producción del espacio, “no se trata de *localizar* en el espacio preexistente una necesidad o una función, sino, al contrario, de *espacializar* una actividad social, vinculada a una práctica en conjunto, *produciendo* un espacio apropiado” (Lefebvre 1976: 9). Desde mi punto de vista, un núcleo fundamental de la Participación Popular es, precisamente, la producción de una espacialidad específica necesaria para el funcionamiento de aquella lógica económica y política que denominamos neoliberal. La “municipalización” del área rural de Bolivia es, de hecho, un programa que busca romper espacialidades ya existentes en el mundo indio, e imponer una otra forma de espacialidad que “permite”, por así decir, una articulación política y del mercado conforme los cánones neoliberales. De nuevo, la reflexión de Eugenio Rojas nos aclarará este proceso: “Un territorio, dice Rojas hablando de la LPP, un territorio no puedes fracturarlo, porque hay continuidad territorial y otras cosas por la que hoy en día hay problemas en las comunidades por delimitación del territorio. Incluso tiene que ver lo que es la producción, no puedes romper estas comunidades que tiene ya un equilibrio. No sé cómo podemos llamarlo, la producción en esta región es la misma, al dividirla, pues, puedes crear problemas de agua y muchas cosas. La creación de las secciones municipales como ahora están creadas, muchos más problemas ha traído: ingobernabilidad, ¿no?, falta de presupuesto, que no puedes hacer nada. Estás peor, causando más problemas, más pobreza en estos lugares que antes” (en entrevista, 03/09/08). Según mi juicio, la Participación Popular sería parte de lo que Lefebvre llama “la acción de la burocracia estatal, la distribución del espacio según las exigencias del sistema de producción (capitalista), es decir, de la reproducción de las relaciones de producción”. Un aspecto importante, quizás esencial, de esa práctica es precisamente “la fragmentación del espacio para la venta

y la compra (el intercambio), en franca contradicción con la capacidad técnica y científica de la producción del espacio social a escala planetaria” (Lefebvre op. cit.: 9). Y, añadiríamos, no sólo en contradicción con la capacidad técnica y científica a escala planetaria, sino también y ante todo en contradicción con la capacidad técnica, política y cultural de la producción del espacio social de las poblaciones originarias en el territorio llamado Bolivia. No deberíamos perder de vista estos procesos de fragmentación espacial, ya que, como argumentaré en el siguiente capítulo, éstos tendrán un papel crucial para el re-surgimiento de la utopía de la reconstitución del Qollasuyo como espacio equilibrado y armónico.

III.XI. “*Janiwa jumanakaxa impuestxa pagapkatati ni uraqinakasa aparatapkarakitati*”¹: La Ley INRA

La Ley del Instituto Nacional de Reforma Agraria (INRA) de 1996, a mi parecer también forma parte de un programa más amplio de re-definición de identidades, producción del espacio y re-modelación de las relaciones entre colectivos indígena-campesinos y el estado. Es, sin duda, la más conflictiva de las tres leyes aquí discutidas, y causará una reacción contundente por parte de los afectados. Bret Gustafson (2002) señala que la Ley INRA responde principalmente a dos cuestiones pendientes en la Bolivia de los años noventa: las tensiones permanentes entre las élites agrarias y la población campesina e indígena, y la necesidad de “racionalizar” el mercado y el usufructo de tierras. De hecho, como producto del carácter distorsionado de la Reforma Agraria (véase capítulo II) y décadas de favoritismo y clientelismo por parte de los gobiernos en turno, para el año 1989 el 1,8% de los propietarios posee un 85,3% de las tierras del país que se encuentran en manos privadas (Kohl/Farthing op. cit.: 157). La “burguesía agroindustrial” del Oriente del país recibe, a lo largo de cuarenta años, 32 millones hectáreas de los 36 millones de hectáreas dotadas en total por el Consejo Nacional de Reforma Agraria. Según Soruco et. al., es precisamente la “irracional entrega de tierras y créditos” la que “acaba imprimiendo un carácter comercial-financiero – y no productivo – a esta burguesía” (Soruco et. al. 2008: xiv), razón por la cual buena parte de estas tierras quedan ociosas.

La Ley INRA es, pues, la respuesta del gobierno emenerista a la situación resultante: “Liberal prescriptions for efficient market-led growth require land tenure regimes based on private property and efficient land markets. This requires an orderly land registry free of overlapping claims, fraudulent

1 “No han de pagar impuestos ni serán despojados de sus tierras”, explicará Víctor Hugo Cárdenas en defensa de la ley. Véase más abajo.

titles, and massive corruption” (Gustafson op. cit.: 281). De esta manera, la titulación de las tierras – en manos privadas, comunitarias o indígenas – se vuelve el hecho crucial de la nueva ley. Al mismo tiempo, el gobierno en su afán de minimizar la influencia del estado y maximizar la de la “mano invisible” del mercado, revierte la ley heredada de la Revolución de 52 que consideraba la tierra como abandonada cuando había quedado ociosa durante un tiempo. La nueva ley prevé el pago de un impuesto del 1% del valor de la propiedad - que es establecida en una auto-evaluación por los propietarios mismos – para que la tierra no sea considerada como “abandonada”.

Pero lo mismo que con la Reforma Educativa y la LPP, también la Ley INRA incluye el reconocimiento de “derechos indígenas” en su lógica más amplia de mercantilización y racionalización capitalista. Éstos vienen en forma de la figura jurídica de las Tierras Comunitarias de Origen (TCO); territorios constituidos como tales pueden beneficiarse de operaciones estatales de re-distribución de tierras fiscales o expropiadas. Además, la Ley INRA exonera a campesinos que trabajan a nivel de subsistencia y comunidades indígenas del pago de impuestos.

No obstante, la ley sufrirá el rechazo por parte de los movimientos campesinos e indígenas. En parte, esto tiene que ver con el carácter radicalmente excluyente que a pesar del discurso del “reconocimiento” toma la elaboración de dicha ley. Después de haber convocado a campesinos, colonizadores, indígenas y empresarios a participar de manera conjunta en una Comisión Agraria Nacional (CAN), el gobierno de “Goni” ignora por completo las aspiraciones de los primeros tres sectores y presenta un proyecto de ley no consensuado. En él se encuentra incluida el concepto de la “subasta pública” de la tierra, que después de negociaciones con los sectores afectados será cambiado por el del “concurso público”, sin cambiar el principio de mercantilización de la tierra inherente a ambos (Patzí 2007: 162). Cuando a pesar de estas negociaciones el gobierno vuelve a cambiar la ley, limitando severamente las atribuciones de la CAN y creando en su lugar una “Superintendencia Agraria” sin participación alguna de las organizaciones campesinas e indígenas, éstas deciden realizar una marcha de protesta denominada “Marcha por la Tierra y el Territorio”. Es un hecho excepcional, no sólo porque a estas alturas, la penetración del estado y de los partidos en las organizaciones campesinas e indígenas parece casi total, sino ante todo porque la “Marcha del Siglo”, como la llamarán los propios actores, logra aglutinar en un solo movimiento la CSUTCB, los sindicatos cocaleros y las organizaciones indígenas articuladas a través de la CIDOB.

Sin embargo, el resultado de la marcha será, paradójicamente, una enajenación aún mayor entre las

organizaciones “indígenas” y la CSUTCB. En su minucioso análisis de la marcha, Félix Patzi argumenta que los principales planteamientos y horizontes de las organizaciones son fundamentalmente distintas: los dirigentes y asesores de la Confederación Única fijan su planteamiento en el rechazo de la mercantilización de la tierra, con lo cual “exhiben su miopía ante la realidad nacional y del campesinado, ya que la adjudicación de tierras vía concurso público sólo era válido para la región del oriente boliviano” (ídem: 164). Y es que en la parte andina, el promedio de tenencia de tierra alcanza “a menos de una o dos hectáreas”, es decir se trata de pequeña propiedad protegida explícitamente por la nueva ley INRA (ídem: 165). Las organizaciones del oriente, al contrario, plantean la titulación de “territorios indígenas”, en forma de TCO, para un total de nueve territorios indígenas reconocidos por decreto supremo y otros 15 aún sin decreto para de esta manera contrarrestar el peligro de pérdidas aún mayores de sus territorios. Por cierto, a los dos sectores los une el hecho de que no ponen en cuestión el régimen de tierra en su conjunto – es decir, mientras que las demandas de la CSUTCB “se redujeron tan sólo a la administración y el reconocimiento de su minifundio y de la comunidad condenada a la pobreza”, los indígenas del oriente “sólo reclamaron el saneamiento de varios territorios indígenas así como el control de varios territorios” que habían logrado ya durante una Marcha en 1990. “Ambos no pusieron en cuestionamiento la existencia de nuevos latifundios y la necesidad de una nueva redistribución de tierras” (Patzi op. cit.: 162). De hecho, en un manifiesto elaborado en conjunto, la CSUTCB, los colonizadores y la CIDOB reclaman “voluntad política” para “impulsar el desarrollo nacional con la equidad de oportunidades, reglas claras, basados en principios de justicia social y reconocimiento de derechos originarios” (CSUTCB, CSCB y CIDOB, Manifiesto a la Opinión Pública, citado en Patzi op. cit.: 170). Para Patzi, eso demuestra que “la conquista y el avance del capitalismo agrario en el oriente boliviano ya no constituían un problema central de la lucha de los campesinos y de los indígenas, que aceptaron plenamente la consigna del capitalismo contemporáneo (...)” (ibídem).

Esta falta de un proyecto, o siquiera un horizonte común, es aprovechada por el gobierno, que negocia por separados con los sectores. Después de diez días de marcha, las negociaciones entre gobierno y la CIDOB dan fruto a soluciones a sus demandas, por lo cual este sector decide interrumpir y, finalmente, abandonar la marcha. La marcha de la CSUTCB, “traicionada” por sus “hermanos del oriente”, se extingue de la forma más trágica en la violencia de las fuerzas represivas que causa cuatro muertos y medio centenar de heridos. Será, a fin de cuentas, el vicepresidente Víctor Hugo Cárdenas que,

convencido de que “los marchistas no cuestionaron la Constitución ni el Estado, se sometieron a él y reclamaron su reconocimiento”, convence a los campesinos a regresar a sus tierras (cit. en Patzi op. cit.: 177). En aymara, les promete: “No han de pagar impuestos ni serán despojados de sus tierras” (ídem: 179). Por el momento, eso parece bastarles a los campesinos indios. La propuesta de ley del gobierno *gonista* pasa sin mayores cambios (Linera et. al. 2008: 121).

La incorporación de la propuesta del pluralismo multiculturalista a procesos de reestructuración neoliberal, tal y como la analizamos a través de las tres leyes aquí discutidas, puede ser pensada como un programa de *indigenismo (neo-)liberal*. Así lo propone Bret Gustafson, quien afirma: “Contrary to its own rhetoric, neoliberal interculturalism is not a uniform process of 'inclusion' of previously excluded Indians, but rather a set of uneven, contradictory shifts of political language and institutions that seek to reorder and legitimate changing expressions of social difference, citizen identity, and hierarchical forms of participation. These new tactics of governance represent a transformative renewal of discourses and institutions through which elites seek to insulate centralized power (spatially, conceptually, and institutionally) from various forms of indigenous and other popular forms of engagement” (Gustafson 2002: 269-70). Con el orden *gonista*, la otrora rebelde CSUTCB pierde progresivamente su capacidad contestataria, y no sólo por la cooptación de la mayoría de sus dirigentes, sino ante todo por la cooptación discursiva: el reconocimiento neoliberal de la condición indígena, junto al proclamado “fin de las clases sociales”, constituyen el límite del discurso katarista clásico. Lo que había habido de subversivo se eclipsa ante un discurso de la diferencia; o, para ser más claro, el discurso *indio*, y su cuestionamiento radical de la diferencia fundamental (cultural, política, socioeconómica...) entre indios y no indios, cede frente al discurso *étnico*, que reconoce de manera limitada la *diferencia* y la *particularidad* de grupos diversos, los fragmenta en sus espacios particulares, y mantiene silencio sobre su *condición india*. Al decir de Luis Tapia: “Se permite y promueve aprehender la condición multicultural como una condición de la naturaleza o el paisaje no como un campo de luchas y dominación. El neoliberalismo puede permitirse el ruido del multiculturalismo siempre que esté deshistorizado y despolitizado” (Tapia 2000: 72).

IV El Movimiento Indio

IV. Introducción: de piedras y relámpagos

Al iniciar el siglo XXI, todo parece indicar que el estado boliviano neoliberal habría logrado resolver el “problema indio” que tantos quebraderos de cabeza había causado a las élites blanco-mestizas del país. El foco de rebelión que mantiene ocupadas a las fuerzas represivas y la clase política boliviana es, además del movimiento de los productores de coca en el Chapare, la ciudad de Cochabamba y sus alrededores. Es aquí donde en los meses de enero y febrero del año 2000, la “Coordinadora del Agua” logra movilizar una gran parte de la población cochabambina, en rechazo a un contrato de concesión del servicio de distribución del agua potable con una empresa transnacional y la “Ley 2029 de Agua Potable y Alcantarillado”. Para el cuatro de abril del año 2000, la Coordinadora había anunciado el inicio del “bloqueo indefinido”, promovido como la “batalla final” por el agua.

Pero este día, los lectores de periódicos bolivianos no sólo encuentran el anuncio de que la movilización cochabambina está por comenzar. La noticia más destacada de este cuatro de abril es que – como escribe el periódico *Última Hora* – “el bloqueo de caminos anunciado por los trabajadores campesinos comenzó desde las cero horas de ayer, y en algunos casos desde hoy en protesta por la falta de atención del gobierno a su pliego petitorio”. “Reportes de la patrulla caminera informaron que los campesinos impiden el paso de pasajeros y carga en las poblaciones lacustres de Batallas y Huarina, principal vía de acceso del turismo procedente de Perú (...). Los bloqueos carreteros alcanzaron también a la población de Patacamaya, camino a la sureña ciudad de Oruro e importante paso hacia las poblaciones del norte de Chile (...). Otros reportes señalan que además hay bloqueos en Achacachi, Puerto Acosta, Sorata, Ayo Ayo, Caracollo, Alto Achacachi, entre otros caminos (...)”. Pocas horas después de que iniciara el bloqueo convocado por la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), el ex-dictador y ahora presidente electo, general Hugo Banzer, declara “al pueblo boliviano” que “aceptar pacientemente que se trate de paralizar cada tanto al país, es inadmisibles. Cada paro significa una enorme pérdida para la gente y para nuestro desarrollo.” Confía además en que “hemos llegado a un estado de madurez cívica muy alta y, por tanto, pienso que *la racionalidad y la inteligencia del pueblo se sobrepondrá a algunas posiciones exaltadas* que no tienen

argumentos valederos para crear caos”¹.

Las noticias del día siguiente suenan más alarmadas: “Cientos de efectivos militares salieron ayer a las carreteras del departamento de La Paz y Oruro para evitar los bloqueos que miles de campesinos llevan adelante desde el lunes en defensa de sus fuentes de agua, caminos, contra el alza de los carburantes y la titulación de tierras, entre las demandas más importantes. En las rutas de Oruro, Guaqui y Copacabana los campesinos permanecían cerca de las carreteras para poner nuevamente piedras en cualquier momento, como medida de protesta contra la 'falta de sensibilidad del gobierno hacia la extrema pobreza'. Los dirigentes campesinos, en el lugar de los bloqueos, señalaron a **La Razón** que la pobreza ha sobrepasado cualquier límite y la impotencia 'obliga a los compañeros y compañeras a salir a las carreteras para expresar su frustración y hambre'. (...) Mientras en las rutas a Oruro y Copacabana no se produjeron hechos de violencia, en Laja – camino a Guaqui – los militares gasificaron a los campesinos que bloqueaban esa vía. (...) Las mujeres campesinas de Laja advirtieron que si el Ejército nuevamente utiliza gases lacrimógenos u otro tipo de acción represiva, responderán con firmeza y se enfrentarán a los 'agresores'. 'Esta vez ya no esperaremos desarmadas como ahora. Vamos a responder a los ataques de los militares con todo lo que tengamos a mano: palos, palas, hondas y chicotes', advirtieron las mujeres. En este sentido, en caso de continuar la represión militar las mujeres del agro aseguraron que ya no enviarán a sus hijos a los cuarteles. ¿Para qué vamos a mandar a nuestros hijos al servicio militar, si sus superiores les van a ordenar masacrar a su propia sangre, a sus padres y hermanos? se preguntó una de ellas.” *La Prensa* del mismo día señala que “(l)a cinta asfáltica que une la ciudad de La Paz con el altiplano central es sin duda la que tuvo mayores problemas a consecuencia de los bloqueos. Millares de piedras fueron regadas desde la tranca de San Roque, pasando por Patamanta, Batallas y Huarina”. Y añade: “Muchos de los bloqueadores se quejaron por noticias publicadas que daban cuenta de que en los bloqueos se consumía bebidas alcohólicas. 'Estamos pijchando (mascando coca), eso no podemos negarlo, pero no estamos con trago, recién en la mañana (de ayer) hemos tomado una *papaya (gaseosa)*”³.

La tensión crece aún más durante las siguientes horas. El periódico *Presencia* del seis de abril informa: “Militares repartieron ayer patadas y culatazos a campesinos que bloqueaban la carretera La Paz-Oruro (...) denunció el ejecutivo de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia

1 *Última Hora*, 4/04/00; todas las cursivas en esta y otras citas son mías

2 *La Razón*, 5/04/00

3 *La Prensa*, 5/04/00; cursivas en original

(CSUTCB), Felipe Quispe, que retornaba del lugar después de hacer una inspección al acatamiento del bloqueo de caminos indefinido. (...) Según el dirigente, el bloqueo es pacífico y harán todo lo posible para evitar la violencia. Sin embargo, deploró la actitud de los uniformados, además de hacer un llamado a la reflexión al gobierno y al Ejército para que comprendan que sus derechos y demandas son legítimas. Para el dirigente campesino, el país vive un estado democrático y que el gobierno y el presidente Hugo Banzer no deben volver al pasado, evitando enfrentamientos entre campesinos y militares para no repetir los trágicos sucesos de Tolata y Epizana de 1971.⁴ 'Yo creo que Banzer ha evolucionado y no va a repetir al baño de sangre del pasado', aseveró. (...) Según el ejecutivo de la CSUTCB, en algunas regiones alejadas hay indignación por la injusticia de más de 500 años y por esa razón los campesinos reaccionan de forma agresiva. Inclusive, dijo, en algunas poblaciones no querían dejar pasar el propio Quispe ni a la prensa"⁵.

Qué tanto había “evolucionado” el general Banzer se verá en los siguientes días; por lo menos la identificación que él hace de los bloqueos – que a estas alturas se realizan en los departamentos de La Paz, Cochabamba, Oruro, Chuquisaca, Beni, Tarija y parte de Potosí – no se distingue demasiado de las formas de identificación del “enemigo” de los años en los cuales reinaba la doctrina de la “seguridad nacional”. Los califica como “respuesta subversiva a la Ley de Reactivación” y un “verdadero sabotaje a la reactivación de la economía nacional en la que está empeñado el gobierno”, mientras que su portavoz Ronald MacLean acusa a los manifestantes de abusar de la “tolerancia y la paciencia con que actúa el gobierno para buscar por todos los medios el diálogo”⁶. Éstos, a su vez, no sólo dialogan vívidamente entre ellos, sino que tampoco rechazan la negociación con el gobierno: “Miles de trabajadores campesinos *invitaron ayer al presidente Hugo Banzer a dialogar en las mismas comunidades rurales* para poner fin a los bloqueos de caminos y buscar salidas a la extrema pobreza de los campesinos. La plaza principal elegida es Achacachi. En los últimas horas se realizaron tres cabildos en las zonas rurales del departamento de La Paz: en Huatajata con unos 5.000 campesinos, en Achacachi con más de 15.000 y Vivalque cerca de 500”⁷. Pero el día siete, después de que MacLean declara que “el gobierno está muy preocupado e insistirá en el diálogo”, el ejército toma preso al secretario ejecutivo de la CSUTCB, Felipe Quispe, para luego deportarlo a un campo militar en Beni; y

4 Donde el gobierno militar de Hugo Banzer cometió una masacre entre campesinos

5 *Presencia*, 6/04/00

6 *Opinión*, 7/04/00

7 *La Razón* especial, 7/04/00

la población movilizada de Cochabamba toma la planta de tratamiento de aguas y las instalaciones de la empresa Aguas del Tunari “señalando que 'si el gobierno no la expulsa, la misma gente de Cochabamba los va a sacar’” (Gutiérrez op. cit.: 69).

Un día después, las posibilidades de “dialogar” se hunden en la violencia: el presidente Banzer declara el estado de sitio en territorio nacional. El número de *Presencia* del lunes 10 resume los hechos del fin de semana anterior: “¡¡¡Disparen a matar!!!”, fue la orden del Tcnl. Armando Carrasco Nava, comandante del Batallón 'Ayacucho', acantonado en Achacachi, que incrementó a cinco el número de muertos ocurridas durante el estado de sitio dictado por el presidente Hugo Banzer, el día sábado 8. Carrasco dio la orden después de que una piedra arrojada por un campesino pasara rozando su casco. Eran aproximadamente las 10:30 a.m. Fue el comienzo de otra jornada de violencia, cuyo escenario principal fue la población altiplánica de Achacachi, a 96 kilómetros de La Paz. (...) El número de heridos se acerca al medio centenar y los detenidos y confinados suman más de 60, según fuentes extraoficiales”⁸. En *La Razón* del mismo día, el obispo de El Alto acusa al ejército de haber ingresado “en apronte de guerra” a los poblados alrededor de Achacachi. El periódico da cuenta de que el día 9 de abril, a pesar de su actitud y armamento bélicos, los militares del batallón Ayacucho y del regimiento Naval de Chua, después de haber matado a dos comunarios, “tuvieron que escapar al ver la ferocidad de los achacacheños”.

Y sigue: “Los *enardecidos comunarios*, quienes hasta ese momento reportaron seis heridos y dos muertos, se armaron de piedras y palos y lograron atrapar a dos oficiales a quienes golpearon hasta dejarlos moribundos. Posteriormente, los miles de campesinos saquearon el edificio de la Policía, donde quemaron el vehículo de uno de los jefes policiales. Siguieron hasta la plaza principal y atacaron el edificio de justicia, la subprefectura y las oficinas de Cotel, los que quedaron completamente destrozados. (...) Los manifestantes siguieron hasta la cárcel donde abrieron las celdas para dejar en libertad a los presos; pasaron por las viviendas de los policías donde también provocaron destrozos, hasta culminar sus marcha en el hospital de Achacachi. Fue en este nosocomio donde los ánimos de los *exaltados campesinos* llegaron a su punto máximo, al enterarse que uno de los oficiales de la Naval, que habían golpeado minutos antes, había llegado para ser atendido⁹. 'Llegó muy mal herido, hicimos todo lo posible para aliviar sus heridas y lo hemos ocultado, pero los campesinos entraron y lo sacaron

8 *Presencia*, 10/04/00

9 Se trata del capitán del ejército Omar Jesús Téllez, ayudante del militar que dio orden de “disparar a matar”.

para lincharlo', señaló la médica Mery Aleluya, todavía atemorizada por los acontecimientos. Las manchas de sangre en el piso mostraban el camino que habían seguido hasta el patio del hospital, donde los *exaltados comunarios* mataron al oficial"¹⁰. Según el mismo periódico, las principales demandas de los "exaltados campesinos" han pasado a ser "la liberación de su máximo dirigente, Felipe Quispe, y la reforma de algunos artículos de la Ley de Aguas. Esta norma legal abre las puertas a la privatización de vertientes, pozos y corrientes que emplean para regar sus cultivos." Por lo demás, la dirección clandestina de la CSUTCB "convocaba a sus afiliados a continuar con los bloqueos y anunciaban su *determinación de desaprovisionar a las ciudades* de los productos del campo"¹¹. Desde Cochabamba, se informa sobre la muerte del joven Víctor Hugo Daza Argandoña, probablemente a manos de un francotirador del ejército.

Según *La Prensa* del 11 de abril, "oficiales del ejército, visiblemente afectados por la muerte brutal que campesinos de la zona le dieron a su camarada Omar Téllez, aseguraron que *no les temblaría la mano a la hora de disparar sobre los campesinos exaltados*". Al mismo tiempo, el periódico asegura que "temporalmente, el pliego del movimiento campesino se reduce a un solo punto: 'que liberen a mi Mallku'. Desde la pequeña comunidad lacustre de Ajllata, lugar de nacimiento del Mallku, Felipe Quispe, hasta los poblados sembrados a ambos costados de la carretera del altiplano central el clamor es unánime"¹². El "movimiento campesino" no sólo extiende su radio de acción, ya que el departamento de Tarija se adhiere a las protestas; cambia también su estrategia de bloqueo. A partir del día once, los periódicos hablan de "bloqueos relámpagos" o "guerra de pulgas", una forma de accionar descentralizada donde pequeños grupos de comunarios cierran la carretera en varios puntos con piedras u otros materiales disponibles. Y: "En Achacachi, Huarina y Pucarani, varias radios fueron silenciadas [por los militares]. 'Estaban llamando a la subversión, tratando de alentar a las confrontaciones entre hermanos, lo que no es permitido en un estado de excepción' justificó [el comandante en jefe de las Fuerzas Armadas] Zabala"¹³.

El día 12, *Última Hora* informa de que "pese a los anuncios que no se realizarían más detenciones, en la madrugada de ayer cerca a las 3.30, efectivos militares procedieron a realizar un operativo sorpresa en el que detuvieron a cuatro campesinos, dos de ellos menores de edad, con la finalidad que les

10 *La Razón*, 10/04/00

11 *La Razón*, 10/04/00

12 *La Prensa*, 11/04/00

13 *La Razón*, 11/04/00

brinden información sobre el paradero de los que supuestamente asesinaron al capitán Omar Téllez”. Así mismo, el periódico destaca que los “campesinos” plantean varios puntos para reiniciar el diálogo con el gobierno, entre ellos la liberación de Felipe Quispe y del dirigente del sindicato de maestros rurales Fredd Nuñez, el levantamiento del estado de sitio y garantías sindicales para los dirigentes.

El 14 de abril, finalmente, se realiza el acuerdo entre el gobierno de Hugo Banzer y la dirigencia de la CSUTCB. Mientras que ésta se compromete a levantar los bloqueos, el gobierno promete retirar los militares, pagar indemnizaciones a los herido y a las familias de los muertos y liberar los presos. Además, el acuerdo prevé la suspensión del tratamiento legislativo de la Ley de Aguas y su reelaboración que pasa por una previa consulta a los campesinos; un decreto supremo que reglamente la Ley INRA “consensuando con las organizaciones campesinas en la Comisión Agraria Nacional”; así como medidas para el “desarrollo rural”. “Ambas partes dan un plazo de 90 días para atender el cumplimiento de compromisos, 'caso contrario las organizaciones campesinas retomarán sus medidas de presión', según se estableció”¹⁴. Pero paradójicamente, los que negociaron y firmaron al convenio con el gobierno no son los mismos que lucharon y deciden sobre su validez y acatamiento. Consultado por su opinión sobre el convenio entre el gobierno y la CSUTCB, Felipe Quispe responderá: “Yo estaré de acuerdo con lo que las bases hayan decidido, porque fueron ellos quienes sufrieron y derramaron sangre. Aquellos que están labrando la tierra y no los dirigentes que estuvieron aquí en huelgas y paros o detenidos, como yo”. E interrogado sobre si piensa aceptar las condiciones del convenio, Quispe contesta: “Lo que digan las bases. Yo primero debo consultar, porque si dispongo el levantamiento [del bloqueo] me pueden colgar por traidor”¹⁵.

Los levantamientos de abril del año 2000 marcan el inicio de lo que Raúl Zibechi llama los “tiempos de desbordes, de intensa creatividad colectiva”, que se manifestarán en las rebeliones de septiembre-octubre del mismo año, en junio del 2001, en septiembre-octubre del 2003 e igualmente en el año 2005. Para Zibechi, esos tiempos de desbordes “actúan como relámpagos capaces de iluminar las sociabilidades subterráneas, moleculares, sumergidas, ocultas por el velo de las inercias cotidianas en las que se imponen los tiempos y los espacios de la dominación y la subordinación” (Zibechi 2006: 33). La metáfora es ciertamente afortunada, más aún si la matizamos: para Zibechi, tomar los “relámpagos

14 *Presencia*, 15/04/00

15 ídem

insurreccionales como momentos epistemológicos es tanto como privilegiar la fugacidad del movimiento, pero sobre todo su intensidad, para poder conocer aquello que se esconde detrás y debajo de las formas establecidas” (ibídem).

Para nosotros, el relámpago, más allá de iluminar algo anteriormente invisible o “escondido”, es un resplandor fugaz, producto de una descarga eléctrica cuyo “principal causante es la nube tipo cumulonimbus, debido al movimiento de las partículas de agua en su interior”¹⁶. La principal pregunta no es, por lo tanto, “¿qué ilumina?”, sino: ¿qué ha tenido que pasar para que las miles de “partículas” desplieguen esa enorme energía social, creativa e insurreccional que se “descarga” en los levantamientos de abril del año 2000? ¿Cómo se ha hecho posible que los “mismos campesinos” que en los años noventa parecían haber sido incorporados de manera exitosa al proyecto “modernizador” y “pluricultural” neoliberal, se oponen a la privatización del agua, rechazan la ley del Instituto Nacional de la Reforma Agraria, siembran miles de piedras por todo el altiplano boliviano, pretenden “desaprovisionar a las ciudades de los productos del campo” y amenazan con no enviar a sus hijos a los cuarteles?

Desde mi punto de vista, las respuestas a estos interrogantes pasan por una otra pregunta: ¿qué tan temibles cosas se habrán transmitido desde las estaciones de radio de Achakachi, Huarina, Pucarani y muchos otros lugares del altiplano para que las fuerzas represivas se vean obligadas a silenciarlas? O también: ¿Cómo hablan sobre sí mismos, sobre los otros y sobre las “cosas” aquellos comunarios y comunarias reunidos en los cabildos, asambleas y reuniones realizados a lo largo y lo ancho del territorio rebelde, no sólo durante los bloqueos, sino también en los meses y años anteriores? ¿Qué había pasado, y cómo lo han (re-)interpretado los y las insurgentes del año 2000?

IV.I. Dignidad Nacional, inestabilidad estatal y debilidad sindical:

Bolivia y su “campesinado” en el ocaso del siglo XX

En el año 1997, la Acción Democrática Nacional (ADN) encabezado por el Gral. Hugo Banzer Suárez

¹⁶ <http://bretaniongroup.com/web/Principio-fisico/>

gana las elecciones nacionales con el 22% de los votos. Banzer se apoya en la misma base social que le había permitido mantenerse en el poder como presidente de facto durante la brutal dictadura militar de 1971-78 (Kohl/Farthing 2007: 241), y asumirá la presidencia después de “pactar” con los partidos MIR, CONDEPA, UCS, NFR y varios partidos menores para conformar el autodenominado “Gobierno de Dignidad Nacional”. Como señala Félix Patzi Paco, a Banzer no le importa tener “un proyecto de nación, con tal de tener la careta democrática; y alrededor de Banzer se juntaron, en primer lugar, todas las personas partícipes de la historia dictatorial y, en segundo lugar, hombres de la empresa privada y de la clase media que de manera directa se beneficiaron durante su gobierno de facto. Así, desde el inicio la gestión de Banzer se constituía en una agrupación política más de tipo patronazgo que de ideología” (Patzi 2007: 203). Al asumir la presidencia, el gobierno banzerista presenta el “Plan Operativo de Acción (1997-2002)”, que se fundamenta en cuatro pilares: “a) oportunidad, entendida como el 'impulsar el crecimiento económico' con justa distribución de ingresos; b) dignidad para 'lograr que Bolivia salga del circuito ilegal de las drogas'; c) institucionalidad, para transparentar o hacer clara las actuaciones del estado, y d) equidad para 'mejorar las condiciones de vida' de los más pobres”. Como lo evalúa Pablo Mamani en retrospectiva: “Este plan no ha tenido un resultado favorable porque no ha habido crecimiento económico, no se ha logrado salir de lo que el gobierno llama el circuito ilegal de drogas, como tampoco se ha hecho transparente la administración del estado profundamente impregnado por la corrupción, y menos se ha mejorado las condiciones de vida de miles de indígenas en Bolivia” (Mamani 2004/2: 45).

Careciendo de un proyecto político y económico real, el gobierno se sostendrá básicamente en programas de desarrollo de la “microempresa” y de erradicación de la hoja de coca a cambio de la “ayuda” norteamericana. Para esta última medida empleará las Fuerzas Armadas, que protagonizan violentos enfrentamientos con los miles de productores de coca durante los años de gobierno de la “dignidad nacional”. El efecto de las luchas de los cocaleros es una permanente desestabilización del “orden social” estatal que, sumada a la disminución de los ingresos del estado, los impactos de la crisis económica de Argentina en 1999 y la incapacidad gubernamental, dará lugar a que el gobierno del presidente Banzer será sin duda el menos estable de los cuatro gobiernos neoliberales de la era pos-1985.

Pero no son únicamente las estructuras estatales las que a finales de los años noventa se encuentran en crisis. En 1998, el sindicalismo agrario en forma de la Confederación Sindical Única de Trabajadores

Campesinos de Bolivia (CSUTCB) sufre una de las peores crisis de su existencia, cuando en el VIII Congreso de la CSUTCB, realizado en Trinidad (Beni), el Comité Ejecutivo Nacional (CEN), la máxima representación de la organización, se divide en dos fracciones aparentemente irreconciliables: una encabezada por Adán Estepa Camargo, y la otra por Félix Santos Zambrana. Detrás de este conflicto hay una pugna de liderazgo entre el dirigente sindical cochabambino Alejo Véliz y la Asamblea por la Soberanía del Pueblo (ASP), por un lado, y el dirigente del movimiento cocalero Evo Morales y los militantes del Movimiento al Socialismo (MAS), por el otro (Linares et. al. 2008: 121). Como destaca Félix Patzi, más que un conflicto ideológico, el conflicto entre “alejistas” y “evistas” es producto de luchas por el poder local y sindical, ya que los militantes de ambas fracciones “pasaban su tiempo disputando en las elecciones para copar puestos burocráticos en los espacios del poder local surgidos con la municipalización del país” (op. cit.: 207). La división del CEN, que según Ayar Quispe es producto de las interferencias del gobierno, de los partidos políticos y de las ONGs, desemboca en enfrentamientos a golpes y palos entre ambos bandos. “La unidad característica de la CSUTCB ha perdido paulatinamente su estabilidad; su estructura orgánica ha sufrido un desequilibrio (...) (A. Quispe 2003: 19). Ante esta situación, la Central Obrera Boliviana (COB) convoca al Congreso Nacional Extraordinario de Unidad de la CSUTCB, que se lleva a cabo a finales de noviembre de 1998 en la ciudad de La Paz.

En este congreso, los delegados de la CSUTCB eligen a Felipe Quispe Huanca, llamado el “Mallku”, como secretario ejecutivo de la organización sindical. El ascenso de Quispe - que no forma parte de ninguno de los dos bandos - al máximo cargo de la Confederación se debe a una “solución negociada” entre las dos grandes fracciones enfrentadas en el seno de la CSUTCB: “yo era un hombre de unidad, un Mallku de unidad”, como explica Felipe Quispe (en entrevista, 2/10/08). Quispe, que nació en 1942 en la comunidad de Ajllata de la provincia Omasuyos del departamento La Paz, había salido de la cárcel en 1997, donde había pasado cinco años de su vida por su participación en el grupo guerrillero EGTK. El también ex-militante del MITKA publicaba, desde la cárcel, varios textos indianistas y para el año 1998 estaba, como dice, “concentrado en terminar mis estudios universitarios [de la carrera de Historia]. Para ser ejemplo para la nueva generación.” A pocos días de asumir la dirección de la CSUTCB, Quispe deja claro que con él, la relación tradicional de dominación/subordinación entre el gobierno y el “campesinado” llegará a su fin: con el presidente de la república, afirma, “voy a hablar de igual a igual, de jefe a jefe”.

Según Félix Patzi, “el triunfo de Felipe Quispe tiene varios significados para el movimiento campesino. En primer lugar, la retoma del liderazgo y la autoridad aimara al interior del movimiento campesino que se había perdido desde el ingreso de Víctor Hugo Cárdenas a la Vicepresidencia. En segundo lugar, representa una apuesta del campesinado por la propuesta de la constitución de un Estado propio de aimaras, quechuas y pueblos indígenas del oriente (...). Finalmente, expresa también el rechazo de la propuesta del pluriculturalismo y de la carrera partidaria en las que incursionaron, para lotearse las alcaldías y pelear por las diputaciones, los dirigentes Román Loayza, Evo Morales, Alejo Véliz y otros” (Patzi op. cit.: 145).

Aunque comparto la primera y la última afirmación de Patzi, dudo de la veracidad de la segunda. La elección del “Mallku” en 1998 es sobre todo producto de negociaciones, acuerdos y engaños entre dirigentes sindicales¹⁷, y a pesar de que Quispe “contaba con un gran ascendiente moral y de respeto entre las comunidades, a partir no sólo de sus largos años de esforzada militancia y de ser un comunario como cualquier otro, sino también a partir de su propia fuerza interior y habilidad verbal que lo llevan a confrontar el orden simbólico de la dominación étnica y económica en prácticamente todas sus apariciones públicas” (Gutiérrez op. cit.: 102-3), difícilmente podemos afirmar que su elección representa los anhelos de las bases del “campesinado”. No obstante, es destacable que la respuesta de los dirigentes del sindicalismo agrario a las agotadoras luchas faccionales sea la designación de uno de los líderes más radicales, menos proclives al trabajo partidario y, como veremos, más inclinados a fundamentar el trabajo político y “sindical” en las bases.

Los conflictos internos de la CSUTCB no se apaciguan con el nuevo liderazgo de Felipe Quispe. Por el contrario, después de que Quispe rompa sus relaciones con Evo Morales y denuncia públicamente que el MAS intenta dividir la organización sindical, los “evistas” convencen a la ONG “Pan para el mundo”, que cubre los gastos de luz, agua, teléfono y apoyo personal de la CSUTCB, de parar este financiamiento rutinario, dejando la sede sindical sin luz y agua y a los empleados sin salarios durante todo el mes de abril de 1999 (A. Quispe op. cit.: 32). En el Tercer Ampliado de la CSUTCB en agosto del año 1999, el ala “evista” tratará de forzar la renuncia de Quispe para que Román Loayza (MAS)

17 Como lo explica el propio Quispe: “... para ser candidato tenía que hablar primero con Evo Morales. Evo Morales quería meterme a toda costa a su grupo. Tienes que estar con nosotros, compañero, que tienes que trabajar acá ... como en la política te engañan o lo engañas, yo dije: “sí, voy a estar con usted, yo voy a trabajar para usted”. Entonces yo voy a hablar con Alejo Véliz que también tenía su grupo, y él no me ha dado ningunas condiciones, nada no. Así incondicionalmente me aceptó, me ha dicho que me iban a apoyar. (...) Pero contra toda esta gente gané, los aplasté, yo salí” (en entrevista).

ocupe el cargo del secretario ejecutivo; en enero del año 2000, el Ampliado de los cocaleros de los Yungas desconocerá a Quispe; en el mismo mes, los seguidores de Quispe y Véliz abandonan el Congreso de la Central Obrera Boliviana, demandando un aumento de la representación de los campesinos en el congreso de la COB, mientras que los “evistas” se quedan y Félix Santos es elegido secretario general de la Central Obrera. En claro desafío al orden establecido del sindicalismo boliviano, el “Mallku” quema públicamente no sólo los credenciales para los representantes campesinos, sino además la *Tesis de Pulacayo*, quizá el más importante documento del sindicalismo obrero en Bolivia. En junio y agosto del mismo año se suspenden dos Ampliados de la CSUTCB porque una de las facciones bloquea el evento (véase: A. Quispe 2003; Gutiérrez 2008: 107-8).

IV.II. La palabra entre el sindicato y la comunidad (I): arriba

En este escenario, el papel que juega el flamante secretario ejecutivo es sumamente particular. En el máximo órgano de la Confederación de Campesinos, el Comité Ejecutivo Nacional (CEN) que es compuesto por un total de 77 personas y elegido cada tres años, Quispe está “encima” de dos grupos y con pocos militantes - “apenas unas siete personas” - que siguen su línea: “Es que el Comité Ejecutivo es de todo partido, de toda línea política. Prima el pluralismo ideológico, el centralismo democrático. Es un costal toda clase de animales, eso tienes que manejar. Yo me he ido más con la gente del Alejo Véliz. Ellos me apoyaban, con ellos hemos hecho movilizaciones. Porque la gente de Evo Morales no han dado resultado, le hemos tenido que expulsar a Román Loayza, Félix Santos (...) y muchos otros, porque nos han traicionado” (Felipe Quispe, en entrevista, 02/10/08). Pero la expulsión de dirigentes campesinos del ala “evista” no es la única medida, ni mucho menos la más importante, que Felipe Quispe y sus colaboradores toman para superar la debilidad estructural del movimiento “campesino”. Según Quispe, en 1998 “el movimiento originario estaba totalmente destruido, casi de 4 patas, por qué no decir totalmente despolitizado (...) de ahí primeramente hemos tenido que visitar las comunidades, viajar a todos los lugares y desde ahí comenzar a hacer trabajo político ideológico; y eso es lo que hemos propuesto, pero unos cuantos, no todo el Comité Ejecutivo Nacional de la CSUTCB (...)” (en Linera et. al. 2001: 163). Es así que desde principios del año 1999, Quispe comienza su trabajo, que consiste en “llegar a las comunidades donde tenía sembrado la gente del EGTK. Viajar a Potosí, viajar a Chuquisaca, comentar con la gente” (en entrevista, 02/10/08). Desde su nueva posición en la estructura sindical, el secretario ejecutivo de la CSUTCB viaja a las comunidades, moviliza a “su gente”, y

“promueve un conjunto de talleres y charlas en las comunidades y provincias como Achakachi o Omasuyus, Los Andes, Manko Kakaj y provincias aledañas a éstos. Aunque según él lo que se hizo durante ese tiempo fue simplemente reactivar el trabajo político ya existente en la región desde los años 1980 y 1990” (Mamani 2004/2: 146).

Desde mi punto de vista, es precisamente este trabajo de “bajar a las bases”, recoger sus reivindicaciones, intercambiar opiniones y difundir el discurso indianista, el que permite a Quispe y a aquellos que comparten en mayor o menor medida sus visiones, a “saltar” varios niveles de las estructuras sindicales. Es decir, el trabajo de - como dicen los propios activistas - “conscientizar” o “ideologizar” a los “campesinos indios” desde las posiciones al interior de una CSUTCB cuyos dirigentes y discurso se habían alejado progresivamente de su base es, en última instancia, una forma de despojar a los “representantes” de su monopolio de la toma de decisiones (y de “representación”); o, por lo menos, es una práctica que al devolverles la *palabra* a los que están más abajo, les dota también de nuevas capacidades de control y presión y debilita considerablemente la estructuración jerárquica de la Confederación Sindical. En este sentido, considero la “re-ideologización” de las bases como una de las explicaciones de por qué, “paradójicamente, en momentos de fuerte debilidad organizativa [de la CSUTCB], ocurrieron las más importantes movilizaciones y levantamientos en prácticamente un siglo” que “rebasaron, con mucho, el ámbito de lo sindical (...)” (Gutiérrez op. cit.: 108).

Para comprender este razonamiento, que más abajo profundizaremos, deberíamos tener presente que la estructura organizativa de la Confederación Sindical Única es “jerarquizada y territorial” y ha sido criticada tanto por intelectuales indígenas como por los miembros del sindicato por ser una calca de modelos occidentales de organización¹⁸. La CSUTCB agrupa nueve federaciones departamentales – una por cada departamento – y otras agrupaciones de productores y organizaciones locales o regionales. Esta estructura se reproduce a su vez en las federaciones departamentales, que abarcan los sindicatos provinciales.

Rufo Yanarico Chura, dirigente sindical y comunario de la comunidad Tacamara, provincia Omasuyus, explica la estructura organizativa del sindicalismo campesino de la siguiente manera: “(La) provincia Omasuyus es afiliado a la Federación Departamental, y la Federación Departamental tiene 20 provincias, y los 20 provincias están afiliados a la Federación Departamental. La Federación

18 Según Gualberto Choque, es “un brazo más del sistema” (en entrevista, 22/10/08). Especialmente el Taller de Historia Andina (THOA) ha publicado varios textos sobre la temática.

Departamental esta afiliado a la Confederación Nacional de Campesinos, donde estaba dirigido por el hermano Felipe Quispe Huanca. La Confederación de Campesinos es afiliado a la Central Obrera Boliviana, que es la máxima organización de los trabajadores (...). Entonces así es la estructura organizativa de campesinos. Nosotros como Omasuyus tenemos también varios cantones, que son los ejecutivos cantonales. Cada cantón aparte, y después los cantones son subcentrales, después de subcentrales son sindicatos agrarios de cada comunidad. Esos son división del lugar de las comunidades, secretarios generales, ellos están afiliados al cantonal, de cantonal a provincial, y la provincial a la departamental. Y la departamental ya a la Confederación Nacional de Campesinos, a la CSUTCB” (en entrevista, 16/10/08).

El ya mencionado Comité Ejecutivo Nacional (CEN) de la CSUTCB es elegido por el “Congreso Nacional Ordinario”, considerado la máxima instancia del sindicato, que se convoca cada dos – desde hace poco, cada tres – años, y al cual además corresponden las tareas de “definir los lineamientos generales que guiarán el comportamiento de la CSUTCB durante los siguientes años [y] aprobar modificaciones en los estatutos de la CSUTCB (...)” (Linera et. al. 2008: 133). La segunda figura de reunión son los ampliados, “reuniones no sólo del comité ejecutivo, sino también de la dirigencia de las nueve federaciones departamentales y, si se puede, provinciales. Los ampliados sirven ante todo para tomar grandes decisiones de movilización, unificar criterios de una región con otra y, por lo general, son convocados para trazar una táctica organizativa frente a un viraje político social que requiere implementar medidas inmediatas. Los ampliados son el lugar por excelencia de la elaboración del contenido político del movimiento social indígena (...)” (ídem: 135).

Según García Linera, Chávez León y Costas Monje, las jerarquías inherentes a esta figura, en la cual las decisiones de los ampliados nacionales están por encima de los ampliados a nivel departamental y éstos a su vez encima de los ampliados provinciales, son “bastante laxas, más simbólicas que prácticas, ya que cada federación departamental tiene bastante autonomía respecto al resto, al igual que las federaciones provinciales respecto a la departamental (...). Ya que ni la CSUTCB ni las federaciones departamentales tienen capacidad de promover por sí mismas las acciones, pues éstas dependen de lo que se decida a nivel de provincia, central, subcentral y comunidad, es común que algunas movilizaciones se inicien en una provincia o un departamento, y luego, por la fuerza de los hechos, se acoplen otras provincias y departamentos (...)” (ídem: 136). Aunque bien la afirmación de que se trata de “jerarquías simbólicas” parece cierta para el caso de las movilizaciones, no creo que la sea del todo

para la “vida cotidiana” del sindicalismo agrario, donde las negociaciones y los acuerdos con el gobierno, las ONGs y otros actores, la emisión del discurso (la “palabra”) y la toma de decisiones está básicamente en manos de “delegados” alejados de las estructuras sindicales de base, que no disponen de instrumentos eficaces para el control de su actuar¹⁹.

IV.III. La palabra entre el sindicato y la comunidad (II): abajo

No obstante, vale detenernos en el tema de la “autonomía” de las unidades sindicales subordinadas. Para el caso de las comunidades aymaras del altiplano, sin duda alguna el epicentro de los levantamientos indios del nuevo siglo, se expresa en que “cada comunidad, subcentral, cantón tiene sus propias estructuras internas referidas a las decisiones que se toman, sus sistemas de legitimación, rotación de cargos y actividades deportivas” (Mamani 2004/2: 32). El nivel más bajo de la estructura sindical está conformado por los “sindicatos agrarios” en los cuales especialmente en el altiplano boliviano, como he mencionado anteriormente, se imbrican las formas organizativas originarias de las comunidades indígenas (véase capítulo II). Según Pablo Mamani, las comunidades “están organizadas por un complejo sistema de interrelaciones sociales basadas en la tenencia de tierra y la estructura de las autoridades. En ello, los secretarios generales (...) y su directiva se organiza en sistemas de turnos lo que produce legitimidad y autoridad. Bajo el sistema de turnos, los cargos se rotan cada año y son definidos por *sayañas* [una porción de tierra de una familia] ...”. “Así una comunidad está constituida de una gran cantidad de *sayañas* donde sus miembros (los comunarios/as) son los encargados de hacer cumplir el sistema de turnos” (Mamani 2004/2: 33). Las autoridades, que son elegidas y controladas a través de reuniones comunales (*ulaqas*), tienen además el “poder de la palabra, que significa saber expresar el sentir, el compromiso y la opinión de su comunidad (...). Aunque tiene que estar mediado con la autorización de la comunidad. La autoridad comunal no puede depositar su palabra 'así nomás' en cualquier espacio público, sino primero tiene que consultar con sus comunarios para sobre esa base depositar su palabra y honor, especialmente cuando se trata de hechos importantes” (ídem: 35).

En el mundo andino, el ejercicio de la autoridad comunal recae sobre la unidad familiar, es decir tanto el hombre como la mujer. En aymara, la noción que abarca esta unidad es el *chacha-warmi* (hombre-y-mujer, pensado como unidad), que a decir con Esteban Ticona “es una aproximación simbólica a las relaciones sociales ideales en la sociedad andina”, un concepto de complementariedad que “provee (...)”

19 Para una crítica elaborada de esta problemática, véase la obra de Raquel Gutiérrez, “Los ritmos del Pachakuti”, 2008

una especie de declaración normativa de cómo deben ser las relaciones conyugales entre la mujer y el hombre. Sin embargo, no siempre es la realidad de dichas relaciones” (Ticona 2003: 130). Ticona señala que la *mama t'alla* – la parte femenina de la pareja que forma la autoridad comunal - “acompaña al esposo a donde sea y debe sustituirlo en caso de ausencia, pero nunca puede reemplazarlo o decidir por él. (...) En cuanto a las demás mujeres casadas, sólo asisten a la asamblea si son viudas o si el marido está ausente, a menos que se trate un tema que les incumba directamente” (ídem: 132).

Encima del nivel comunal se ubica el nivel de la subcentral, que abarca varias comunidades y donde “se mantiene más o menos los mismos elementos que en el de las comunidades. Los cargos se cumplen por turnos, aunque no en función de *sayañas* o personas, sino por comunidades y sectores” (ídem: 36). El próximo nivel, que Pablo Mamani llama una “estructura mayor intermedio”, es el nivel cantonal cuya “estructura de reuniones es bastante similar a la de las subcentrales y las comunidades”. Es en este nivel que las comunidades y subcentrales toman decisiones relacionadas tanto al cantón como a la provincia (el próximo nivel superior), y organizan y coordinan actividades a estos niveles. Al mismo tiempo de tomar decisiones “hacia arriba” (nivel provincial) se toman decisiones “hacia abajo” (que afectan las comunidades).

Finalmente, la federación provincial es la estructura organizativa mayor a nivel regional, y funciona con una lógica básicamente sindical. La provincia Omasuyos, por ejemplo, lugar de nacimiento de Felipe Quispe y además uno de los lugares más rebeldes durante los levantamientos, está compuesta por seis sectores, Achakachi, Warisata, Huata, sector Lago, Huarina y Ancoraimes. Esos sectores se turnan en asumir la dirigencia provincial. Según García Linera, Chávez y Costas, la federación provincial es “el nivel donde comienza a verse el funcionamiento real, material, y micro de la movilización, y en términos de su importancia estructurante de la acción colectiva es el nivel más relevante y sin cuya adhesión es impensable la realización de una movilización en la provincia” (Linera et. al. 2008: 140). Vale mencionar que a partir del nivel cantonal para arriba (provincial, departamental y nacional), los secretarios generales de las comunidades y subcentrales no están acompañados por sus esposas en las asambleas. Según Mamani, “este vacío parece ser suplido con la presencia de la organización de la mujer Bartolina Sisa quienes ocupan un lugar privilegiado en las reuniones cantonales” (ídem: 39).

Y es que en cierto sentido, las dirigentes campesinas de la Federación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia - Bartolina Sisa “trasplantan”, por así decir, la noción de complementariedad y equilibrio inherente al concepto del *chacha-warmi* a ámbitos donde reina una lógica más bien sindical, a saber, los

niveles intermedios y mayores del sindicalismo agrario. Como explica la dirigente Simona Quispe Apaza de la provincia Camacho sobre el tema de los conflictos entre hombres y mujeres dirigentes: “Siempre esta lucha tiene que existir y si no existe, si no vamos a reclamar, si no vamos a decir, si vamos a estar calladas ahora, los que están en la cabeza andan sugiriendo, nomás manejan las cosas ... Nosotros [*nosotras*] siempre tenemos que estar pendiente y ellos también de nosotros. Nos están viendo qué es lo que estamos haciendo y nosotros también estamos viendo qué es lo que están haciendo, qué beneficio, para quién lo está haciendo o no está haciendo, o se está aprovechando. Siempre todos los dirigentes tenemos que estar así controlarnos ambos, como en la casa digamos marido y mujer. El marido ¿qué está haciendo?, la mujer ¿qué está haciendo? Si no hay algún charlar - ya pues, ya esto hay que hacer entonces todos salen adelante, lo mismo en Bolivia también se debe manejar así (...)” (en entrevista, 10/10/08). Nótese, pues, que más allá de “trasplantar” la noción de complementariedad al ámbito sindical, Simona Quispe la proyecta también - como anhelo, o como propuesta - a estructuras sociopolíticas más amplias (“Bolivia”).

Pero es innegable que a pesar de los esfuerzos de realizar las “relaciones sociales ideales” en niveles más altos de la jerarquía sindical, hay una especie de “quiebre” o “contradicciones”. Para Félix Patzi, “... al interior de las comunidades el sindicato tenía la misma función que ancestralmente se había asignado a las autoridades originarias, aunque se habían quitado su poncho y su chicote; es decir, conservaba la rotación, la sucesión en el mando y las jerarquías continuaban con leves alteraciones. De la misma manera, el ejercicio de un cargo sindical continuaba siendo obligatorio, tal como está instituido para las autoridades 'originarias' (...). Es decir, tenemos un panorama en el que diversos cargos políticos de la administración estatal fueron hábilmente subsumidos por la lógica comunal, asignándoles un nombre 'moderno': sindicato. De ahí que afirmamos que el sindicato sólo fue dañino a nivel supracomunal, es decir, desde central agraria hacia arriba (federaciones provinciales, departamentales y confederación nacional). Ya que todas estas instancias se estructuraron bajo la lógica de la separación de la sociedad civil y la sociedad política, donde los dirigentes flotan por encima de las bases” (Patzi op. cit.: 74).

IV.IV. Desmovimentizar, reideologizar, reindianizar:

trabajo indianista de base

Ahora bien, García Linera, Chávez y Costas afirman que “cuando los debates congresales y las

decisiones del Comité Ejecutivo responden a preocupaciones que afectan a las comunidades y sindicatos agrarios, entonces se da un óptimo organizativo que le da a la dirección una legitimidad y una eficacia de sus convocatorias. Eso es precisamente lo que aconteció el año 2000, cuando se inicia el nuevo 'ciclo de movimientos sociales' en Bolivia” (op. cit.: 134). Eso parece cierto hasta determinado grado²⁰, pero es menester notar que esta “correspondencia” entre el nivel macro y el nivel micro – que en la cita aparece *sin mediación de los demás niveles* – es el producto de un proceso dinámico entre actores sociales. Y este proceso es, desde mi perspectiva, principalmente discursivo; es decir, un intercambio, o diálogo, de información y de “formas de entender las cosas”, que a partir de la elección de Felipe Quispe al cargo del secretario ejecutivo se da sin mayores mediaciones entre el nivel macro y los niveles micro del sindicalismo agrario - lo cual no descarta en absoluto que algunos de los y las dirigentes de los niveles intermedios participan, incluso desde la estructura sindical, “a cuenta individual”, si se quiere, en la labor ideológica y organizativa. Por el contrario, quiere decir que los procesos comunicativos no están *filtrados* al sedimentarse “desde arriba para abajo”, o transmitirse “desde abajo para arriba”, a través de la jerarquía sindical.

Creo que esta forma particular de la construcción de un cuerpo discursivo común es posible gracias a, primero, la posición epistemológica de los nuevos *indianistas* que encuentran en Felipe Quispe una figura en torno a la cual logran unificarse: parecido a lo que afirmé sobre el caso de los primeros kataristas que veían en el “campesinado” un nombre falso de “pueblos” reales, los indianistas ven - más allá de los “pueblos originarios” reconocidos por la ideología pluri-multi – la *fuerza potencial real de las comunidades* y “naciones”, pero en su modalidad de comunidades y naciones *indias*, eso es, naciones que con toda su riqueza de lo propio están inmersas en relaciones de explotación y discriminación y que viven en la miseria por ser *herederas de una historia colonial que no ha acabado*. De ahí que la intención de los indianistas no es realizar el trabajo sindical, sino al contrario “despertar” las energías comunales subterráneas, ir a las bases (*comunidades*) para “hacer un cerco de verdad, para entrar a una movilización grande”, como dice Quispe (en entrevista, 02/10/08).

El segundo hecho que hace posible el diálogo directo entre la cúpula de la CSUTCB y las comunidades son, sin duda, las redes sociales de los cuales disponen tanto el “Mallku” como sus colaboradores, sea a

20 Esto porque, como he mencionado, las fricciones internas impiden, desde mi punto de vista, hablar del Comité Ejecutivo como un *todo* que “responde” con una sola voz a las bases. De ahí resulta también que muchos, si no la mayoría, de los debates al interior de las estructuras mayores de la CSUTCB no tienen ninguna correspondencia con los problemas reales de las comunidades, sino que son expresión de las luchas de poder entre fracciones.

través de las estructuras sindicales, sea a través de redes existentes desde la época de la guerrilla. Y finalmente, lo que hace necesario este “salto” de varios niveles intermedios es precisamente la cooptación – principalmente por parte de partidos políticos y ONGs – de una vasta gama de dirigentes sindicales. Eugenio Rojas, preguntado por el rol de los dirigentes, nos ilumina este fenómeno: “La gente muchas veces se cansa, la gente muchas veces es desviada por los partidos políticos MNR, MIR, todos esos que están en el gobierno. Van a trabajar muy bien en cuestión de desgastar, debilitar a través de otros pensamientos que van a introducir a las comunidades ¿no?, que buscando que el mismo indígena es el mismo enemigo, o el mismo indígena se aprovecha del mismo indígena, pero estos son muy bien manejados por los partidos políticos (...). Eso va a ser la estrategia, y va a ser la estrategia también hacer corromper a los dirigentes sindicales, a través de la cerveza, a través del dinero ¿no?. Entonces el primer papel del dirigente a nivel de la federación, a nivel subcentral, es conscientizar. Llamar cursos ¿no?, cursos a todos los secretarios generales, llamar cursos a todas las subcentrales y discutir los problemas (...) emergentes o problemas coyunturales, que hay en el país, pero dentro de eso siempre va a ser nuestra línea que nos va a orientar (...). Entonces, esos cursos son concientizaciones, son seminarios, charlas y reuniones ¿no? Va a ser ese el papel de los dirigentes, y sobre esa base se va a constituirse que es lo que vamos a hacer ¿no?” (en entrevista, 23/04/04; de Linera/Chávez/Costas).

Pero no deberíamos caer en la superstición de que entre las y los comunarios “comunes” - o autoridades del nivel comunal - reinaría una especie de “vacío ideológico”, o de que estarían alejados de los discursos hegemónicos. Lo que sí podemos suponer es que es más fácil convencer de la necesidad de cambiar un determinado orden social que los mantiene en la miseria a personas que no reciben ni cerveza ni dinero, que a aquellos que sí lo reciben. Desde luego, Felipe Quispe cuenta que a finales del siglo XX, la mayoría de los comunarios “eran CONDEPistas. Y los viejos eran emeneristas, movimientistas. Entonces nosotros hemos tenido que *desmovimientizar*, *descondepizar*, *reindianizar*, pues *reideologizar*. Entonces sacas toda esa basura colonial y entonces lo metes una ideología autóctona, propio. Yo no estoy hablando del Marx, de Lenin, ni cosas parecidas. Estoy hablando del indio, del indianismo, estoy hablando de Katari, estoy hablando de *rescatar nuestro propio poder del territorio*. Porque desde la muerte del Atahualpa habíamos perdido todo este territorio, todo. Todo esto. Habíamos perdido poder, ya hemos perdido muchas cosas. Volver a reconstituir. Yo tenía almanaques así, retratos de los presidentes. 'A ver, ¿aquí hay un indio igual a nosotros?' 'No, no hay' 'Entonces, ¿por qué no podemos ser?' Eso era la forma” (en entrevista, 02/10/08). Es así, pues, que Felipe Quispe y

otros dirigentes proclives al indianismo empiezan a difundir el pensamiento indianista - que como hemos visto nunca había logrado saltar de las ciudades al área rural - en las comunidades andinas de Bolivia.

Al hacer esto, los activistas indianistas se orientan en una regla empírica: “buscar los lugares más rebeldes”; y además, en un profundo conocimiento de las dinámicas de competitividad y solidaridad en el mundo aymara (véase: Albó 1975). “Sendero Luminoso, ¿por qué ha viajado a Ayacucho? Precisamente la capitulación de la guerra de la independencia ha sido en Ayacucho. Como yo he revisado, Omasuyus, Camacho, Los Andes, Loayza, partes de Yungas, entonces en ese nivel hay que trabajar, porque eso es la madre que jala. Salen ellos y los otros siguen nomás (...). Ese es el lugar, ese es el epicentro de todas las movilizaciones que primero salían” (F. Quispe, en *entrevista*)²¹. En estas, y otras, regiones, el llamado indianista a un cambio radical, a “rescatar nuestro propio poder de territorio” y “volver a reconstituir” cae en tierra fértil.

Eugenio Rojas, en aquel entonces radiolocutor y profesor en la Normal de Warisata, afirma que “(en) el dos mil va a influir CONDEPA sobre todo, populismo ¿no? Y la gente está desesperada, verdad, hay una desesperación, siempre ha estado desesperado los indígenas, en el sentido de que, lo que por años han venido marginados, humillados ¿no? Todo eso, entonces hay una desesperación, pero juzga: ¿quién puede salvar?, no encuentran, (...) no pasa nada. Entonces es fundamental que hay que cambiar ¿no?, a ver quién podría salvar. Entonces ahí nace pues el Felipe Quispe, con otro discurso, con una nueva ideología. Entonces eso va a cambiar, el discurso de Felipe va a cambiar mucho, (...) se reivindica el Tupaj Katari con mucha más fuerza. Que mucho más antes, claro, se manejaba Tupaj Katari, [... pero] camuflado; los partidos políticos por ejemplo, porque el MNR va a utilizar el Tupaj Katari, de Víctor Hugo Cárdenas ¿no? Hay otros, también kataristas, van a utilizar, pero lo van a utilizar para acuñarla al partido, a los partidos que son contraria a nosotros. Pero esta vez ya no pues, esta vez ya no va a poder. Entonces ahí nace el discurso de Felipe, va a mover mucho más, va a calar más profundo (...), desde ahí nace” (en entrevista, 23/04/04, por Linera/Chávez/Costas).

21 Durante los bloqueos de septiembre del año 2000, en la primera y segunda sección de la provincia Manco Kapac surge un pleito entre comunidades y dirigentes. Un activista describe una reunión durante la cual un dirigente se niega a atacar el bloqueo: “Estas actitudes son determinantes ya que en *la Primera Sección Huacuyo es una de las más combativas poblaciones y comunidades que tiene la provincia*. El día martes 19 de septiembre se produjo una ardua discusión que [un dirigente] *quizo* aprovechar para dividir al movimiento campesino originario pues amenazó con retirarse y se retiró nomás solamente que lo hizo solo ni sus dirigentes que le seguían y mucho menos las bases lo respaldaron, *porque era una prueba de la valentía y de lucha y Huacuyo no podía estar a la cola y menos mirando desde sus casas cómo otras comunidades bloqueaban*” (“Informe Situación de Provincia Manco Kapac”, sin firma, octubre de 2000).

IV.V. Del *discurso oculto* a la *contraideología indianista*

Ahora bien, la gran importancia que los propios actores - como también nosotros en las páginas anteriores - dan a la actuación de Felipe Quispe, entraña claramente el peligro de hacer aparecer la conformación de lo que será el *discurso indio contemporáneo* como una obra unidireccional, como un monólogo, pues – lo cual no es. En primer lugar, deberíamos destacar que el discurso indianista encuentra en las comunidades indias lo que los analistas de marcos denominan *resonancia*. David Snow y Robert Benford afirman que el grado de resonancia de un “marco” varía según su credibilidad y su importancia relativa (*relative salience*) para la población. Los factores que según ellos dotan de credibilidad a un discurso determinado es su consistencia interna, su credibilidad empírica y la credibilidad de aquellos que lo enuncian (Snow/Benford 2000: 620). La “importancia relativa”, a su vez, se conformaría por la centralidad de los temas “enmarcados”, la conmensurabilidad experimental y la fidelidad narrativa, que otros investigadores prefieren llamar “resonancia cultural” (ídem: 622). En otro de sus escritos, Snow y Benford definen a esta última como el “grado en que los enmarcados ofrecidos se hacen eco de las narrativas culturales, es decir, de los relatos, de los mitos y de las historias populares que forman parte esencial de la herencia cultural de cada quien y que, por eso mismo, sirven para dar forma a los acontecimientos y las experiencias del presente inmediato” (Snow/Benford 2006: 106).

A mi parecer, el discurso indianista no únicamente responde a experiencias de vida de los mismos *indios*, sino que además resuena con una vívida narrativa existente en las propias comunidades – relatos, mitos y creencias ancestrales y recientes, influenciados, transformados o creados por partidos, la Revolución Nacional o la guerrilla tupakatarista. En este sentido, quizás deberíamos imaginarnos aquellos lugares que Felipe Quispe denomina “los más rebeldes” como aquellos lugares donde las narrativas que James Scott llama el “discurso oculto” son más arraigadas, y más extendidas; donde la “infrapolítica de los subordinados”, las formas de resistencia cotidiana, son más comunes; y donde, por todo eso, las formas de humillación y explotación son más visibles, se los *siente más*. Por ejemplo, las nociones del Otro o de la relación campo-ciudad - que ya encontramos en el discurso tupakatarista y que resurgen, con matices, en el 2000 - no son simples construcciones de los intelectuales indianistas, sino expresiones y re-interpretaciones de un discurso oculto más o menos amplio, socializado precisamente en los espacios donde estas relaciones sociales son experimentadas y significadas de

manera más aguda.

Tomemos como ejemplo de este *discurso oculto* el caso de Achakachi, provincia Omasuyos núcleo de los levantamientos indios a principios de este siglo, que por muchos tiempo había sido el prototipo de un pueblo mestizo colonial, “donde antes de la Revolución Nacional, la separación espacial [entre pueblo y comunidades] expresaba una separación social y étnica” (Linera et. al. 2008: 137). La gente de aquí de Omasuyos, cuenta Rufo Yanarico, “es más rabiosa. Es que en la época del feudalismo cuando habían los patrones aquí ha sido más fuerte la explotación, mucho más fuerte, por los patrones. Y mi mamá me cuenta que los huevos que cuestan ahorita un boliviano lo pagaban la mitad, cincuenta centavos. Entonces, dice ella, 'bueno, no es 50 centavos, aumenten algo' - ¡chrrrrr!, lo rompía al suelo, lo botaba. Y querían un quesito para venderse que cuesta el queso cinco bolivianos, dos bolivianos les pagaban, y si reclamaban su precio justo, lo botaba al suelo. Eso es más que todo aquí, aquí en el pueblo lo hacían así, abusaban. Y con qué sacrificio traían un queso? Labrar un queso, llevar una gallina para que ponga un huevo. Todo gratis querían, los patrones, abusaban de las hijas de los aymaras, y el cura mismo hacía el mismo abuso. Pues si tratas a tu hijo mal, tu hijo va a ser malo, pero si tu tratas a tu hijo bien, tu hijo no va a ser así. Pues la explotación es más fuerte aquí, y también la gente es rebelde. De hecho la gente no es así por así nomás, de donde sea” (en entrevista, 16/10/08).

En el relato de Rufo, recuperado de su madre, aparecen nítidamente nociones de injusticia, de un “desequilibrio” entre campo/comunidad y pueblo/ciudad, de abusos de las autoridades y de los poderosos contra “los aymaras”; y es, según él, la experiencia de esos abusos la causa de por qué la gente es “más rabiosa”. Pero si tenemos en cuenta que no es él, sino su madre la que los sufría, y que transmitió esa experiencia como relato a su hijo, entendemos que se trata de una narrativa, un *discurso oculto* sobre los malos tratos y los Otros. Y es de suponer que esa narrativa estructura la forma en que Rufo Yanarico y otros de su generación “descifran” e interpretan los acontecimientos del presente²².

22 Gualberto Choque, secretario ejecutivo de la Federación Departamental de Campesinos de La Paz en el año 2005, compartió el siguiente recuerdo conmigo: “Recuerdo una anécdota muy fuerte, que va a ser muy esclarecedor. Mi madre traía papa, varias cargas de papa. Y que llegaban las vendedoras, las intermediarias, y decían ... - ¡pero esa papa nos ha costado, regar en la noche! ¿Aquí quién va a soportar? Un hombre, o una niña de ciudad, una mujer de ciudad, cuatro de la mañana en tiempo de helada, toda la noche estar chapoteándose en el agua y regando las plantas, cae la lluvia y azotaba, por tantas cosas. No hay ni qué comer a veces. Un sufrimiento bien grave. Sale la producción y traemos a las ciudades, y en las ciudades nos digan, a mi mamá le decían: 'ah, eso de tu chacra es pues, ¡fácil es hacer papa!' Pero eso decían porque no conocía la gente de ciudad, cómo nos cuesta sacar. *Entonces yo me dí cuenta que la ciudad no conoce nuestra realidad. Nosotros sí, los campesinos sabemos cómo viven aquí*, sabemos cómo engañan en las oficinas a nuestros hermanos, a nuestras hermanas, sabemos cómo les roban los abogados, sabemos cómo la policía arresta a los indios y no a los blancos, sabemos cómo en los hospitales matan nomás a los indios y nadie reclama. Entonces, el ciudadano odia, en los hechos lo practica y lo demuestra” (en entrevista, 22/10/08).

Esto nos explicaría, al menos en parte, porque el epicentro de las rebeliones del 2000 y 2001 no son los lugares más recónditos y aislados, sino lugares plenamente articulados con el mercado y la ciudad de La Paz, donde el discurso oculto sobre las injusticias pasadas y actuales es más arraigado y las relaciones sociales colonialistas no son solamente más “visibles”, sino ante todo *significadas* de manera distinta.

Esto nos lleva a una segunda reflexión crucial para entender el discurso indio como producto de procesos dinámicos y sociales. El papel que cumplen Felipe Quispe y otros cuadros del movimiento indio no es, pues, la invención de un nuevo discurso. Por el contrario, su labor se basa fundamentalmente en la *reciprocidad discursiva*, en el *diálogo* con las y los comunarios sencillos, dando lugar a un proceso dinámico de re-significación del “mundo”. Ciertamente, estaríamos equivocados si supusiéramos que este diálogo se da en condiciones de absoluta horizontalidad. Claudia Espinoza del comité urbano de la CSUTCB, que participaba en las charlas y reuniones con las bases comunarias, menciona que “los hermanos en el campo tienen esa idea de que porque otros están en la ciudad, hay más información (...). Y es cierto, tienes más acceso. Entonces, ¿qué nos pedían? Que podamos hablar sobre algunas leyes, por ejemplo ley INRA, sobre el tema tierra, después en general nos pedían paquetes de casi todas las leyes más importantes del neoliberalismo, capitalización, participación popular, ley INRA. Están muy interesados en saber cómo es en detalle” (en entrevista, 07/10/08). Aunque bien podríamos afirmar, sin mayor riesgo de equivocarnos, que de esta desigualdad en el acceso a la información resultan relaciones “verticales”, es decir, que al hablar sobre *ciertos temas* existen ventajas estructurales para los dirigentes y activistas “de la ciudad” (que es precisamente la desigualdad que los comunarios quieren superar al pedir que se les informe), también es cierto que hay un reflujo de información en la otra dirección. Pero además, el diálogo es mucho más que un intercambio de “informaciones” sobre las “cosas” por demás estables, petrificadas. Es, pues, un proceso de significación colectiva, y es en este sentido que los militantes indianistas “recogen” símbolos, tropos, temas y mitos de las comunidades para “tejerlos” en un discurso estructurado, que en este proceso se vuelve *otro discurso*. El almanaque con los presidentes que Felipe Quispe llevaba a las comunidades para preguntar: “¿aquí hay un indio igual a nosotros?” es, según mi juicio, un buen ejemplo para la incorporación de una simbología que no formaba parte de los recursos discursivos del indianismo clásico, ni de la guerrilla tupakatarista.

Por lo tanto, propongo pensar el papel que cumplen Felipe Quispe y los demás activistas de la

vanguardia del movimiento indio como uno que es principalmente *estructurante y re-interpretativo*: en vez de inventar e implementar un “nuevo discurso”, ellos *recogen* fragmentos discursivos, los *re-interpretan* en procesos dialógicos y desde su posición discursiva particular, los *componen e insertan* para así moldear una *formación discursiva* estructurada, y difunden este “nuevo discurso”, entremezclado con elementos conocidos, entre el campesinado indio de Bolivia – y lo oponen, en el ámbito público, al discurso (neo-)liberal hegemónico. Y quizá sea precisamente esta capacidad de los nuevos dirigentes, de re-significar y estructurar en una matriz indianista los problemas, injusticias, anhelos y animosidades *pasados y actuales* percibidos por las comunidades, una de las claves para entender las diferencias de alcance entre el indianismo “clásico” y el indianismo contemporáneo. Lo que sin duda logra la vanguardia indianista es organizar, dotar de estructura un sinnúmero de relatos, símbolos, modos de decir, etcétera anteriormente dispersos y ocultos, y llevarlos - desde su posición en la jerarquía sindical - a la “superficie”, al ámbito público, para de esta manera tejer una ideología propia capaz de subvertir el discurso hegemónico. Una labor imprescindible, ya que, como señala James Scott, “las prácticas de resistencia pueden mitigar los patrones cotidianos de apropiación material, y los gestos de negación pueden contestar los insultos cotidianos a la dignidad. Pero en el nivel de la doctrina social sistemática, los grupos subordinados se enfrentan a ideologías complejas que justifican la desigualdad, la servidumbre, la monarquía, las castas, etcétera. En este nivel, la resistencia requiere de una réplica más compleja, una réplica que vaya más allá de las prácticas fragmentarias. En otros términos, quizá mejores: la resistencia contra la dominación ideológica requiere una contraideología – una negación – que ofrecerá realmente una forma normativa general al conjunto de prácticas de resistencia inventadas por los grupos subordinados en defensa propia” (Scott 2000: 147).

IV.VI. No hay paz con el estado q'ara:

el Pliego Petitorio de 1999

El 28 de mayo de 1999, la CSUTCB presenta su primer “Pliego Petitorio” bajo el liderazgo de Felipe Quispe. Se trata de una lista de 50 reivindicaciones - organizadas en cuatro bloques temáticos llamados Tierra y Territorio, Político, Económico y Social – dirigida al gobierno boliviano. Entre los temas que

aborda el Pliego Petitorio, destacan: primero, la “modificación de la Ley INRA”, que como hemos visto privilegia la mercantilización de la tierra y había sido objeto de agudas movilizaciones en el año 1997; se demanda además la “suspensión al Saneamiento y Catastración en todos los pueblos indígenas, naciones originarias, comunidades y sindicatos del país” y la “dotación de Tierras para nuevos asentamientos” (ptos 2., 5., 7., “Pliego Petitorio” de la CSUTCB, 1999). Segundo, se reivindica la “suspensión de los proyectos de ley de Agua, Uso de Suelo y Biodiversidad” (pto 3.). Del bloque “Político”, destaca el “rechazo total del Plan Dignidad”, la “desmilitarización del Trópico de Cochabamba”, el “rechazo y la desocupación de los asentamientos de militares Norteamericanos en el Chaco Boliviano” y la “suspensión de toda medida de presión militarización en contra de los productores de la hoja de coca” (ptos 9., 10., 11. y 14.). Estos tres temas - tierra, agua y coca - serán las principales banderas de lucha de los levantamientos indios en los años 2000 y 2001. Las demás demandas expuestas en el Pliego varían entre temas puntuales, temas de salud y mejores condiciones de vida, otros relacionados a sectores cercanos a las bases del sindicato agrario (“inmediata aprobación del anteproyecto de ley en favor de las trabajadoras del hogar”, pto 31.), demandas para mejorar la inserción del campesinado a los mecanismos estatales (“gestión gratuita en el arreglo de errores de carnets, certificados de nacimiento en los pueblos indígenas, originarios y campesinos”, pto 24.) y algunos pedidos que ubicaríamos en una línea argumentativa de un discurso de “reconocimiento” (“promulgación de un decreto ley, que prohíba todo lo que atenta en contra de la cultura nacional, difundidos mediante los medios de comunicación (...). Por consiguiente, la CSUTCB plantea que todo contenido programático, de contenido debe ser educativo, cultural y no dañar la moral social de nuestras nacionalidades”, pto 26).

Visto así, el Pliego Petitorio no es un documento descomunal. La larga lista de “propuestas y demandas de las Federaciones Departamentales, Regionales, así como asociaciones de productores y también las organizaciones de mujeres y asociación de pequeños prestatarios campesinos” que, como dice la presentación, fueron recogidos por la CSUTCB “como entidad matriz de los trabajadores de diferentes pisos ecológicos”, constituye un mosaico apenas sistematizado de los más variados malestares y demandas que los grupos que conforman el “campesinado” expresan ante el estado y el gobierno. Esas demandas, algunas de las cuales son de larga data y otras más bien coyunturales, no carecen de importancia – pero a mi parecer, es la “presentación” del Pliego la parte más interesante del documento. En ella se lee: “El Movimiento Indígena y Originario organizado en torno a su instrumento

de lucha como es la gloriosa C.S.U.T.C.B., establece que en la llamada Bolivia no habrá paz social, mientras los gobiernos de turno no establezcan una política de desarrollo rural y mantenga el gobierno del estado q'ara o karayana, un sistema de discriminación racial, cultural, económico, político y social al indio Aymara, Quechua, Tupiguaraní y todas las Nacionalidades que riegan con el sudor de su frente nuestra bendita tierra, en un trabajo que es por demás explotado por los intermediarios, los mercados y la discriminación a la que estamos sometidos los pequeños productores y reproductores campesinos, ya que los niños, las mujeres y los hombres del campo están muriendo en la más espantosa miseria, frutos de la demagogia de la casta política gobernante, que sólo usa el discurso de la lucha contra la Pobreza, para engañar a la comunidad internacional y traer recursos en nombre del campesinado, para invertir en lujosas mansiones y caras movilidades, suntuosos viajes y fuga de estos capitales al exterior. Por ello señala que la lucha campesina empieza hoy con la guerra, contra el neoliberalismo que destruye nuestra vida comunal y mata de hambre a nuestro pueblo”²³.

Quizá el primer hecho notable es la calificación que la “gloriosa CSUTCB” hace de sí misma al afirmar que no es sino un “instrumento de lucha” del “Movimiento Indígena y Originario”. Más allá de “disminuir” su rol como entidad *organizadora* de un movimiento, a uno de ser solamente el *instrumento* de este movimiento existente *para sí*, es de destacar que el “Movimiento Indígena y Originario” aparece como *uno solo*: se reconoce al “indio Aymara, Quechua, Tupiguaraní y todas las Nacionalidades” en sus particularidades, negativas y positivas, pero éstas se eclipsan en el *Movimiento*, es decir, en su acción coordinada y conjunta, en la lucha. Que este Movimiento no está tan monolíticamente articulado como parece en esta enunciación, y además dividido entre varias organizaciones que no siempre concuerdan en sus posiciones políticas (véase capítulo III), son hechos suprimidos.

Esta noción del Nosotros es, por cierto, parecida a la que encontramos en la Tesis Política de la CSUTCB de 1983; pero visto de cerca, hay importantes diferencias. Primero, mientras que en ésta se afirma que “somos *herederos* de una permanente lucha”, en el documento de 1999 el “Movimiento” tiene *una* forma y anhelos propios (como un “movimiento social”) y es *presente* y *futuro* (“la lucha ... empieza hoy”); y segundo, mientras que la Tesis distingue entre “clase” y “etnia” para afirmar que el

23 El mismo texto aparecerá, a veces con leves variaciones, en: 1. *Comunicado de la CSUTCB a la opinión pública y al campesinado*, 5 de abril 2000 (se reemplaza “tierra” por “pachamama”); 2. *Instructivo a los diferentes bloqueos de caminos*, 7 de abril (recupera la primera parte, hasta “nuestra bendita pachamama”); 3. *Voto resolutivo ante el estado de sitio*, 8 de abril (recupera la última parte, “los hombres del campo están muriendo...”)

Nosotros se constituye por ambos conceptos, en el Pliego Petitorio es la noción del “*indio*” que abarca una vasta gama de “discriminaciones” (racial, cultural, económico, político y social), el orgullo de regar con el sudor “nuestra bendita tierra”, la explotación y la “más espantosa miseria”. El “indio” aparece, pues, como un significante que envuelve tanto la “particularidad” reconocida por el discurso “pluri-multi”, como la “otredad” que le fue asignada por el indianismo clásico.

Y, finalmente, mientras que la Tesis de 1983 apela a los “hermanos obreros” a emprenderse en una lucha conjunta, en la presentación del Pliego se afirma: “solo tenemos fe en que *nuestra fuerza de lucha en los bloqueos de caminos en las comunidades, en las marchas y en las tomas de ciudades* hará cambiar nuestra suerte (...)” - es decir, la fuerza comunal, que amenaza con invadir el espacio urbano, es *auto-suficiente*, sin necesidad de “pactar”. A pesar de ello, el documento termina con el grito de guerra indianista: “¡¡Solo el pueblo salva al pueblo!! ¡¡Solo el indio salva al indio!! ¡¡Territorio o muerte ... venceremos!!” No queda claro si la fuerza comunal india se proyecta como parte de un ente mayor (“el pueblo”) o como un nombre alternativo del mismo.

Una segunda conceptualización merece nuestra atención, la del “estado q'ara o karayana”. Ambos adjetivos, uno del mundo andino, el otro del oriente boliviano, son formas de designar al Otro desde la perspectiva indígena – es decir, de un *Otro común* entre llanos y andes. En el Pliego Petitorio, el “estado q'ara” aparece, precisamente, como un “aparato” de los no-indios, o una relación social desigual entre indios/indígenas/campesinos y no-indios: está “detrás” de un sistema de discriminación del *indio*, de la “espantosa miseria”, y del enriquecimiento ilícito de la “casta política gobernante” a costa del “campesinado”. Esta noción del estado boliviano, la cual discutiremos más abajo, pone al documento al cual introduce en un obvio estado de tensión: el de estar pidiendo que un gobierno y un estado visiblemente opuestos al y enajenados del campesinado indio cumplan las demandas del mismo. En este sentido, la “Presentación” delinea ya aquel “escenario doble” en el cual según Raquel Gutiérrez se darán las luchas indias a partir del año 2000: “el de un levantamiento en marcha porque las relaciones políticas no podían continuar como hasta entonces y, simultáneamente, el de una potente movilización sindical donde los dirigentes están obligados a 'negociar' con el gobierno” (Gutiérrez op. cit.: 119). La última parte de la introducción al Pliego Petitorio, ciertamente peculiar teniendo en cuenta que se trata de un documento enviado al gobierno boliviano, resuelve esta tensión solo aparentemente: “No abrigamos grandes esperanzas en este gobierno y en el modelo que aplica, ya que ha probado este gobierno ser incapaz de tener una política de desarrollo rural de lucha contra la pobreza, ya que este

gobierno defiende y aplica el modelo inhumano y neoliberal impuesto por los imperialistas del mundo. Solo tenemos fe en que nuestra fuerza de lucha ...”. Mientras que se rechaza, aunque sea de manera implícita, un *todo* sociopolítico – el “estado q'ara o karayana” y el “imperialismo” -, la lucha a la que se convoca es sólo contra un “modelo inhumano” específico de organizarlo (el “neoliberalismo que destruye nuestra vida comunal”), y el destinatario de aquello que se articulará a través de la “lucha” no es especificado.

Es decir, o bien se sabe *por qué y contra quién* se lucha – por la situación insoportable y contra el modelo neoliberal y su representante, el “gobierno del estado q'ara” -, pero entonces es imposible saber *para qué* se lucha; o bien se lucha para que el gobierno responda a las demandas del Pliego, con lo cual el gobierno y el estado dejan de ser enemigos y se vuelven interlocutores, y “nuestra fuerza de lucha” queda atrapada en los marcos del “estado q'ara o karayana”. La única salida posible de este dilema sería, pues, la interpretación de cada triunfo particular, de cada demanda cumplida, como *un paso hacia la superación del “estado q'ara”*; o, lo que es lo mismo, la significación de cada lucha particular como algo *más* de lo que es, como un paso hacia la construcción de un proyecto *más allá*.

Y de hecho, al menos para la vanguardia indianista, los temas puntuales como agua, tierra, coca y otros parecen más catalizadores que objetivos reales de su lucha – como dice Felipe Quispe sobre el tema de la ley INRA, es una “buena bandera para luchar” (en entrevista, 28/10/08). Eugenio Rojas, al hablar sobre los preparativos para las luchas en el año 2003, nos revela esta percepción de la siguiente manera: “... se veía que el gobierno no estaba tan fuerte, era débil ¿no? Entonces, era duro iniciar el problema, era duro. Porque la gente todavía no se convencía, no se convencía “¿*por qué* vamos a pelear?”. Entonces no encontrábamos un tema muy claro nosotros para sacar al gobierno. No entendíamos, ¿no? Entendíamos: podemos sacar este gobierno. Pero no sabíamos cómo vamos a sacar, y cómo vamos a movilizar a la gente, esto era el tema fundamental, ¿no?” (en entrevista, 30/09/08).

IV.VII. Geo-grafías indias: volver a ser dueños

De ahí surge una hipótesis fundamental: quizá sea menos importante lo que aparentemente se reivindica frente a las autoridades, y más importante *cómo* se lo reivindica cuando el discurso no tiene las trabas impuestas por los códigos del poder. O, dicho de otra manera: quizá valga la pena ver no únicamente las “cosas” que se pide o se rechaza, sino la forma en que estas cosas son *significadas*.

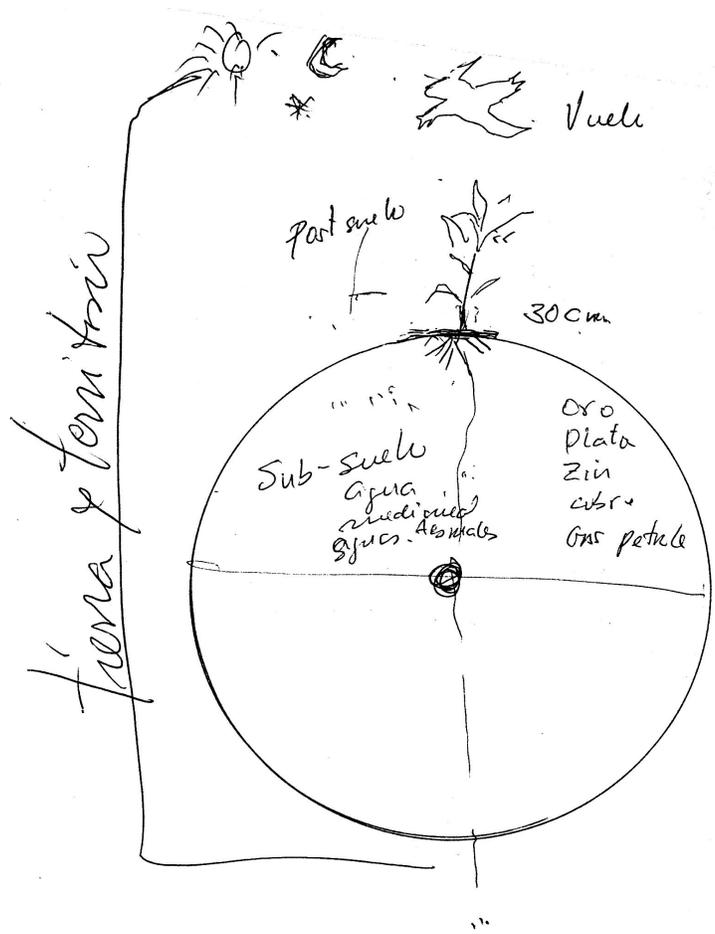
Veamos, pues, cómo Felipe Quispe - y las cada vez más personas que “adoptan” el discurso indianista - abordan algunos de los temas cruciales que aparecen en el Pliego Petitorio de 1999. Durante una de las entrevistas, Felipe Quispe tuvo además la amabilidad de realizar el dibujo con el cual solía explicar la temática agua y territorio en las comunidades, ya que, como dice, “la gente te comprende mejor con dibujo”.

“Yo he ido a las comunidades, relata Quispe. Lo primero que hemos manejado es por ejemplo el tema

del agua, en '99. Yo (...) todavía no me definía [si se puede pagar el agua]. Porque yo decía: hay que consultar las bases. Yo no puedo decir que hay que pagar, no soy quien. Entonces comencé a hablar el tema del agua en las comunidades. Entonces como la gente ya me conocían, sabían que yo estaba en la cárcel, sabían que yo era clandestino, sabía que yo había metido bombas, había tirado tiros, *la gente sabía que yo estaba en afuera, en muchos lugares, entonces pues había confianza.*

Yo hacía un discurso en la comunidades, primero sobre *riqueza y territorios*. Yo ponía en una pizarra, dibujaba así, el mundo es redondo. Entonces aquí hay una plantita, y el raíz hasta donde entra, hasta aquí nomás. El arado, ¿hasta dónde entra? Hasta aquí nomás. (...) Si somos dueño de aquí nomás, y *¿por qué no podemos ser dueño? Antes nuestros antepasados eran*

dueños de aquí adentro, porque aquí dentro de la barriga de la Pachamama hay pues petróleo, hay gas, hay agua, medicinales, termales, hay oro, hay plata, hay minerales. Y ¿por qué no somos dueños del subsuelo? Sólo sobresuelo, no importa, ni el vuelo no controlamos. La gente asombrado escuchaba.



"El mundo es así, redondo, porque antes decían que era plano. No, no es tal. Los curas decían que es plano, por eso quemaron a los científicos (...). Ahora lo mismo, no quieren ...". Efectivamente: entender y dibujar el mundo tal como lo hace Felipe Quispe constituye una herejía en nuestros tiempos neoliberales.

Ahora hay una ley sobre este agua ... *Pero es agua de la Pachamama porque aquí de los cerros sale, como de la teta, del seno de la Pachamama sale el agua. Esa ley está mal, pues. Este agua es nuestro, no es de los raros, no es de los españoles, no es de ADN, no es del Bánzer. ¡Es un forastero, un inquilino!* La gente ha comprendido. Ahora, nosotros podemos beber agua, unos dos vasos, tres vasos en un día. Pero un animal, una vaca, un burro, un toro, una oveja, ¿cuánto toma? Cinco baldes, seis baldes, de eso ya vamos a pagar. Porque hay comunidades que tienen agua a domicilio ya. La gente se asusta, *¡no puede ser como en La Paz!*. Entonces esto era mi discurso (...), con eso he levantado.”

Y explicando los elementos de su dibujo que durante los años 1999 y 2000 trazaba en las pizarras de las comunidades andinas, Quispe expone: “Postsuelo, el vuelo estaría hasta aquí arriba, lo que está volando, el avión, el cóndor, las aves. ¿Y eso acaso lo controlamos? ¿Acaso el avión que pasa por aquí nos paga a nosotros? ¡No nos paga, paga al aeropuerto! *Pues antes habíamos sido dueño inclusive de las estrellas, del sol, de la luna. Ahora ya no somos dueños*, ahí están los norteamericanos están aquí, en la luna. Capaz que suban al sol también (...). Aquí están los animales, están los llamas, están los insectos, macroespacio, microespacio, bueno. Si es que nosotros perforamos aquí adentro es prohibido según la ley y la constitución. Ya no se puede entrar, por eso los mineros sacan una licencia, entonces ellos trabajan en subsuelo. *Nosotros no podemos entrar, los campesinos, los indios. Ahora, si es que cazamos a este lado también es delito porque aquí está otra demarcación. Y así, así entendieron, con dibujo, en aymara*” (en entrevista, 02/10/08, énfasis mío).

El discurso de Felipe Quispe sobre “riqueza y territorio” comprende el *territorio* como un todo indivisible. Como bien nos demuestra el dibujo, la noción de “tierra y territorio” rebasa por mucho la concepción occidental de una “naturaleza” que debe ser dominada por el Hombre, y cuyos “recursos” están a su servicio. En este sentido, creo que esta conceptualización de tierra/territorio entraña el sentido holístico inherente al concepto de la Pachamama (véase Ticona 2003: 73). Los seres humanos aparecen como una minúscula *parte* de esta inmensidad territorial – o espacial -: “nosotros estamos en la cáscara, aquí nomás vivimos”, como explica Felipe Quispe mientras dibuja. Pero desde una perspectiva holística, lo importante no es el espacio real “ocupado” o “dominado” por los seres humanos, sino el “ser-parte-de” este *todo* que es el territorio – y es precisamente esta *relación* que está siendo distorsionada por “las leyes”. Porque según éstas, es sólo *una parte* que corresponde a los campesinos: “*30 centímetros. 30 centímetros, ahí ... hasta ahí, según la ley, la constitución, somos dueño hasta ahí nomás. 30 centímetros, esto debe ser, este tanto, hasta donde entra el arado*”.

En esta lectura “las leyes” y “la constitución” aparecen como mecanismos de desestabilización del *equilibrio* y de la relación de *indivisibilidad* entre el Nosotros y el territorio. Y desde mi punto de vista, la manera en que desestabilizan e interrumpen esta relación integral es precisamente a través de la “*campesinización*” de los *indios*. Nótese, pues, que “somos dueños ... *hasta donde entra el arado*”, “*hasta donde entra el raíz*”; que “si es que nosotros perforamos aquí adentro es prohibido (...). *Nosotros no podemos entrar, los campesinos, los indios*”; y que “*si es que cazamos a este lado también es delito porque aquí está otra demarcación*” - es decir, la crítica de Quispe al estado de las cosas pasa por la crítica de la noción de “propiedad” establecida por el estado liberal, según la cual el “campesino” es *dueño* del terruño que trabaja, y hasta donde lo trabaja (“*hasta donde entra el arado*”). Según el Mallku, la relación que la Ley INRA establece entre el “campesino” y el territorio es “como en el cuartel: voy, me dan uniforme, una dotación, termino mi servicio militar, entonces con el uniforme se va a quedar mi cuartel. Pues igualito, el hombre hasta que viva, puede gozar de esta dotación de tierra. Muere y le entrega al Estado”. A ello, opone una noción de territorio que es, como expone Pablo Mamani, “la posesión y sentimiento de pertenencia colectiva e individual que las poblaciones tienen sobre dichos espacios geográficos. Es decir, el territorio es el habitat de una comunidad de hombres y mujeres o como sostiene S. Yampara (...), *uraqpacha* (es un todo). Es todo lo que rodea y es parte de la tierra y todo lo que es parte y rodea el espacio” (Mamani 2005: 118-9). Y está claro que Felipe Quispe no se “inventa” esta noción del territorio, sino que su mérito consiste en llevarla “a la superficie” y contrarrestarla con las leyes y conceptos impuestos por el “estado q’ara” y la ideología (neo-)liberal – que, acordémoslo, reconoce explícitamente los “territorios indígenas”.

De ahí, resulta obvio que cuando Felipe Quispe pregunta “¿por qué no somos dueños del subsuelo?”, la palabra “dueño” no puede ser más que un préstamo semántico. En su sentido liberal-capitalista, uno es – o no es – dueño de bienes exteriores a él, de una propiedad que puede adquirir o perder, y si no le queda de otra, es dueño de su fuerza de trabajo enajenable en el mercado. Yo entiendo que cuando Felipe lamenta que “ni el vuelo no controlamos” y pregunta: “¿Acaso el avión que pasa por aquí nos paga a nosotros? ¡No nos paga, paga al aeropuerto!”, no se está refiriendo tanto a la desigualdad en términos económicos (aunque ciertamente la implica), sino a una relación desigual entre la urbe (“el aeropuerto”) y el campo (“nosotros”); es pues la ciudad no sólo el lugar que acumula la riqueza económica, sino además el espacio desde el cual se ha despojado al Nosotros del “control” sobre su “espacio propio”, sobre “su territorio”.

Y este “control” sobre el territorio que los “dueños” ejercían en un pasado es, por un lado, otro préstamo semántico, a mi parecer uno con el cual se busca expresar la relación armónica con el “cosmos” o el “ser” que supuestamente reinaba “antes”, cuando “habíamos sido dueño inclusive de las estrellas, del sol, de la luna”. La pérdida de este “control” se expresa tanto en la interrupción de la relación integral con el “subsuelo, suelo, sobresuelo y vuelo” como en el hecho de que no son los indios los que usufructúan las riquezas del territorio. Pero por el otro lado, debemos entender el “control” en su significado literal exacto: en este sentido, “controlar el territorio” significa tener *la soberanía sobre la significación* de éste: “tener el control del suelo, subsuelo y postsuelo” se vuelve necesario precisamente “porque ahí está depositado nuestra vida, nuestra historia, nuestro porvenir” (en García Linera et. al. 2001: 169). Tanto la Ley de Aguas como la Ley INRA aparecen como *una expresión más* de un programa de desequilibrio y despojo por parte del estado, y éste ha de entenderse no únicamente como un despojo material, sino también como un *despojo simbólico*, un despojo de los significados de las cosas.

Desde mi punto de vista, la crítica que el Movimiento Indio hará de la Ley de Participación Popular debe de entenderse en el mismo sentido. En la “Propuesta de declaración política al XII Congreso de la COB”, la CSUTCB señala que la LPP “concentra el poder y el dinero en los mistis del pueblo en tanto que los comunarios seguimos al margen de las decisiones (...)”. Pero a la vez, la “Propuesta” afirma que “otro de los resultados de la Ley de Participación Popular, que ha municipalizado el territorio del país, es que ha provocado a su vez un terrible descuartizamiento de la lucha social del movimiento campesino-indígena”. Y además, “lo que la llamada Participación Popular esta haciendo es intentar anular y borrar de la memoria comunal las técnicas y prácticas políticas comunitarias (...)”²⁴. El “terrible descuartizamiento de la lucha social” - una expresión que sin duda evoca la memoria de la muerte de Tupaj Katari – aparece como el descuartizamiento de un Nosotros, un cuerpo llamado “el movimiento”, a través de la “municipalización” del territorio. Lo que, según el documento, era *uno*, ahora se encuentra dividido por el desmembramiento del territorio, cuya causa es la otrora tan aclamada Participación Popular. Y en cierto sentido, revertir este descuartizamiento, “volver a ser Uno”, no es otra cosa que una expresión de lo que Flores Galindo llama la “utopía andina”: “navegar contra la corriente para doblegar tanto a la dependencia como a la fragmentación”²⁵ (véase capítulo II.II.).

24 “Propuesta de declaración política al XII Congreso de la COB”, CSUTCB, julio de 2000

25 Pablo Mamani explica esta visión “corporal” del territorio y la utopía de su “reconstitución: “Ahora, es hombre-mujer. Ahí sería la figura de la reconstitución masculina y la reconstitución femenina del territorio colla o aymara. Siempre es

En este escenario, el estado, el capital y sus representantes tienen connotaciones particulares. Carlos Porto Gonçalves señala que la necesidad de aumentar la velocidad de la valorización del capital lo “impulsa (...) hacia una expansión permanente, rompiendo las autonomías de otras sociedades-espacios, de otras territorialidades, en suma, rigurosamente des-arrollándolas, es decir, quebrando su ambiente propio y abriéndolas a (su) mundo (del capital). Para el capital el espacio se presenta como un obstáculo que debe ser superado por el (su) tiempo. Y el espacio es el lugar de la diferencia, de la alteridad natural/sociocultural” (Porto Gonçalves 2001: 93). El intento de mercantilizar la tierra y el agua, como forma no sólo de apropiación material sino también de apropiación semántica, como *re-significación del espacio* bajo los cánones neoliberales, es contestado por el naciente Movimiento Indio con una rigurosa defensa de este espacio como *espacio propio* que “no es de los raros, no es de los españoles, no es de ADN, no es del Bánzer. ¡Es un forastero, un inquilino!”. El Otro y su principal instrumento, el “estado q'ara”, aparecen primero como “inquilinos” y luego como invasores, sin derecho de definir *qué es* el agua o *qué es* la tierra. Desde mi punto de vista, es en esta línea de razonamiento que, como señala Pablo Mamani para la región de Kurawara, la Ley INRA y la Ley de Aguas son interpretadas por los comunarios “como portadoras de devastadoras consecuencias, parecidas a la Ley de Exvinculación del 5 de octubre de 1874 (...). Además, en la lógica de los ayllus, el agua no se puede comprar ni vender para ser sometida a la lógica del mercado porque el agua es parte vital de la vida: es la sangre de la pachamama. Se considera que el agua es como la sangre que corre por el cuerpo de los animales, de los hombres-mujeres y de las plantas. Si el agua=sangre ha de ser separada del cuerpo, entonces el cuerpo moriría irremediablemente. La madre tierra, la pachamama, moriría para convertirse en un elemento material con valor de mercancía” (Mamani 2004: 80-1).

Considero cierta la afirmación de Mamani, siempre cuando tengamos en cuenta que este entendimiento de las leyes de aguas y tierras no surge mecánicamente del contraste de dos “cosmologías distintas”, sino que es producto de, como dice Mamani, la “interpretación”. Recordémonos, pues, que la Ley INRA vino acompañada con un discurso de reconocimiento de los territorios originarios, y que la Ley de Aguas es presentada como la única solución para el “mejoramiento de los servicios”²⁶ - subvertir

en esta lógica del mundo aymara, hay dos cosas: la reconstitución de Tupaj Katari es la reconstitución territorial masculina, si quieres también de una parcialidad del mundo andino, que si podemos tal vez llamarle el *Ojosuyo*; y tal vez la parcialidad de la mujer sería *Omasuyo*, con Bartolina Sisa. La reconstitución de las dos parcialidades es la reconstitución integral de un territorio, y por tanto de una memoria histórica de dos líderes en aquel tiempo, pero también de la memoria colectiva. (...) Eso significaría el caminar del nuevo horizonte civilizatorio en el mundo en un siglo XXI, pensando con una matriz sustancial que he llamado indígena-popular” (en entrevista, 11/10/08)

26 Véase p. ej. “Inaceptable movilización”. Editorial de *La Razón*, 3 de abril del 2000

este discurso neoliberal requiere de una ideología contestataria, y la forma particular que ésta toma nos demuestra que se trata de un proceso de *politización*, “*ampliación*” y *re-interpretación* de nociones del territorio y del espacio.

En este mismo sentido, deberíamos entender también la explicación de Quispe de que “nosotros podemos beber agua, unos dos vasos, tres vasos en un día. Pero un animal, una vaca, un burro, un toro, una oveja, ¿cuánto toma? Cinco baldes, seis baldes, de eso ya vamos a pagar. (...) La gente se asusta, ¡no puede ser como en La Paz!”. Lo que, aparentemente, es un argumento económico implica, de hecho, una diferenciación fundamental entre *dos espacios distintos*, a saber, el espacio urbano y el espacio rural. Las connotaciones de ambos espacios se nos iluminan teniendo en cuenta que en las frases anteriores, Quispe afirma que “ahora hay una ley sobre este agua ... Pero es agua de la Pachamama porque aquí de los cerros sale, como de la teta, del seno de la Pachamama sale el agua. Esa ley está mal, pues. Este agua es nuestro, no es de los raros...”. Según mi interpretación, no es la “pachamama” la palabra clave de esta enunciación, sino el “aquí”, los “cerros” y lo “nuestro”. Porque es a través de estas palabras que se re-significa el territorio propio, el *aquí*, como espacio equilibrado; o más exactamente: se establece el territorio *como espacio propio*, marcado por los cerros, y opuesto a otro espacio. Al mismo tiempo, los “raros”, españoles, inquilinos son aquellos que, ignorando la realidad de vida del espacio indio-rural, quieren imponer una ley que establece en este mundo indio las relaciones mercantiles vigentes en “*su*” espacio (la ciudad, “La Paz”, que por cierto es un espacio “prestado”)²⁷.

En palabras de Edward Said, lo que así se instituye es una “geografía y una historia imaginarias [que] ayudan a que la mente intensifique el sentimiento íntimo que tiene de sí misma, dramatizando la distancia y la diferencia entre lo que está cerca de ella y lo que está lejos” (Said 2004: 88). Yo creo que la re-edición del “cerco de Tupaj Katari”, en forma del bloqueo de caminos y productos agropecuarios, se basa fundamentalmente en esta *demarcación* de espacios “imaginarios”. “La idea [del bloqueo] era pues esto siempre, también no hacer entrar nada a la ciudad de La Paz. Digamos, de las provincias mayor parte entra, las papa, lechuga, verduras todo. Aquí en la ciudad no producen, entonces esta era la

27 En el mismo sentido, en una entrevista citada por Linera et. al., el entonces secretario de la Federación Departamental de La Paz Rufo Calle afirma: “Por ejemplo, el rechazo a la ley de aguas nosotros no podemos, la naturaleza nos ha dado agua, la naturaleza nos ha dado tierra y, por tanto, nosotros no tenemos por qué estar sometidos a los impuestos; por ejemplo, pagar el líquido que es agua, pagar ya impuestos, teniendo que en nuestras comunidades nosotros no hacemos economía, no tenemos, no ganamos dinero, (...) entonces nosotros tenemos derecho a los recursos naturales” (en Linera et. al., op. cit.: 180).

idea también de la gente: vamos a matar de hambre el centro de la ciudad, a los que están, a los ministros, a todos ellos” (Pascuala Huanto, en entrevista, 10/10/08). La ciudad es el espacio de poder del Otro – pero únicamente en la medida en que el espacio del Nosotros lo abastece, o lo permite.

Pero es menester mencionar que el espacio *hecho propio*, adueñado, no se define únicamente a partir de las narrativas míticas o los contrastes, sino igualmente a partir de un *conocimiento práctico* del espacio – su apropiación “material”, si queremos, que no por eso deja de ser también *simbólica*. Sin duda, en ella se envuelven también las más prosaicas consideraciones económicas de aquellos que están condenados a la “más espantosa miseria”. Cuando Felipe Quispe explica (y dibuja) que “aquí dentro de la barriga de la pachamama hay pues petróleo, hay gas, hay agua ...”, la pachamama es, también, la promesa de una posible *riqueza material*, y el “volver a ser dueños” de *nuestro territorio* significa usufructuar de ella. Hacer nuestro el territorio es salir de la miseria a que nos condenaron los otros. En esta relación, lo que más tarde se conocerá como la “guerra del agua” no es únicamente una lucha sobre el derecho de nombrar, o “marcar”, el territorio, sino también una lucha por el control material del agua como “recurso”. Para Rufo Yanarico, por ejemplo, la lucha del año 2000 “era por el agua, porque ya no íbamos a tener agua y la gente vive con el agua en las comunidades. El sector de arriba en la cordillera, toditos tienen riego, sin riego, esa tierra con riego produce, ahora sin agua ya no produce. Es muy cargado la tierra que está acostumbrado con el riego. Hay tierras que siembran con la lluvia, es diferente, entonces es una fregada. De eso también igual ha habido movimientos. (...) El agua ya íbamos a pagar los impuestos, e iban a llevar el agua de las lagunas que existen cerca de las cordilleras, todo eso. Eso era el problema, eso es lo que nos decían los dirigentes” (en entrevista, 16/10/08).

Vuelvo a insistir en que no es la vanguardia del Movimiento Indio la que inventa esas nociones, sino que es ella la que las estructura y las teje en un discurso más amplio, y quizá más concretamente orientado hacia problemas coyunturales. Y es esa vanguardia también la que “traduce” esas nociones para tener cabida en un “discurso público” del movimiento. Por ejemplo, haciendo alusión al discurso ecologista ampliamente difundido, los indígenas aparecen como últimos guardas de la tierra ante la embestida del capital: “Durante milenios hemos sabido cultivar la vida en abundancia, sin explotar ni dañar a la naturaleza ni a nuestra comunidad. Cuando llegaron los españoles, ávidos del oro y la plata (...) han saqueado nuestras riquezas naturales y nos han tratado de imponer su propia cultura” (Manifiesto de Jach'ak'achi, 9/04/01)²⁸. En este sentido, el discurso de Felipe Quispe y otros

28 “Manifiesto de Jach'ak'achi”, Federación Sindical de Trabajadores Campesinos de la Provincia Omasuyos, 9/04/01

intelectuales *influyen*, y quizá de manera determinante, en la transformación de ciertas nociones de un territorio propio; pero según lo expuesto sobre la condición dialógica en la que toma forma un discurso, debemos leer lo dicho por Quispe no sólo como una *proposición*, sino también como una *expresión* de una forma de entender y de apropiarse del territorio.

Carlos Porto Gonçalves destaca la importancia que los procesos comunicativos “largos” entre los miembros de una comunidad – un Nosotros – tienen para los procesos de creación de un *espacio propio*, cuando escribe: “Las identidades colectivas implican (...) un espacio hecho propio por los seres que las *fundan*, vale decir, implican un *territorio*. Si es posible extender a otras sociedades el concepto de desarrollo, despojándolo de su carácter moderno productivista podemos afirmar, entonces que el devenir de cualquier sociedad, su desarrollo propio, se inscribe dentro de un orden específico de significados, entre los que se encuentra el modo en que cada una *marca la tierra* o, desde el punto de vista etimológico, *geo-grafía*, vuelve propio, hace común un determinado espacio, adueñándose de él. Incluso se puede decir que existe un determinado espacio concreto, físico, con límites y fronteras bien marcados, en el que un largo proceso de apropiación simbólico-material implicaría que los propios miembros de esta comunidad humana hubieran construido el sentimiento de ese espacio que es *su* espacio, su espacio común, lo que significa que se *comunican* a través del mismo, como parte constitutiva de su ser social” (Porto Gonçalves 2001: 6).

IV.VIII. El ciclo de rebelión:

El Pueblo y el Movimiento frente al Otro

Por cierto, los cerros no son lo únicos objetos *re-significados*; ni es únicamente el espacio que está en juego. En su escrito más importante, “Tupak Katari vive y vuelve ... carajo”, Felipe Quispe se dirige a los “hermanos Ayllumasis y Markamasis” con la siguiente profecía: “Los rayos, truenos, relámpagos, lluvia, granizada, helada y los cambios climatológicos, nos advierten y expresan justamente que habrá una transformación telúrica, llamada en nuestro medio Aymara: 'PACHA-THIJRA'. Entonces, será para destruir (o ponerlo cabeza abajo) el neocolonialismo, el neoliberalismo, el neoracismo y a todo el sistema burgués putrefacto. (...) Los cóndores, las aves vuelan tristes y a baja altura, las serpientes, los sapos y otros reptiles constituyen otros indicadores al igual que los signos meteorológicos, que anuncian el paso y la llegada del AWQA-PACHA (Tiempo de Guerra). (...) Ante todos estos fenómenos que nos anuncian las vísperas del AWQA-PACHA, estamos obligados a ponernos de pie y dejar las

cadenas seculares de opresión” (Quispe 2007 (1988): 15-6). Quispe propone, pues, una lectura de lo que nosotros llamaríamos “fenómenos naturales” como *signos que anuncian un nuevo tiempo*, y que por eso convocan a “ponernos de pie y dejar las cadenas”.

Él constata lo que durante los levantamientos a principios del nuevo siglo será una convicción cada vez más difundida: la llegada de un quiebre histórico, de un nuevo orden social, del *pachakuti* o *pacha tixra* (según Mamani, “la práctica cotidiana que se manifiesta en el revolvimiento de la colonialidad desde la *ch'axwa* o *lucha*”). “Los nuevos levantamientos indígenas, particularmente los del norte y de los valles de La Paz – escribe Pablo Mamani –, se sustentan en la fuerza del tiempo y la fuerza propulsora de los hombres y mujeres, que es el referente de un nuevo momento histórico. En esta relación se puede definir la colonialidad como: *ch'amakpacha*, tiempos de oscuridad. Un estado de desdibujamiento de las estructuras propias de organización indígena” (2004: 29). *Descifrar* los truenos y relámpagos como signos de la llegada de un nuevo tiempo les dota de un nuevo *sentido*, diferente al sentido que pueden haber tenido antes. Pero no son sólo las descargas de energía eléctrica las que parecen anunciar un nuevo tiempo – desde esta lectura particular, también los *relámpagos insurreccionales* (“ponernos de pie”) se convierten en algo *más* de lo que aparentemente son; en signos y expresión de que ha llegado el revolvimiento de la *pacha*.

A principios del año 2000, por lo menos a nivel nacional no faltan señales de que se está acercando un quiebre. A fines de enero, los cocaleros del Trópico de Cochabamba protagonizan violentos enfrentamientos con las fuerzas armadas, como ya había ocurrido durante prácticamente toda la década de los años 90 (véase p.ej.: Komadina, Geffroy 2007). La población de Cochabamba, por su parte, logra articular su rechazo contra la ya mencionada “Ley de Aguas” que permite la privatización de los “servicios” de agua, y reglamenta el control vertical sobre dicho recurso desde una estructura estatal denominada “Superintendencia del Agua”. La también llamada Ley 2029 se inscribe en aquel programa de reestructuración del aparato estatal que los gobernantes llaman “modernización” y que “implantaba en Bolivia la consolidación de mercados para ámbitos productivos y de gestión de recursos anteriormente públicos como la energía eléctrica, los hidrocarburos, los minerales y el agua” (Gutiérrez 2008: 64). Anticipándose a dicha ley, en preparación desde 1999, un contrato que el gobierno boliviano firma con la empresa “Aguas de Tunari” le otorga a ésta el control no sólo sobre el sistema de agua potable de Cochabamba, sino además sobre todas las aguas subterráneas, e incluso el derecho de cobrar por el agua de pozos preexistentes.

Linda Farthing y Benjamin Kohl señalan que “antes de 1999, la mayor parte de empresas de agua eran ya sea cooperativas o bien servicios de propiedad pública, y los pozos y sistemas de riego en manos privadas coexistían con los sistemas públicos grandes” (Kohl/Farthing 2007: 260). Con la firma del contrato con Aguas del Tunari a finales del año 1999, las cooperativas independientes que proveen el agua se ven despojadas de su fuente de ingreso, y los y las habitantes de la ciudad de Cochabamba se percatan de que las facturas de agua han subido hasta en 200% (ídem: 263). Durante los meses de enero y febrero del año 2000, la Coordinadora del Agua - una asociación constituida en noviembre de 1999 por la Federación de Regantes de Cochabamba (FEDECOR), la Federación Departamental de Trabajadores Fabriles de Cochabamba y diversos comités de defensa del medio ambiente – realiza bloqueos y cabildos en Cochabamba y las zonas periféricas de la ciudad, cuyo número de participantes crece conforme avanza el tiempo.

Además, el gobierno boliviano lucha con un sinnúmero de demandas y protestas de los más variados sectores, entre ellos los transportistas sindicalizados que protestan contra el alza de precios de los combustibles; los colonizadores y juntas vecinales de Caranavi y Nor Yungas que bloquean caminos para demandar mejores caminos y atención a sus reclamos; y hasta los policías y sus esposas, que a partir del 29 de marzo instalan una huelga de hambre pidiendo un aumento de los salarios²⁹. En términos de Sidney Tarrow, podemos ciertamente hablar de un “ciclo de acción colectiva”, entendido como “fase de intensificación de los conflictos y la confrontación en el sistema social, que incluye una rápida difusión de la acción colectiva de los sectores más movilizadores a los menos movilizadores, un ritmo de innovación acelerado en las formas de confrontación, marcos nuevos o transformados para la acción colectiva, una combinación de participación organizada y no organizada y unas secuencias de interacción intensificada entre disidentes y autoridades” (Tarrow 2004: 202-3).

Es, pues, en este escenario que a principios de marzo del año 2000 se reúne el Ampliado Nacional Extraordinario de la CSUTCB para evaluar las respuestas del gobierno banzerista a su Pliego Petitorio del año pasado. Como señala en sus *resoluciones*, el “Ampliado Extraordinario de la CSUTCB se declara en estado de emergencia, alerta y movilización; cuya estrategia de lucha se iniciará en los próximos 30 días.

- Con el obligatorio y masivo bloqueo de caminos troncales y bloqueo de productos agropecuarios en

29 <http://www.clacso.org.ar/clacso/areas-de-trabajo/area-academica/osal/produccion-academica/cronologias/bolivia/2000/>

los centros de consumo, a nivel Nacional.

- Coordinar a Juntas Vecinales, Magisterios Rural – Urbano, Comerciantes Minoristas y otros. (...)”.

La organización matriz del “campesinado boliviano” señala que se ve obligada a tomar estas medidas “CONSIDERANDO: Frente a la situación política económica, Social y Cultural en el Territorio Qollasuyana, la inflación de la crisis económica, la corrupción encubierta en las diferentes instancias del Estado y municipalidades, el nepotismo descarado y el entreguismo de los Recursos Naturales a las Empresas Transnacionales, por la vía de la Ley de Capitalización, está agudizando la paupérrima Economía Nacional.

Que el actual gobierno de la megacoalición, conformado por los partidos políticos serviles al modelo Neo liberal y el imperialismo como ser, ADN, MIR, UCS, FRI, CONDEPA, NFR. Durante su Gobierno de más de 2 años de incapacidad no ha podido elaborar un plan de gobierno, por lo menos para disminuir el hambre la miseria, que hoy por hoy el Pueblo y el Movimiento Indígena y Originario cada vez se encuentra en peores condiciones de vida, excluido y discriminado en sus derechos, aspiraciones en cuanto a justicia socio – económica le corresponde”³⁰.

Hay un visible contraste entre el discurso de los activistas del Movimiento Indio y el razonamiento de las “resoluciones” del ampliado extraordinario. Según este documento, aprobado por el CEN y las federaciones departamentales y escrito tanto para la comunicación interna entre los varios niveles de la CSUTCB como para la información de un público más amplio, la “paupérrima Economía Nacional” parece como la principal preocupación del organismo sindical agrario. En su análisis de la “situación política económica, Social y Cultural”, el documento se vale de un discurso que oscila entre lo que podríamos denominar un “sentido común ciudadano” (“corrupción”, “nepotismo”) y un razonamiento anti-neoliberal indefinido (“entreguismo”). La expresión “Territorio Qollasuyana” parece más bien un adorno, una concesión discursiva al núcleo indianista del CEN, ya que se refiere claramente a aquella unidad que en el Pliego fue denominada la “llamada Bolivia”. A su vez, el segundo párrafo constituye un balance coyuntural de dos años de gobierno de la “megacoalición” formada por partidos “serviles al modelo Neo liberal y el imperialismo”. Aquí, predomina un discurso de “derechos”, aunque es menester señalar que esto implica una re-interpretación que rebasa claramente las nociones de “justicia” y “derechos” del orden neoliberal, ampliándolas a reivindicaciones socio-económicas.

Según Pablo Mamani, el ampliado del 1 de marzo “va a tener trascendencia histórica”, ya que es aquí

30 “Resoluciones Ampliado Extraordinario de la CSUTCB”, 1 de marzo del 2000

donde varios niveles de la CSUTCB concuerdan en iniciar los preparativos para el bloqueo de caminos (Mamani 2004: 47). Esa “trascendencia” ciertamente no se refleja del todo en el documento emitido por el ampliado: por un lado, porque cinco de un total de once resoluciones están dedicadas exclusivamente a la coyuntura de división interna del sindicato (se “suspende” a varios dirigentes de sus funciones, “condena” su actuación etc.); y por el otro lado, porque el documento no logra expresar aquel proyecto *otro, más allá* de los mecanismos estatales de canalizar los conflictos sociales, que se está perfilando en las comunidades del altiplano boliviano. Poco o nada queda de “lo *nuestro*”, de “nuestro espacio” y “nuestra historia”. Parece, pues, que por el momento la única forma de los conglomerados humanos que constituyen las bases de la CSUTCB de *auto-proyectarse* de forma conjunta es a través de los referentes *negativos* y *nacionales/estatales* – como el “Pueblo y el Movimiento Indígena y Originario” que sufre de la *incapacidad* del gobierno *boliviano*, de la *miseria* y de la *discriminación*.

Según mi juicio, esa reducción a un “denominador común” negativo y ajeno es, por una parte, producto de las dificultades obvias de articular lo “positivo y propio” de una diversidad tan inmensa como la es el llamado “campesinado” boliviano. Cuando Felipe Quispe, hablando sobre el reclutamiento de militantes para el EGTK, señala que “el trabajo en lugar quechua calaba más rápido, porque el quechua era más oprimido que el aymara. Pero también teníamos dificultades de echar un discurso en quechua. Claro, hablamos quechua para nuestro gasto. Pero así fluido, correctamente no hablamos”, creo que no se refiere únicamente a los problemas lingüísticos, sino ante todo a las dificultades de formular algo *más* que el rechazo a la opresión – de rescatar las narrativas y metáforas del lugar, de realmente tocar las teclas del alma quechua. Pero al mismo tiempo, notamos (y notaremos) una gran capacidad estratégica de superar esas barreras, y la voluntad de formular un discurso en el cual tengan cabida los diferentes imaginarios sobre lo propio y lo otro vigentes en el “territorio qollasuyana”. Como explica Felipe: “Si (te) encuentras con un alcohólico, con un borracho, tienes que hablar del alcohol. Si usted habla con un militar hay que hablar de las armas. Si yo me encuentro con un cura tengo que hablar de la Biblia (...). Si estoy en un lugar quechua, yo tengo que hablar cómo sufren los quechuas, qué quieren los quechuas. Si estoy en el lugar aymara ya hablo con más propiedad, porque soy aymara.”

En esta relación, la imagen del gobierno y de las instituciones estatales como principal adversario a enfrentar es hábilmente manejada por la cúpula de la CSUTCB. En el “Segundo Instructivo de Emergencia” de finales de marzo, se afirma que después de una larga “espera tolerante” a que el

“gobierno de la megacoalición” atienda el Pliego Petitorio, “no hemos sido atendidos por total falta de interés y voluntad tanto del poder Ejecutivo y Legislativo”. “Los gobiernos de turno fascistas y fiel sirviente al modelo neoliberal e internacional y asesorado por técnicos del FMI y BM, se elaboro propuestas de Leyes, para hacer aprobar en el parlamento con mayoría de lebantamanos [sic] y promulgar por la cúpula gobernante de la oligarquía nacional”.

Visto en este contexto, creo que se nos aclara por qué casi todos los documentos de la CSUTCB se refieren al gobierno de Hugo Banzer como “gobierno de la megacoalición”: como cualquier movimiento social, también el movimiento indio-campesino tiene que justificar, ante la “opinión pública” y ante sus propios militantes, el hecho de que opta por una vía de acción fuera de los mecanismos estatales establecidos para la “resolución de conflictos”. Hacer hincapié en que los que gobiernan forman, de hecho, una “megacoalición” sugiere que *no existe una oposición parlamentaria* que es capaz o dispuesta a defender las demandas campesinas (o de los demás sectores). En el mismo sentido ha de entenderse la “total falta de interés y voluntad tanto del poder Ejecutivo y Legislativo”, afirmación que implícitamente establece la necesidad de *obligar* a los poderes a atender las demandas. No obstante, no es ni el ejecutivo ni el parlamento que parecen como el enemigo principal a enfrentar, sino el “modelo neoliberal e internacional”, del cual el primero no es sino “fiel sirviente”, y el segundo apenas un lugar de inefectivos “lebantamanos” al servicio de la “oligarquía nacional”. Desde mi punto de vista, hay una clara recuperación de elementos del discurso nacionalista-revolucionario en esta enunciación, una apelación a la consciencia *nacionalista* del campesinado, donde el gobierno *nacional* aparece como títere de los asesores del modelo “internacional”, y la “cúpula gobernante” encarna la “oligarquía nacional” (la *anti-nación* en el discurso NR) que maneja el destino del país.

Frente a esta “situación imperante de incapacidad”, sigue el texto, “el movimiento campesino e indígena sometido a la miseria y el hambre *ya no podemos soportar la carga* que hoy por hoy los ricos transnacionales se convierten en un *aparato de moderno colonización*, usurpando los recursos naturales que aún tenemos como único sustento de sobre vivencia humana” (énfasis mío). La introducción de un nuevo elemento, el “movimiento campesino e indígena”, lleva consigo una suerte de vuelco discursivo, a saber, la caracterización de las empresas transnacionales como “aparato de moderno colonización”, expresión que a mi parecer hace referencia a la *colonia*, a las relaciones coloniales de explotación sufridos por los grupos indios. Pero a la vez que se afirma que son éstos los que hasta ahora han “soportado la carga”, no se descarta que otros segmentos poblacionales sufren igualmente de la

“usurpación” de los recursos naturales. La expresión “ya no podemos soportar la carga” es, tanto como la larga “espera tolerante” que aparece a principios del documento, un recurso lingüístico que hace aparecer la protesta callejera como una medida sin alternativas e impostergable: *ya ha llegado el tiempo*, pues, para “defender nuestros verdaderos derechos” y recuperar “la justicia social y económica”³¹.

Esta forma de enmarcar la situación política y económica en Bolivia deja, sin lugar a dudas, mucho espacio para interpretaciones y, de esta manera, para que otros sectores de la sociedad se adhieran a la lucha campesina que se está acercando. Así, el “Segundo Instructivo de la CSUTCB” del 23 de marzo “instruye para el **BLOQUEO DE CAMINOS** a las 9 Federaciones Departamentales, Provinciales y Regionales, [y] a las Organizaciones que están afiliados a la Organización Matriz del movimiento Campesino e indígena” a que éstas “deben organizar para la movilización desde las comunidades, *el bloqueo de caminos y Productos Agropecuarios*, a nivel Nacional del Campesino”; y las llama a que se confirmen “*Comités de bloqueos*, por cada provincia Central y Sub Centrales, *para que tengan éxito nuestras demandas campesina-indígenas* ante el gobierno oligarca”³². Pero además las recuerda a “hacer una coordinación con todos los sectores Departamentales y Provinciales, como ser: choferes, Maestros Rurales, Urbanos, Artesanos y Gremiales, Comités Cívicos, Juntas Vecinales y otros, para una movilización conjunta”.

En este último punto, el Comité Ejecutivo de la Confederación Nacional da buen ejemplo al escribir a las organizaciones nacionales de todos estos sectores, haciéndoles llegar “sus saludos más cordiales y revolucionario, a nuestros hermanos” y “compañeros”³³. Las cartas, todas de las cuales tienen el mismo texto, informan sobre el inicio del bloqueo de caminos “a partir de las cero horas del día 3 de abril (...) que tendrá una duración de 7 días, en el término que el gobierno responda a nuestro Pliego Petitorio, como ser los problemas de la Ley INRA, Ley de AGUAS, COCA y otros, al mismo tiempo, sobre la alza de los carburantes, que afecta a los intereses del pueblo en Gral., más que todo a los trabajadores

31 “Segundo Instructivo de Emergencia”, CSUTCB, marzo 2000; negritas en original

32 Los comités de bloqueo son, según Linera et. al., “estructuras organizativas específicas que surgen exclusivamente en el conflicto” y su “función es organizar la ejecución práctica de la convocatoria a la movilización” (op. cit.: 148). Simona Quispe explica su funcionamiento de la siguiente manera: “ellos [los miembros del comité] son los que en el lugar ya decirte, ellos ya negocian con nosotros los comunicados, a el [comité] nomás ya siguen. [Cuando] tienen que bloquear, él obliga, él controla las comunidades. Qué comunidades están presentes, qué comunidades no están presentes, con cuánta base, todo esto es lo que ven. (...) *El comité de bloqueo, entonces, esto es en este momento los más autoridades en estos lugares (...)*” (en entrevista, 17/10/08, énfasis mío).

33 En las comunidades rurales, la expresión “compañero” suele estar connotado con la “izquierda blanco-mestiza”.

del agro”³⁴. La “flexibilidad discursiva”, por así decir, es sin duda notable: se añade un objetivo de lucha – impedir el alza de los precios de los combustibles - que aunque bien hasta ahora no ha aparecido en ninguno de los documentos de la CSUTCB, sí es objeto de agudas luchas que desde el 21 de marzo enfrentan a los transportistas, apoyados por la población, al gobierno boliviano³⁵. Al asegurar que el bloqueo campesino se realiza en defensa de “los intereses del pueblo en Gral.”, la CSUTCB busca “consolidar la lucha conjunta”, “para que el gobierno responda favorablemente a nuestras reivindicaciones de nuestro pueblo”, como escribe. Precisamente para insertarse en este “nuestro pueblo”, aquellos que en otro momento se autodenominan “movimiento campesino e indígena” aparecen, de repente, como “trabajadores del agro” - pero al hacer esto, se insertan nuevamente en un discurso heredero del nacionalismo revolucionario, en el cual la diferencia se oscurece y brilla únicamente el *pueblo en Gral.*

El “Instructivo Conjunto” de la Confederación Nacional de Maestros de Educación Rural de Bolivia y la CSUTCB del 4 de abril, por su parte, nos demuestra que los objetivos de lucha no sólo pueden extenderse en número, sino también ser re-interpretados como algo completamente distinto a lo que parecen ser en las comunidades andinas. Según este documento, cuyo razonamiento será retomado en parte en el “Comunicado de la CSUTCB a la opinión pública y al campesinado” del 5 de abril, “nuestra lucha es en defensa de la *dignidad nacional*, de los *recursos naturales* como la tierra-territorio, el agua, la coca así como de los *servicios públicos* como la educación fiscal, gratuita y obligatoria, la salud, etc., por eso exhortamos al pueblo apoyar y sumarse a *nuestra lucha contra la pobreza*, contra la *corrupción* y contra la *dependencia* en la que nos han sumido los neoliberales”³⁶. Debemos destacar la sorprendente cercanía de varias de las nociones tanto del “Instructivo” como del “Comunicado” con el discurso gubernamental: se enfrenta al gobierno de la “Dignidad Nacional” con la defensa de la misma, y ambos textos echan mano del discurso de la “lucha contra la pobreza” y “corrupción”. Y bajo el referente principal, la “dignidad nacional”, los demás temas parecen eclipsarse en una lógica de la “propiedad pública”, o “nacional”. La tierra-territorio, el agua, la coca dejan de ser *objetos específicos propios*, dotados de una historia o un “carácter” único en el espacio y en el tiempo, como la tierra donde “está depositada nuestra historia”, el agua “que aquí de los cerros sale” y la “sagrada hoja de

34 “Carta al Strio. Ejecutivo de la Confederación de Gremialistas de Bolivia” y otros, CSUTCB, 28 de marzo 2000

35 <http://www.clacso.org.ar/clacso/areas-de-trabajo/area-academica/osal/produccion-academica/cronologias/bolivia/2000/>

36 El documento del 5 de abril retoma la idea de la “defensa de la dignidad Nacional” y de la “lucha contra la pobreza, y contra la corrupción y la dependencia”

coca” que “es un producto desde aquellos tiempos, desde los Incas”, como explica un *cocalero* (cit. en Komadina/Geffroy op. cit.: 127); y se vuelven *recursos naturales*, es decir, medios *abstractos* para alcanzar un determinado fin que según Porto Gonçalves podemos denominar el *desarrollo* (op. cit.: 32 ss.). En el “Comunicado a la opinión pública”, se reemplaza la expresión “recursos naturales” por el neologismo “derechos naturales” - que abarcan “Tierras, Territorio, Agua, Madera, Biodiversidad, Medio Ambiente” -, una figura quizá no menos abstracta, pero ciertamente alejada de las implicaciones desarrollistas.

El uso de estos términos un tanto infelices nos remite a un problema fundamental, a saber, las posibilidades y límites de lo que podemos denominar la “significación étnica” y la “significación india” del espacio. Edward Said, basándose en la “ciencia de lo concreto” de Claude Lévi-Strauss, señala que “a muchos objetos, lugares y épocas se les [asignan] papeles y se les [dan] significados que adquieren una validez objetiva solo después de que se hayan realizado las asignaciones”. “Un grupo que viva en unas cuantas hectáreas establecerá las fronteras entre su territorio, los inmediatamente colindantes y el territorio más alejado, al que llamará 'el territorio de los bárbaros'.” Según Said, a esas fronteras geográficas “le siguen las sociales, étnicas y culturales de manera previsible” (Said op. cit.: 86-7). A lo largo de este trabajo, hemos visto cómo desde la sociedad dominante el *espacio indio* es significado como el territorio del Otro, y cómo el mundo “no-indio” ejerce su poder sobre este “otro espacio”. Pero ahora, nos vemos enfrentados al movimiento reverso, eso es, a un discurso que hace del espacio no-indio el espacio del Otro, a la vez de instituir un *espacio propio*. En esta relación, pensar, *de-marcar* un espacio “étnico” - como, digamos, un “espacio aymara” -, aunque sin duda constituye *también* una “geografía imaginaria”, se basa fundamentalmente en el “aquí”: los “cerros de aquí”, y el agua que sale de la cordillera andina que es visible, palpable, parte de la experiencia cotidiana de vida y ante todo dotada de narrativas y mitos propios de la gente que vive en el espacio aymara. El Manifiesto de Achakachi, en un apartado llamado “Nuestros orígenes milenarios: Somos el Pueblo Aymara-Qhichwa”, no deja lugar a dudas sobre esta cercanía relativa, real e ideal: “Nuestra cultura pervive a través del tiempo: en nuestras lenguas maternas (...) y en nuestra vivencia ritual de hombres y mujeres que continuamos habitando las extensas planicies del altiplano andino, protegidos por nuestros APUS: Illampu, Illimani, Pachiri, Qaqa-aqi, Saxama y otros de la Cordillera del Qhanqi y del lago sagrado Titiqarqa”³⁷.

37 “Manifiesto de Jach'ak'achi”, Federación Sindical de Trabajadores Campesinos de la Provincia Omasuyos, 9/04/01

Como dice Pablo Mamani: “en el mundo indígena ... la memoria colectiva o la memoria social está anclado, depositado, registrado, codificado, ubicado en la geografía, en el paisaje. En el paisaje, en el principio del paisaje geográfico, las montañas, las lagunas, o los bosques, los valles - pero también en el paisaje ritual, el paisaje de los actos de conmemoración de eventos, a divinidades locales como las *wakas*, *achachilas*”. Y en este sentido, es un espacio que se constituye esencialmente a través de la percepción, de la “*mirada*”. “La mirada es un acto fundacional como el habla, como el pensar, como el hacer en el hombre. El mirar es un acto fundacional de todo ser humano, de animal o hombre, entonces en el mirar de las cosas geográficas, el poncho, el *aguayo*, los rituales que la autoridad originaria tiene, los tipos de vestimenta - el mirar es el primer acto sustancial de la codificación del mundo, de la vida, de la historia, de las memorias. Y ese mirar es por los ojos, y es una visión visiotópica, y además topográfica de la mirada del mundo en el que vives” (en entrevista, 11/10/08). Si eso es cierto: ¿cómo se puede imaginar un *espacio propio indio*? ¿Cómo “mirar” tantas montañas y llanos, tantos ponchos y tantos rituales distintos? ¿Qué nombre darle a esas tierras y maderas, aguas y hojas de coca que tienen tantos significados tan distintos? ¿Qué otro denominador común puede existir para abarcar este gran abanico de lo que aparece como “recursos” o “derechos naturales”? ¿*Qué es* ese otro espacio llamado “nuestro”?

IV.IX. Una lucha flotante y la topografía social indianista

En vísperas del inicio del “bloqueo nacional de caminos”, éste en cierto sentido se parece a una pantalla en la cual los más variados sectores populares e indígenas pueden proyectar sus demandas y anhelos, sus adversarios y su propio ser. Es la lucha contra el neoliberalismo, el imperialismo, la megacoalición y el alza de precios de los combustibles, es por la defensa de la dignidad nacional y de la educación pública, del recurso agua y de la “sangre de la pachamama”, de la tierra y del control sobre la luna y las estrellas. De alguna manera, esa “nuestra lucha” se parece a lo que Ernesto Laclau llama “significante flotante”; para que el flotamiento de un significante sea posible, escribe Laclau, “la relación entre significante y significado tiene ya que ser indefinida – si el significante estuviera estrictamente adherido a un solo significado, ningún flotamiento podría tener lugar”. Además, el flotamiento requiere “que el término flotante se articule diferencialmente a cadenas discursivas opuestas” y “que, dentro de estas cadenas discursivas, el término flotante funcione no sólo como componente diferencial sino también equivalencial respecto de los otros componentes de la cadena” (Laclau 2002: 26). No creo que

esforcemos demasiado el concepto cuando afirmamos que la *lucha* convocada por la Confederación Nacional de Campesinos tiende hacia un flotamiento. En ella, se envuelven no sólo las demandas más variadas expresadas en el Pliego Petitorio y las de otros sectores de la población boliviana, sino además – y quizá ante todo – los anhelos articulados en las comunidades, los cuales como hemos visto no han encontrado una “traducción” para que tengan cabida en el caparazón formal de las peticiones mandadas al gobierno.

Pero esta lucha es, además, una lucha contra el “estado q'ara o karayana” y por la “dignidad Nacional”; contra los “forasteros” e “inquilinos” y en favor del “pueblo en Gral.”; una defensa del “recurso tierra” y a la vez de un territorio propio; y una lucha de los “trabajadores del agro” como parte de “nuestro pueblo”, y del “Movimiento Indígena-Originario”. Desde mi punto de vista, el “escenario doble” en el cual tiene lugar el levantamiento indio-campesino, tiene como efecto que éste aparece, al nivel discursivo, como significante que “flota” entre cadenas discursivas si no “opuestas”, por lo menos contradictorias; y en cada una de estas cadenas, la *lucha* aparece como *algo más* de lo que aparentemente es, precisamente porque es *un* “componente equivalencial” de una cadena que bien puede ser la “guerra contra el neoliberalismo”, la recuperación de la “dignidad nacional”, o el *pachakuti*.

Vuelvo a insistir: esa indecisión sobre el significado real de la lucha no es del todo accidental, sino al menos en parte estratégica. “La cuestión es abrazar a todos y solo así nos vamos a respetar y logramos ser respetados también por el gobierno”, como dice el *Mallku* (Linares et. al. 2001: 174). En Bolivia, donde existen pocas grandes narrativas nacionales y donde, como dice Zavaleta, “cada valle es una patria”, quizá la única forma posible de articulación de los sectores, lugares y “pueblos” en una lucha común sea en contra de “enemigos unificantes” y alrededor de determinados “temas” o “necesidades comunes” (como el agua), que luego aparecen como *objetos distintos* dependiendo de cada una de las narrativas particulares en que se inscriben.

No obstante, es innegable que la *articulación* como un *Uno* requiere, de una manera u otra, la *conceptualización* de este Uno – el Nosotros tiene que dotarse de un nombre, de *su* lugar y de *su* historia, carácter, etc. *propios*. Pero lo que es y lo que no es el *Uno* y el *Otro* no nace sino en un proceso dinámica; y además, como argumentaré, en un proceso que no es lineal (sino quebrado) ni unívoco (sino esencialmente *multivocal*). En esta relación, creo que es precisamente la *topografía social* delineada por el discurso indianista la clave para entender cómo el sinfín de proyectos, adversarios y

formas de nombrar el Nosotros se envuelven en *una sola lucha común* dotada de *muchos sentidos distintos*. O, dicho de otra manera: creo que el Movimiento Indio ha delineado una topografía social que marca en buena medida el terreno dentro del cual puede “flotar” la “lucha” como significante; y ese terreno es amplio y abarca una variedad de lugares o posiciones desde las cuales se lo puede mirar y significar (o “apropiar”). En su modalidad más amplia, esa topografía se cristaliza en la metáfora de las “dos Bolivias”, que como ningún otro planteamiento de Felipe Quispe “sacudió a la opinión pública y produjo una inmensa respuesta de la inteligencia cortesana, con interpretaciones que iban desde aquella que entendían el discurso como producto de 'desequilibrios síquicos', pasando por los que consideraban que el Mallku era 'un agente provocador del imperialismo norteamericano en su afán de intervenir Bolivia' hasta quienes interpretaban la emisión como prueba de 'traición a la Patria'” (Mantilla Cuellar 2003: 193, énfasis en original).

En una entrevista para el programa televisivo “*de cerca*” en septiembre del año 2000, el moderador Carlos Mesa pregunta a Quispe, que unos días antes había afirmado: “Yo no me siento boliviano”, si no se identifica con los “símbolos patrios” de la “nación fundada por Simón Bolívar”. En su respuesta, el *Mallku* desarrolla aquella *topografía social* que ha estado dibujando desde sus primeros días como secretario ejecutivo de la CSUTCB: “Es que en aquí, hay dos Bolivias. El gringo Goni Sánchez de Lozada es de una Bolivia que está aquí en las ciudades. Entonces yo soy de otra, que está hacía otro lado, lejos, destinado lejos, a doscientos kilómetros, trescientos kilómetros. Esa Bolivia no tiene teléfono, no tiene internet, no tiene otros medios comunicacionales. Esa Bolivia no tiene electricidad (...). Esa Bolivia no tiene postas sanitarias, no hay farmacia (...), no hay higiene, no hay donde lo comprar. Tenemos que estar masticando coca o sino tomando orina. Esa es nuestra medicina, así hemos crecido, y así hemos nacido debajo de la pollera de oveja. Esa Bolivia no tiene agua potable, no hay bidón o dónde ducharse, no hay jaboncillo, no hay nada (...). Por ahí no compramos ni el jabón, no hay plata. Esa Bolivia no tiene buenos caminos, ¿no?. Esa Bolivia no tiene otros medios para estar felices. Yo soy de eso. Entonces, al decir: 'somos todos bolivianos' – no, no es así.

Además de eso, esa Bolivia, que era Qollasuyo, tiene su propia cultura, tiene su propia religión. Ahí están nuestros *yatiris*, están rodeando la ciudad. Esa Bolivia tiene su propia filosofía, tiene su propia historia. Tenemos nuestro propio territorio, tenemos nuestra tierra. Tenemos nuestros leyes ancestrales, que está ahí. Al ladrón lo cuelgan en las comunidades. No hay candado, no hay golpe militar, no hay golpe de estado. Por eso decía en algunas ocasiones que no hay división en el campo, en los sindicatos

agrarios no hay. Esa Bolivia está viviendo en sus hábitos y costumbres” (*de cerca*, canal PAT, septiembre 2000).

La metáfora de las “dos Bolivias” en sí no es nueva. Felipe Quispe la recupera de Fausto Reinaga, que como hemos visto en el segundo capítulo, contrasta “dos sociedades: la del cholo blanco y la del indio” y afirma: “El indio es un pueblo. El indio es una raza y una cultura. El indio es una Nación” (Reinaga 1970: 64). La “sociedad blanca de Bolivia”, por el contrario, “es una mierda”, y en cierto sentido lo es también la idea de Bolivia en sí (ídem: 72). Pero las dos Bolivias del indianismo contemporáneo se asemejan sólo en la superficie a las de Reinaga. Para Quispe, la “otra Bolivia” se define, en primer término, por las *ausencias*: por no tener los medios para estar felices. En este sentido, el discurso sobre las dos Bolivias es una forma de visibilizar la desigualdad, una condena no únicamente del “hambre y la miseria”, sino de las *relaciones que las producen*. Esta dimensión relacional implícita en la metáfora de las dos Bolivias, donde una Bolivia está “aquí en las ciudades” y la otra “hacia otro lado, lejos” y a la vez “rodeando la ciudad”, no aparece en la caracterización reinaguista del fenómeno, donde la frontera que corre nítidamente entre ambas no es “geográfica” (y por lo tanto fluida), sino de “raza” y “Nación”.

Pero es justamente el carácter relacional y gradual de la figura de la dos Bolivias el que entraña la fuerza del *j'accuse*, y que la hace *comprensible*, la dota de sentido, para sectores más amplios de la población de la “otra Bolivia”. Por un lado, porque en Bolivia la desigualdad es fuertemente territorializada, espacialmente palpable – alejándose de las zonas residenciales de las ciudades, de la Bolivia del “gringo Sánchez de Lozada”, la pobreza aumenta y los medios para estar felices disminuyen progresivamente. Si no tener buenos caminos, no tener agua potable y no tener plata para pagar el jabón son criterios para formar parte de la otra Bolivia, entonces las fronteras que delimitan la *una* Bolivia son cada vez más estrechas y las de la *otra* Bolivia, cada vez más amplias. De esta manera, pertenecer a una de las dos Bolivias no es una cuestión estructuralmente predeterminado, sino de la significación de la posición socioeconómica propia de los individuos y colectivos – ser de la otra Bolivia depende de la *percepción de la ausencia* y de la injusticia.

Por el otro lado, la metáfora tal como la presenta Felipe Quispe se nutre fundamentalmente de los contrastes, pero no entre dos unidades petrificadas e inconmensurables (dos “razas”) sino entre dos formas de ser, de *poder vivir*. Y es por eso que en el centro de su discurso no está lo que *son*, sino la relación que mantienen ambas Bolivias. Al explicar las dos Bolivias, el *Mallku* no dice: “El indio es

una Nación”. Por el contrario, dice que “nadie se ha recordado del indio. Eso sí, son buenos para explotarle, para que seamos sus sirvientes, para que trabajemos en las minas, en las fábricas, en las ciudades como barrendero, como chofer, como constructor, nuestras hijas como sirvienta en las zonas residenciales. Sí, para eso creo que somos buenos, o sea hay que servirnos, para eso somos gente que estamos metidos en esos trabajos” (en entrevista “*de cerca*”). La otra Bolivia, eso son, los condenados de la tierra boliviana – pero no por eso dejan de ser parte de (una relación social llamada) “Bolivia”. Para Álvaro García Linera, el principal aporte de Felipe Quispe al discurso de los dos Bolivias es, por lo tanto, “el reconocimiento de una identidad popular boliviana (...). La importancia de este nuevo enfoque reside en el hecho de representar una ruptura con la óptica inicial del indianismo, en la que 'lo boliviano' no era más que una invención de una reducidísima élite extranjera. Bajo esta nueva mirada, en cambio, las formas de identidad popular bolivianas, como la obrera, y hasta cierto punto la campesina en determinadas regiones, aparecen como sujetos colectivos con los cuales hay que establecer políticas de alianza, acuerdos de reconocimiento mutuo, etc. Éste será el significado político de la llamada teoría de las 'dos Bolivias'” (García Linera 2002: 17). Mi interpretación es que Quispe “abre” la metáfora, que de esta manera puede ser leída de múltiples maneras. En las resoluciones de un ampliado nacional de la CSUTCB en enero del año 2003, por ejemplo, se acusa a los partidos políticos de que estarían “provocando la división en dos Bolivias: una opresora y otra oprimida”; lo que hace de Bolivia una unidad rescatable, deseable, y de los partidos políticos una fuerza divisionista, precisamente por mantener las relaciones de “opresión” denunciadas por Quispe³⁸.

Pero la otra Bolivia no es pura ausencia. Por el contrario, es esa Bolivia la que “era el Qollasuyo”, y que de alguna manera lo entraña todavía. Mientras que Bolivia está dividida en dos, en esa otra Bolivia “no hay división”, ni candados, ni golpes de estado. En cierto sentido, parece que la plenitud espacial-temporal inherente al concepto de la “reconstitución del Qollasuyo” (véase capítulo 3) estaría presente ya en lo que Quispe llama “nuestra tierra”. Visto así, las dos Bolivias son, también, una forma de crear un imaginario de una plenitud interrumpida por las relaciones de explotación y discriminación; superar estas relaciones significa, entonces, restablecer un equilibrio perdido debido a la división en dos partes desiguales³⁹. Y esa entidad armónica nueva aglutinaría, como dice Quispe “a toda esa gente abandonada” - la otra Bolivia, pues. En este paisaje delineado por la topografía social india, la utopía

38 “Resoluciones del Ampliado Nacional Extraordinario”, CSUTCB, 6 de enero de 2003

39 véase también el análisis de la *Tesis Política Tupakatarista*, cap. III.IV.

andina que lleva el nombre de la “reconstitución del Qollasuyo” no es un proyecto étnico, sino uno que es fundamentalmente *indio*. Pero como tal, esa utopía no puede sino articularse a través de lo todos los *indios* tienen en *común* – y por lo precaria que sea, es en buena medida la “integración” nacional boliviana que - tanto a través de la sindicalización y las políticas paternalistas como a través de las formas “comunes” de inserción al mercado y de explotación – constituye el principal referente para pensar esta *común-idad*. “La reconstitución del Qollasuyo significaba para nosotros fundar Bolivia – recuerda Eugenio Rojas -. *Refundar Bolivia*. No volver hacía cien años atrás, quinientos años, no, no era volver, sino que nosotros hablábamos del *pachakuti* ¿no?, hablar de nuevos tiempos, pero nuevos tiempos de acuerdo a nuestra realidad. Que tengamos casi ... no una... ¿como podemos decir? - no una diferencia muy grande entre nosotros, entre todos los bolivianos ¿no?. Una Bolivia que no tenía casi en otros lugares nada de acceso a la salud, analfabetismo era muchos más, la pobreza es mucho más grande, el tema de la tierra es mucho más grande, ¿no?. Y así, entonces plantea, mira: ¿por qué no podemos refundar Bolivia?” (en entrevista, 30/09/08).

Según Fernando García Yapur, “la sociedad a través de la trama histórica, sedimenta formas de enunciación de la realidad que se constituyen en memoria histórica o bien en ejes 'nodales' de articulación política; los cuales abren múltiples posibilidades para el despliegue de estrategias políticas. Según esto, no existe una forma última de afirmación de la realidad ni del orden, pero el discurso configura cierres simbólicos que explican las formas eventuales y, a la vez, duraderas de organización de la realidad”. La “razón de estado-nación” boliviano es un tal eje nodal, alrededor del cual - como hemos visto – no sólo las manifestaciones del discurso nacionalista revolucionario, sino también las del discurso neoliberal han adquirido su *sentido*. El hecho de que “*Bolivia se nos muere*” fue, según Víctor Paz Estenssoro, la razón por la cual habría que dismantelar lo poco que había de un estado redistributivo y de bienestar; y el “*nacionalismo integrador* ... sustentado en la pluralidad de identidades culturales” guiaba la reestructuración pluri-multi del gobierno de Sánchez de Lozada .

Pero es, desde mi punto de vista, precisamente gracias a esos programas neoliberales de reestructuración que el nacionalismo boliviano *pierde su sentido*. Como explica Manuel Castells: “El estado construye la nación y la identidad nacional aparece como la principal fuente de identidad colectiva, articulada en lo privado a la identidad religiosa y en lo público a la identidad política – directamente inspirada por el estado (...). Pues bien, en la medida en que el estado aparece en los

noventa como agente de la globalización y en la medida en que se despegaba de sus bases sociales tradicionales, la separación entre estado y nación lleva a una crisis de la identidad nacional como principio de cohesión social. Con una identidad nacional cuyo principio histórico fue construido por el estado, al desligarse dicha identidad de su sujeto (el estado), para la mayoría de la población la identidad nacional se convierte en un principio débil, en un principio que no basta para construir el sentido de la vida” (Castells 2004). La subversión del discurso nacionalista boliviano, que subordina los intereses *realmente* expresados a un ilusorio “interés general de la nación”, es posible y en cierta medida hasta necesaria por su pérdida de sentido. Como dice García Yapur, “la crisis de un discurso y las posibilidades hegemónicas de uno nuevo, son resultado – en unos casos del relajamiento de imaginarios y representaciones simbólicas, o bien, de la fijación de nuevos contenidos, como referencias 'duras' y a la vez precarias de organización de la sociedad” (García Yapur 2006: 100). Según mi juicio, el discurso de las “dos Bolivias” abre la posibilidad de pensarse o proyectarse *más allá* de la “ilusoria síntesis social” que es el estado, y en este sentido supera la principal debilidad del sindicalismo obrero boliviano (véase capítulo III.II.); pero lo hace sin negar esta ilusoria síntesis llamada Bolivia, sino que la presenta como lo que es: una “ilusión”, una “forma de decir” en cierto sentido obsoleta. Pero no por ello deja de ser uno de los principales referentes para proyectarse como un Uno, como una comunidad (imaginaria) – sólo que esta proyección rompe, en lo más íntimo, la ilusión de la *nación unitaria* en sí, como también la validez de las relaciones sociales que constituyen Bolivia como *estado*. Al desvestir la “llamada Boliavia” como ilusión, abre múltiples posibilidades de interpretación y proyección, haciendo justicia, por así decir, de los múltiples proyectos políticos y sociales presentes en el “campesinado” y la(s) sociedad(es) boliviana(s). Defender la “dignidad nacional” de una Bolivia dividida o “volver a reconstituir el Qollasuyo” son ambos proyectos que adquieren sentido en esta topografía indianista.

De ahí resulta también la enorme importancia de los procesos de interpretación/significación a niveles intermedios y micros. Para los comunarios, explica la militante del Movimiento Indígena Pachakuti, Jenny Santander, la *otra Bolivia* es “el estado opresor, el estado explotador, el estado excluyente. Las dos Bolivias, esto era el discurso en el que una Bolivia donde no había agua potable, donde no había llegado ningún tipo de desarrollo, (...) y la otra Bolivia, que era *la de los q'aras*, que tenían muchas comodidades gracias al esfuerzo del propio indígena que mantenía las ciudades. Al producir los alimentos, al hacer una serie de servicios, desde los domésticos hasta otros trabajos”. Pero no son

únicamente los comunarios que descifran la metáfora de las dos Bolivias, sino que “eso era el discurso que *integra a todos en este conflicto, en esa población indígena*. (...) Mira, la gente que vive en las laderas [de la ciudad de El Alto] no es gente que haya nacido en la ciudad, en la mayoría de los casos es gente que ha migrado del campo a la ciudad, que tiene una pequeña capacidad económica, ya sea que venda en la calle, o que su hija sea la empleada de una fulana de la ciudad (...). Esta gente, por ejemplo en el 2000, en el 2001, en los primeros bloqueos se organizó en consejos, hasta consejos de ancianos teníamos.” (en entrevista, 14/10/08).

IV.X. “Si están de acuerdo las bases, ya más fuerza tenemos nosotros”:

contrahegemonía indianista

Especialmente en las comunidades indias del altiplano, los temas como el agua, el territorio o la coca adquieren su *sentido* sólo al inscribirse en un discurso oculto sobre la explotación, las injusticias y humillaciones sufridas en el pasado y presente, es decir, al aparecer como *un atentado más contra la dignidad de la gente “de aquí”*. Como dice Rufo Yanarico, el agua “era el tema por ejemplo para levantar la gente, (...) es como dar pinchazo, entonces se levanta la gente siempre”.

Pero Rufo menciona algo más: según él, “... la gente acá cuando se dice las verdades nomás se levanta rápido, aquí no puedes decir: 'no, que no, no, no'. Es que *en las comunidades es más fácil movilizar a la gente que aquí en el pueblo* [de Achakachi], *aquí es todo más pesado porque ya vive la gente de otros lugares*, de otras provincias, vienen inclusive, entonces viven en diferentes lugares, es un poco más pesado. Pero en las comunidades es más fácil porque más fácil se puede conscientizar la gente (...)”. A lo que hace referencia el comentario del dirigente sindical es, según mi juicio, no únicamente la resonancia que las “verdades” encuentran en el discurso oculto particular de la región; sino también aquello que los estudiosos de los movimientos sociales denominan “estructuras de movilización” (véase Tarrow 2004: 177 ss.), que quizá nunca sean tan importantes como en el albor de la lucha. Es, pues, precisamente a través de las estructuras comunales y sindicales al nivel regional – ausentes en el “pueblo”, donde “todo es más pesado” - que se *difunden* las “verdades” que emite la cúpula de la CSUTCB, desde donde se las *retroalimenta*, y donde a fin de cuentas se decide si las “verdades” son realmente eso – *verdades*.

Si, como señala Pablo Mamani, la autoridad comunal tiene el “poder de la palabra, que significa saber

expresar el sentir, el compromiso y la opinión de su comunidad”, pero únicamente en la medida en que esa palabra (que es *la verdad*) está mediada con la autorización de la comunidad, entonces podemos afirmar que a un nivel supracomunal, son los *ampliados* los que *autorizan* la palabra de la dirigencia nacional. Los ampliados a nivel provincial o cantonal son, en este sentido, espacios de información y de creación discursiva colectiva, de deliberación y de bendición de un discurso como *discurso verdadero*. En palabras menos sacras: para que las bases sindicales asuman los costos y los riesgos que significa el bloqueo de caminos, tiene que haber un consenso relativo sobre lo justo, lo necesario y lo verdadero de la lucha en los niveles micro; y desde mi punto de vista, este “consenso relativo” no es otra cosa que una (*contra*-)hegemonía discursiva relativa (y geográficamente limitada) del indianismo.

En el mes de abril del año 2000, la ideología indianista goza de una amplia difusión en importantes regiones andinas. “Las bases ya estaban preparado”, dice Felipe Quispe, porque a través de las estructuras sindicales, el proceso de “conscientización” se había extendido como “una enfermedad que llega a una comunidad y va contagiando poco a poco a otras comunidades” (en entrevista, 28/10/08). En este sentido, debemos entender la ideología indianista no únicamente como una ideología “de lucha”, que “enmarca” ciertos temas o problemas de una manera que instiga a levantarse; sino, y quizá ante todo, como un *discurso* y una *práctica social* profundamente *democratizadora*, que al *dialogar* con las “bases” - las comunidades indias -, al devolverles la confianza en sí mismas *como comunidades indias*, al constituir las como una fuerza *para sí*, y al dejar en sus manos su propio destino, las constituye como el *sujeto central* de toda acción colectiva. La fuerza del Movimiento Indio reside, justamente, en que en su discurso y su práctica social subvierte varios de los mecanismos de subordinación y jerarquización tanto estatales como sindicales y sociales. Y a mi parecer, es precisamente el *consenso* alrededor del discurso indianista, su *autorización* como palabra verdadera a través de la deliberación colectiva a nivel micro, que permite la estrecha articulación entre la vanguardia del movimiento y las comunidades.

Con mayor insistencia a partir de los bloqueos de septiembre del año 2000, el gobierno y los medios de comunicación, por su parte, intentarán hacerlos aparecer como un movimiento “irracional” de personas que siguen ciegamente a un caudillo llamado el Mallku⁴⁰. “El bloqueo ha significado de hecho, que

40 La supuesta “irracionalidad” de los bloqueadores aparece desde los primeros días del bloqueo de abril del año 2000; el editorial de La Razón del 7 de abril, por ejemplo, lleva el título “Agua: el camino irracional”.

quien manda en estas provincias [Omasuyos, Manco Kapac y Los Andes] ya no es el Subprefecto, ni los alcaldes elegidos en los diferentes municipios, sino el *Mallku*. El entramado social de la comunidad indígena ha permitido que se estructure un poder (...) de impresionante verticalidad, en cuya cúspide se encuentra ese personaje (...)", dirá Augustín Echalar⁴¹. Y en julio del año 2001, José Grammut de Moragas afirmará: "El Mallku y sus secuaces quieren hacer creer a los incautos que, la siembra de pedruscos en los caminos dará una cosecha mítica, imposible en estos tiempos"⁴². Para la mayoría de los lectores del periódico, tales afirmaciones parecen tener sentido: si no, ¿cómo explicarse qué es lo que "empujó a nuestros trogloditas a empuñar las armas de Trucutú"⁴³?

El discurso de los medios y el gobierno pone al sindicalismo agrario en una situación incómoda, y lo obliga a "dialogar" en un terreno previamente trazado por el discurso hegemónico. "Nuestra lucha es justa y *razonable*, sólo estamos reclamando lo que nos corresponde *por derecho*, derecho que fue postergado de generación en generación. (...) El Bloqueo de Caminos y Productos, que estamos empleando como un arma contundente, no es capricho de los dirigentes, sino es eminentemente acción de las masas comunarias", afirma la CSUTCB en un "Pronunciamiento" del 22 de septiembre de 2000. El Mallku, por su parte, no cede en lo más mínimo ante tal embestida discursiva: "No personalice la situación por favor. No es el Mallku el que bloquea, sino todo un movimiento consciente de sus deberes de hombres libres y rebeldes, estoy hablando de la nación aymara (...)"⁴⁴.

Y parece ser cierto. Cuando a principios de abril del año 2000, la cúpula de la CSUTCB emite la convocatoria de "organizar para la movilización *desde las comunidades*, el bloqueo de caminos y Productos Agropecuarios", ésta no parece como lo que es en la jerga sindicalista – un "Instructivo" –, sino una *decisión común y comunitaria*. En palabras de la dirigente Pascuala Huanto: "Esta vez ha empezado desde federación departamental de La Paz, La Paz siempre empieza primero, entonces estos tiempos con la Federación Nacional bien coordinaban la organización, no era como ahora [en el año 2008 ...]. Esta vez era fuerte. La Paz siempre ha sacado convocatorias para participar, coordinando con la Confederación Nacional y más Central Obrera Boliviana, *pero más de los campesinos es lo que ha*

41 Augustín Echalar Ascarrunz, "La República independiente de Omasuyos", La Razón, 30/09/00

42 "La violencia deja su tarjeta de visita", La Razón, 3/07/01

43 Peña Rueda: "¿Sólo meras coincidencias?", La Razón, 25/09/00. Según este artículo, Evo Morales y Felipe Quispe "no actúan solos. Tras cada uno de ellos hay operadores todavía anónimos (...). El MRTK del Perú, por ejemplo, empeñado en darle cuerda al EGTK. A él mismo (...) le afloja la soga la guerrilla colombiana". El artículo acaba de esta manera: "¿Te percatas ahora que estas salvajadas no son espontáneas, sino planificadas y coordinadas desde una dirección central que transmina a cohebomba y cocaína? 'Maestro, y también a Tiro Fijo y ELN colombianos'? - 'Elemental, querido Watson ...!'"

44 en: El Jugete Rabioso, 15 de julio 2001

empezado más. Entonces como nosotros tenemos la organización común eramos empezando de la comunidad hasta nacional, entonces allí nomás, siempre este tiempo no eran los dirigentes como ahora. Se llevaba más antes ampliados provinciales, le preguntaba a las bases ¿esto vamos a hacer o no vamos a hacer? Si están de acuerdo las bases, entonces ya más fuerza tenemos nosotros. Entonces llevábamos alguna organización, si tiene fuerza se puede llevar, pero si no hay fuerza no se puede llevar también. Esta vez estábamos trabajando con las bases, las bases decidían entonces así también damos apoyo y los dirigentes tienen fuerza. Así ha empezado [el bloqueo de caminos], los mismos secretarios generales de las comunidades mismas participando con las bases más en La Paz hemos participado, y así hemos logrado este tiempo” (en entrevista, 10/10/08).

IV.XI. Diálogos, monólogos (I): generosidad, manipulación y un Otro mudo

Los espectadores de la otra Bolivia no lo ven así. El ocho de abril del año 2000, a cinco días del inicio de los bloqueos que van en *crescendo*, el periódico paceño *La Razón* - uno de los más importantes medios impresos del país - publica en vez de su habitual editorial una carta abierta titulada “Señor Presidente, señores ex Presidentes”. En ella, piden a Hugo Banzer, Gonzalo Sánchez de Lozada y Jaime Paz Zamora a “propiciar, *con generosidad*, una política de Estado inmediata para lo social” para de esta manera mandar “un mensaje de tranquilidad para unos compatriotas que hoy, motivados por situaciones de miseria, pueden ser *manipulados por grupos que siguen viviendo en otro siglo*”. Para los autores de la carta - visiblemente preocupados por los “signos evidentes de una *descomposición* que puede afectar *gravemente* el tejido social, su estabilidad y, finalmente, los logros que con mucho sacrificio ha empezado a contabilizar” el país -, existe un “hecho innegable: el descontento que se ve en el país tiene raíces profundas y está motivado, en buena parte, por la crisis económica y la marcha forzada que el país tiene que seguir so pena de perder, otra vez, el *tren de la modernización*. Nadie ignora además que hay grupos que pescan en río revuelto”. Frente a la situación de enfrentamiento casi generalizado en la parte andina de Bolivia, el escenario dibujado por *La Razón* y sus propuestas para solucionar esta situación son contundentes: para que el país pueda “volver sin más dilataciones a la *normalidad*”, el “*tema de la pobreza* requiere – sin abandonar los ejes fundamentales de la modernización – un acuerdo político mínimo”, pero sin “resucitar viejas políticas paternalistas”. Y son los destinatarios de la carta “las personas más indicadas” que con sus respectivos “partidos políticos pueden, con visión y desprendimiento, contribuir a *desactivar un descontento* que si no es atendido (...) puede poner en jaque

nuestro frágil sistema institucional y *dividir a la comunidad nacional*".

En esta visión de lo que pronto se conocerá como la "Guerra del Agua" no tiene cabida ni el "pueblo sencillo y trabajador" cochabambino que se reúne en enormes cabildos abiertos, ni los miles de comunarios que días antes se han congregado en el altiplano. Lo que sí existe son las "franjas más pobres del país" - sin voz, sin voluntad y fácilmente manipulables por "grupos que desempolvan manuales trasnochados". Pero ante todo son *sujetos necesitados*, sujetos que requieren de la "generosidad" del único Sujeto posible, el estado. Tal generosidad, que tomaría la forma de "un acuerdo mínimo que recoja *algunas de las reivindicaciones* actualmente reclamadas", no es gratuita – de hecho, poco tiene de lo que comúnmente se entiende bajo el término: es un gesto desagradable pero necesario para "desactivar el descontento" y poder volver a la tan deseada "normalidad".

Ni es, por supuesto, el bienestar de los destinatarios de tales bondades denominada la "lucha contra la pobreza" la preocupación que pesa sobre el alma de los autores del texto. Al contrario: "Se trata de entender que no habrá desarrollo sin equidad. Y que quienes ahora no tienen influencia en el manejo del Estado y de sus finanzas sí pueden ser – y lo acabamos de comprobar – una *fuerza de obstrucción* que, si es manipulada, puede poner en jaque políticas acertadas y necesarias cuyos frutos tardará en ver el país". A veces, los periodistas pretenden ser mejores hombres de estado que sus presidentes; y en este caso, lo son. Bajo el abstracto fin del "desarrollo", aquellos que Felipe Quispe llama los "abandonados" no son sino una fuerza de obstrucción, y en el peor de los casos, cuando se los "manipula", un peligro inminente. No lo dicen, y quizá ni lo saben, pero la visión que los autores del artículo tienen sobre los que "ahora no tienen influencia en el manejo del Estado" se asemeja considerablemente a la de aquel liberal del siglo XIX que afirmó que arrancar las tierras "de manos del indígena ignorante ... sin medios, capacidad o voluntad para cultivar" sería "efectivamente la conversión más saludable en el orden social y económico de Bolivia" (véase capítulo II).

En esta relación, hasta la *equidad* – nótese que la *igualdad* no forma parte del horizonte del texto – no puede ser otra cosa que un medio, necesario para lograr el objetivo mayor denominado "desarrollo". De hecho, no sólo parece eclipsarse cualquier *proyecto* que no se inscribe en la lógica del "desarrollo" y de la "modernización"; sino que cualquier *ser social* o político pierde su sentido mientras que los rayos de la luz brillante de esas grandes promesas neoliberales de un futuro mejor no la iluminan. Aparecen como los "estratos más rezagados", y habría que "crear las condiciones para que ... tengan cómo incorporarse al proceso de modernización", como lo puso un artículo aparecido dos días antes en el

mismo periódico⁴⁵. Que esos “estratos” se rebelan no deja de ser preocupante, pero no cambiará en lo más mínimo los “ejes fundamentales de la modernización” - en primer término, porque no son cambiables: la modernización es un *tren* que el país tiene que alcanzar en una “marcha forzada” porque no puede perderlo “otra vez”; es una fuerza o un movimiento que corre por un carril aparentemente sin agujas e independiente de la voluntad de los hombres. Y en segundo término, porque el país ya ha “empezado a contabilizar” los “logros” de la modernización. Aunque bien no “basta con esperar para ver cómo los efectos del mero crecimiento económico llegan hasta las capas más empobrecidas de la población ... porque esos efectos tardarán”, seguramente no es el tiempo para volver a aquella “malhadada época de enfrentamientos y de los fundamentalismos ideológicos”. Al contrario: lo que necesita el país son “salidas pragmáticas” para “dar los primeros pasos en una vía – lo social – cuya gravedad ... debe ser atacada en forma estructural”⁴⁶. Aparentemente, en “lo político”, no se piensa ceder ante las masas en las calles y carreteras – de hecho, ¿por qué se debería siquiera pensarlo, si solo se trata de una rebelión de los eternos rezagados?

Mientras tanto, la organización matriz de uno de esos estratos más rezagados y manipulados, que en los días anteriores han sufrido la represión cada vez más violenta por parte del ejército, publica un “Instructivo a los diferentes bloqueos de caminos” (CSUTCB, 7/04/00) en el cual declara: “No podemos levantar la medida de presión, sino más bien intensificar la lucha comunaria, con acciones más contundentes desde nuestros ayllus y comunidades para lograr nuestros propósitos”. A los y las comunarios, que habían sido desterrados con gases lacrimógenos, “patadas y culatazos”, que habían vuelto a ocupar las carreteras amenazado con “responder a los ataques de los militares con todo lo que tengamos a mano: palos, palas, hondas y chicotes”, y que el día seis de abril se habían reunido en enormes cabildos en varios lugares del altiplano; a esos comunarios y comunarias se les convoca a “mantener firme el bloqueo de carreteras en todo el territorio aymará, quechua, guaraníes y otras culturas (...)”; a “efectuar una evaluación de nuestras formas de accionar de toda la semana de bloqueo de caminos y productos”; y a “llevar a cabo [en los lugares del bloqueo] las diferentes Asambleas, con los Ejecutivos Provinciales con la finalidad reorganizar y rearticular y al mismo tiempo recoger la ideología y entrar desde ahora con una nueva forma de lucha”. En el altiplano de aquellas tierras

45 “El turno de la política social”, La Razón, 6/04/00

46 “Señor Presidente, Señores ex Presidentes”, La Razón, 8/04/00

llamadas Bolivia, ha sido suspendida la “normalidad” y “estabilidad” a la que tanto anhelan los escritores de *La Razón*, y que para la Bolivia india “reideologizada” no es otra cosa que el *ch'amakpacha* - tiempos de oscuridad; la cotidianidad de la humillación. Pero no son sólo *tiempos* de guerra – *Awqa Pacha* – los que se declaran – son también *territorios* de y en guerra, es el “territorio aymará, quechua, guaraníes y otras culturas”, el espacio indio, la *otra Bolivia* que decide “mantenerse firme” y oponerse como *espacio propio* al estado opresor. El seis de abril, Felipe Quispe invita a Hugo Banzer a venir a Achakachi, “la capital del mundo aymara”, para dialogar “de presidente a presidente”. Solo que quizás, esta lectura no sea tan unívoca como parece ser. En el mismo acto, el dirigente achakacheño Bernabé Paucara expresa: “También somos bolivianos los aymaras y campesinos en general (...) y la atención de su gobierno [el de Banzer] debe ser igual para todos, no sólo para quienes viven en las ciudades”⁴⁷. Que el territorio está en guerra, sobre esto no hay duda – pero sobre quién es su presidente, no parece existir el mismo consenso.

Para la prensa citadina, por el contrario, el mayor problema no es la violencia desatada contra la población civil, ni sus reclamos. En su columna “de Paulovich” del seis de abril, el periodista del mismo nombre cuenta la historia de cómo lo vienen a visitar “15 operadores de turismo estadounidenses”. La “máxima autoridad turística” y amigo suyo Pura Torrez está “entusiasmado ante la posibilidad de que el próximo año pudieran llegar a Bolivia un millón de turistas ...”, y Paulovich promete hacer un viaje por Bolivia “con estos expertos en turismo, una industria que dio mucha riqueza a España y otros países”. Durante su viaje por el altiplano, se encuentran con “Eduardo Revollo, de la CSUTCB”, que trae “cara de pocos amigos”. “Le dije que los señores habían sido invitados por el gobierno y que yo acababa de recibir el Premio Nacional de Periodismo. Nos miró con desprecio, a mí me mandó al carajo y dijo con voz autoritaria: 'No pueden pasar'.” A lo largo de su excursión, el grupo se encuentra una y otra vez con personajes parecidas a Eduardo Revollo, y al final a Paulovich no le queda otro remedio que jurar que “no todos son como el tal Revollo”⁴⁸. La línea argumentativa y el imaginario en que se basa el comentario son, como vemos, parecidos al artículo anteriormente analizado: los “revoltosos” no son sino un estorbo. No tienen voz, ni razones, ni capacidad de articular más que tres palabras (“No pueden pasar”), y lo más grave: no tienen respeto ante los “invitados del

47 cit. en *La Razón Especial*, 7/04/00

48 de *Paulovich*, *La Razón*, 6/04/00

gobierno” y el “Premio Nacional” (ni siquiera ante la Virgen de Copacabana, como destaca otra parte del artículo). En cada frase de su comentario, Paulovich da muestra de la indignación que siente ante la ruptura de las relaciones tradicionales de dominación y subordinación de aquellos que en un artículo anterior llamó “antepasados míos” y “aborígenes revoltosos”⁴⁹. Con todo ello, éstos frenan lo que en la carta a los ex presidentes se llama el “desarrollo”, y que en esta ocasión aparece como la industria del turismo que tantas riquezas ha traído al referente principal de Paulovich: España⁵⁰. A fin de cuentas, para salvar la imagen dañada del país, a Paulovich sólo le queda afirmar que “no todos” son como aquellos antepasados suyos que bloquean los caminos, y exige “que todos vayan a la cárcel por daños al Estado y al pueblo boliviano”. Jaime Sánchez Guzmán, en un artículo publicado el 14 de abril, pone este razonamiento en palabras aún más contundentes al pedir a las autoridades a dar “una señal real de que tienen la intención de hacer de Bolivia una República digna, respetuosa de sus leyes y sobre todo formada por seres humanos civilizados y no por aquellos salvajes con que en muchas ocasiones se nos representa ante la opinión mundial”⁵¹.

La “imagen internacional” de Bolivia, que aquí se presenta como crucial para la futuras riquezas que traerá el turismo y que en la carta a los ex presidentes toma la forma de la “confianza de inversionistas”, no es un asunto que se les escapa a aquellos que bloquean las carreteras del país. En su “Denuncia sobre los Atropellos de los Militares en los Bloqueos de Caminos”, la CSUTCB hace un recuento de los actos de represión a lo largo y ancho del altiplano boliviano y afirma: “De esta manera atentan los del ejército, con la libre expresión y protesta. Para el Comité Ejecutivo Nacional, significa una pelea de lucha entre padres e hijos, *en la imagen Internacional, como que Bolivia estaría en una guerra civil*”⁵². Los rebeldes no niegan la importancia de la “imagen Internacional” de Bolivia - pero mientras que el Otro la toma para desacreditar su protesta, ellos la usan para dotar de mayor legitimidad su rechazo a la represión y los atentados contra la “libre expresión y protesta”.

IV.XII. Diálogos, monólogos (II): dios, las piedras y un Otro montonero

No obstante, el pedido de parar los “atropellos” no da los frutos esperados. El siete de abril, el

49 *de Paulovich*, La Razón, 4/04/00

50 En el artículo del 4 de abril, su “mujer española” declaró: “A ver si con el general Franco os hubierais atrevido a bloquear caminos, caterva de indígenas malentretidos”; La Razón, 4/04/00

51 “Castigo para los culpables”, La Razón, 14/04/00

52 “Carta al presidente de la cámara de diputados H. C. Carvajal”, CSUTCB, 5/04/00

presidente y general Hugo Banzer declara el “estado de sitio para precautelar el Estado de Dercho”, como escribe en su carta dirigida a las “Bolivianas y Bolivianos” (publicada en *La Razón*, 9/04/00). “Dice la Biblia que todo tiene su tiempo y su sazón”, comienza la declaración banzerista denominada “DEFENDIENDO LA LEGALIDAD PARA RESTABLECER EL DIÁLOGO”. “Que hay tiempo para plantar y un tiempo para arrancar, tiempo de arrojar piedras y tiempo de recogerlas (...). Que hay, pues, un tiempo para el diálogo y un tiempo para el monólogo”. Personalmente, desconozco lo que la biblia dice o no sobre los monólogos, aún así es notable que el presidente recurre a dios y la agricultura para justificar precisamente eso: el comienzo del monólogo, el estado de sitio, “para restablecer el diálogo”, como dice. Después de dar su versión de los hecho en Cochabamba, donde “de entrada, hemos propiciado un clima de diálogo y participación”, el jefe de la república afirma que los problemas que “arrastra el país [sic]” son consecuencia de “no haber podido aún cumplir las metas que históricamente se planteó Bolivia como Estado Nación”. No se ha logrado “implantar un Estado de Derecho donde todos sean iguales ante la Ley”; “sigue imperando la Discriminación racial y económica”; no se ha podido industrializar el país; y “no pudimos construir un Estado plenamente soberano e independiente”. Todo eso “nos duele y nos hiere profundamente”, y para superar tal situación, Banzer propone profundizar “nuestro sistema democrático” y la “reactivación económica” que “sólo será posible si las reglas y los actores institucionales de la democracia asumen sus responsabilidades; si todos respetamos las reglas de juego ...”.

En la lectura de Banzer, el principal problema es la debilidad del “Estado Nación” boliviano. A las “bolivianas y bolivianos” (a los cuales apellida de esta forma cuatro veces en su texto), les debe de quedar claro que únicamente la defensa de las “reglas de juego” y de la “participación institucional” y la imposición de las “responsabilidades” de los actores hará el milagro de hacer posible la “reactivación económica” (la cual por cierto no es sino el nombre con el cual se ha bautizado un nuevo “plan” del gobierno). Pero cuando el gobierno se ve obligado a declarar el estado de sitio, está claro que alguna parte de la población no se atiene a las “reglas de juego” que el presidente se emprende a cuidar. Y esa parte es, para Banzer, la *otra Bolivia*: “no ignoramos que estamos en una etapa de transición. Que la vieja Bolivia: insurreccionalista, de barricada y montonera, de acciones directas y violenta, de amigos y enemigos, del todo o nada, no acaba de desaparecer (...). Mientras esta Bolivia todavía se agita en sus últimas expresiones, otra Bolivia nace: una Bolivia Municipal, de poderes locales, de planificación participativa, de Planes de desarrollo municipales, de Planes anuales operativos, de Comités de

Vigilancia, de Consejeros departamentales (...). Es decir, una Bolivia que a lo ancho y lo largo del país, dialoga, concerta y prioriza las inversiones de sus Municipios. Una Bolivia que trabaja, una Bolivia participativa, dialogante, concertadora: una Bolivia positiva”.

La calificación que Banzer hace de sus dos Bolivias respira de todos los poros que, discursivamente, se encuentra entre la espada y la pared. O, para usar una metáfora quizá más adecuada: creo que el primer cerco que logra realizar el Movimiento Indio es un *cerco discursivo*. El general Hugo Banzer, ex-dictador y ahora presidente electo, se ve obligado a recurrir a una imagen – la de las dos Bolivias – que le fue impuesta por el movimiento indio, para intentar a descalificarlo. Banzer ni hace el intento de negar que las dos Bolivias son una realidad – lo que dice, al contrario, es que la “otra” Bolivia es la “vieja Bolivia”, y se “agita en sus últimas expresiones”. Pero lo que según su razonamiento sería la “nueva Bolivia” se opaca en las sombras de tantas mayúsculas: lo “nuevo” no es sino una acumulación de *Planes*, *Comités*, *Consejeros* y *Municipios*, todos ellos productos de las reformas de gobiernos anteriores, y todos ellos *sin significado alguno*. La otra Bolivia que “nace” no es otra cosa que el estado, tal como está; y que es precisamente este estado y su funcionamiento que está siendo profundamente cuestionado en las calles del país – por la Bolivia montonera – parece escapar por completo al gobierno.

Hugo Banzer, por lo demás, no tiene la fama de ser un hombre poético. Cuando intenta de serlo, lo hace a costa de un compatriota de sus antepasados alemanes: “Pero he aquí que estas dos Bolivias pugnan oscuramente en nuestros pechos y hemos de decidirnos por una de ellas a costa de la otra, si queremos ser una sociedad viable este nuevo milenio que comienza”⁵³. El gobierno se adelanta a esta decisión que la población en cuyos pechos pugnan oscuramente las dos Bolivias deberá tomar: decide defender los “derechos ciudadanos” y de “libre tránsito”, la “libertad de expresión” y los “derechos humanos” de “la población”, así como la “seriedad de la palabra empeñada en compromisos internacionales”; y eso lo decide “a costa de la otra” Bolivia (a saber, la de “amigos y enemigos”). “Para salir de la pobreza, argumenta el presidente, necesitamos un clima de orden, diálogo y participación en los marcos de las leyes vigentes”.

Para los campesinos que están bloqueando las rutas de tránsito, “el dictado del estado de sitio (...)”

53 “Dos almas, ay, habitan en mi pecho / y quieren una de otra separarse; / una, con recio afán de amor, se aferra / al mundo, con sus miembros abrazados; / otra, fuerte, se eleva desde el polvo / a los campos de los nobles abuelos.” ; Johann Wolfgang von Goethe, *Fausto*, “Ante la puerta de la ciudad”.

significa que el Gral. Banzer es un *incapaz para solucionar los diferentes problemas del país*⁵⁴. La lectura de las acciones gubernamentales represivas como señal de su “incapacidad” gana más y más importancia en los comunicados de la organización sindical agraria: “Cuando la incapacidad de solucionar los problemas se traduce en prepotencia y abuso, nos rodean con armas y tanques, allanan nuestras casas, matando nuestros animales y quieren ahogar en sangre la protesta justa y con derecho que realizábamos al ejecutar el Bloqueo de Caminos ...”, como lo señalará un documento de la Federación Departamental de La Paz durante los bloqueos del año 2001⁵⁵. A partir de la declaración del estado de sitio, el gobierno es acusado también de “fascista”, y la dirigencia de la CSUTCB no se lo toma a choteo: “Si en caso de que intervengan los diferentes bloqueos en el ámbito nacional, en este estado de sitio, *las diferentes Federaciones Departamentales, Provinciales y Regionales y otras afiliadas a la CSUTCB, deben entrar a las diferentes iglesias del país, para hacer una huelga de brazos caídos, como señal que seguimos en lucha*”. Pero esta vez, las bases comunarias no comparten en absoluto la propuesta de la cúpula sindical de volver a esta forma de lucha empleada durante la resistencia contra los hacendados; por el contrario, su respuesta ante el estado de sitio es el abierto desacato. Durante el día ocho de abril, intervenciones militares en Patacamaya y Lahuachaca causan dos muertos. El mismo día, Felipe Quispe es apresado después de una reunión en El Alto. El día nueve, el ejército militariza los caminos altiplánicos e interviene en las asambleas convocadas para este día. En Achakachi y alrededores tienen lugar agudos enfrentamientos que causan la muerte de dos comunarios. En respuesta, miles de personas de las comunidades aledañas llegan, convocadas por fogatas encendidas en los cerros, a reforzar los comunarios que se enfrentan al ejército. Ante el repliegue de las fuerzas del orden, se encienden la prefectura, la alcaldía y el cuartel de policía, y se abren las puertas de la cárcel local. Más tarde, un grupo mayoritariamente compuesto por mujeres sacan del hospital a un militar y lo linchan en el patio⁵⁶. Por cierto, la cúpula de la CSUTCB no volverá a proponer un retirada estratégica a las “diferentes iglesias del país” - por el contrario, en un comunicado del año 2003, advertirá que “por el incumplimiento de los convenios firmados con el gobierno, la CSUTCB no será culpable de las determinaciones radicales a tomarse por las bases y la sociedad civil a nivel nacional”⁵⁷.

54 “Voto Resolutivo ante el estado de sitio, CSUTCB, 8/04/00

55 “Resoluciones del Ampliado de Emergencia de la FDUTCLP-TK”, 30/07/01

56 Para una descripción más detallada, véase la introducción a este capítulo

57 “Manifiesto a la Opinión Pública”, CSUTCB, 14/02/03

IV.XIII. “¿Qué patria? Aquí nosotros somos marginados”:

variaciones sobre la muerte, la represión y un incendio

Mucho se ha debatido sobre significado de esta destrucción de los símbolos del poder estatal, sean éstos edificios o personas, que durante los siguientes levantamientos se repetirán en varios lugares del altiplano boliviano. Para Pablo Mamani, se trata de una “reacción ... contra el estado (2004: 56), y para Raquel Gutiérrez, “el desplazamiento de las instituciones estatales y el ejercicio autonómico *de facto* sobre vastos territorios aymaras fue (...) uno de los dos ejes más significativos de los levantamientos de esos años. La fuerza simbólica y política de tales acciones, pueden leerse como el quiebre fáctico de la relación estatal, entendida como totalidad (op. cit.: 127). Desde mi punto de vista, la clave está en este *pueden leerse*: para Rufo Yanarico, por ejemplo, la quema de instituciones “es por rabia, por rabia de lo que ha habido todos esos problemas, sí. (...) La prefectura han quemado aquí, la cárcel la han quemado, había una escuela básica, todo lo han desmantelado, mataron a un capitán. Cuando ya se enciende la gente, eso ¿no?, cuando no se enojan, tranquilos. *Pero es bueno hacer enojar, pues ellos mismos se enseñan*” (en entrevista, 16/10/08). Felipe Quispe, al tiempo de compartir esta apreciación de la fuerza de las bases, lee los acontecimientos de manera distinta. Para él, es gracias al trabajo ideológico en la provincia Omasuyus que “ya teníamos ese pensamiento que *el poder tiene que nacer de una provincia, o de una comunidad, o de un ayllu*. Ese ayllu estaba pues concentrado en Achakachi, en el pueblo. Y *los que actuaron son las bases*, yo no (...). En esta época yo estaba confinado, estaba en San Joaquín, en un puesto militar. (...) Han tenido que romper este Estado de Sitio, la gente estaba muy enardecido, y han luchado con toda energía, con toda acción comunaria. Y así hemos visto desde nuestro punto de vista. (...) Y solo faltaba destruir el ejército que esta cantonal en Achakachi. Entonces lo habíamos limpiado todo, entonces ya estaba saliendo un poder propio. (...) *Entonces por eso es que ya estábamos haciendo el poder, ya estaban haciendo la forma de autogobernarnos*. Estábamos hablando con más fuerza lo de J'acha Omasuyu [Gran Omasuyos] y así ya reconstituir el Qollasuyo, ¿no? (...). Ya no flameaba la tricolor sino la *wiphala*, la bandera de siete colores, estaba en todas las escuelas, en todos los lugares” (en entrevista, 28/10/08).

El significado de la quema de instituciones varía según la lectura que de ella se hace; pero a pesar de sus diferencias, la evaluación de Rufo Yanarico y la del *Mallku* tienen mucho en común. En ambos casos, son las “bases” (o la “gente”) que toman el destino en sus propias manos; y lo que para Yanarico es una sana rabia que indica hacia un futuro no precisado, “pues ellos mismos se enseñan”, es, para

Quispe, una forma de “hacer el poder”, de “autogobernarnos” y por ende una primera base simbólica-material para “reconstituir el Qollasuyo”. Aún así, creo que la historia reciente de Bolivia nos obliga a matizar algunos de los razonamientos sobre esos hechos, y a desechar las evaluaciones más optimistas que de ellos se hicieron, a saber, aquellas que en la quema de prefecturas quisieron ver un despliegue de un supuesto proyecto “milenario” de autogobierno aymara, o indio. Hoy en día, la institucionalidad estatal ha vuelto a funcionar en lugares como Achakachi, aunque bien sea bajo cánones distintos y con extendidos mecanismos de control de la población sobre el quehacer de los funcionarios. Teniendo esto en cuenta, propongo *leer* el desplazamiento de las instituciones estatales en su dimensión “dialógica” y violenta, es decir, como una *respuesta* de personas que son *más y otra cosa* que simples ciudadanos, al actuar de un estado que, gracias a la re-interpretación que se hizo de él, encarnaba algo *más y otra cosa* que una “síntesis social”.

Por un lado, es innegable que la muerte y destrucción sembradas por aquellos encargados de restablecer el orden estatal – el ejército – constituye de por sí un quiebre fáctico de las relaciones entre el estado y su población. El imaginario del estado paternalista, que ciertamente sigue vigente entre varios sectores del campesinado boliviano⁵⁸ y que está siendo reactualizado por el discurso oficial sobre la “lucha contra la pobreza”, se ahoga en la represión. Lo mismo ocurre con la percepción del estado como interlocutor - la muerte marca el fin de las palabras. En tales circunstancias, la insistencia del gobierno de que se trata de “defender la legalidad” estatal para posibilitar un “diálogo” en los marcos institucionales no es sino un monólogo de sordos, ya que la interpretación del movimiento indio es radicalmente otra: “En las movilizaciones de Abril 2000, Septiembre 2000 y Junio-Julio de 2001, *nos declararon la guerra* movilizando a miles de efectivos militares y policiales en diferentes carreteras troncales del departamento de La Paz, habiendo asesinado a hermanos campesinos y *haberse manchado de sangre de los originarios de La Paz*”⁵⁹.

Con la muerte de comunarios, dice Simona Quispe, “se da pues la reacción. Te enfureces, no te quedas tranquilo cuando escuchas esto, es que más coraje te da. (...) Yo digamos como por la primera vez yo estas veces venía a la marcha, niños gasificados, yo me volteaba a la calle. A las personas mayores que

58 A mi parecer, tal imaginario se expresa, por ejemplo, en las “Resoluciones del Bloqueo de Chillcha”, provincia Camacho, La Paz, del 28 de junio de 2001: “(...) 2) Provincia Camacho pide que se cumplan los 1000 tractores y 1.500 camiones de transporte [entre las reivindicaciones de la CSUTCB para el año 2001 figura la dotación de tractores] ... así como la dotación *simillas*, fertilizantes, herramientas agrícolas. (...) 5) Los agricultores del campo *necesitamos técnicos agrónomos y más aún la ayuda JAPONESA*. 6) *Lamentamos mucho la muerte de tres compañeros campesinos y nuestra organización agraria no es contrario a las instituciones legalmente constituidos.*”

59 “Convocatoria al XII Congreso Ordinario de la FDUTCLP-TK”, 30/11/01

veías llorando, algunos se han muerto, hay muchos que se han accidentado. Y yo, ¿qué es esto? Ya de una vez ganas más, así solemos decir, que da más coraje y de allí uno, a mi digamos de ahí más me ha impactado ser dirigente. ¿Cómo es posible? Esto debe de cambiarse ¿no?” (en entrevista, 17/10/08). Lo dicho por Florencia Puente y Francisco Longa sobre el caso de la represión en El Alto en el año 2003 tiene vigencia también para Achakachi en el año 2000: “La muerte operó como momento de quiebre del orden establecido y nacimiento de contrapoder, marcando el límite de tolerancia a la coerción estatal” (2007: 112).

Por el otro lado, y quizás aún más impactante, la violencia estatal no es únicamente interpretada como un quiebre de la relación “tradicional” entre estado y “campesinado” (como fue el caso con la “masacre del valle”, por ejemplo). Es, como dice la convocatoria arriba citada, *una guerra*, y más específicamente: una guerra en la cual *los Otros* se manchan “de sangre de los originarios de La Paz” - es, pues la expresión más violenta de las relaciones cotidianas de humillación y explotación que sufren los “originarios”. O, tergiversando a Clausewitz: desde la lectura indianista, la represión militar es la continuación del *ch'amakpacha* con otros medios. En esta relación, el estado no aparece como una entidad lejana y abstracta, sino como el “*estado q'ara* o karayana”, y su desplazamiento como una forma de “expulsar a los traficantes de la política criolla, que con lisonjas vienen a nuestras comunidades, su salamerías, su trato de hermano, compañero (...)”, como lo pone un documento titulado “Breves orientaciones de discusión en los aymaras”, firmado por el “Gran Comisionado del Mallku, Collasuyu Marka 2001”. “Debemos recuperar por tanto, para resolver la pobreza que nos imponen. Si los karas tanto nos humillan y se lo agarran todo para ellos y nada para nosotros. (...) *No seremos los eternos gobernados por estos karas malditos*. Ellos los karas han fracasado y por tanto Bolivia también. *Es hora de que se vayan a sus casas (...)*”

Eugenio Rojas, el actual alcalde de Achakachi, nos aclara esta compleja percepción del estado al responder a la pregunta de sí la quema de instituciones es una expresión de rabia o una forma de tomar el poder. “Es toma de poder. Destruir, porque el estado nos ha agredido ¿no?, porque el estado nos ha metido bala, el estado militariza, *el estado mata, el estado nos excluye*. Entonces esta es nuestra visión, tomar los aparatos del Estado y desconocer al Estado y formar un autogobierno, ¿no?. Y se ha trabajado bajo autogobierno, porque no había autoridades, los que funcionaban son autoridades comunales, no. (...) Todavía vive eso, pero ahora que está el presidente Evo Morales un poco sienten más cercanos a Evo Morales, no. (...) Hablan ahora más boliviano que nunca se han sentido, bolivianos. Y mucho hace

que un indígena sea presidente, se sienten más comprometidos con Evo, y cuando hablamos de Evo, hablamos de Bolivia, de nuestro país ¿no?. Hay un sentimiento de boliviano, por eso, se habla 'Viva la patria unida' que nunca se decía antes, no se hablaba casi de patria ¿no?. La gente decía '¿qué patria?, ¿qué patria? *Que aquí nosotros somos marginados. ¿Qué patria?*' Ahora no, dicen 'somos patria, patria, tenemos que cuidarla, que no se fraccione'. Por eso están calientes cuando destruyen también, ¿no?, ahora cambia cuando ellos mismo destruían antes también la subprefectura. Ahora ellos mismos están calientes cuando destruyen los otros en Santa Cruz. Y se sienten más bolivianos, antes no se sentían bolivianos porque casi no eran considerados, no. ¡Como va cambiando la historia!, ¿no? Otros ya destruyen, y ahora otros van defendiendo” (en entrevista, 30/09/08).

Según Raquel Gutiérrez , durante el ciclo de rebelión la dirigencia sindical y Felipe Quispe en especial quedan “preso en el discurso de la 'toma del poder” (op. cit.: 130 ss). Para ella, las acciones emprendidas o propuestas por Quispe constituyen un “abanico triple”: la idea de “prepararse militarmente” para “tomar el poder”; la lógica partidaria, en la cual entra al fundar el partido MIP; y las negociaciones con el gobierno. Con todo ello, “contribuyó a opacar la atención que hubiera requerido lo que desde las propias comunidades se iba desarrollando, en términos de consolidación de la autonomía y de construcción compleja de formas de autogobierno” (ídem: 131). No comparto del todo esta evaluación: es cierto que Quispe y otros dirigentes desaprovecharon la oportunidad de fortalecer las tendencias autonomistas y la construcción de “formas de autogobierno” propias y sin lugar a dudas presentes. Pero creo que no deberíamos ignorar los anhelos presentes en el movimiento indio que van “más allá” de autonomías meramente “étnicas”, a saber, aquellos proyectos que pretenden unir “toda esa gente abandonada” - la *otra Bolivia*, pues. El sujeto de la autonomía es, según Francisco López Bárcenas, una “nación” específica (cit. en: ibídem) – pero los sujetos del movimiento indio son, como hemos visto, tanto los “pueblos” y “naciones” específicos como los *otros* en un sentido mucho más global. Es por eso que en el movimiento indio se envuelven tanto proyectos *étnicos* como un proyecto *indio* – y desde mi punto de vista, este último se articula principalmente a través de la utopía de un espacio, un tiempo y unas relaciones sociales equilibrados y “propios”; y a la vez a través de los anhelos de “reconocimiento” y “participación real” propios de las bases comunarias y “populares” (como son los maestros rurales, los choferes, etc.).

Un cabildo abierto, realizado en Achakachi el nueve de abril del año 2001 - exactamente un año después de los hechos que aquí discutimos -, es un ejemplo magnífico para demostrar este

envolvimiento de proyectos étnicos e indios. Aquí, se emitirá el “Acta de Reconstitución de la Nación Aymara-Qhichwa”, que manifiesta “ante los Pueblos soberanos del mundo y ante las Naciones Unidas (O.N.U.), que el Pueblo Aymara de Umasuyu vivimos un nuevo Pachakuti con GOBIERNO AUTÓNOMO, porque en 2000 nos hemos liberado de la Subprefectura, de la Policía y otras formas represivas, sacaplatas y corruptas del gobierno republicano”. El mismo cabildo aprueba también el “Manifiesto de Jach'ak'achi”, donde se pregunta: “Nosotros, ¿somos la otra Bolivia? No. Nosotros somos el Qullasuyu. Los gobiernos bolivianos hablan de 'integrarnos' a la civilización y a la nación boliviana. ¿A cuál civilización y cuál nación se refieren? La nación boliviana como tal no existe por sí misma, somos nosotros los que le damos a Bolivia la identidad cultural que tiene ante el mundo, sabiendo que los 'bolivianos' no son más que un remedo de las culturas occidentales (...). Ahora nadie podrá convencernos que somos 'ciudadanos bolivianos', *porque no tenemos los mismos derechos ni libertades de los bolivianos neocolonizadores y neoliberales de hoy.*” Pero a la vez que afirma que “no somos la otra Bolivia”, unas líneas más abajo el documento acusa al “gobierno neoliberal de Bolivia” que “en vez de cumplir los compromisos contraídos, prefiere afilar cuchillos, para pasar a degüello a sus enemigos, ¿quiénes son sus enemigos? *Nosotros que padecemos la pobreza, el hambre y la muerte por inanición.* Los que somos gasificados en las calles, perseguidos en las carreteras y masacrados en T'ulata (1974), en Amaypampa y Qhapasirka (1996), en Cochabamba, Chapari y JACH'AK'ACHI (2000)”⁶⁰. Un sólo cabildo, en un sólo día, decide que ha llegado el “pachkuti con gobierno autónomo”, y que “somos nosotros los que le damos a Bolivia la identidad cultural que tiene”; y declara que no son la otra Bolivia, sino el Qullasuyu – y que también los que padecen la pobreza y el hambre, es decir, precisamente aquello que según Felipe Quispe caracteriza esta “otra Bolivia”. No sólo el cabildo del 9 de abril de 2001 vacila entre las estrechas fronteras de lo étnico y la indefinición de lo indio – el Movimiento Indio en su totalidad es producto de la permanente tensión entra ambas.

Un otro documento de la misma Federación de la provincia Omasuyos, titulado “Declaración de Achacachi” (6 de octubre del año 2001), demuestra nítidamente esta tensión entre un proyecto global de subversión del dispositivo de la indianidad, y los programas étnicos. El documento declara “el **renacimiento del poder indigenal y de las naciones originarias** de esta República dominada por el poder económico, político e ideológico de los resabios del colonialismo”, llama a “instaurar en los territorios indígenas, Consejos de Justicia Comunal en vez de corregidores y policías”, a “expulsar a los

60 “Manifiesto de Jach'ak'achi”, Federación Sindical de Trabajadores Campesinos de la Provincia Omasuyos, 9/04/01

órganos represores del gobierno” y a “establecer estrategias de coordinación sindical (...) para fortalecer el movimiento campesino y de los demás naciones originarias del oriente boliviano”. Pero al mismo tiempo, el tercer punto de la *Declaración* fija, “para cualquier acción conjunta del movimiento campesino ... como cuartel general y capital del poder indigenal a Achacachi, prov Omasuyos ...” (Declaración de Achacachi, Federación Única de Trabajadores Campesinos de la Provincia Omasuyos, 6/10/01).

Si, según el análisis de Eugenio Rojas, la “toma de poder” a nivel local es, precisamente, producto de la *exclusión* – entonces, ¿no valdría la pena pensarla no únicamente como expresión de un proyecto de autonomía “étnica”, sino también como una *respuesta india*, es decir, *global*, a una violencia que demuestra nítidamente que “aquí” un *Nosotros amplio* “somos marginados”? Y, si es así, ¿no implicaría también que existe un proyecto más allá del *Nosotros étnico*, cuyo nombre parece ser el “Qullasuyu”?

IV.XIV. “Con este mismo pensamiento de sus padres...”:

q'aras y q'aracracia

A mi entender, las superposiciones de un proyecto global y de varios proyectos étnicos llevan al Movimiento Indio a una indecisión fundamental: la de cómo articular, más allá de las particularidades étnicas reconocidas y re-significadas como *indias* (como parte de un colectivo mayor), un horizonte indio común. Para superar, hasta cierto grado, esta indecisión, la definición de un Otro común se vuelve una condición *sine qua non* del discurso indianista. Y creo que la tensión entre la anti-estatalidad y el afán de “reconocimiento” y “participación” es, en buena parte, producto de una conceptualización particular indianista de lo que es la relación entre este Otro, y el “estado”.

Vuelvo a insistir: éste no aparece como una entidad abstracta, sino un sistema de relaciones desiguales, o coloniales, y está claramente identificado con el Otro del discurso indio: el *q'ara*. En una “Propuesta de declaración política al XII Congreso de la C.O.B.”, de julio del año 2000, se caracteriza al sistema imperante de la siguiente manera: “Es como si la historia se hubiera congelado en 1532 y la riqueza, el poder y el bienestar se obtuviera como patrimonio de linaje, repartiéndose según la mayor blanquitud racial, el abolengo europeizado del apellido y los títulos de agringamiento cultural. La brutalidad de este sistema de dominación y discriminación colonial se mantiene por medio de un feroz desconocimiento de los derechos políticos de la inmensa mayoría de los que habitamos esta tierra Qullasuyana (...). En esta Q'aracracia, los partidos no reclutan fidelidad en base a convencimiento o la

conciencia política; suman votos a cambio de sacos de harina, cemento, calaminas y de pegas. Ciertamente no hay ciudadanía política ni democracia (...). El documento⁶¹ identifica el estado “q'aracrático” como un sistema de enriquecimiento y dominación de una élite étnicamente constituida, los *q'aras*. Un documento titulado “A la opinión pública nacional e internacional”, del 9 de julio de 2001, elige una metáfora afortunada: “Desde la Colonia, a los indios (indígenas originarios campesinos), se nos ha mantenido en el corral de esta Casa de Hacienda, en que se ha convertido el Estado Boliviano. Somos víctimas de la angurria de la casta política, (...) con el único propósito de tenernos como sus pongos políticos (...). En Democracia y Dictadura la suerte del indio es la misma. Nada cambia”⁶². El estado, eso es ante todo: un hecho étnico. Y a mi parecer, esta ecuación funciona también al revés.

Durante los levantamientos indios, el discurso sobre el *q'ara* como el Otro de este movimiento es objeto de vívidos debates cuyo credo es, a resumidas cuentas, que los “indígenas” no han podido asumir las implicaciones de la nueva “multiculturalidad”, y que el “vehemente sentimiento de rencor histórico y de odio étnico” de sus líderes los enfrentaría a los que *ellos* identifican como “blancos”⁶³. La militante del MIP Jenny Santander, por el contrario, afirma que “en realidad *q'ara* quiere decir 'pelados'. No es 'blanco'. (...) A los españoles que llegaron les decían 'pelados' porque no tenían nada. Entonces es a ellos, a los que llegan y se adueñan de todo sin tener nada. Al mismo tiempo de decirles *q'ara* les dices: no eres dueño de nada, o sea, eres un pelado. Claro que ya, en *el transcurso del tiempo, el propio q'ara asume esto como un color de piel*” (en entrevista, 14/10/08). Aunque no creo que sea meramente una confusión por parte de los *q'aras* el hecho de que su nuevo estatus como tales aparece determinado por el color de su piel⁶⁴, es igualmente cierto que esa identificación es – tal como la del “indio” - mucho más compleja que aquel código binario que los “blancos” quieren ver en él.

Desde mi punto de vista, en el término *q'ara* confluye una gran cantidad de identificaciones de la relaciones sociales coloniales en Bolivia; es decir, nociones tanto de la expropiación y explotación

61 Que sin duda es obra de un académico indianista, como demuestra la recuperación implícita de nociones de “capital cultural” y social de Bourdieu y de “dominación tradicional” de Weber

62 “A la opinión pública nacional e internacional”, CSUTCB, 9/072001

63 véase, p.ej. “La nación contra sí misma”, *La Razón*, 07/10/00

64 Felipe Quispe cuenta que el resultado del trabajo ideológico es que “ya hay pues esa ideología, ya hay ese pensamiento de enfrentar al sistema, enfrentar al colonialismo interno, externo. Ya ellos han tomado, *tener un odio al blanco*. Porque aquí están las huellas que han dejado los dueños de hacienda, que a pesar de que eran blanco-mestizos, pero esos dejaron aquí, están ahí, sus casa derrumbadas, sus tierras extensas que tenían, pero tierras de los mejores lugares. (...) Y eso aprovechamos, también manejar como un discurso político, como una ideología, y finalmente gracias de esos tipos de temas que existen, elementos que nosotros tomábamos como políticos, como dirigente.

material como de las humillaciones y el desprecio cotidianos, de la opresión tanto como del desconocimiento, que están siendo proyectados hacia un *Otro exterior*. “Estamos resentidos con ellos, los q'aras que decimos”, explica la dirigente Simona Quispe. “¿Por que decimos q'aras? Sin nada han entrado a Bolivia, de otro país, de España, así parados han entrado. Bolivia tenía sus minas de oro, todo así, entonces ellos han visto Bolivia que era rico, entonces han entrado a aprovecharse y de paso a la gente (...). Antes teníamos nuestras culturas, nuestras tradiciones - *todo lo nuestro ellos han ignorado*, ¿no? A la gente aymara o quechua, guaraníes, todo, *ellos nos decían: somos animales*. Entonces había colonialismo, todo, la gente ha sido explotado totalmente, entonces por esto hay un sentimiento que la gente ya se ha dado cuenta y ya no nos queremos dejar que sigan manejándonos. Hasta el momento que han entrado, *ellos nomás siempre han gobernado, tantos años y se están aprovechando*. Que hayan hecho una constitución política del estado, que la ley favorecía, respaldaba sólo a ellos. (...) Había unas trabas, como hacían para que nunca nosotros hubiéramos podido gobernar (...). Entonces por esto estamos bien resentidos, por esto le decimos q'aras, ¡que se vayan! Son ladrones, *han entrado a robar a Bolivia, entonces hasta ahora siguen estar robando*, esto es lo que por esto criticamos. [Que] se vayan, ellos han venido, como nosotros somos dueños de la Bolivia, de la tierra de nuestro país.” Y Pascuala Huanto añade: “Aunque ellos quizás han nacido en Bolivia, sus papás han venido de ahí. Pero igual pues, *con este mismo pensamiento de sus padres están aquí para explotar a nosotros*, y como ellos siempre han creído que hubieran sido grandes, así, buenos, que saben todo ¿no? Y todo este tiempo habían ignorado pues en nuestro país, en Qollasuyo este tiempo eran, *no valoraban pues nada del Qollasuyo que teníamos*. Entonces por esto hasta ahorita nosotros tenemos rabia, ¿por qué nosotros vamos a estar manejados por ellos?” (en entrevista, 17/10/08).

El q'ara es, desde esa perspectiva, una interpretación tanto del *pasado presente* como un juicio de valor sobre el “comportamiento” de aquellos que “nos decían: somos animales”, que “siempre han gobernado”, que han robado y que siguen robando y explotando. En este sentido, el término “q'ara” y las características con las cuales se dota a las personas que entran a la categoría constituyen una forma de, como dicen John y Jean Comaroff, “racionalizar” la desigualdad estructural y de las relaciones de poder; que de esta forma aparecen como producto/efecto de la “naturaleza intrínseca” del “nosotros” y del “otro exterior”. Pero es menester notar que, como he señalado, la categoría “q'ara” en principio *no es congruente* con un grupo “preestablecido” por su color de piel; es, por el contrario, una forma de nombrar a aquellos que “nos manejan”, roban, explotan, etcétera. Y es, sin duda, también una forma de

desprecio hacia un Otro culturalmente constituido - en Bolivia, donde “la riqueza, el poder y el bienestar” se obtiene “según los títulos de agringamiento cultural”, y quien se hace rico suele “agringarse”, son precisamente aquellos que “ejercen el poder” *fuera* del control y en una relación *desigual* con un Nosotros amplio (“indio”) que se manifiesta también en códigos culturales, los que son denominados q'aras⁶⁵ – y es por eso también que dirigentes sindicales, parlamentarios o presidentes pueden “q'ararizarse”. En esta relación, el estado boliviano, que al menos desde 1985 (y probablemente desde 1825) ha dejado por completo de responder a los intereses de su población, y cuyas posiciones de poder están siendo ocupadas por políticos “agringados” como si de una Casa de Hacienda se tratase, este estado, pues, aparece como una *q'aracracia*. Y quién juega según sus reglas, se *q'arariza*. El estado boliviano es un ente constituido por y al servicio de aquellos que “nos tratan como animales” - ¿por qué nosotros vamos a estar manejados por ellos?

Yo creo que en este amalgamamiento de un Otro culturalmente constituido y de las relaciones de dominación y humillación, encontramos también una clave para entender la declaración de la “guerra civil” que se hará pública en el año 2003. Desde los gigantescos cabildos abiertos denominados “cuarteles indígenas”, la respuesta a la brutal represión en Sorata y Warisata durante el mes de septiembre es un grito de guerra unísono: “¡Ahora sí, guerra civil!” (véase Mamani 2004: 121 ss.). Según Eugenio Rojas, la “guerra civil” está dirigida “*contra el ejército*. Los civiles se movilizan organizándose armados, *contra el gobierno* más que todo. Y el gobierno estaba muy bien de cerca con lo que es las fuerzas armadas y la policía nacional” (en entrevista, 30/09/08). Felipe Quispe, por su parte, afirma que la guerra va en contra del “sistema. El *sistema burgués*, estamos viendo siempre va a ser el sistema que han implantado los españoles. Esa *desigualdad*, esa *discriminación racial*. Y esa *explotación* inhumana que existe. Como en el campo la gente vive en la peor miseria. Y en la ciudad como están también, un desayuno así con pito, con agua de azúcar, con algo. Se toma, después se va a trabajar. Aquí en el campo todo producto que da se lleva a la ciudad. (...) Entonces todo eso queríamos eliminar, que haya pues una igualdad de todos pues, que no haya ni ricos ni pobres, sino que vamos en

65 De ahí lo subversivo de la irónica respuesta de Felipe Quispe a la pregunta de por qué, tanto en abril como en septiembre de 2000, los comunarios insisten en realizar el diálogo con el gobierno en Achakachi. Dice Quispe que los comunarios le dicen: “Felipe, tienes que traer aquí los señores ministros. Nosotros estamos preparando, es evidente que estamos preparando una alfombra (...). Y además de eso ya hemos alistado las flores, hemos alistado también perfumes. Claro que sí, porque son gente exótica... Fuera de esto, queremos que conozcan. Queremos que por lo menos que se hagan quemar por el sol, que no tengan miedo a la helada, yo sé que no se van a volver chuños [papas secas]” (en *de cerca*, PAT, septiembre 2000).

iguales condiciones de vida todos” (en entrevista, 28/10/08).

Pero, ¿por qué llamar “guerra civil” una lucha que tanto se parece a lo que en algunos momentos se denomina “toma de poder”, y en otros, *pachakuti*? Según Pablo Mamani, el término dice e implica algo más: “En el *tinku*, una mujer debe pelearse con otra mujer... Si las dos están cargadas de *wawitas*, también. No puedo uno pelearse con cargado *wawa* y el otro así nomás. Eso son faltas éticas gravísimas en la guerra o en la vida, porque no hay justicia, no hay equilibrio. (...) Es que si los militares quieren pelear con nosotros, tienen que venir en las condiciones como son, como estamos nosotros. No tenemos armas - nos vamos a agarrar a puñetes, que se desvistan de sus jerarquías militares, de sus honores, de su vestimenta, y que vengan de civil. De civil a civil nos vamos a agarrar, igual a igual. Pero mientras tú tengas más privilegios, más prerrogativas, una indumentaria y un armamento, obviamente la guerra no es justa, la guerra de entrada es injusta⁶⁶” (en entrevista, 11/10/08).

Asumiendo que todo ello sea cierto, es decir, que la guerra civil va en contra del sistema de explotación y discriminación, en contra del ejército como representante del gobierno, e implica también el “desvestir” de los militares - ¿cuál es, entonces, el denominador común entre estos elementos? ¿Por qué un militar desnudo no dejaría de representar la opresión? Según mi juicio, precisamente porque la identificación del sistema imperante como *q'aracracia* implica que los individuos mismos “encarnan” las relaciones sociales coloniales. Si el *q'ara* es tal tanto por su posición social como por su posicionamiento cultural, entonces la identificación del Otro del mundo indio pasa por el *cuerpo* de este otro. En esta relación, el militar no deja de ser el Otro (el representante y actor del “sistema”) aún cuando se desviste de su uniforme – como en el *tinku*, los luchadores representan algo más de lo que aparentemente son.

Es con base en esta “etnificación” del conflicto que los insurgentes re-significan el ejército como institución, y sus jerarquías internas. Durante las luchas indias a partir de abril del año 2000, los y las comunarios afirmarán una y otra vez, como lo hacen en el “Manifiesto de Achakachi” del 9 de abril de 2001, que “los policías y soldados que tienen la orden de reprimirnos son nuestros propios hijos o hermanos, entonces nos vemos enfrentados y obligados a agredirnos entre hermanos, hijos del mismo vientre de la PACHAMAMA”⁶⁷. Los bajos rangos del ejército aparecen como “hermanos”, personas de

66 El Manifiesto de Achakachi define la “guerra” de abril del año 2000 como “una guerra no declarada del gobierno boliviano, una guerra de armas desiguales contra las poblaciones de tierra adentro, una guerra soberbia hacia nuestras necesidades vitales ...” y como “guerra interna injusta” (Manifiesto de Jach'ak'achi, 9/04/01)

67 “Manifiesto de Jach'ak'achi”, Federación Sindical de Trabajadores Campesinos de la Provincia Omasuyos, 9/04/01)

nuestra “propia sangre” o “qhichwa-aymaras disfrazados de soldados”, como dice el Manifiesto. Santos Churqui Apaza, ex-militante del EGTK y miembro de los “Ponchos Rojos”, señala que en el caso de Omasuyus, eso lleva a los aymaras a atacar únicamente los rangos más altos: “al coronel se lo agarra, y los soldaditos todos quietitos se quedan” (en entrevista, 22/08/08). Al mismo tiempo, los militares de altos rangos representan al Otro no únicamente cuando están uniformados – y quizá sea menester acordarnos que este sentimiento no es unilateral: son precisamente *oficiales* del ejército los que después de la muerte del capitán Téllez afirman que “no les temblaría la mano a la hora de disparar sobre los campesinos exaltados”⁶⁸.

La respuesta de los comunarios a tales agresiones es ciertamente creativa: la “Resolución y Manifiesto de la Central Omasuyo” del 25 de septiembre de 2003 declara “estado de sitio contra los militares y policías, en caso de que infrinjan con esta resolución suprema del pueblo aymara, secuestrar a los militares y a sus familiares, y tomar rehenes a sus hijos que estudian en los diferentes escuelas y colegios de Achacachi”⁶⁹. En cierto sentido, el ejército deja de ser una institución lejana y abstracta, y se vuelve una entidad concreta, constituida por *q'aras* (que están mandando) y “*hermanos*” (que tienen que obedecer) – y a todos ellos, la amenaza expresada por la Central Omasuyo los reduce a su condición de ser “gente de aquí”, de *este* territorio, bajo el control de la comunidad.

No obstante, es menester notar que el q'ara es “pura exterioridad” sólo en la medida en que hay también una re-valorización de lo “interior”, de lo “propio”. El *pasado presente* del cual “nace” la categoría q'ara entraña, necesariamente, tanto una noción de un *Nosotros* que atraviesa el tiempo (y que fue tratado “como animales” en el pasado y en el presente), como una noción de *lo nuestro* (que “no valoraban”). En este sentido, el q'ara nace de los “tiempos de oscuridad”; es la fuerza que causó y causa el desdibujamiento de las estructuras propias de organización. Pero es, también, el *Otro exterior* a través del cual se pueden articular los proyectos actuales - y de esta manera, estos proyectos tienen el potencial de rebasar aquellas “estructuras propias” étnicas desdibujadas. Porque es precisamente el Otro que unifica “a la gente aymara o quechua, guaraníes, todo” en una condición común: la condición *india*.

68 Véase la Introducción a este capítulo; Presencia, 11/04/00

69 La primera declaración del “estado de sitio indígena aymara” se da en el mes de julio de 2001. En ella, se manifiesta nítidamente un proyecto territorial étnico: “Primero.- Estado de Sitio en todo territorio indígena aymara de Omasuyos y las provincias del norte de La Paz para los militares y policías mercenarios del gobierno del Cáncer Banzer. Segundo.- Está prohibido por el territorio indígena el tránsito de militares y policías durante las 24 horas del día. (...) Cuarto.- Cualquier movilización militar no autorizada no debe incursionar por ningún motivo al territorio aymara” (Declaratoria de Alerta Máxima y Estado de Sitio, cuartel general de Kalachaca, 13/07/01)

En este sentido, la identificación de las relaciones de poder como “q'aracracia”, la lectura del estado como un ente que históricamente está al servicio del Otro y en contra de un *Nosotros Indio*, implica la posibilidad de proyectarse como un “todo indio” más allá de estas relaciones. Y en esta proyección, en esta utopía, desaparece el poder político y económico *q'ara* tanto como sus expresiones *culturales*⁷⁰ – desaparece, pues, aquella línea divisoria que el dispositivo de la indianidad ha escrito en las sociedades latinoamericanas.

IV.XV. Los múltiples quiebres de la relación estatal: entre el Awqa Pacha y la negociación

En los hechos, ese proyecto indio global a menudo se desdibuja en las relaciones de fuerza y el potencial de movilización fácticos – el movimiento indio se concentra, básicamente, en el departamento de La Paz y el Norte de Potosí. Y es en este sentido también que el movimiento sólo en momentos excepcionales logra rebasar en la práctica las estrechas fronteras dibujadas por la etnicidad aymara. No obstante, la perspectiva india se mantiene. Así, en una carta mandada el 10 de abril al sindicato de prensa y al presidente de la Asamblea de Derechos Humanos, la CSUTCB hace conocer que “en los diferentes piquetes de bloqueo de camino fueron detenidos, varios compañeros a nivel nacional y existen *barios* herido y muertos.”

Al mismo tiempo, quizá ningún otro documento demuestra tan claramente como éste el significado de los “tiempos de guerra”, es decir, el impacto de un discurso de fuerza, de que *ya ha llegado el tiempo*. Bajo el estado de sitio declarado por el gobierno, y con varios de sus dirigentes – entre ellos Felipe Quispe – encarcelados, el disminuido Comité Ejecutivo escribe: “Los piquetes de bloqueo fueron intervenidos brutalmente, los *tanque* se sitúan en las comunidades como en épocas de guerra y están militarizadas y bien armados, y amenazas constantes de parte de las fuerzas armadas, por otro lado queremos hacer conocer que el bloqueo de caminos, continua (...)”. Así, sin vacilar, en una frase. Como

70 Gualberto Choque, secretario ejecutivo de la Federación Departamental de Campesinos de La Paz en el año 2005, aporta las siguientes reflexiones sobre la “invasión” del espacio urbano durante las luchas: “Cuando el 2000, utilizaron otro medio de lucha también, como molestar al blanco. Porque el blanco decía 'jesos indios!', y con toda su pinta. Entonces optaron como un método de lucha también el de cuestionar la vestimenta. Los obligaron, ¡*caray!*!, un chicotazo, y le obligaban a sacarse el símbolo, digamos, de la opresión, que es la corbata. (...) Entonces por eso es que cuestionaban la corbata, cuestionaban la vestimenta, cuestionaban el color de la piel. (...) Es la bronca también del campesino, cuando dice: esos q'aras vienen al campo, nos hablan de cómo vamos a mejorar, y a nombre de nosotros sacan plata. (...) Y además, cuando van a las oficinas, siempre los tratan de 'hijo,' 'pasa nomás hijo', 'espera hijo', un pensamiento totalmente feudal. Son esas broncas – es la corbata el enemigo” (en entrevista, 22/10/08) .

si jamás se hubiese propuesto retirarse “a las diferentes iglesias del país”. Ante la fuerza de la movilización, los que deben retirarse son otros: el cuarto punto de las solicitudes reivindica “que, el ejército se repliegue a sus cuarteles y *baya* a las fronteras, y que los pueblos militarizados se desmilitaricen”⁷¹. Lo que en Achakachi parecía un acto de expulsión del estado a nivel local aparece, en esta carta, como un proyecto de expulsión de las fuerzas represivas de la *q'aracracia* a “nivel nacional”.

El día siguiente, la CSUTCB emite un documento titulado “Base de Acercamiento con el gobierno”. En ello, se solicita la libertad de los dirigentes campesinos y de los maestros rurales detenidos, “levantar el Estado de Sitio y dar garantías Sindicales a los Dirigentes”, la “indemnización a los familiares de los muertos, curación de los heridos” y el “no levantamiento de las medidas de presión”. Pero el más destacable de los puntos para un acercamiento con el gobierno es, sin duda, el cuarto: “El no enjuiciamiento a los compañeros, por el supuesto asesinato que se les atribuye y que peligrosamente fue vertida por la defensora del pueblo a todos los medios de comunicación del país”⁷².

De hecho, a los periodistas bolivianos, la muerte del capitán Omar Téllez en Achakachi sirve como pretexto para proyectar su vívido imaginario de los indios a aquellos que están bloqueando las carreteras del altiplano: “En los últimos días, hemos sido testigos de hechos terribles. Muertes de campesinos o manifestantes a manos de efectivos del Ejército y un capitán linchado por una turba de agricultores. Le vaciaron los ojos con punzones – aparentemente cuando aún estaba vivo – le sacaron los dientes ('ojo por ojo, diente por diente'), lo apuñalaron en todo el cuerpo, lo castraron y bebieron su sangre. Es estremecedor”⁷³. El escritor no nos informa de dónde adquirió tan detallada información sobre la muerte de Téllez. Pero con base en ésta⁷⁴, la “Nota del día” del 13 de abril afirmará: “El gobierno no puede aceptar de las exigencias de los campesinos dejar impune el espantoso y cobarde crimen de un capitán en Achacachi (...). El gobierno no puede ceder en este punto porque, además de moralmente inaceptable, sería ilegal que lo hiciera. Nadie puede 'negociar' cuales crímenes se

71 “Ref: Denuncia represión allanamiento a domicilio masacres en diferentes bloqueos de caminos. Solicitamos inspección ocular a regiones en conflicto”, CSUTCB, 10/04/00

72 También en: Tercer Instructivo de Emergencia, CSUTCB, 12/04/00

73 Vale mencionar que los “campesinos muertos” solamente volverán a aparecer al final del artículo, después de un largo tratado contra los “agricultores” asesinos. “¿Y las otras muertes? También hay que investigarlas. Establecer si disparar era necesario o no. (...) Pero la responsabilidad de los efectivos militares es distinta, reciben órdenes (...)”; Raúl Peñaranda, “Todos los muertos van al cielo”, La Razón, 12/04/00

74 La nota reproduce la descripción hecha por Peñaranda, y añade que “extrajerón sus vísceras”.

investigan y cuales no”⁷⁵.

Felipe Quispe recuerda las negociaciones en las cuales se emprenderá después de su liberación: “Bueno, entonces ellos primero querían encarcelar a los setenta personas. ¡Setenta! Estaba buscado aquí todo este sector [los alrededores de Achakachi]. Y bueno, como estamos en mesa de diálogo, ellos nos piden los setenta, bueno, nosotros también pedimos a los que han asesinado a los dos jóvenes, al Hugo Aruqipa y Ramiro Quispe. Entonces dicen: 'No, el ejército es intocable. El ejército no se puede investigar, porque ellos están cumpliendo la orden de defender a la democracia'. Siempre hablan con la democracia, ellos se bañan con esa sangre. Con ese término de democracia han hecho todo. Yo también he pedido la palabra y dije: 'bueno, nosotros también es intocable nuestro ejército, nuestra gente - no, nadie va a buscar. ¡Nadie!' (...) Nosotros nos hemos puesto firme, ellos también se pusieron firme, porque era difícil de ganarlo, porque ellos tenían su ley, tenían la constitución, tenían todo. Nosotros nada, simplemente unos campesinos, el campo, unos indios. Estábamos reclamando los derechos que nos correspondían. Finalmente doblamos el brazo, lo ganamos. Le dijeron: 'para qué vamos a pelear - ni ustedes ni nosotros, ya. No se investiga al ejército, tampoco se va a investigar'. Perdieron así, nunca ha habido juicio por matar a un capitán, aunque nos ha costado dos personas” (en entrevista, 28/10/08). Después de la quema de instituciones en Achakachi, las negociaciones sobre la muerte del capitán Téllez son, en este sentido, el segundo quiebre de la relación estatal – y desde la lectura de Quispe (y también desde la mía), no se trata de un quiebre a nivel local: es, por el contrario, “el campo, unos indios”, los que declaran inválido el principio territorial del estado, de la ley, la constitución y la “democracia”.

Después de que, durante los días once al trece de abril, los levantamientos se expanden a provincias anteriormente tranquilas, el catorce de abril la cúpula de la CSUTCB llega a un “acuerdo” con el gobierno. En él, el gobierno se compromete a retirar el ejército, “consultar a los campesinos el proyecto de Ley de Recurso agua”, “consensuar” con ellos la Ley INRA y abolir la resolución que establece como única manera de identificación de las tierras fiscales el procedimiento del “saneamiento”⁷⁶. La CSUTCB, por su parte, se compromete a levantar el bloqueo de caminos, aunque Felipe Quispe constata que “primero debo consultar, porque si dispongo el levantamiento me pueden colgar por traidor”. Después de haber discutido los anhelos, los proyectos y la fuerza desplegados en el

75 “La justicia no se negocia”, La Razón, 13/04/00

76 *Presencia*, 15/04/00

levantamiento de abril del año 2000, este final no puede sino sorprendernos. Más aún, si tenemos en cuenta la percepción de la propia dirigencia de la CSUTCB de tales negociaciones, que en el año 2001 afirmará “que, a lo largo de la historia, las movilizaciones de los campesinos indígenas originarios, han sido bañadas en sangre, o las movilizaciones o bloqueos han sido levantados 'firmando acuerdos' que al final solo son papeles”⁷⁷.

Para Raquel Gutiérrez, la simultaneidad de los proyectos de “autodeterminación” y “la necesidad de establecer acuerdos 'reivindicativos' con el gobierno, esto es, de reconocerlo como 'gobierno' aunque sea de manera defensiva e incómoda” es “en cierta medida autocontradictorio”. “Esta combinación de reivindicaciones y apuestas políticas constituye el núcleo de las dificultades para enunciar un proyecto político que exprese las aspiraciones más profundas de la enérgica fuerza social en rebelión (...)” (Gutiérrez op. cit.: 134). No dudo que tal contradicción exista – y el hecho que hoy en día, las posiciones del movimiento indio se han eclipsado bajo un proyecto de un “nacionalismo que se ha puesto el poncho”, como dice Hervé do Alto (2007), demuestra claramente las dificultades de formular un proyecto político más allá de las negociaciones con el Otro mayor. No obstante, creo que Gutiérrez no presta la suficiente atención a, por un lado, los anhelos de “reconocimiento” y “participación” articulados por las mismas bases; y, por el otro lado, la importancia que los temas tan inmediatos (las “necesidades vitales”) como el agua, la ley INRA o, más tarde, la dotación de mil tractores tienen para el llamado “campesinado”. Vuelvo a insistir: para éste, los “temas” rebasan por mucho el significado inmediato que adquieren en el discurso reinante durante las negociaciones (que traduce la “sangre de la pachamama” en “recursos hídricos” y “nuestro territorio” en metros cuadrados). Y si asumimos que las metas logradas en los acuerdos con el gobierno son significadas no únicamente como logros particulares, sino como pasos en una lucha contra el Otro y hacia la realización de una utopía llamada *Qullasuyo*, quizá se nos aclare el actuar de la dirigencia del movimiento indio durante las luchas al principio del siglo XXI – más allá de un reconocimiento estratégico del gobierno, cada “acuerdo” implica tanto un logro real como un avance hacia un futuro mejor.

“Sabemos, la gente también se puede cansar, ¿no? – explica Eugenio Rojas – Hay que calcular al enemigo. Nosotros, hasta qué punto podemos avanzar y hasta qué punto el gobierno nos puede ceder,

77 “Voto Resolutivo”, CSUTCB, 15/06/01; Un documento titulado “Análisis Político de la CSUTCB. Hacia la Reconstitución del Kullasuyu”, del 30 de septiembre del año 2003, es aún más contundente: “¿qué hemos ganado desde la colonia, la república, la post república? Sólo firmamos convenios. Simplemente va a ser reivindicativo y paliativo, entonces, como este territorio nos corresponde a nosotros automáticamente nosotros tendríamos que rescatar nuestro territorio y el poder político, autogobernarnos nosotros mismos.”

esto nos damos - nos calculamos ambos, ¿no?. (...) Porque si avanzas y avanzas y en nada llegas, en nada llegas, la gente nunca más te cree, ¿no?. 'En vano hemos peleado - ¿qué hemos logrado?' dice la gente. '¿Qué hemos logrado? ¡No hemos logrado nada!' Entonces le culpan a los dirigentes. 'Ustedes no saben dirigir, ustedes lo han hecho mal, ¡ahora fuera ustedes, ya déjenos aquí!'. Entonces, estas cosas tenemos que avanzar. Siempre en este proceso de lucha ... sabemos que la gente a veces te empujan. Los miles dicen: '¡No, vamos! dicen. 'Pero no, hermanos, acá podemos quedarnos, aquí planteamos, en eso quedamos'. Es mejor quedarse ahí que avanzar porque no podemos avanzar mucho más allá. Si vamos allá, tal vez podemos no lograr *nada*, y podemos caer. Y eso el gobierno quiere siempre adquirir. Que nosotros fracasemos, ¿no? Que caigamos en lo vacío. Y cuando caes en vacío, las bases pues se quedan defraudados, no pueden, no pueden ... o ya no nos creen en la próxima, ¿no?' (Eugenio Rojas, entrevista, 30/09/08).

IV.XVI. “Hasta restaurar el Qullasuyo, de acuerdo al convenio 169 de la (OIT)”:

lo propio y lo otro apropiado del Movimiento Indio

En los meses que seguirán al primer bloqueo de caminos del siglo XXI, la dirigencia indianista de la CSUTCB va a aprovechar el aliento que les dio la firma del acuerdo con el gobierno para seguir su labor de “ideologización”, y “mantener la unidad, movilizada en torno a la CSUTCB”, como dice el “Instructivo a la Gran Marcha del Primero de Mayo” (CSUTCB, 24/04/00). La contundencia de la movilización de abril, y el hecho de haber puesto de rodillas al “gobierno de la megacoalición”, les fortalece sin duda en sus posiciones. Inmediatamente después de la firma del convenio, en el cual la CSUTCB se reserva el “derecho” a convocar a nuevos bloqueos si el gobierno no cumple con lo prometido en un plazo de 90 días, Felipe Quispe anuncia que el levantamiento de abril “sólo ha sido un ensayo, el campesino se ha puesto de pie, son las primeras piedras para la toma del poder político. Aquí la cuestión del indio no es cuestión de tierra, es de poder (...)”⁷⁸. Y también los comunicados de la organización sindical cambian de tono – a partir de abril, señalan que “nuestra lucha constante es por Territorio, Agua, Coca y la *auto determinación de la Gran Nación Originaria e Indígena, hasta restaurar el Milenio Qullasuyano-Tawantinsuyano (...)*” (CSUTCB, 24/04/00). Un elemento central para darle estabilidad temporal a la lucha – hacer de ella una “lucha constante”, pues – es la permanente

78 en: Pulso, 21/04/00

visibilización de un Nosotros que es no corresponde a aquellos “campesinos” y “agricultores” pobres que el gobierno y los medios quieren reconocer en los insurgentes. Es decir, un permanente *performance* de un “Nosotros otro”⁷⁹. El Instructivo a la marcha del primero de mayo indica: “Todas las marchas **deben portar las Wiphalas con crespón negro**; Chicotes, Piedras y Pututus”; y además: **“Mantener la unidad, movilizada en torno a la CSUTCB, vestidos de Chúllus y Ponchos**, conjuntamente con otros Sectores hermanos de todo el País”.

Para Pablo Mamani, “los tonos multicolores y multicuadrículados de las wiphalas y el llamamiento de los pututus son momentos de autoreconocimiento y desconocimiento de los otros. Son momentos de intolerancia social, por eso tienen fuerza” (Mamani 2004: 35). Para él, la escenificación india a través de la wiphala cumple el papel “de identidad política diferenciadora ante el estado” y constituye “un símbolo de guerra y de llamamiento social para hacer prevalecer el derecho a la vida social comunitaria de los ayllus” (ibídem). Eso, sin duda, es cierto, y así también es entendido por aquellos que vestidos con ponchos y chicotes marchan el primero de mayo. No obstante, vuelve a surgir una pregunta que nos ha acompañado a lo largo de este trabajo: ¿hasta qué grado esa escenificación de una “identidad política diferenciadora ante el estado” puede ser traducida en un lenguaje que rebase las reglas del lenguaje impuestas por el marco del estado liberal-burgués? Dejé inconclusa una frase anteriormente citada, que en su totalidad se lee así: “nuestra lucha constante es por Territorio, Agua, Coca y la auto determinación de la Gran Nación Originaria e Indígena, hasta restaurar el Milenio Qullasuyano-Tawantinsuyano, de acuerdo al convenio 169 de la Organización Internacional del trabajo (OIT), y que sea aplicado en su totalidad” (CSUTCB, 24/04/00).

La frase nos remite a un problema esencial del discurso indianista contemporáneo, que Sidney Tarrow denomina “el principal dilema simbólico de los movimientos sociales”: “decidir el punto medio entre los símbolos heredados, que son conocidos pero llevan a la pasividad, y los nuevos, electrizantes pero quizás demasiado poco conocidos para provocar la acción” (Tarrow 2004: 156). Dicho de otra manera: ¿qué posibilidades de enunciación tiene un discurso que al mismo tiempo que reconoce lo que García Linera llama una “identidad popular boliviana”, pretende cambiar radicalmente – o abolir – el estado que dio nacimiento a esta identidad, y el “sistema” en que éste se ve inmerso?

⁷⁹ Gualberto Choque percibe tal *performance* en los congresos sindicales de la siguiente manera: “Sale el candidato por membrete, de Omasuyos, y a mí me pareció muy extraño y algo además inadecuado que el candidato de Omasuyos salga con una indumentaria totalmente falsa. Pantalones originarios, con unas fajas – ¡pero no caminan así!. Entraron como a un desfile de modas, no como a un congreso” (en entrevista, 22/10/08).

La aparente dificultad de establecer un marco sólido de *(auto-)identificación india* se manifiesta en muchos de los documentos que a lo largo del presente trabajo hemos mencionado – recordémonos de las transformaciones del agua en la sangre de la tierra y, de vuelta, a un “recurso natural”; o de la “dignidad nacional” en cuya defensa se emprende la CSUTCB. En el Instructivo del Primero de Mayo, la organización sindical, a la vez que quiere “restaurar el Milenio Qullasuyano”, declara “Duelo Nacional por 90 días, por los hermanos fallecidos”. Y el “Pacto Intersindical de Unidad entre la CSUTCB y la CONMERB” (Maestros de Educación Rural) del primero de mayo plantea “en el campo ideológico y político contribuir a la conformación de niveles de unidad, de coordinación y de lucha contra el capitalismo neoliberal globalizado, como parte sustancial de *la unidad de todo el pueblo boliviano en su lucha por la liberación nacional (...)*” (CSUTCB/CONMERB 01/05/00). En la octava parte de este capítulo, he argumentado que las aparentes contradicciones se deben en parte a la dificultad de articular un horizonte común de lo que para los indianistas son los *indios*, más allá de los frágiles mecanismos ya establecidos de “integración nacional”, y en parte al manejo estratégico del discurso, como forma de enfrentar esa dificultad. Visto así, la vaguedad de la conceptualización del Nosotros y del horizonte político propio parece fundamentalmente como producto de los procesos dialógicos “internos” de este posible Nosotros.

Pero los indianistas dialogan también, de manera directa, con el radicalmente Otro. Así, en una carta al “Señor Gral. (r). Hugo Banzer, Excmo. Presidente de Bolivia”, del 10 de mayo del 2000, el Comité Ejecutivo Nacional exige “voluntad política al pliego de la CSUTCB”, y escribe: “Señor Presidente: A tiempo de expresarle la seguridad de nuestra mayor consideración, los miembros del Comité Ejecutivo Nacional de la CSUTCB, legítima y única representación de la personalidad de la Nación o Pueblo Originario por sucesión jurídica de la gran civilización Andino Amazónica. Por ello nos permitimos dirigirnos a Su Despacho a objeto supra referencia, en observancia Art. 1-171 C.P.E. 'se reconocen, respetan y protegen derechos de los pueblos originarios...' También las normas jurídicas, Constitución, Convenio 169, OIT (ONU), respectivamente.” De alguna manera, cerramos un círculo entre el primer documento que analizamos en este capítulo, el Pliego Petitorio de 1999, y este último documento. En el Pliego Petitorio, no es la CSUTCB, sino el “Movimiento Indígena y Originario *organizado en torno a su instrumento* de lucha como es la gloriosa C.S.U.T.C.B” el que pide, sin mayor esperanza, que el gobierno del “estado q'ara o karayana” cumpla sus pedidos. En la carta al presidente de este estado q'ara, por el contrario, es precisamente “la CSUTCB, *legítima y única representación de la*

personalidad de la Nación o Pueblo Originario *por sucesión jurídica de la gran civilización Andino Amazónica*” la que pide “voluntad política al pliego”. Creo que aquí, se manifiesta con toda claridad aquel “escenario doble” de la lucha india-campesina del cual habla Raquel Gutiérrez. Y se manifiesta, principalmente, como una ambigüedad que resulta de la condición dialógica del discurso indio, y la necesidad de constituir un Nosotros que sea “comprensible”, que haga *sentido* para el interlocutor, sea este el Otro o parte de un Nosotros amplio.

Para convencer a su contrario, la CSUTCB se dota de legitimidad con complejas construcciones jurídicas, y también echando mano de las promesas y confesiones del gobierno⁸⁰: “Consiguientemente, constituyendo una alta prioridad 'estratégica' la lucha contra la pobreza rural, básicamente pueblos originarios e indígenas frustrados en el contexto de la 'ECONOMIA DE LA SUBSISTENCIA', secularmente remesada en la exclusión social discriminación racial y engaño demagógico⁸¹”. La Confederación Única toma la promesa de la “lucha contra la pobreza” en su sentido literal – y lamenta que en nada les ha servido a los “pueblos originarios”. Y como hemos visto anteriormente, la re-interpretación del programa gubernamental de la “lucha contra la pobreza” no es únicamente parte del repertorio discursivo ante el presidente de la república, sino que sirve también para “exhortar al pueblo apoyar y sumarse a *nuestra lucha contra la pobreza*”⁸².

Al mismo tiempo, no debemos perder de vista que aunque en la carta al “Excmo. Presidente de Bolivia”, las referencias al marco jurídico nacional e internacional son sin duda exuberantes, esas referencias *nunca están completamente ausentes*. En el “Instructivo a la Gran Marcha del Primero de Mayo” por ejemplo, la CSUTCB lamenta que “el Estado de Sitio fue totalmente Anticonstitucional”. Y la formulación en el “Pronunciamiento de la CSUTCB” del 22 de septiembre de 2000, no deja mucho lugar a dudas sobre los procesos dialógicos que subyacen al discurso de los derechos: “Como siempre el gobierno ha roto el diálogo, y esgrime como un arma salvable la Constitución Política del Estado (CPE), la CSUTCB también se va agarrar del convenio 169 que es ley de la República; fuera de ella tenemos el Art. 1 y el Art. 171 de la CPE., que nos ampara ampliamente a los indígenas y originarios.”

Más allá de las necesarias “traducciones”, creo que el discurso de los derechos es una parte fundamental del discurso indio contemporáneo. Y es, también, uno de los principales referentes a través

80 Recuérdese de las confesiones banzeristas de “no haber podido aún cumplir las metas que históricamente se planteó Bolivia como Estado Nación”, no haber logrado “implantar un Estado de Derecho donde todos sean iguales ante la Ley” y el reconocimiento de que “sigue imperando la Discriminación racial y económica”

81 “Carta a Hugo Banzer”, CSUTCB, 10/05/00; La frase está citada en su totalidad.

82 “Instructivo Conjunto” del 04/04/00; “A la Opinión Pública”, 05/04/00

de los cuales el Movimiento Indio piensa y expresa su reclamos. Los “derechos”, lo “nacional” y el “Pueblo” - son precisamente éstas las categorías a través de las cuales parece trazarse un marco de lo justo y lo legítimo del Movimiento Indio. Pero lo importante no son las categorías, sino el significado que se les asigna – y en múltiples diálogos con la una y la otra Bolivia, el Movimiento Indio ha re-significado el “nivel nacional” y el “Pueblo” como expresiones de una “otra Bolivia” que muy poco tiene que ver con la Nación y el Pueblo del nacionalismo revolucionario. Y mientras que las “leyes” y “decretos” aparecen como “imposiciones” de un gobierno que no representa sino la otra Bolivia, los “derechos” rebasan por mucho su sentido jurídico - como no por último demuestra el afán de reconstituir el Qullasuyo amparándose en el Convenio 169 de la OIT. A fin de cuentas, hasta un movimiento que desde la mirada romántica de Raúl Zibechi (2006: 189) “no necesita espejarse ni reflejarse en el otro (patrón, estado) para identificarse como su opuesto, sino que se inspira en su cosmovisión (...)”, no puede sino significar y re-actualizar su “cosmovisión” en el diálogo con aquel otro.

IV.XVII. “Demás está decir que el Bloqueo fue todo un éxito”:

Consideraciones finales sobre el 4to capítulo

Durante los meses y años que siguen a este primer levantamiento indio del siglo XXI, la ideología indianista seguirá difundándose “como una enfermedad” por las comunidades indias y campesinas del país. Apoyados por almanaques de presidentes bolivianos, por dibujos y por mitos, y amparados en la constitución, las leyes y convenios internacionales, los y las activistas del Movimiento Indio seguirán promoviendo una lucha para “volver a reconstituir” aquello que en ocasiones llaman el “Qollasuyo (Bolivia)”⁸³. Y es a través de de esta proyección de un futuro mejor, a través de esta re-edición de la utopía andina, que todas sus luchas y todas sus reivindicaciones adquieren su verdadero sentido.

Como hemos visto, el Movimiento Indio se encuentra permanentemente en una tensión estructural: la de ser un movimiento que reivindica y que se auto-proyecta como expresión de *una lucha india*, la lucha común de “toda esa gente abandonada” - y de ser, a la vez, un movimiento que al devolverles la palabra a las comunidades indias, al confiar en la fuerza subterránea de las *narrativas y estructuras étnicas*, promueve también la lucha de éstas como comunidades imaginarias particulares, *étnicas*, pues.

83 “Convocatoria al Ampliado Extraordinario de Emergencia de la CSUTCB”, 12/04/00; la figura aparece también en otros documentos, como en la Tesis Política de los Ayllus Rojos (pg. 109); y, p.ej. en “Resoluciones de la reunión de emergencia del CEN de la CSUTCB”, 24/02/03

Desde mi lectura, la tensión que de ahí resulta es real y a la vez aparente. Es una tensión o incluso contradicción *real* porque, como he argumentado, los activistas indianistas no logran rescatar e incluir en su ideología las narrativas particulares de aquella entidad tan enorme que es el “campesinado boliviano”; y en el caso de que de alguna manera lo logran, no es sino a través de la metáfora de las “dos Bolivias”, que como hemos visto es más una *topografía* que la asignación de un lugar concreto; más una imagen que identifica un Otro y su relación con un Nosotros sumamente amplio, que una narrativa que dota de una identidad identificable y movilizable a este Nosotros. Esta “otra Bolivia” constituye, como también he argumentado, una topografía a partir de la cual se puede “mirar” al espacio “propio” desde una nueva perspectiva – pero difícilmente puede dotar de significado a un espacio tan amplio como es la “otra Bolivia”. Y cuando lo logra hacer, el espacio del estado-nación boliviano, constituido por “hectáreas”, el “pueblo” y “recursos naturales”, entre otras cosas, suele sobreponerse a lo que realmente es significado como algo concreto y propio.

Pero la tensión es, a la vez, aparente. Porque creo que si no todas, al menos muchas de estas luchas y estas narrativas particulares que he llamado “étnicas” adquieren su sentido únicamente al inscribirse en esta matriz mayor que es la indianidad, tal y como la interpreta la ideología del Movimiento Indio. Dicho de otra manera: creo que al insertar “lo étnico” (las costumbres, las estructuras políticas, el espacio) en una *narrativa india* (de la otra Bolivia, de la oposición campo/ciudad, de la discriminación y explotación y del *pachakuti*), el Movimiento Indio logra superar la noción “pluri-multi” de la etnicidad como *pura diferencia*, como expresión de un mosaico de particularidades inconmensurables que se integran en un “ente mayor” que es el estado. Y la reemplaza por una noción de una *etnicidad india*, a través de la cual las luchas locales “étnicas” y las concesiones arrancadas del gobierno no son solamente eso, sino fundamentalmente parte de una lucha global mayor, y pasos hacia un proyecto común de emancipación.

Durante los bloqueos de septiembre del año 2000, en la primera y segunda sección de la provincia Manco Kapac surge un pleito entre comunidades y dirigentes⁸⁴. Una facción está identificada con la organización CONAMAQ, que tiene una tradición de fortalecer las estructuras étnicas locales y a la vez no meterse en políticas que rebasan sus estrechas fronteras étnicas⁸⁵; la otra facción son comunarios y

84 Cité este caso en la nota de pie de página #21. Veámoslo más detenidamente.

85 Y cuando lo hacen, no se perfilan exactamente como aquellos “hombres libres y rebeldes” de los cuales habla Felipe Quispe: durante el mes de septiembre de 2000, representantes de COAMAQ realizan un encuentro con Hugo Banzer, le

dirigentes cercanos al “sindicalismo agrario”. En una carta dirigida a la CSUTCB, un activista describe la situación de la siguiente manera: En una reunión, el primer grupo expresa que “no estaban de acuerdo el movimiento originario de salir en defensa de los sindicalistas, *ya que eran naciones con territorio propio y ya nada tenían que ver ni hacer con los sindicalistas*. Estas actitudes son determinantes ya que *en* la Primera Sección Huacuyo es una de las más combativas poblaciones y comunidades que tiene la provincia. El día martes 19 de septiembre se produjo una ardua discusión que [un dirigente] *quizo* aprovechar para dividir al movimiento campesino originario pues amenazó con retirarse y se retiró nomás solamente que lo hizo solo ni sus dirigentes que le seguían y mucho menos las bases lo respaldaron, porque era una prueba de la valentía y de lucha y Huacuyo no podía estar a la cola y menos mirando desde sus casas cómo otras comunidades bloqueaban.

Demás está decir que el Bloqueo fue todo un éxito, especialmente cuando salieron las comunidades de la Isla del Sol que producto de la fuerza y violencia con que salieron fue la primera vez que conquistaron el derecho de dormir alojados en los hoteles y alojamientos de Copacabana. En vista de la forma de bloqueo de abril se hizo lo mismo que en las provincias Los Andes y Omasuyos empedrando toda una alfombra de piedras y barricadas (...)”⁸⁶.

La *etnicidad india* se sobrepone dos veces sobre la etnicidad como mera particularidad, o diferencia. La primera vez, porque el “territorio propio” de las “naciones” deja de ser solamente un espacio propio, y se vuelve un espacio “de valentía y de lucha”, en el cual la comunidad Huacuyo, inmersa en este espacio, “no podía estar a la cola “. Y la etnicidad india se sobrepone por segunda vez cuando este espacio propio es abordado, cuando en vez de quedarse quietos en las pocas hectáreas que se les concede la constitución en forma de la Tierras Comunitarias de Origen, férreamente defendidos por el estado, las ONGs y los integrantes de CONAMAQ, las comunidades *invaden* el espacio del Otro, de los “forasteros” e “inquilinos”. Es, pues, en estos momentos que la *indianidad*, apropiada y re-significada por el Movimiento Indio, logra desplegar “programas étnicos indios”; eso es: cuando la indianidad opera como un dispositivo de resistencia de los propios “indios”, que aunque bien actúan como comunidades y “naciones” diferenciadas (“étnicas”), lo hacen únicamente inscribiéndose en un proyecto global mayor. Y algunos de ellos lo llamarán la reconstitución del Qollasuyo.

entregan un bastón de mando y le aseguran que pueden disponer el levantamiento de los bloqueos. Para Félix Patzi, el papel de CONAMAQ es uno de “disciplinamiento sumiso de los indígenas ... al orden establecido” (op. cit.: 218).

86 “Informe Situación de Provincia Manco Kapac”, sin firma, octubre de 2000

Conclusiones

El Movimiento Indio es una cristalización; un nudo de discursos diversos sobre el pasado, el presente y el futuro. Es discontinuo, inestable y multivocal - y no obstante, es un solo movimiento.

El Movimiento Indio nace de, y a la vez es, una síntesis de memoria. En él, se re-actualizan fuerzas profundas comunarias, precisamente porque se vuelve a hablar de ellas, se vuelve a hacerlas no sólo imaginables, sino perceptibles en el presente, como algo que existe, que duerme y que habrá que despertar. Las comunidades dejan de ser añicos de un pasado lejano y extinto, para volverse *presentes*, como un *Uno* en cuyo seno siguen vivos múltiples pasados: tanto el Qollasuyo como una larga historia colonial. El *indio* es ambas cosas, y otras más. Se constituye a través de aquello que se presenta como lo radicalmente propio, como también aquello que parece lo radicalmente exterior; y además, a través de aquello que no es ni lo uno ni lo otro, sino lo “otro apropiado”, re-significado.

El Movimiento Indio es una movilización de fuerzas de algún modo parecida a la que caracterizó el levantamiento de Tupaj Katari a finales del siglo XVIII. En aquel entonces, fue el sistema del cacicazgo que entró en declive, mientras que en el pasado reciente, fueron los mecanismos de mediación a través de los partidos y dirigentes sindicales los que perdieron su capacidad de canalizar y expresar los conflictos sociales. Pero no hay manos invisibles que guían la acción comunaria, y las fuerzas subterráneas se despliegan sólo en la medida en que son activamente desplegadas. En este sentido, es precisamente la re-interpretación de la cooptación del sindicalismo agrario y de la actuación de los partidos la que hace posible la re-actualización del sueño katarista: 1781 y 2000 se parecen en la medida en que las comunidades son significadas como fuerzas *en sí* y constituidas *para sí*, capaces de decidir autónomamente, sin caciques ni partidos, sobre un futuro que les es *propio*. Los dos momentos históricos se parecen también porque los indios se articulan, como indios, frente a un Otro exterior. Y porque en ambos momentos, se expresan y se materializan proyectos de un orden social y político otro, distinto al orden que somete y subyuga a los indios. Pero esas analogías sólo existen porque se dice que existen. Porque hay un proceso de síntesis de la memoria, una re-actualización activa de la memoria de las luchas kataristas, de sus Otros y de sus sueños. Katari vuelve en la medida en que se lo hace volver. El Movimiento Indio *es* la vuelta de Katari – así lo entienden tanto sus protagonistas como aquellos que los Ayllus Tupakataristas querían obligar a “comer a sus perros y gatos, caballos, hasta que devoren sus hijos”. Pero el Movimiento Indio *nace* también de la promesa de la vuelta de Katari. Nace gracias a una

memoria que es cuidadosamente reconstituida y re-interpretada durante las décadas del primer indianismo, del katarismo, y del indianismo contemporáneo. Esa memoria de lucha y de resistencia, junto a un orgullo de haber sobrevivido y resistido como “pueblos” y “naciones” a las embestidas coloniales y neocoloniales, son elementos fundacionales del nuevo discurso indio. A partir de esa memoria, se escribe una nueva historia – una historia en la cual la división entre el Nosotros y el Otro atraviesa los tiempos de manera relativamente estática, las rebeliones y revoluciones no son otra cosa que “tomas de conciencia” (el “despertar”) y la sumisión e integración aparecen como falta de memoria, o un sueño largo y oscuro. Pero la memoria no se satisface con el pasado: re-interpreta el presente como su continuación. El colonialismo no ha dejado de existir, sino que se manifiesta en los decretos presidenciales, en las leyes de agua, de tierra y de participación popular, se expresa en los rostros de los presidentes bolivianos y en el hecho de que “nosotros” no controlamos más que los treinta centímetros de tierra, “hasta donde entra el arado”. El Movimiento Indio sintetiza la memoria de la colonialidad, de los tiempos oscuros, de la larga noche de los quinientos años. Pero esa noche no sólo será seguida por un día, un nuevo amanecer – es, también, precedida por un día. Antes de que cayó la noche, había plenitud, armonía, no se conocía ni el hambre ni los presidentes. El futuro no es otra cosa más que el regreso al pasado en condiciones superiores. Para la sociedad dominante, las comunidades indígenas son rezagos del pasado. En el discurso indio, contienen el pasado y, por eso, el futuro.

Para Felipe Quispe, el “indígena” es sometido por y a la vez integrado en el sistema. El indio, no. El indio es su exterior, y “políticamente denota el rechazo al colonialismo”, como dice. No obstante, el Movimiento Indio no desconoce la experiencia de “integración” y “participación” de aquel conglomerado heterogéneo llamado “campesinado” en las políticas estatales bolivianas. Y tampoco desconoce los procesos de proletarización, de “mestizaje” y “aculturamiento” que han tenido lugar en Bolivia a lo largo de su historia. Lo que hace es re-interpretarlos.

Para Fausto Reinaga, el “cholaje” era el “enemigo secular” a enfrentar por la “raza india”, para de esta manera hacer el “milagro del renacimiento de la cultura milenaria kollainkaica”; y Bolivia, por su parte, era “una ficción”. Los autores del Manifiesto de Tiahuanacu, por el contrario, veían un “pueblo campesino” donde Reinaga veía los incas, “cultura” donde él veía “raza”, y la necesidad de superar la “frustración nacional” boliviana, en vez de hacer renacer culturas milenarias. Y la Tesis Política de 1983 estableció la diferencia como la característica fundamental de un Nosotros que, por lo demás, parecía estar unido principalmente a través de su exclusión. En ella, los trabajadores aparecen como

perdedores de sus “raíces culturales propias”, pero hermanados al Nosotros a través de la misma experiencia de opresión. El Movimiento Indio trabaja sobre todas esas nociones, descarta algunas y crea otras. No desconoce la diversidad de los “pueblos” y “naciones”, al contrario, está atravesado por ella – *es* solo en la medida en que es sostenido por los (sus) sujetos reales de la historia: los pueblos. Pero estos tienen voz sólo en la medida en que se inscriben en lo que llaman el “Movimiento Indígena-Originario”, una figura que a pesar de su fragmentación real (si es que llega a existir como un Uno) aparece como una sola voluntad, una sola fuerza. Una fuerza que se nutre del pasado y del futuro llamado el Qollasuyo, porque lo que todos esos pueblos y naciones agrupa en una sola común-idad es su pertenencia a éste – el hecho de que cada nación, cada marka, cada comunidad representa, además de sí mismo, también el Qollasuyo. Y son “unidos” también por las relaciones que mantienen con el Otro, y que este Otro mantiene con ellos. Las relaciones de un colonialismo que nunca se ha acabado. El Otro del Movimiento Indio se constituye a través de esas relaciones: el Otro es la ciudad, que explota, saquea y oprime al campo, que humilla, engaña, reprime. El Otro son los partidos, el gobierno, el parlamento de “levantamano” al servicio del imperialismo. Son los médicos que dejan morir al indio y salvan al blanco y los funcionarios que tratan de “hijo” al campesino. El Otro es también el patrón y la gente de bien que emplean nuestras hijas como sus sirvientas y nuestros hijos como sus cargadores de bolsas del supermercado. En su expresión más amplia, esas relaciones en y a través de los cuales se constituye el Otro se expresan en la metáfora de las dos Bolivias. Un código binario entre tener y no tener en el cual el uno solo es uno a costa del otro; y en el cual, a pesar de ello, el cero no es nulo, sino que entraña el futuro, el Qollasuyo. A eso, lo he llamado la “topografía social indianista”, la traza de un escenario en el cual se inscriben las narrativas particulares étnicas y clasistas, un mapa que de alguna manera asigna una posición a los lugares, mide las distancias hacia otros lugares, y que de esta manera permite mirar lo cercano y lo inmediato en relación con lo que está lejos y mediato. La topografía indianista ofrece claves para re-leer el lugar de uno mismo. Y visto desde la perspectiva indianista, el lugar de uno mismo se ubica en la una, o en la otra Bolivia. En la Bolivia de la abundancia, o en la Bolivia de la carencia. Esta “otra Bolivia” es el espacio de la “gente abandonada”, unida en la ausencia de los medios para estar feliz. Y la topografía indianista la remite a una condición común: la india. El indio es aquel explotado en la minas y las fábricas, como barrendero, constructor o chofer. Pero en contraste con la Tesis Política de 1983, aquí no hay una “pérdida” de raíces y una posterior “hermandad” - el indio es simplemente indio. No deja de serlo sólo porque lo explota otro

patrón.

La metáfora de las dos Bolivias es la afirmación de la otredad, *desde* la otredad. Pero lo que tiene de propio no son sino “nuestros usos y costumbres”, “nuestra historia” y “nuestro territorio”. Si bien todos ellos parecen también representaciones de lo “propio común”, el Qollasuyo, son ante todo expresiones de lo “propio particular” - de lo étnico, pues. Aunque lo particular comienza a inscribirse en una utopía global – una utopía del futuro y del pasado comunes –, la metáfora ofrece poco para pensar una articulación de la otra Bolivia y de todas sus particularidades en el aquí y ahora; menos aún si pretende “abrazar a todos” e incluir también aquellos que, como barrenderos y sirvientas, carecen de un territorio propio. Es aquí donde el discurso del Movimiento Indio atraviesa un terreno insólito: no puede sino reconocer que aquello que desde 1952 se llamaba el “campesinado” es constituido por organizaciones sociales y sindicales cuyo principal interlocutor es el estado. Y lo que en el aquí y ahora une a “toda esa gente abandonada” son las estructuras sindicales a nivel nacional; el hecho de que en su conjunto se ven afectados por las leyes, por la corrupción y por el saqueo de los “recursos naturales”; y el hecho de que viven en la miseria por culpa de la misma clase política boliviana. Eso también es una síntesis de memoria: de la “memoria corta”, como dicen algunos. Pero a la vez, es el reconocimiento de que las estructuras y el imaginario nacional boliviano conforman algunos de los referentes más importantes para gran parte de la “otra Bolivia”. Bolivia los une, quiérase o no. Y es por eso que son la *otra* Bolivia.

Al perfilarse como el Otro de la sociedad dominante, el Movimiento Indio cuestiona fundamentalmente el estado-nación boliviano. Lo puede hacer porque a más tardar con las reformas neoliberales, el estado ha perdido su sentido; ya no es un referente de nadie, porque no cumple las demandas de nadie. O: cumple únicamente las demandas de los Otros. Desde la lectura indianista, el estado no es otra cosa que un aparato al servicio de ese Otro, una “hacienda” en la cual manejan al Nosotros como “pongos políticos”. Y ese Otro que impone sus leyes, que explota y que humilla, es representado tanto política como culturalmente. Es el *q'ara*, y su sistema, la *q'aracracia*. Su estado es el “estado q'ara o karayana”, y su cultura “vale más” porque el q'ara atenta el poder, porque dispone de todos los medios para hacerla valer más, y para despreciar “lo nuestro”. El discurso sobre la q'aracracia hace que todo signo de poder estatal y económico se vuelve un signo del poder de los q'aras, y así, de las relaciones de explotación y humillación que mantienen con los indios; y que cada q'ara encarna, en principio, esas relaciones. De esta manera, el estado aparece como un hecho étnico, y la cultura de “ellos” y de “nosotros”, como

hechos políticos.

En cierto sentido, el Movimiento Indio niega a este otro: pretende que la unidad del “Movimiento” no deriva de un Otro común, sino únicamente de sí mismo. Pero lo común del Nosotros, más allá del Otro, es un Qollasuyo que a menudo se parece más a Bolivia que al espacio que históricamente representaba. Se es y no se es parte de Bolivia – y se quiere serlo, y no. Se toma el poder “porque aquí somos marginados”. Y se pretende reconstituir el Qollasuyo de acuerdo al convenio 169 de la OIT, “que es ley de la República”. Es decir, ni en lo más íntimo - la utopía - puede negarse que aquellos que constituyen el Movimiento Indio están atravesados por el discurso q'aracrático, y constituidos a través de él. Las décadas del nacionalismo revolucionario han dejado sus rastros, y en los momentos donde el movimiento se ve obligado a definir aquello que representa, vuelve a aparecer el “pueblo” y vuelve a abrirse la herida de una “dignidad nacional” ensuciada por las reformas neoliberales. El Movimiento Indio no puede dejar de dialogar permanentemente con lo es y lo que ha habido en un pasado más o menos cercano. Y no puede desconocer que aquellos que militan en sus filas y aquellos en cuyo nombre pretende hablar dotan de sentido a su quehacer en relación con el estado boliviano, en relación con una historia reciente de participación y de un limitado “reconocimiento” como parte de una sociedad llamada boliviana. El Movimiento Indio no puede sino dialogar con esas identidades, re-significarlas, inscribirlas en una narrativa común. Pero cuando lo hace, articula al Nosotros a través del discurso que según sus propios criterios pertenecería al Otro. Al reivindicar que la constitución garantiza sus derechos, que la lucha contra la pobreza no ha traído los frutos esperados y que los recursos naturales no deben venderse a lo “modernos aparatos de colonización” que son las empresas transnacionales, el Movimiento Indio entra en un diálogo con su Otro exterior. Su lucha se convierte en una lucha por el significado de los “extremos ideológicos” del discurso dominante. En esa relación, se niega al Otro, que no es sino un forastero, pero a la vez se constituye al Uno a través de él; o, para ser más exacto: el Uno está atravesado por las relaciones y los imaginarios que según el discurso del Movimiento Indio forman parte de lo Otro.

El movimiento se encuentra en un permanente campo de tensión entre lo particular de las partes que lo conforman y lo que todas esas partes tienen en común. Su Otro – los q'aras y karayanas –, a su vez, reconoce de inmediato lo común de aquellos que el Movimiento Indio pretende aglutinar. Durante décadas, el discurso público dominante los había reducido a su condición de clase, “campesinos” en su mayoría, pero también “trabajadores”. Desde hace relativamente poco tiempo, a los primeros se les

había devuelto su derecho a la diferencia (los trabajadores, por cierto, nunca lo habían reivindicado). Bolivia parecía estar compuesta por una diversidad inocente, una diversidad sin historia, un paisaje cultural multicolorado. En el momento en que la diversidad se rebela y deja de ser simple *diferencia étnica* para volverse *etnicidad india*, la “una Bolivia” cancela de inmediato la diferencia que había reconocido en el Otro: vuelve a ser una masa de “campesinos”, y sobre todo, una masa de pobres. Como pobres necesitan de la bondad del estado, porque como pobres no tienen derecho ni posibilidad de representarse a sí mismo. El único derecho que se les reconoce es el de ser pobre – la única forma de cómo la Bolivia del agua potable y de los columnistas de periódico puede “comprender” al otro en un mundo que ya no tiene historia, ni clases, ni aspiraciones más allá del “desarrollo”, es a través de las carencias que sufre el otro. No se las niega: por el contrario, se promete que se desvanecerán si sólo siguiéramos en la “normalidad”. Si siguiéramos haciendo lo que hasta ahora hemos estado haciendo. Cuando a pesar de ello el otro se atreve a hablar por sí mismo, cuando habla de una historia y cuando articula aspiraciones que no tienen cabida en la vía predeterminada por el “desarrollo”, entonces es porque es “manipulado”. Cuando lo diverso deja de ser parte de un bonito paisaje cultural y corre riesgo de constituirse como sujeto que interpela al estado y a la sociedad dominante, esta sociedad no tarda en cancelar su proyecto de reconocimiento de lo diverso. Desde la perspectiva de la sociedad dominante, la diversidad se convierte, de nuevo, en una masa más o menos homogénea y más o menos peligrosa: en indios. La culpa de ello tienen “nuestros trogloditas”, que en vez de asumir el pluriculturalismo en todas sus consecuencias y reconocer lo diferente, caen en el “racismo”; eso es, dotan las diferencias de un significado que rebasa las inocentes particularidades e inscriben algunas de ellas en un Nosotros amplio, y otras en un Otro estrecho. El discurso sobre el Movimiento Indio desde su Otro demuestra que la ideología pluri-multi jamás se sedimentó más allá del discurso público oficial; y cuando la rebelión irrumpe en la cotidianidad de las enunciaciones y obliga al Otro a defenderse en un terreno que éste pensaba haber dejado hace mucho tiempo atrás, se acuerda de inmediato de lo que lo ha constituido desde hace siempre: el ser una bastión de la civilización en un mundo poblado por salvajes. El Movimiento Indio no sólo es indio porque habla de los *indios* – lo es también porque remite al Otro a su pasado y presente colonial; a su condición de ser una minoría dominante. El Movimiento Indio es *indio* porque opera a través del dispositivo de la indianidad, desde el campo de lo indio – pero al hacer eso, constituye también al Otro, lo recuerda que es lo que es gracias al dispositivo indio de dominación.

El primer cerco del Movimiento Indio es un cerco discursivo. Hugo Banzer recurre a Goethe en defensa de una Bolivia que es partida en dos pero que debe borrar la otra Bolivia “montonera” para volver a ser una. “Hombre blanco nunca miente”, dirá el ministro de la presidencia Walter Guiteras durante los bloqueos de septiembre de 2000, y con eso quiere defender la supuesta honestidad de la clase gobernante. No obstante, el Movimiento Indio es, también, cercado. Es obligado a dialogar permanentemente con el Otro, con sus leyes, con su entendimiento del espacio, con la “imagen internacional” de Bolivia. Pero cuando el Movimiento Indio dialoga con el Otro, dialoga también consigo mismo: con su pasado y con su presente que no se limita a ser el Qollasuyo, sino que es también la “otra Bolivia”. Y como tal, es un pasado y presente que lo inscribe en la ilusión de un “pueblo”, que debe de levantarse en conjunto para defender los “recursos naturales”, las leyes y la dignidad nacional. Durante los diálogos con su Otro exterior, con sus potenciales aliados y consigo mismo, a menudo se perfila como “campesinos” o “trabajadores del agro”: en el vasto espacio de la “otra Bolivia” - y en contraste con la “una Bolivia” -, eso es a fin de cuentas lo que une las bases del movimiento, y los amalgama como parte del “pueblo” en una lucha común con los “compañeros”. Este eclipse de lo étnico y de lo indio bajo la noción del “pueblo” no es únicamente un juego de lenguaje, sino parte de la construcción de sí mismo y del propio horizonte: en las luchas del año 2001, la anulación del decreto 21060, que privatizó las minas y otras empresas estatales, será una de las más demandas centrales de la lucha. Al inscribirse en el “pueblo”, el Movimiento Indio vuelve a cometer los errores que la otrora vanguardia obrera de ese pueblo cometió en un pasado cercano: pedir a un estado, que no tiene la voluntad ni es capaz, de volver a ser lo que era antes, cuando el “pueblo” y el “estado” tenían todavía un sentido.

No se trata meramente de distorsiones discursivas: los indios son, también, parte del pueblo. Así lo perciben, y así lo expresan. Los indios son también aquellos que no tienen derechos, pero que aspiran a tenerlos. Reivindican precios justos para los productos agropecuarios. Y los indios son también aquellos cuyas culturas no se ha sabido valorar, pero que insisten en que se las valore. Quieren que se los reconozca y que se los trate no “como animales”, sino como seres humanos. El Movimiento Indio envuelve y cristaliza todos esos anhelos y demandas, y muchos otros más. Y envuelve y cristaliza, también, lo que antes parecía pura diversidad: en él, lo particular se articula a través de lo que tiene en común, sin dejar de ser particular. Con el pueblo, las leyes y el reconocimiento ocurre lo mismo que con lo “étnico particular”: son re-significadas, inscritas en una matriz común *india*. En esa matriz

común, las leyes, el pueblo, los cerros y las comunidades se vuelven *otra cosa* – o, quizá mejor: no dejan de ser lo que anteriormente eran, pero comienzan a representar, también, algo *más* de lo que son. Rebasan su significado inmediato y por eso, dejan de ser particularidades inconmensurables. Se puede reconstituir el Qollasuyo aplicando las leyes. Se puede ser parte del *Pueblo* sin dejar de ser un *pueblo* (indio). Y se puede pensar un territorio como espacio *propio*, que no por ello deja de formar parte de un espacio indio, enfrentado al Otro y a su espacio, pero además, portador de un pasado que es futuro.

Todas esas particularidades, como también todas las luchas, se envuelven en una utopía que les es común, y que lleva el nombre del Qollasuyo. Quizá no toda la “gente abandonada” lo sepa – pero forman parte de un pasado y un futuro mejor y *común*. Como el hecho consumado del pachakuti. El Qollasuyo es la proyección del espacio y de las relaciones sociales propios a un espacio indefinido y quizás infinito. Si “antes eramos dueños inclusive de las estrellas” y de la luna y ahora queremos volver a serlo, entonces el Qollasuyo no puede reconocer los estrechos límites del estado-nación; quizá Bolivia y el Qollasuyo se vuelven una sola cosa porque en la utopía, los límites ya no importan. Ni los nacionales, y tampoco los límites étnicos, y en este sentido, el Qollasuyo y la noción del pachakuti rebasan tanto el “espacio (étnico) propio” como las “relaciones sociales (étnicas) propias”: es una proyección *india*, que implica la “toma del poder” porque habrá que arrancarlo de los q'aras, pero que en vez de universalizar lo particular, pretende crear una nueva espacialidad donde tiene cabida lo diferente articulado en relaciones horizontales.

“El Malku, lo que maneja es nuestra reivindicación social, dice él. Siempre dice: 'nosotros somos aymaras, somos del Qollasuyo'. Y aunque no va a ser ahorita mismo, siempre algún día vamos a estar como Tahuantinsuyo, dividido en 4 suyos ¿no? Como antes habían sido un pueblo grande, entonces al llegar de los españoles se hayan dividido entre los que ese tiempo eran Tahuantinsuyo: se llamaba que es Argentina, Perú, Bolivia. Entonces como partidos, estando este uno, se han quedado nuestros hermanos. Así también en Argentina, los aymaras, aunque ahí hay quechua también. Entonces esto es lo que quiere recuperar el Felipe Quispe, de esto vamos a recuperar, cuando nosotros vamos a manejar ellos también van a volver, esta vez, este día llegará, como con más fuerza, esto es lo que habla el Felipe Quispe, esto es la reivindicación social. Nosotros tenemos nuestras propias costumbres, nuestra propia cultura, nuestra propia tradición, todo todo, la música, la lengua también, lo que hablamos. Entonces todas estas cosas nosotros tenemos, y ahorita como no estamos todavía bien unificados nuestra organización, entonces es difícil todavía. Pero estamos aquí, pero ya estamos empezando también, ¿no?”

Es la misma, nosotros hablamos con la organización de Bartolina Sisa, todas también luchamos, queremos que sea nuestra organización respetada y nosotros también como mujeres, hombres. Como antes tenían organización cada comunidad y marcas: ... también teníamos estos *aini, mink'a*, ayudarnos entre nosotros, ¿no? Yo hoy día te voy a ayudar, mañana me ayudas, así en esto es en lo que estábamos antes. Pero hasta ahora en nuestra comunidad todavía funciona - por esto dicen, pues como comunidad es pues para todos, ¿no? Trabajar como así también en la comunidad, entre todos nos ayudamos, en la comunidad no hay pobres, cuando uno no tiene semilla podemos decir, pero alguien siempre tiene y nos prestamos, nosotros, este año tuve que agarrar esto y al año o por ahí yo no voy a tener pues entonces, así hay trueques en la comunidad. Entonces todas estas cosas queríamos valorar, eso es lo que queremos valorar, nuestra organización. Entonces es lo que hablamos siempre en nuestra organización.”

“Entonces cuando se habla del Qollasuyo, la idea es de ...?”

“Recuperar lo que teníamos. Nuestro pueblo aymara, lo que es más antes ... en esto estamos, ¿no? ... Así siempre coordinábamos con los que estamos cercas, ¿no? Igual también venían de otros países, de Ecuador siempre participaba, y Argentina. Ahora mismo van a participar, son nuestros hermanos, igual parte de Chile también ¿no? Todos estos estamos participando.”

“Entonces el Qollasuyo no es sólo de los aymaras, sino también de otros pueblos?”

“Sí, quechuas, guaraníes, todos los que estábamos en este lugar que se llama Qollasuyo”

“¿Pero se trata de reconstruir también Bolivia, o se trata de construir otra cosa?”

“No, cuando va a haber cambio en Bolivia, claro, nuestros hermanos van a volver con más ganas, nosotros vamos. Nuestro país ahora es difícil, todavía no se puede venir directamente aquí, no se puede entrar fácilmente, tampoco nosotros podemos salir. Entonces cuando va a haber cambio, vamos a estar juntos.¹”

1 Pascuala Huanto: entrevista.

Bibliografía

libros y artículos científicos

Abercrombie, Thomas (1991)

- *To be indian, to be Bolivian: "ethnic" and "national" discourses of identity.* En: Urban, G. y J. Sherzer: *Nation-States and Indians in Latin America*, Austin: University of Texas Press, p. 95-130

Aboy Carlés, Gerardo (2005)

- *Identidad y diferencia política.* En: Shuster, Naishtat y otros (comp.): *Tomar la palabra*, Buenos Aires: Prometeo Libros.

Albó, Xavier (1975)

- *La Paradoja Aymara. Solidaridad y Faccionalismo*, La Paz: CIPCA

_____(1987)

- *From MNRistas to Kataristas to Katari.* En: Stern, Steve J.: *Resistance, Rebellion and the Consciuousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries*, Madison: University of Wisconsin Press, pp 379-419

_____(1991)

- *Los Pueblos Indígenas del Oriente.* En: Alex Contreras Baspinerio: *Etapa de una larga marcha*. La Paz: Asociación Aquí Avance, pp. XI – XXXVIII

_____(1996)

- *Nación de muchas Naciones: nuevas corrientes políticas en Bolivia.* En: González Casanova, Pablo / Roitman Rosenmann, Marcos / Albó, Xavier (eds.): *Democracia y estado multiétnico en América Latina*. México D.F.: UNAM, La Jornada Ed.

_____(2002)

- *Pueblos Indios en la Política*, La Paz: Plural Editores/CIPCA

Albó, Xavier y José M. Barnadas (1985)

- *La cara campesina de nuestra historia*, La Paz: UNITAS

Do Alto, Hervé (2007)

- *"Cuando el nacionalismos se pone poncho". Una mirada a la etnicidad y la clase en el movimiento popular boliviano (1952-2007).* En: Maristella Svampa y Pablo Stefanoni, *Bolivia: memoria, insurgencia y movimientos sociales*, Buenos Aires: El Colectivo Clacso, pp. 21-54

Anderson, Benedict (1991)

- *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso

_____ (1993)

- *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México D.F.: FCE

Antezana, Luis H. (1983)

- *Sistema y proceso ideológicos en Bolivia (1935-1979)*. En: Zavaleta Mercado, René (ed.) (1983) *Bolivia, hoy*. México, D.F.: siglo xxi

Bajtín, Mijaíl M. (1981)

- *The Dialogic Imagination*. Edited by Michel Holquist. Austin: University of Texas Press

Benford, Robert D. y David A. Snow (2000)

- *Framing Processes and Social Movements: An Overview and Assessment*. En: *Annual Review of Sociology*, Vol. 26, pp 611-639

Bonfil Batalla, Guillermo (ed.) (1979)

- *Utopía y revolución: el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, México: Ed. Nueva Imagen

Burbano de Lara, Felipe (2005)

- *La producción de lo étnico y la descomposición de la Nación. El caso del Ecuador*. En: Escárzaga, Fabiola y Raquel Gutiérrez (coord.): *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*. México: UAP, pp. 237-265

Calla, Ricardo, José Enrique Pinelo y Miguel Urioste (1989)

- *CSUTCB: Debate sobre documentos políticos y Asamblea de Nacionalidades*, La Paz: CEDLA

Calla, Ricardo (1989)

- *Apuntes para una lectura crítica de los documentos del I Congreso Extraordinario de la CSUTCB*. En: Calla, Ricardo, José Enrique Pinelo y Miguel Urioste, *CSUTCB: Debate sobre documentos políticos y Asamblea de Nacionalidades*. La Paz: CEDLA, pp. 9-78

Campbell, Leon G. (1987)

- *Ideology and Factionalism during the Great Rebellion, 1780-1782*. En: Stern, Steve J.: *Resistance, Rebellion and the Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries*. Madison: University of Wisconsin Press, pp 110-142

Castells, Manuel (2004)

- *La globalización truncada de América Latina, la crisis del Estado-Nación y el colapso neoliberal*. http://www.archivochile.com/Chile_actual/20_tras_interna/chact_trasintern0007.pdf

Clastres, Pierre (2004)

- *Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas*, Buenos Aires: FCE

Clifford, Michael (2001)

- *Political Genealogy After Foucault: Savage Identities*, Routledge, New York

Contreras Baspinerio, Alex (1991)

- *Etapa de una larga marcha*, La Paz: Asociación Aquí Avance

de Celis Rojas, Pedro Rubin (2000)

- *Del Nacionalismo Revolucionario al Desierto Neoliberal. Marcha por la Vida y la Paz, agosto 1986*, La Paz: Fondo Editorial de los Diputados

Chihu Amparán, Aquiles (ed.) (2006)

- *El "Análisis de los Marcos" en la sociología de los movimientos sociales*, México: UAM

Comaroff, John y Jean Comaroff (1992)

- *Ethnography and the Historical Imagination*, Colorado: Westview Press, Boulder

Dandler, Jorge / Torrico A., Juan (1987)

- *From the National Indigenous Congress to the Ayopaya Rebellion: Bolivia, 1945-1947*. En: Stern, Steve J.: *Resistance, Rebellion and the Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries*. Madison: University of Wisconsin Press, 334-378

Deleuze, Gilles (1990)

- *¿Qué es un dispositivo?* En E. Balbier et al.: *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona: Gedisa

Donati, Paolo R. (2006)

- *Die Rahmenanalyse politischer Diskurse*. En: Reiner Keller, Andreas Hierseland, Werner Schneider, Willy Viehhöver (eds.), *Handbuch sozialwissenschaftlicher Diskursanalyse*, Bd. I, *Theorien und Methoden*, Frankfurt a. M.: VS Verlag für Sozialwissenschaften, pp. 147-178

Eagleton, Terry (2005)

- *Ideología. Una introducción*, Barcelona: Paidós

Escárzaga, Nicté Fabiola (2006)

- *La comunidad indígena en las estrategias insurgentes de fin del siglo XX en Perú, Bolivia y México*. Tesis de Doctorado en Estudios Latinoamericanos, México, D.F.: UNAM, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales

Favre, Henri (1998)

- *El indigenismo*. México D.F.: FCE

Foucault, Michel (1977)

- *Nietzsche, Genealogy, History*. En: *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, edited by D.F. Bouchard, Ithaca: Cornell University Press

_____(1985)

- *La Arqueología del saber*, México, D.F.: siglo xxi

_____(1992)

- *El orden del discurso*, Buenos Aires: Tusquets Editores

_____(2005)

- *The Subject and Power*. En: Foucault, Michel: "Analytik der Macht", Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 240- 263; versión original en: Dreyfus, H. y Rabinow, P.: Michel Foucault: *Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago 1982, 208-226

Flores Galindo, Alberto (1986)

- *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes*, La Habana: Ediciones Casa de las Américas

García, Jorge (2000)

- *Hispanical / Latino Identity: A Philosophical Perspective*, Oxford: Blackwell

García Linera, Álvaro (2001)

- *Sindicato, Multitud y comunidad. Movimientos sociales y formas de autonomía política en Bolivia*. En: COMUNA, *Tiempos de rebelión*, La Paz: Muela del Diablo

_____(2002)

- *La formación de la identidad nacional en el movimiento indígena-campesino aymara*. En: *Fe y Pueblo: Fe y Pueblo desde los movimientos indígenas/campesinos*, La Paz: Plural

_____(2007)

- *Indianismo y Marxismo. El desencuentro de dos razones revolucionarias*. En: Maristella Svampa y Pablo Stefanoni, *Bolivia: memoria, insurgencia y movimientos sociales*, Buenos Aires: El Colectivo Clacso, pp. 147-170

García Linera, Álvaro (coord.), Marxa Chávez León y Patricia Costas Monje (2008)

- *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia. Estructuras de movilización, repertorios culturales y acción política*, La Paz: Plural

García Linera, Álvaro, Raquel Gutiérrez, Raúl Prada y Luis Tapia (2000)

- *El retorno de la Bolivia plebeya*, La Paz: Comuna, Muela del Diablo

García Linera, Álvaro, Raquel Gutiérrez, Raúl Prada, Felipe Quispe y Luis Tapia (2001)

- *Tiempos de Rebelión*, La Paz: Comuna, Muela del Diablo

García Yapur, Fernando (2006)

- *Crisis discursiva y hegemonía en Bolivia*. En: Decursos, Universidad Mayor de San Simón, Año VIII, Número 15 y 16, Diciembre de 2006, pp 99-125

Geertz, Clifford (1973)

- *The Interpretation of cultures*, London: Fontana

Gomezcésar Hernández, Iván (1996)

- *Los liberales mexicanos frente al problema indígena: la comunidad y la integración nacional*. En: Barceló, Raquel, M. Ana Portal, M. Judith Sánchez (coord.): *Diversidad étnica y Conflicto en América Latina – El indio como metáfora en la identidad nacional*, México: UNAM

González Casanova, Pablo (1970)

- *Sociedad plural, Colonialismo interno y Desarrollo*. En: Cardoso, F. / Anibal, P. / Sunkel, O.: *América Latina, ensayos de interpretación sociológica-política*. Santiago de Chile: Ed. Universitaria

Gordillo, José M. (2001)

- *La Raíz Histórica de los Movimientos Indígenas y Campesinos Actuales en Bolivia*. En: BUSQUEDA, Año 11, # 18, Cochabamba: Edit. Serrano, pp 21- 35

Guerrero, Andrés (1997)

- “*Se acabaron las formas ventripilocus de representación*”, diálogo con Felipe Burbano de Lara. En *Iconos*, #1, Quito: Flacso-Ecuador

_____(2000)

- *El proceso de identificación: sentido común ciudadano, ventriloquía y transescritura*. En: Andrés Guerrero (comp.), *Etnicidades*, Quito: Flacso-Ecuador, ILDIS

Gustafson, Bret (2002)

- *Paradoxes of Liberal Indigenism: Indigenous Movements, State Processes, and Intercultural Reform in Bolivia*. En: Maybury-Lewis, D. (ed.): *The politics of Ethnicity. Indigenous Peoples in Latin American States*, Cambridge: Harvard University Press

Gutiérrez Rojas, Moisés (2003)

- *Revertir más de 500 Años de Historia Colonial. Apuntes para el proceso y una memoria del movimiento katarista/indianista*. En: Ticona Alejo, Esteban (comp.): *Los Andes desde los Andes. Aymaranakana, Qhichwanakana Yatxatawipa, Lup'iwipa*; La Paz: Yachaywasi

Gutiérrez Aguilar, Raquel (2008)

- *Los ritmos del Pachakuti*, La Paz: Yachaywasi

_____(2008/2)

- *Levantamiento y movilización indígena y popular en Bolivia desde la perspectiva de la emancipación (2000-2005)*, Tesis de Doctorado, México: Universidad Autónoma de Puebla

Hall, Stuart (1982)

- *The Rediscovery of Ideology: Return to the Repressed in Media Studies*. En: M. Gurevitch, T. Bennett, J. Curon y J. Woolacott (eds.): *Culture, Society and the Media*, New York: Methuen, pp 56-90

Harris, Olivia y Xavier Albó (1980)

- *Campesinos y Mineros en el Norte de Potosí, Bolivia*. En: *Estudios Andinos*, IX,16; Lima, 73- 114

von der Heydt-Coca, Magda (1982)

- *Die bolivianische Revolution von 1952. Eine Analyse unter besonderer Berücksichtigung des Agrarsektors*, Köln: Pahl-Rugenstein

Hurtado Mercado, Javier (1986)

- *El Katarismo*. La Paz: Hisbol

Jäger, Siegfried (2003)

- *Discurso y conocimiento: aspectos teóricos y metodológicos de la crítica del discurso y del análisis de dispositivos*. En: Wodak, R. y M. Meyer (eds.): *Métodos de análisis crítico del discurso*, Barcelona: Gedisa

_____(2004)

- *Kritische Diskursanalyse. Eine Einführung*, Münster: UNRAST

Johnston, Hank (2002)

- *Verification and Proof in Frame and Discourse Analysis*. En: Klandermans, Bert and Suzanne Staggenborg, eds. *Methods of Social Movement Research*. Minneapolis: University of Minnesota Press, Pp. 62-91

Kohl, Benjamin y Linda Farthing (2007)

- *El bumerán boliviano*, La Paz: Plural

Komadina, Jorge y Céline Geffroy (2007)

- *El poder del movimiento político. Estrategia, tramas organizativas e identidad del MAS en Cochabamba (1999-2005)*, La Paz: CESU, Fundación PIEB

Laclau, Ernesto (2002)

- *Misticismo, retórica y política*, Buenos Aires: FCE

Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe (2001)

- *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, London: Verso

Lavaud, Jean-Pierre (1992)

- *De l'indigénisme à l'indianisme: le cas de la Bolivie*. En: *Problèmes d'Amérique latine*, #7, p 63-78

Layme Pairumani, Félix (2003)

- *Esbozo Histórico de la Lengua Aimara*. En: Ticona Alejo, Esteban (comp.): *Los Andes desde los Andes*. Aymaranakana, Qhichwanakana Yatxatawipa, Lup'iwipa; La Paz: Yachaywasi

Lefebvre, Henri (1976)

- *Espacio y política*, Barcelona: Ediciones Península

_____(1991)

- *The Production of Space*. Oxford: Basil Blackwell

Leontjew, Alexej N. (1982)

- *Tätigkeit, Bewusstsein, Persönlichkeit. Köln: Studien zur Kritischen Psychologie*, <http://www.kritische-psychologie.de/texte/al1982kap1.html>; (traducciones mías)

_____(1984)

- *Der allgemeine Tätigkeitsbegriff*. En: Viehweger, Dieter (ed.), *Grundfragen einer Theorie der sprachlichen Tätigkeit*, Berlin, 13-30; (traducciones mías)

Lentz, Astrid (1995)

- *Ethnizität und Macht. Ethnische Differenzierung als Struktur und Prozeß sozialer Schließung im Kapitalismus*, Köln: PapyRossa (traducciones mías)

Link, Jürgen (1983)

- *Was ist und was bringt Diskurstaktik*. En: *kultuRRevolution*, 2, 60-66 (traducciones mías)

Malloy, James M. (1970)

- *Bolivia: the uncompleted Revolution*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press

Mamani Ramírez, Pablo (2004)

- *El rugir de la Multitudes. La fuerza de los levantamientos indígenas en Bolivia/Qullasuyu*, La Paz: Yachaywasi

_____(2004/2)

- *El poder de las Multitudes Indígenas. Fuerzas internas y violencia estatal en Jach'a Omasuyus, Bolivia (2000-2001)*. Tesis para obtener el título de Magister en Ciencias Sociales, Quito: FLACSO

_____(2005)

- *Geopolíticas Indígenas*, La Paz: Cades

Mantilla Cuellar, Julio (2003)

- *Ajayun Arupa: analisis del discurso del Mallku Aymara en las Jornadas del 2000*, Cochabamba: Universidad Mayor de San Andrés, Facultad de Ciencias Sociales

Martiarena, Oscar (1995)

- *Michel Foucault, Historiador de la Subjetividad*, México: ITESM / Equilibrista

Marx, Karl (1971)

- *Contribución a la Critica de la Economía Política*, Bogotá: Oveja Negra

_____(1983)

- *Das Kapitel vom Kapital - Epochen ökonomischer Gesellschaftsformation, Formen, die der kapitalistischen Produktion vorhergehen*. En: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, MEW, Bd. 42. Berlin: Dietz Verlag, 383-422

_____(2007)

- *El capital, Tomo I, Vol I, El proceso de producción del capital*, México, D.F.: siglo xxi

Mayorga Ugarte, Antonio J. (2007)

- *Gonismo. Discurso y Poder*, La Paz: Plural, UMSS

Mehan, H., C.E. Nathanson, J.M. Skelly (1990)

- *Nuclear discourse in the 1980s: The unravelling conventions of the cold war*. En: *Discourse and Society*, 1, 2, pp 133-165

Mills, Sara (1997)

- *Discourse*, London: Routledge

Patzi Paco, Félix (2007)

- *Insurgencia y Sumisión. Movimientos sociales e indígenas*, (Segunda Edición ampliada 1983-2007), La Paz: Yachaywasi

Paz Xóchitl Ramírez S. y Eduardo Nivón Bolán (1996)

- *El Indio y la identidad nacional desde los albores del siglo XX*. En: Barceló, Raquel, M. Ana Portal, M. Judith Sánchez (coord.): *Diversidad étnica y Conflicto en América Latina – El indio como metáfora en la identidad nacional*

Peñaloza, Luis (1953)

- *Historia Economica de Bolivia*, Tomo 1, La Paz: Editorial Fénix

Pérez Galán, Beatriz (2004)

- *Somos como Incas. Autoridades tradicionales en los Andes peruanos*, Madrid: Iberoamericana

Platt, Tristan (1987)

- *The Andean Experience of Bolivian Liberalism, 1825-1900: Roots of Rebellion in the 19th-Century Chayanta (Potosí)*. En: Stern, Steve J.: *Resistance, Rebellion and the Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries*. Madison: University of Wisconsin Press, p. 280-326

Porto Gonçalves, Carlos Walter (2001)

- *geo-grafías. movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad*, México, D.F.: siglo xxi

Puente, Florencia y Francisco Longa (2007)

- *El Alto: Los dilemas del indigenismo urbano. Entre insurrección y el clientelismo*. En: Maristella Svampa y Pablo Stefanoni, *Bolivia: memoria, insurgencia y movimientos sociales*, Buenos Aires: El Colectivo Clacso, pp. 97-124

Quispe Quispe, Ayar (2003)

- *Indios contra indios*, La Paz: Nuevo Siglo

_____(2005)

- *Los Tupakataristas Revolucionarios*, La Paz: Willka

Quispe Huanca, Felipe (2007)

- *Tupak Katari vive y vuelve...carajo*, La Paz: Pachakuti

_____(2007)

- *Mi captura*, La Paz: Pachakuti

Regalsky, Pablo (2003)

- *Etnicidad y clase: el Estado boliviano y las estrategias andinas de manejo de su espacio*, La Paz: Plural Ed.

Reinaga, Fausto (1953)

- *Tierra y Libertad. La Revolución Nacional y el Indio*, La Paz, Bolivia: Rumbo Sindical

_____(1970)

- *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia*, La Paz, Bolivia: Ediciones PIB

Rivera Cusicanqui, Silvia (1983)

- *Luchas campesinas contemporáneas en Bolivia: el movimiento “katarista”. 1970-1980*. En: Zavaleta Mercado, René (ed.) (1983) *Bolivia, hoy*. México, D.F.: siglo xxi

_____(1986)

- “Oprimidos pero no vencidos“. *Luchas del campesinado aymara y qhechwa 1900-1980*, La Paz: Hisbol

Said, Edward W. (2004)

- *Orientalismo*, Barcelona: Debolsillo

Scherrer, Christian (2003)

- *Ethnicity, Nationalism and Violence. Conflict management, human rights, and multilateral regimes*, Hants: Ashgate

Scott, James C. (2000)

- *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*, México, D.F.: Era

Snow, David A. y Robert Benford (2006 / 1988)

- *Ideología, resonancia de marcos y movilización de los participantes*. En: Chihu Amparán, Aquiles (ed.): El “Análisis de los Marcos” en la sociología de los movimientos sociales. México, D.F.: UAM, pp. 83-118 (original: *Ideology, Frame Resonance, and Participant Mobilization*. En: B. Klandermans, H. Kriesi, and S. Tarrow: *From Structure to Action: Comparing Social Movement Research Across Cultures*, vol. 1, International Social Movements Research, Greenwich: JAI Press, pp. 197-217)

_____(2006/2)

- *Marcos maestros y ciclos de protesta*. En: Chihu Amparán, Aquiles (ed.): El “Análisis de los Marcos” en la sociología de los movimientos sociales. México: UAM p. 119-154

Soux, María Luisa (2006)

- *El mito de la igualdad ciudadana y la dominación postcolonial. Los derechos indígenas en la Bolivia del siglo XIX*. En Germán carrera Damas, Carole Leal Curiel, Georges Lomné, Frédéric Martínez: *Mitos políticos en las sociedades andinas. Orígenes, invenciones y ficciones*, París/Caracas/Lima: Universidad de Marne-la-Vallée - Equinoccio - Institut français d'études andines

Soruco, Ximena, Wilfredo Plata y Gustavo Medeiros (2008)

- *Los barones del Oriente. El poder en Santa Cruz ayer y hoy*, Santa Cruz: Fundación Tierra

Steinberg, Marc W. (1994)

- *The Dialogue of Struggle: The Contest over Ideological Boundaries in the Case of London Silk Weavers in the Early Nineteenth Century*. En: *Social Science History*, Duke University

_____(1999)

- *The Talk and Back Talk of Collective Action: A Dialogic Analysis of Repertoires of Discourse among Nineteenth-Century English Cotton Spinners*. En: *The American Journal of Sociology*,

Chicago: The University of Chicago Press

_____(1998)

- *Tilting the Frame: Considerations on collective action framing from a discursive turn*. En: Theory and Society, Amsterdam: Kluwer Academic Publishers

Swidler, Ann (1986)

- *Culture in Action: Symbols and strategies*. En: American Sociological Review, Vol. 51 (2), pp 273-286

Szeminski, Jan (1987)

- *Why Kill the Spaniard? New Perspectives in Andean Insurrectionary Ideology in the 18th Century*. En: Stern, Steve J.: Resistance, Rebellion and the Consciuousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries. Madison: University of Wisconsin Press, pp 166- 192

Taborga Rivero, Carolina Bernadita (1985)

- *Indios y escenarios: el congreso indígena de 1945 en Bolivia*. Tesis para optar por el grado de Licenciatura, México: UNAM, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales

Tapia, Luis (2000)

- *La densidad de la síntesis*. En: García, Gutiérrez,, Prada, Tapia, El retorno de la Bolivia Plebeya, La Paz: Muela del Diablo

_____(2002)

- *La condición multisocietal. Multiculturalidad, pluralismo, modernidad*. La Paz: Muela del Diablo/ CIDES

_____(2006)

- *La invención del núcleo común. Ciudadanía y gobierno multisocietal*, La Paz: Muela del Diablo

Thomson, Sinclair (2006)

- *Cuando sólo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia*, La Paz: Muela del Diablo

Tarrow, Sidney (2004)

- *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*, Madrid: Alianza

Ticona Alejo, Esteban (comp.) (2003)

- *Los Andes desde los Andes. Aymaranakana, Qhichwanakana Yatxatawipa, Lup'iwipa*, La Paz: Yachaywasi

Todorov, Tzvetan (2008)

- *La Conquista de América. El problema del otro*, México, D.F.: siglo xxi

Van Cott, Donna Lee (2005)

- *From Movements to Parties in Latin America*, Cambridge: Cambridge University Press

Van Dijk, Teun A. (2003)

- *Ideología y discurso. Una introducción multidisciplinaria*, Barcelona: Editorial Ariel

_____(2003/2)

- *Dominación étnica y racismo discursivo en España y América Latina*, Barcelona: Gedisa

Vargas, Manuel (2004)

- *La biología y la filosofía de la "raza" en México: Francisco Bulnes y Jose Vasconcelos*. En: Aimer Granados y Carlos Marchial (coord.): *Construcción de la identidades latinoamericanas: ensayos de la historia intelectual siglo XIX y XX*, México: Colmex

Wade, Peter (1997)

- *Race and Ethnicity in Latin America*, London: Pluto Press

Yashar, Deborah J. (1999)

- *Democracy, Indigenous Movements, and the Postliberal Challenge in Latin America*. En: *World Politics* 52, octubre 1999

_____(2005)

- *Contesting Citizenship in Latin America: The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge*, Cambridge / New York: Cambridge University Press

Zavaleta Mercado, René (1983)

- *Las masas en noviembre*. En: Zavaleta (ed.) *Bolivia, hoy*. México, D.F.: siglo xxi

Zibechi, Raúl (2006)

- *Dispersar el poder*, Buenos Aires: Tinta Limón

documentos de las organizaciones del sindicalismo agrario
(en orden cronológico y por organizaciones)

[Para la elaboración de este trabajo, se ha revisado un total de aproximadamente 300 documentos de las organizaciones del sindicalismo agrario boliviano de los años 1998 – 2004. Aquí, aparecerán únicamente los citados.]

Manifiesto de Tiahuanacu (1973)

- publicado en: Rivera Cusicanqui, Silvia: “Oprimidos pero no vencidos”. Luchas del campesinado aymara y qhechwa 1900- 1980, La Paz: Achaywasi, 2003, 177- 186

CSUTCB: Tesis Política (1983)

- publicado en: Rivera Cusicanqui, Silvia: “Oprimidos pero no vencidos”. Luchas del campesinado aymara y qhechwa 1900- 1980, La Paz: Achaywasi, 2003, 197 - 214

Ofensiva Roja de Ayllus Tupakataristas: Tesis Política (1989)

- publicado en: Callla, Ricardo, José Enrique Pinelo y Miguel Urioste CSUTCB: Debate sobre documentos políticos y Asamblea de Nacionalidades. La Paz: CEDLA, pp 298-312

Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia - CSUTCB

_____ (1999)

Pliego Petitorio de 1999

- 28 de Mayo de 1999, Chukiyawu – Qullana-suyu

_____ (2000)

Resoluciones Ampliado Extraordinario de la CSUTCB

- 1 de marzo del 2000

Segundo Instructivo de la CSUTCB

- 23 de marzo

Segundo Instructivo de Emergencia

- 25 de marzo

Carta al Strio. Ejecutivo de la Confederación de Gremialistas de Bolivia y otros

- 28 de marzo 2000

Instructivo Conjunto de la Confederación Nacional de Maestros de Educación Rural de Bolivia (CONMERB) y la CSUTCB

– 4 de abril

Comunicado de la CSUTCB a la opinión pública y al campesinado

– 5 de abril 2000

Carta al presidente de la cámara de diputados H. C. Carvajal

– 5 de abril de 2000

Instructivo a los diferentes bloqueos de caminos

– 7 de abril

Voto resolutivo ante el estado de sitio

– 8 de abril

“Ref: Denuncia represión allanamiento a domicilio masacres en diferentes bloqueos de caminos. Solicitamos inspección ocular a regiones en conflicto”

– 10 de abril de 2000

Tercer Instructivo de Emergencia

– 12 de abril de 2000

Instructivo a la Gran Marcha del Primero de Mayo

– 24 de abril de 2000

Convocatoria al Ampliado Extraordinario de Emergencia de la CSUTCB

– 12 de abril de 2000

Pacto Intersindical de Unidad entre la CSUTCB y la CONMERB

– 1 de mayo de 2000

“Carta a Hugo Banzer”

– 10 de mayo de 2000

Propuesta de declaración política al XII Congreso de la C.O.B.

– julio de 2000

Pronunciamiento

– 22 de septiembre de 2000

_____ **(2001)**

Voto Resolutivo

– 15 de junio de 2001

A la opinión pública nacional e internacional

– 9 de julio de 2001

_____(2003)

Resoluciones del Ampliado Nacional Extraordinario

– 6 de enero de 2003

Manifiesto a la Opinión Pública

– 14 de febrero de 2003

Resoluciones de la reunión de emergencia del CEN de la CSUTCB

– 24 de febrero de 2003

Análisis Político de la CSUTCB. Hacia la Reconstitución del Kullasuyu

– 30 de septiembre de 2003

documentos de federaciones provinciales y comunidades

“Informe Situación de Provincia Manco Kapac”. Sin firma

– octubre de 2000

“Manifiesto de Jach'ak'achi”. Federación Sindical de Trabajadores Campesinos de la Provincia Omasuyos

– 9 de abril de 2001

“Acta de Reconstitución de la Nación Aymara-Qhichwa”. Federación Sindical de Trabajadores Campesinos de la Provincia Omasuyos

– 9 de abril de 2001

“Resoluciones del Bloqueo de Chillcha”. Chillcha, Provincia Camacho, La Paz

– 28 de junio de 2001

“Declaratoria de Alerta Máxima y Estado de Sitio”. Cuartel general de Kalachaca

– 13 de julio de 2001

“Resoluciones del Ampliado de Emergencia de la FDUTCLP-TK”. Federación Sindical de Trabajadores Campesinos de la Provincia Omasuyos

– 30 de julio de 2001

“Declaración de Achacachi”. Federación Única de Trabajadores Campesinos de la Provincia Omasuyos

- 6 de octubre de 2001

“Convocatoria al XII Congreso Ordinario de la FDUTCLP-TK”. Federación Única de Trabajadores Campesinos de la Provincia Omasuyos

- 30 de noviembre de 2001

“Breves orientaciones de discusión en los aymaras”. Gran Comisionado del Mallku, Collasuyu Marka

- año 2001

“Resolución y Manifiesto de la Central Omasuyo”. Federación Única de Trabajadores Campesinos de la Provincia Omasuyos

- 25 de septiembre de 2003

entrevistas

Gualberto Choque

- Secretario Ejecutivo de la Federación Departamental de Trabajadores Campesinos de La Paz - Tupak Katari (FDTCLP-TK) del año 2005. La Paz: 22 de octubre de 2008

Santos Churqi Apaza

- Ex militante del EGTK, integrante de los Ponchos Rojos. La Paz: 22 de agosto de 2008

Edwin Condori

- Actualmente dirigente y secretario de Conflictos Sociales de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB). La Paz: 8 de octubre de 2008

Mauricio Cori Huanca

- Secretario de la Federación de Juntas Vecinales de El Alto del año 2003. El Alto: 25 de octubre de 2008

Claudia Espinoza

- Comité Urbano de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB). La Paz: 7 de octubre de 2008

Bernabé Gutiérrez

- Dirigente departamental de los Ponchos Rojos. La Paz: 8 de septiembre de 2008

Pascuala Huanto

- Dirigente de la Federación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia - Bartolina Sisa, Tercera

Sección Provincia Camacho. La Paz: 10 de octubre y 17 de octubre de 2008

Carlos Macusaya

- Activista indianista universitario. La Paz: 3 de octubre de 2008

Isaac Mamani Mamani

- Miembro de la CONMERB y actualmente director de la Normal de Santiago de Huata. Santiago de Huata: 21 de octubre de 2008

Pablo Mamani Ramírez

- Activista aymara y sociólogo. La Paz: 23 de agosto, 4 y 11 de octubre de 2008

Bernabé Paucara Bautista

- Ejecutivo cantonal de Achakachi en el año 2000 y actualmente concejal del Municipio Achakachi. Achakachi: 16 de octubre de 2008

Simona Quispe Apaza

- Dirigente de la Federación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia - Bartolina Sisa, Tercera Sección Provincia Camacho. La Paz: 10 de octubre y 17 de octubre de 2008

Felipe Quispe Huanca

- Activista indianista, Secretario Ejecutivo de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) 1998-2006. La Paz: 12 y 20 de agosto; La Paz: 2 de octubre; Ajllata Grande: 28 de octubre de 2008

Eugenio Rojas

- Comité de Bloqueos Omasuyo, militante del Movimiento Indígena Pachakuti (MIP) y actual alcalde de Achakachi. Achakachi: 30 de septiembre de 2008
- 23 de abril de 2004: entrevista realizada por Marxa Chávez, Patricia Costas y Álvaro Gacría Linera

Porfirio Roque

- Militante de la CONMERB y maestro de la Normal de Santiago de Huata. Santaigo de Huata: 21 de octubre de 2008

Jenny Santander

- Militante y responsable de relaciones internacionales del Movimiento Indígena Pachakuti. 14 de octubre de 2008

Gilberto Ugarte

- Ex-coronel del ejército boliviano y asesor de los Ponchos Rojos, 8 de octubre de 2008

Rufo Yanarico Chura

- Secretario sindical y Comité de Bloqueos de la provincia Omasuyus en 2003. Achakachi: 16 de octubre de 2008

artículos de “información”

La Razón

- del 5 de abril, 7 de abril y 10 de abril de 2000

La Razón especial

- del 10 de abril de 2000

La Prensa

- del 11 de abril de 2000

Presencia

- del 6, 10 y 15 de abril de 2000

Opinión

- del 7 de abril de 2000

Última Hora

- del 4 de abril de 2000

artículos de “opinión”

La Razón, La Paz

- “Inaceptable movilización”. Editorial del 3 de abril de 2000
- “El turno de la política social”. Editorial del 6 de abril de 2000
- “Agua: el camino irracional”. Editorial del 7 de abril de 2000
- “Señor Presidente, Señores ex Presidentes”. Editorial del 8 de abril de 2000
- “de Paulovich”, columna. 4 y 6 de abril de 2000
- “Todos los muertos van al cielo”. Raúl Peñaranda, 12 de abril de 2000
- “La justicia no se negocia”. Notal del día, 13 de abril de 2000
- “Castigo para los culpables”. Jaime Sánchez Gúzman, 14 de abril de 2000
- “¿Sólo meras coincidencias?”. Mario Rueda Reña , 25 de septiembre de 2000

- “La República independiente de Omasuyos”. Agustín Echalar Ascarrunz, 30 de septiembre de 2000
- “Bolivianos, el hado propicio...”. Gerardo Rojas Silva, 4 de octubre de 2000
- “La nación contra sí misma”. Ramiro Velasco Romero, 7 de octubre de 2000
- “La violencia deja su tarjeta de visita”. José Gramut de Moragas, 3 de julio de 2001

otras fuentes

Hugo Banzer

- “Defendiendo la legalidad para restablecer el diálogo”. Declaración del estado de sitio, La Razón del 9 de abril de 2000

Carlos D. Mesa

- entrevista a Felipe Quispe, *de cerca*, canal PAT, septiembre 2000