



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE POSGRADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS
DOCTORADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

Bolivia en los círculos concéntricos de 1979.
Reforma democrática de masas sobre el Estado del 52

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
DOCTOR EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS
PRESENTA:
Carlos Hugo Rodas Morales

Tutores:

Dr. Horacio Cerutti Guldberg (principal) - CIALC
Dr. Gustavo Roberto Cruz (externo) - CONICET
Dra. Johanna von Grafenstein – INSTITUTO MORA
Dr. Jesús Serna Moreno - CIALC
Dr. Mauricio Souza Crespo (externo) - UMSA

CIUDAD UNIVERSITARIA, CD. MX., ENERO 2022



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.

ÍNDICE

Agradecimientos, 4

Prolegómenos historiográficos y límites epistemológicos, 6

Por qué estudiar el periodo 1978-1980 (10-14); significado de una crisis general pasada (15-16); la "historia larga" 1952-1979 (17-31); fluidez y estasis de la formación social boliviana (37-46); supuestos de la metáfora de círculos de doble flujo (46-55); hermenéutica situacional de la democracia movilizada (55-66).

Capítulo I: CONTRALECTURA DE LA HISTORICIDAD LATINOAMERICANA

I.1 Historicidad del lenguaje como crítica de la teoría, 67

I.2 Oralidad en el conocimiento social del lenguaje, 116

I.3 Lago y montaña: fluidez espacial mesoamericana y andino-amazónica, 177

Adenda a *La masacre de Todos los Santos* de 1979 (APDHB: 1980 y 2021), 223

La masacre de Todos Santos. La Paz: APDHB, 1980, 233

Capítulo II: METAHISTORIA DE LA DEMOCRACIA BOLIVIANA, 1978-1980

II.1 Amaru o la serpiente andina: intersubjetividad local, 359

II.2 La historia reescrita desde las masas movilizadas en 1979, 375

II.3 La canción postergada de la María Barzola en *Bolivia, hoy* (1983), 463

Conclusiones generales, 497

Fuentes de referencia, 504

Índice de figuras, fotogramas y mapas, 519

Anexo. *Mimeo* corregido de Norbert Lechner (fragmento), 520

A Mauri (1974-2010)

Agradecimientos

En el presente histórico, bajo el predominio diferenciador de la cultura expresa la legitimación de un único sistema económico-político liberal (capitalismo global contemporáneo), la investigación individual debe señalar sus límites respecto a la modalidad del trabajo colectivo necesario y que subyace en los procesos históricos de producción del conocimiento. En el caso del presente estudio, además, por el motivo de pretender representar una interpretación crítica de la asistemática historiografía oficial nacional (boliviana) y de las cooptaciones ideológicas, que en el plano de la teoría social figuran las interpretaciones individuales de la historia de procesos colectivos en los que lo dramático sirve a la producción discursiva de instancias institucionales de decadentes: el orden antidemocrático y antipopular del viejo Estado de 1952 y su ideología “nacionalista-revolucionaria” realmente subsistente durante el crucial año de 1979.

El presente esfuerzo cognoscitivo —limitadamente individual, en relación a un colectivo que pudiera y debiera en el futuro asumir la tarea de un equipo de investigación en la forma de trabajo no alienado— incluye como documentos no meramente referidos sino participantes del hecho histórico estudiado, a la manera de una contradicción historiográfica (psico)analizada: 1) El canónico ensayo interpretativo de ciencia social sobre lo acontecido en noviembre de 1979 en Bolivia, de René Zavaleta Mercado titulado: *Las masas en noviembre* (1983), y 2) El único y esforzado informe *in situ* de los hechos publicado por un colectivo de derechos humanos (la Asamblea Permanente de los Derechos Humanos en Bolivia, APDHB) sobre aquella masacre de las primeras semanas de noviembre del año indicado, llamado en recordación del 1ero y 2 de noviembre en que se recuerda a los muertos en Bolivia: *La masacre de Todos Santos* (1979).

Toda vez que este último fue censurado y destruido en su mayoría por el ejército al concluir los hechos, se lo publica por segunda vez íntegro en esta tesis luego de 40 años y con la autorización de la APHDB que agradezco en primer lugar en estas líneas de presentación. Este último texto significa un apoyo documental

invalorable y doblemente colectivo; no sólo remite a *quienes elaboraran aquel informe de denuncia* de la masacre de 1979 (dentro del cual figuran personalidades de la cultura y la política nacional alineados con “las masas de noviembre”) sino el conjunto innominable y más amplio allí radiografiado: *el de los muertos*, caídos en aquella y otras dramáticas jornadas de la lucha social boliviana, cuyo objetivo parcial fue la constitución de una democracia representativa no meramente liberal sino mediada por la participación movilizadora de las masas. Esta productiva contradicción entre documentos de la historia y la significación doblemente colectiva del segundo, busca relativizar los límites de la tarea académico individual primero señalada.

En el primer caso, el de la documentación académica individual sobre el acontecimiento de masas de 1979, lo que se disputan son concepciones políticas y proyecciones (ideologemas) cuya formalización teórica debe analizarse para extraer las posibilidades cognoscitivas historiográficas sobre los hechos y acontecimientos que describen e intentan explicar. En el segundo, los relieves políticos de la escena histórica que relatan serán articulados con la ciencia histórica que es el objeto y tema de la presente investigación. *Teoría y expectativas* igualmente sometidas a la crítica de sus presupuestos epistemológicos y el lastre inevitable de su deriva ideológica a partir de una consideración lingüística y filosófica del lenguaje empleado por actores sociales y aplicado en los documentos producidos de la época.

Sin embargo de los límites de esta investigación y de la responsabilidad exclusivamente individual de su resultado, quiero decir que ha sido acompañada de manera colectiva en el ámbito académico de su realización formal y por las instancias institucionales que lo hicieron materialmente posible: la Dra. Guadalupe Valencia y los coordinadores del posgrado en Estudios Latinoamericanos, Dres. Juan Arancibia y Efraín León, así como por las y los compañeros que facilitaron los procesos administrativos para dos estancias breves en Bolivia.

Quien escribe desea reconocer la generosa confianza de mi tutor y sinodales designados para la evaluación de esta tesis, a quienes refiero con gratitud personal en ese mismo orden: Horacio Cerutti Guldberg, Gustavo Roberto Cruz (Argentina), Johanna von Grafenstein Gareis, Jesús Serna Moreno y Mauricio Souza Crespo

(Bolivia). Agradezco al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT) que favoreció el desarrollo de esta investigación durante el periodo 2015-2019 (CVU/Becario): 520000/581368.

Deseo agradecer especialmente a las señoras Amparo Carvajal (presidenta de la Asamblea Permanente de los Derechos Humanos en Bolivia, APDHB) y Loyda Rodríguez por el sensible documento de 1979 que me permiten reproducir; a José Antonio Quiroga por su amistad y acompañamiento con el archivo de Marcelo Quiroga Santa Cruz y el procesamiento técnico del material de la APDHB; a Luis H. Antezana por la centralidad del afecto en su comunicación personal; a la literaria *left hand in darkness* de Marianne; a mi amada compañera Rita Fabregat, mi adorada hija Sara y mi madre, siempre.

Prolegómenos historiográficos y límites epistemológicos

El futuro y también el pasado, casi siempre son diferentes de cómo los pensamos.

ARTHUR SCHOPENHAUER: *Die Kunst, glücklich zu sein* [*El arte de ser feliz*], póstumo, 1890.

La presente investigación responde a lo que en narrativa historiográfica se denomina "historia política" de una sociedad y un momento concretos: *Bolivia, 1979*. Se trata aquí de un proceso fluido de cambio sociohistórico, en el que el pasado y el futuro no comportan un cierre o límite absoluto. La inclusión de este proceso sociohistórico en su "núcleo duro" cultural (antropológico) y en la matriz de pensamiento específico de la sociedad concreta referida (filosófico-natural), nos exige una consideración general respecto a tres conceptos interrelacionados (*cosmovisión, imagen del universo, historicidad*) cuya diferenciación analítica es una petición de principio para la comprensión de la narrativa que sigue.

La cosmovisión supone una comprensión global y de sentido del mundo (metafísica), no solamente de la vida humana, así como no exclusivamente teórico-científica de ambos (del mundo y la humanidad). De esto último, del resultado de las ciencias naturales, se obtiene en cambio una imagen del universo. Finalmente, lo que aquí llamaremos *fluidez* o flujo de los procesos, constituye el movimiento en la historia denominado filosóficamente historicidad, aquello que no solo está determinado sino que "eleva el suceso a historia".¹

La cosmovisión andina, es decir, la concepción que pretende dar respuesta a las cuestiones últimas del ser y del mundo vistos como un todo y concierne al pasado, presente y devenir, de los países incluidos en el área andina, incluye a Bolivia, cuyo territorio se divide entre el "mundo andino" (en el occidente del país) y una matriz sociocultural diferenciada, la del "mundo amazónico" (el oriente del

¹ Cf. Walter Bruggen: *Diccionario de filosofía*. Barcelona, Herder, 2000, pp. 116-117; 284.

país). A su unidad se llama aquí “matriz andino-amazónica” para comparar sus similitudes y diferencias antropológico-filosóficas con la de la otra gran matriz histórico-cultural americana que es la matriz mesoamericana (en México también puede diferenciarse el territorio mexicana al norte, del maya al sur) y para responder a una perspectiva histórica moderna y común entre ambas (“latinoamericana”). Es necesario precisar sin embargo, que el caso histórico-político referido (la movilización de masas y masacre de 1979) nos limita a referir la determinación andina y no la amazónica, mientras en el caso mesoamericano lo maya y azteca están contemplados en su articulación general.

Lo que la antropología y la filosofía definen de una cultura (cosmovisión) y el pensamiento humano de la misma (filosofía), son afines a lo que la historicidad de los fenómenos —como movimiento dialéctico de *fluidez y estasis* de contradicciones sociales— comportan en tanto expresiones del devenir de una sociedad. Para expresar esta articulación de los tres términos fundamentales ya señalados, es útil una “imagen del mundo” metafórica que ponga a las tres en interrelación dinámica al modo de procesos de un mismo sistema. La antropología refiere esta imagen en la forma de “núcleo duro” rodeado de capas cada vez más blandas que permitirían mantener una estructura y a la vez permitir que se modifique y actualice en el tiempo; por su parte la filosofía y la ciencia contemporáneas sugieren una imagen semejante de “círculos concéntricos” (no solo la teoría del caos y fractales, sino el concepto de “resonancia” entre “ondas gravitacionales” y lo que en economía se atiende como la “difusión de ideas”)² que hoy es posible comprender como no lo fue en el pasado, cuestión que excede los límites de nuestro tema, pero que atendemos en lo que hace a la historia-política estudiada en Bolivia como aporte metodológico de la presente investigación y en la forma de la metáfora de la democracia

² Para lo primero sugiero la síntesis de John Briggs y David Peat: *Las siete leyes del caos. Las ventajas de una vida caótica*. Barcelona, Grijalbo, 1999; para lo segundo (“resonancias”) véase la propuesta de Hartmut Rosa, expositor de la cuarta generación de la Escuela de Frankfurt (por ej. *Remedio a la aceleración. Ensayos sobre la resonancia*. Barcelona, Ned Ediciones, 2019) y para lo segundo (“difusión de ideas”) la revisión liberal crítica de la economía de Thomas Piketty (vgr. *El capital en el siglo XXI*. México, FCE, 2015).

movilizada desde “los círculos concéntricos de 1979”. Lo anterior, es decir, la interrelación sistémica de cosmovisión, imagen de mundo e historicidad puede resumirse en esta cita:

La confrontación de [sistemas operativos y normativos] lleva, con el tiempo, a un nivel de abstracción, que desemboca en un conjunto de representaciones colectivas y de principios de acción [...] Este macrosistema de flujo y reflujo es producto, por tanto, de una racionalidad distribuida en el terreno de lo concreto y cotidiano. Sus autores, los miembros de la colectividad, no tienen conciencia de que sus acciones son la fuente racional del macrosistema, y aceptan su orden, sus preceptos y su orientación como una verdad sagrada, universal.³

En el caso de la antropología americana, la cosmovisión de la matriz mesoamericana y de la andino-amazónica supone su origen en sociedades de recolectores-cazadores nómadas de hace unos cuantos miles de años antes de nuestra era; la interrelación entre varias culturas daría después momentos de integración en sociedades diferenciadas cuyo sedentarismo y producción agrícola modificó su previa característica y movilidad nómada. Sin embargo, la globalidad de la cultura referida en la antropología, no contempla ni debe confundirse con la historicidad de la cultura humana bajo predominio de un solo sistema económico-social (capitalista) en la tercera fase actual de su integración posmoderna (ideológicamente diferenciadas como nacionalista, imperialista y globalista) del que es expresiva la hoy llamada “cultura global”. La condición histórica actual no está contemplada en la antropología mesoamericana⁴ ni en su variante más extrema de arquetipos ambiguos que cruzan o relativizan normas y fronteras (*trickster*), que

³ Alfredo López Austin: “El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.): *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México, CONACULTA, 2001, p. 63.

⁴ Dimensión propiamente histórico-política, que no está contemplada en los trabajos antropológicos mesoamericanos o andino-amazónicos, véase por ejemplo la idea de “globalidad de la cultura” en Alfredo López Austin, *op. cit.*, pp. 52-53.

además no suele tener paralelo en la matriz andino-amazónica.⁵ Esta es una cuestión que excede los límites históricos y alcances metodológicos de este trabajo.

En suma, lo que esta investigación considera es la *historicidad* de un periodo de crisis política en Bolivia, cuyos componentes antropológicos y filosóficos son el marco de la posterior (ausencia de) comprensión historiográfica del fenómeno democrático de masas entre 1978-1980 que daría origen a la moderna democracia representativa actual.

Por qué estudiar el periodo 1978-1980

Esta investigación busca aportar conocimiento a la historiografía política boliviana sobre 1979, tarea que parte de postular que Bolivia es una nación compuesta de sujetos históricos que no se expresan de modo orgánico en su forma estatal. La escasa uniformidad nacional resultante de un modo productivo capitalista atrasado y de relaciones particularmente dependientes del ámbito mundial, refuerza la debilidad de la vida institucional históricamente enfrentada a la dinámica participación política de los sectores populares. Con todo, no es una configuración anómala o infrecuente entre lo político-institucional y la sociedad de referencia, la Argentina como nación vecina de Bolivia, demuestra también una debilidad institucional sorprendente en relación a la ilustración de sus sectores medios. Podemos citar aquí lo que escribiera René Zavaleta sobre el Estado en América Latina a comienzos de la década de los 80, en la misma línea de reflexión sobre el grado de democratización económica de una sociedad y la forma resultante de su Estado:

⁵ Como explícitamente indica Luis Millones, refiriéndose a una de las formas del dios Quetzalcóatl, la del *tlacuache*: "Es difícil pensar en un equivalente andino de este *trickster* mesoamericano en el que se cruzan todas las ambivalencias posibles que lo colocan en los extremos positivos y negativos, aunque el juicio final al mismo tiempo le garantice una mirada benigna", en Luis Millones y Alfredo López Austin (eds.): *Fauna fantástica de Mesoamérica y los Andes*. México, UNAM-IIA, 2013, p 26.

Lo que se llama la *democratización social* es pues importante [en la Argentina; énfasis mío, refiere distribución del ingreso y consumo]. Sin embargo, el sistema político general enseña un atraso incuestionable. La inestabilidad política es endémica y la incertidumbre estatal es tan grande que sólo Bolivia, en condiciones muy distintas, ha tenido tal número de golpes de Estado como Argentina que, en la práctica, no ha tenido más que gobiernos militares desde 1930 (con *interregnos* poco significativos). [...] Sus partidos son clientelísticos, a-ideológicos y con escasa vida no electoral. El mayor movimiento político, el peronismo, está envuelto en una ideología irracionalista que se ha apoderado de una manera tenaz en masas (sic) que tienen un elevado nivel combativo. El primitivismo del discurso peronista es tanto más llamativo por cuanto ocurre en una sociedad que es quizá la más culta del continente.⁶

Las condiciones distintas a las que se refiere Zavaleta, mismas que constituyen un laboratorio singular para las ciencias sociales y la historiografía política en particular, son aquellas relativas a la fuerza histórica de las masas en Bolivia, cuyo movimiento desestabilizador de la dominación institucional expresa bien los momentos de transición histórica o coyunturas de crisis política no sólo para conocer de modo próximo la composición viva de lo social y sus posibles derivas o inercias estructurales, sino las verdaderas costumbres colectivas como flujo y producción de intersubjetividad que expresa la riqueza indómita de lo social.

Entre esos periodos en los que se comunicó lo social por encima de *lo político*, es decir sin responder a la estructura del Estado como un todo, el de 1979-1982 es el más singular para la comprensión de la historia sincrónica de la democracia en Bolivia (y América Latina) y su desafío explicativo incluye abordar una matriz civilizatoria local que describiremos alrededor de dos acontecimientos que llamaremos metafóricamente "círculos concéntricos continentales", en el sentido de irradiaciones de construcción democrática desde las bases populares de la sociedad contra el Estado con sus consiguientes reflujos históricos: 1). El círculo concéntrico ocasionado por la Revolución nicaragüense en el "mundo mesoamericano" (la última revolución moderna de la Guerra Fría), y 2). El de la democracia representativa como

⁶ René Zavaleta Mercado: "El Estado en América Latina", en: *Obra completa. Tomo II: Ensayos 1975-1984*, La Paz: Plural editores, p. 627.

hecho de masas boliviano para toda el área andina o primer ejercicio de autodeterminación de masas (frente a la "guerra popular interna" en el Perú y el desarrollismo barroquista ecuatoriano).

Ambos acontecimientos fueron sofocados por la política neoliberal estadounidense de los años 80 mediante la última contorsión de la Operación Cóndor en América Latina, en tanto sistema represivo de las dictaduras militares latinoamericanas desde los años 70 del siglo pasado, para la eliminación física de la izquierda "comunista", y por el periodo neoliberal mundialmente hegemonizado por los Estados Unidos e Inglaterra en las décadas de los 80-90, que sería reforzado la implosión del "socialismo real" en ese mismo periodo. Digámoslo de manera sucinta para luego desplegar la argumentación explicativa correspondiente: el periodo 1979-1980 es central historiográficamente para Bolivia, porque establece un momento articulador de la democracia en el llamado "mundo andino" y su contexto mayor que es América Latina.

Conviene recordar aquí la segunda línea que da título a esta investigación: la reforma democrática de las masas movilizadas en Bolivia contra el viejo Estado de 1952 en crisis refiere lo histórico-político de la nación boliviana al interior de una onda o círculo concéntrico mayor, vinculado a la victoria militar de la revolución *nicaragüense* del Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) el 19 de julio de 1979, triunfo militar que no se institucionalizó políticamente mediante un referendo que la convalidara constitucionalmente. La alianza o dependencia del remate revolucionario nicaragüense respecto a la influencia soviética alimentó *la lógica de confrontación bipolar desde el discurso político estadounidense, lo que desembocaría en una agresión militar mediante el vecino país de Honduras. Existe con todo una hipótesis sugerente respecto a que no se trató de un conflicto de finales de la Guerra Fría precisamente porque la liberación nicaragüense de la sujeción estadounidense no consistió en un posicionamiento prosoviético a la manera de una ecuación de*

"suma cero" y porque, es lo que interesa a este estudio, el año de 1979 como un momento verdaderamente diacrónico en la historia mundial del siglo XX.⁷

El proceso boliviano de democratización movilizadora de las masas como reforma del Estado-nación, propuso en aquel mismo año de 1979, dimensiones de construcción política que otros proyectos (como el insurreccional nicaragüense, de masas armadas y "toma del Estado") no contemplaban en su horizonte político, en tanto concepción exclusivamente doctrinaria de la izquierda tradicional latinoamericana, influida por el hecho de la revolución cubana (1959), dos décadas antes.

Pero además en 1979 Bolivia expresaba sincrónicamente —en términos de historia-política continua— la tendencia de toda la región andina disímil al paralelo proceso de constitucionalización del poder promovido por la institucionalidad estatal tradicional (posdictaduras militares en el Cono Sur) que fuera el proyecto discursivo dominante llamando "transición" al decurso hacia la democracia representativa liberal de las dos décadas finales del siglo XX.

Esta dirección alternativa al liberalismo desde los Andes centrales (Bolivia, Ecuador y Perú) también se movía Nicaragua, como parte del "mundo mesoamericano" y de la crisis del capitalismo de fines de la década de los 70. Será en este fin de década de los 70 que los países de los Andes centrales reorienten su devenir político que durará las siguientes dos décadas, de modo diverso pero sincrónico, ya que a principios del siglo XXI volverán a confluir en las crisis del neoliberalismo saliente.

La historia política boliviana de la democracia en 1979 sería relevante porque su dirección sería la de reformar al Estado (el del 52) a través de un proceso de masas democráticas movilizadas que asumen la democracia representativa como

⁷ Remito a dos textos significativos al respecto, la hipótesis señalada corresponde al historiador alemán Frank Bösch: *Zeitenwende 1979: Als die Welt von heute begann (Giro epocal 1979. Cuando empezó el mundo de hoy)*. München, Verlag C.h. Beck, 2019; también el inglés Mark Fisher sitúa en 1979 un giro singular, ver: *Ghosts of my Life. Writings on Depression, Hauntology and Lost Futures*. UK, Zer0 Books, 2014.

medio y no como fin en sí mismo,⁸ como ampliación de derechos para autogobernarse y no como subsunción de lo democrático-popular en la institucionalidad del Estado. En este sentido, el Estado Plurinacional boliviano actual, niega la historia de autodeterminación política del pueblo mediante la permanencia del ideograma del 52. De manera análoga, pero desde su propio devenir histórico desarticulador, el actual Estado *nicaragüense del "sandinismo" oficial, reemplaza con una caricatura gubernamental de "continuidad revolucionaria" realmente criminal, la movilización opositora autoorganizada* de su pueblo.

En conjunto, en el sentido más amplio de las "ondas o círculos concéntricos" del discurso político latinoamericano, los regímenes llamados "progresistas" —que incluyen a la institucionalidad cubana en nombre de la historia de la revolución cubana— coinciden en el *discurso del monopolio del cambio* que es, evidentemente, un discurso antidemocrático, representativo de prácticas conservadoras desde el Estado, con su *historia propia* cuyo desarrollo no puede anticiparse, salvo en que no será en ningún caso en el sentido estabilizador y positivo en que el discurso oficial lo prevee (*v.g.* nuestro epígrafe de esta sección metodológica). En su contenido antidemocrático, tanto el discurso neoliberal como el progresista serían *ideologemas del resentimiento*, contrarios a la autoorganización como historia política de las masas democráticas movilizadas en cada escenario nacional.

Se trata de explorar la significación de las movilizaciones de masas en función de su autodeterminación democrática, es decir *qua* reforma de la institucionalidad estatal, sin reproducir su ideología mediante la necesidad de la estabilidad el monopolio del cambio, sino como reforma intelectual y moral de las prácticas políticas antidemocráticas (a derecha e izquierda) desde ese lugar del diálogo y la intersubjetividad sociales que son los momentos diacrónicos de lo colectivo.

⁸ Que es la definición que tiene de la democracia el discurso liberal local hasta el presente. Véase por ejemplo el discurso de la oposición liberal al gobierno del MAS (Evo Morales), que postula "por la democracia en sí misma". Carlos Mesa: "Mensaje al pueblo boliviano", 27 de octubre de 2019, en: <https://twitter.com/carlosdmesag> (segundo 0:50 de 0:57).

El significado de una crisis general pasada

En principio se trata de una crisis en el periodo señalado (1978-1980) como efectos de irradiación del hecho de masas central —movilización democrática y masacre de noviembre de 1979—. Pero también como expresión del ideologema del 52, que pervive en Bolivia, dando dirección (reprimiendo la crítica) en las prácticas de conocimiento de lo social. El objetivo general de esta investigación consiste, en consecuencia, una revisión crítica del relato o narración épica del 52 y del subsiguiente relato científico-social del canon académico que lo reproduce como mediación estatal hacia la sociedad civil, teniendo como “criterio de verdad” los hechos de 1979 que en su totalidad han sido velados por ambos discursos, el estatal y el académico.

Describiré entonces con mayor concentración, esos hechos a construir como “objetos sociales” alternativos al mecanismo ideológica de ocultamiento que es el ideologema del 52, y que menciono a continuación en las dos dimensiones paradigmáticas de acallamiento físico de la sociedad civil (masacre y eliminación selectiva): el medio centenar de víctimas directas de la masacre de noviembre de 1979 en las calles de La Paz y El Alto, que no ha recibido ninguna sanción nacional ni internacional (pues constituye un caso de crimen de lesa humanidad, con agravantes por el armamento utilizado, prohibido incluso en caso de guerra); la tortura y asesinato del sacerdote Luis Espinal Camps, figura de la cultura relevante tanto para el cine nacional como en el periodismo (director del semanario *Aquí*), que fue desatendido a nivel regional por un azar en el que con pocos días de diferencia fuera asesinado el también sacerdote jesuita y monseñor Óscar Arnulfo Romero en El Salvador, como parte de la guerra contrasubversiva desplegada por Estados Unidos y su escuela militar en los ejércitos latinoamericanos; la tortura, asesinato y desaparición de los restos del dirigente socialista Marcelo Quiroga Santa Cruz, cuyo ascenso programático mediante la politización democrática de masas expresara mejor el horizonte de autodeterminación popular más allá de la institucionalidad estatal existente que las masas de noviembre de 1979 encarnaran.

Hemos de ver con qué conocimiento del MNR se llega a 1979 (del partido tradicional gobernante del proceso de la Revolución Nacional de 1952) para comprender el efecto político ilusorio que era capaz de irradiar sobre las organizaciones políticas e intelectuales de aquél periodo, así como de las reconstrucciones discursivas neopopulistas a que daría lugar su aparato discursivo en el ámbito de la cultura en general, el ideologema del 52.

Para ello revisaremos los aspectos medulares del ensayo canónico y único al respecto —tal la oscuridad de interpretación que sobre aquél periodo histórico fundamental proyecta, en parte deliberadamente, la academia boliviana y latinoamericana— y que responde al más destacado intelectual del MNR: “Las masas en noviembre” de René Zavaleta. También lo veremos en el contexto intelectual lejos de Bolivia que el propio Zavaleta propiciara, no me refiero a que estuviera en ciudad de México durante los hechos de 1979 (Zavaleta pensaba retornar a Bolivia en 1983) sino a la suma multidisciplinaria de ensayos que coordinara en el texto con pretensiones de conjunto llamado *Bolivia, hoy* (1984).

En el capítulo final habremos de reintegrar estas líneas teóricas generales al análisis de los dos ideogramas generales que articulan discursivamente las tres últimas décadas de la política boliviana en su relación con el continente y el mundo: la dialéctica visible en el sentido capitalista modernizador que expresan los ideogramas recíprocos del resentimiento neoliberal y progresista. Será más comprensible la aparente paradoja de la división y despolitización de los movimientos sociales y populares contemporáneos en un periodo de gobiernos “progresistas” y el retorno vía democracia representativa liberal, de gobiernos de derecha empresarial en el área históricamente definida por la constitucionalización del poder, mientras la lógica prebendal y criminal de los estados en el “mundo andino y amazónico” sugieren nuevas direcciones sincrónicas de democracia movilizadora, provenientes de la historia de la democracia como autodeterminación de movimientos sociales.

La "historia larga" 1952-1979

El lenguaje y su trasfondo social fueron el problema central de la investigación que dedicara a la obra y vida articuladas de René Zavaleta Mercado y su relación con Bolivia.⁹ La dimensión individual (biográfica) incluía una etapa infantil y de formación en su ciudad natal (Oruro) que constituyó, esto es obvio, los rasgos de personalidad o estructura inconsciente del individuo maduro posterior, determinada por la materialidad de carencias y determinaciones del origen social de esa etapa existencial.

Desde el comienzo de aquella investigación aparecía otro problema al interior del lenguaje que requería apoyarse en la teoría psicoanalítica pues se trataba de evitar que la dimensión psicológica fuera "explicada" desde los propios "sentimientos" o esfera "afectiva" del autor, verbigracia: su admiración por el proletariado minero boliviano "porque así lo escribí". ¿Es admisible poner en cuestión el mito del teórico purgado de su vida cotidiana e íntima, de sí mismo? ¿Se puede dudar desde la teoría de lo que expresa un investigador (teórico) de lo social?

Se trata de lo que Lacan llamara la "prevención íntima anti-intelectual", consistente en atribuir a los sentimientos lo que sucede psicológicamente en los individuos, expulsando del dominio intelectual la dimensión psicológica.¹⁰ Pero si nos quedáramos en esta crítica no advertiríamos que aun resta el paso de lo individual a lo social, es decir cuando expresamos aquella profundidad personal del inconsciente en la dimensión pública y debemos recurrir al lenguaje. Entonces la regla sociológica respecto a que es falsa toda explicación de lo social directamente como fenómeno psicológico¹¹ se debe a que si bien "el juego del significante se apodera del sujeto" éste juego tiene sus propias reglas que pueden y deben

⁹ René Zavaleta Mercado: *El nacional-populismo barroco*. La Paz, Plural editores, 2016.

¹⁰ Jacques Lacan: *El seminario. La relación de objeto 4*. Buenos Aires, Paidós, 2001, p. 290.

¹¹ Véase de Emile Durkheim, *cit.* por Fredric Jameson en: *Imaginario y simbólico en Lacan*. Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 2005, pp. 5-6.

explicarse, verbigracia Zavaleta anteponiendo su sentir respecto al “pobre [general René] Barrientos”, de quien decía en 1965, *después del golpe militar que derrocó al MNR*, “confieso que no puedo dejar de tener cierta tierna estima por el generalillo jaranero que ahora es nuestro presidente y que, en el fondo, a veces me invade la idea de que todos estos personajes (...) me provocan un extraño sentimiento amistoso”.¹²

La historiografía camina al azar porque la edición boliviana del (primer) texto sobre Zavaleta (2016) lleva en los Anexos una red de relaciones a partir de su Obra Completa, que da cuenta de que su vínculo con René Barrientos es el más referido en sus escritos, sin incluir la carta inédita del mismo texto abreviado en la edición mexicana y que reafirma lo evidenciado por la red. En esta última edición decidí reemplazar la red por la mencionada carta (cedida generosamente por el señor Mariano Baptista como parte de su correspondencia con René Zavaleta), que me fue posible conocer *a posteriori* de la publicación boliviana. De modo que ambas publicaciones dicen, en este punto, lo mismo a través de dos evidencias distintas: el gesto populista acrítico (anti-intelectual) se revela desde el significante atribuyendo a un sentimiento lo que es propio de un mecanismo psicológico del sujeto.

Lo recordaremos al considerar la complejidad del mito y la metáfora, ya que ambos suponen el paso de una relación del sujeto con la sociedad a otra mediante la cadena del significante, no en su continuidad sino como sustitución de algo por otra cosa; en esta estructuración Lacan coincide explícitamente con lo que tempranamente expresara Claude Lévi-Strauss (1955).¹³

Baste por ahora recordar que debemos distinguir con claridad que si las pulsiones freudianas son en fin de cuentas de naturaleza biológica, la interpretación (hermenéutica) ejercitada sobre e Zavaleta no es un psicoanálisis sino un texto más al lado de su obra, una (re)construcción historiográfica con características propias.

¹² René Zavaleta *cit.* en mi texto: *René Zavaleta Mercado: Expresión barroca y bonapartismo*. México, CIALC-UNAM, 2018, pp. 222, 227.

¹³ Jacques Lacan, *op. cit.* 4, pp. 227, 290.

Puesto que no es su objeto el rigor filosófico —sino la significación historiográfica y política de la crisis estatal de 1979 o el *lugar* de Bolivia en estos “círculos concéntricos” de marea y reflujo— esta investigación no pretende razonar “la materialidad del logos y el misterio de su origen y su destino cósmico”¹⁴, sino constatar dos hechos respecto al hecho apodíctico de la existencia de una sociedad llamada “Bolivia”: a) que la filosofía hispanoamericana y latinoamericana intervienen en este diálogo, atendiendo pero también reformando planteamientos de la tradición filosófica occidental clásica y moderna; y b) que lo anterior permite replantear diagnósticos del canon cultural boliviano respecto a la llamada ausencia de “capacidad de decisión” de parte de la filosofía (en comparación con la literatura latinoamericana)¹⁵, y problematizar la teoría del discurso social desde la palabra y el logos en términos de su historicidad.

Para considerar la historia política de la democracia en Bolivia, requerimos partir del diálogo como horizonte programático —no filosóficamente expresado como una ontología de la razón (el *logos* griego), sino como concreción histórico-política resultante de la *historicidad* como criterio de calificación de la verdad *también* en Bolivia¹⁶— lo que implica en el nivel más amplio, atribuir al habla humana, a la palabra, la “auténtica objetividad”¹⁷ que hace visible al ser. El pensar acerca de la razón humana, significa que la filosofía se constituye a sí misma como autoconciencia, al volver recurrentemente sobre la razón y la esencia de la palabra que constituye el diálogo. *La esencia de la razón humana (logos) no es una cualidad*

¹⁴ José Antonio Quiroga, *op. cit.*, p. 3.

¹⁵ Ver de Luis H. Antezana: “Filosofía y literatura latinoamericanas” (1999), en: *Dice que dijo. Libros y discursos*. Cochabamba: CESU-UMSS, 2003, p. 84.

¹⁶ Refiero dos estudios míos cuya especificidad servirá como índice de validación (respuesta) a cuestiones de la teoría del lenguaje y la razón histórica que también están en el centro de la esta (nueva) exploración sobre Bolivia. Me refiero a las dos versiones: *René Zavaleta Mercado: el nacional-populismo barroco, op. cit.* y *René Zavaleta Mercado: Expresión barroca y bonapartismo*, México, CIALC-UNAM, 2018, y *Marcelo Quiroga Santa Cruz: El socialismo vivido*, Plural editores, La Paz, 2010, 3 vols.

¹⁷ José Antonio Quiroga: *Logos. Consideraciones relativas a una ontología de la razón en M. Heidegger y E. Nicol*. Tesina de licenciatura en Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, de la Universidad Nacional Autónoma de México (FFyL-UNAM), octubre, 1983, p. 26.

psíquica autosuficiente (una psicología del ser), así como la palabra humana no es “la casa del ser” donde habita una verdad exclusiva de poetas y pensadores (según observara Heidegger), mientras los demás hombres vivirían no en el ser sino en la confusión de los entes que velan el ser.

No parecerá impertinente denominar *pensamiento situado*, al que articula las interrogaciones sobre la razón (*logos* griego) que cierta filosofía hispánica estableciera en relación rigurosa con la tradición clásica griega, para, en diálogo con la filosofía alemana de Heidegger¹⁸, esclarecer primero un claro en el bosque filosófico plural que nos hemos planteado contemplar, como motivo de potenciamiento heurístico de preocupaciones *more* histórico-políticas, alrededor de una crisis estatal prolongada en Bolivia.

Este esclarecimiento permitirá señalar la especificidad y carácter orgánico del pensamiento boliviano en relación a una filosofía latinoamericana y, en rigor, a la manera de significar como parte de la historia latinoamericana moderna a la historia política de la democracia en Bolivia, como expresión del pensamiento y los sujetos sociales de los mundos andino y amazónico. En suma, lo que esta investigación busca en términos de reflexión crítica es explicar la constitución y especificidad de la moderna democracia boliviana en relación a la región latinoamericana y al mundo, oscurecida por los ideologemas hegemónicos del resentimiento anti-democrático: el neoliberal y el progresista.

Bolivia es un país que no ha dejado de provocar las más disímiles impresiones y de recibir las interpretaciones más curiosas. No se trata solamente de lo que todo país, máxime “latinoamericano” o “tercermundista”, despierta en la percepción extranjera en general sino inclusive en miradas ilustradas; un acento de lejanía o de proximidad irreal que no son resultado de la distancia física sino, al parecer, de la emocionalidad implicada en la apreciación.

¹⁸ Sigo aquí textos del filósofo catalán exiliado en México Eduardo Nicol (1907-1990), entre ellos *El problema de la filosofía hispánica* (1961) y la tesina de licenciatura en Filosofía que revisa el proyecto de una ontología de la razón en Nicol y Heidegger, de José Antonio Quiroga, *op. cit.*

Así, ya resultaban extrañas a la realidad las opiniones de Osvaldo Soriano (destacado novelista y periodista argentino de *Página 12* y conocida orientación política progresista) aseverando que “los hechos bolivianos estaban fuera de toda lógica”; también la de Hugo Alfaro (periodista uruguayo de la revista *Marcha*) que atribuía ciertos hechos a la “inmadurez” de Bolivia¹⁹. Con ecuanimidad Jorge Luis Borges escribió del poeta y pintor belga Henri Michaux: “Solía asombrarnos con noticias tristísimas de Bolivia, donde había residido un tiempo [alrededor de 1935, a fines de la guerra entre Bolivia y Paraguay por el Chaco]”.²⁰

Lo dicho también parece válido cuando se habla de Bolivia desde lugares de determinación capitalista global —no solo desde el imaginario “Cono sur europeo” argentino-uruguayo, chileno o brasileño— como de un lugar de los confines o de los destinos obligados de la historia o de la política. Se trata en cualquier caso de viajes a paisajes exóticos antes que a lo que estando más próximo ofrecería “la imagen de

¹⁹ “La inteligibilidad de los procesos suele estar asociada a prejuicios de diverso tipo. [...] Por qué a Soriano le parecía más lógica la incongruencia política argentina en plena guerra (hablamos de lo de las Malvinas) y no la de Bolivia es algo que no entendemos bien. [Por otra parte] Hugo Alfaro escribió que el *affaire* de [Antonio] Arguedas [ex ministro del Interior boliviano, que oficiara de agente de la CIA] se explicaba por la ‘inmadurez’ de Bolivia. Eso era muy poco tiempo antes de la historia de Mitrone y demás. [Mitrone fue un siniestro experto de la CIA en tortura, que la convirtió en rutina en Uruguay]. Es una mala escuela opinar con estos argumentos”. René Zavaleta Mercado: “Las masas en noviembre”, en: *Obra completa. Tomo II: Ensayos 1975-1984*. La Paz, Plural editores, 2013, p. 101, nota 10. El año 2011, la crítica cultural Beatriz Sarlo señaló sobre la memoria de la “transición democrática” argentina: “Todos los que apoyaron a la guerra de Malvinas tienen que reflexionar, todo el nacionalismo patriótico de izquierda, de centro y de derecha, [...] que esa guerra perdida hizo que ganáramos la democracia. Del mismo modo que [tendrían] que reflexionar sobre el mundial de fútbol [de 1978], donde multitudes ingentes se *bancaron* a Passarella al lado de [gral. Jorge Rafael] Videla”. Ver programa “6-7-8” de la TV pública argentina, 24 de mayo del 2011, min. 10:00-10:32 de 24:59: <https://www.youtube.com/watch?v=i9ntzsGXGDM>

²⁰ Jorge Luis Borges: *Obras completas 1975-1988*, vol. 4. Buenos Aires, Emecé Editores, 2005, p. 511. En una reseña he referido la recurrente simpatía de Borges con la poesía del boliviano Ricardo Jaimes Freyre y su congruente disgusto con las torpezas de próximos al embajador boliviano, durante el gobierno del gral. René Barrientos, en 1968. Véase “*Borges*, de Adolfo Bioy Casares”, en quincenario *Nueva Crónica y Buen Gobierno*, núm. 48, La Paz-Bolivia, Prisma y Plural editores, 17 de septiembre al 12 de octubre de 2009, p. 16.

otro mundo”²¹, que es en fin de cuentas lo que *debería* considerarse —como pretende este estudio— en términos de historia política propia resistiendo al ideologema local o ideología estatal de 1952.

Piéñese por ejemplo en la incorporación colonizada de lo visual, que resulta del trabajo de reificar un espacio e historia locales volviéndolos extraños al autonomizar un fragmento de su imán (*dixit* Lezama Lima); verbigracia, el salar de Uyuni en Potosí (Bolivia) como tercer planeta hollywoodense de *La guerra de las galaxias* en su séptimo episodio: “El despertar de la fuerza” (2015), luego de Dubrovnik (Croacia) y Skellig Michael (Irlanda), episodio narrado desde Bolivia como: “El Salar de Uyuni, un planeta de una galaxia muy, muy lejana”.²²

Por qué, sin ficción fílmica de por medio, para el escritor guatemalteco Augusto (Tito) Monterroso, sus semejantes en el exilio mexicano de los 70 le parecían, entre otros, “hispanoamericanos, venidos de la lejana Bolivia”²³ es un misterio respecto a la densidad indígena en ambos países, pero no si atendemos al cambio de temporalidad en las condiciones de conocimiento entre el texto finisecular de Monterroso (1998) y la narración neocolonialista del cine estadounidense (2015) cuyo actual *ideologema globalista* (multiculturalismo) determina la lógica política del gobierno aparentemente progresista de Bolivia.

Advirtamos en la prosa de Monterroso lo que será un signo de la narrativa historiográfica que habremos de problematizar: el ocultamiento o invisibilidad de la propia historia local en relación a los cambios del mundo, lo que podríamos llamar la certeza paradójica como efecto narrativo de que “no cambió lo que cambió”:

²¹ Jacques Rancière: *Breves viajes al país del pueblo*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1991, p. 7.

²² *Star Wars VII: The Force Awakens*, 2015. Véase el artículo del periodista boliviano Andrés Rodríguez en el diario español *El País*, 15 de diciembre de 2017, en: https://elpais.com/cultura/2017/12/15/actualidad/1513309520_667723.html Imágenes de este film estadounidense dieron lugar a un video oficial del gobierno del Movimiento al Socialismo (MAS) titulado: “El Despertar del Sí, Bolivian Wars” promoviendo la modificación de la Constitución Política del Estado para permitir la (cuarta) reelección de Evo Morales y Álvaro García en el referendo del año 2016, pero la votación mayoritaria se inclinó por el No.

²³ Augusto Monterroso: “Vivir en México”, en: *La vaca*. México, Alfaguara, 1998, p. 131.

Uno gastaba largas partes de su tiempo hablando del cercano fin de la guerra [contrainsurgente en Nicaragua y El Salvador] y de la mejor manera de cambiar el mundo, o sea de política, tanto que de vez en cuando, en medio de una reunión en la que el alcohol había hecho también lo suyo, podía escucharse la voz de Ernesto Cardenal [s.j. y poeta nicaragüense sandinista] que rogaba desesperado: "¡Hablemos de literatura!" Y por fin, cuerdamente, hablábamos de literatura. Todo aquello ha quedado atrás como un sueño. Sin embargo, cuarenta y cinco años más tarde, México sigue siendo el mismo y, por desgracia, Hispanoamérica sigue siendo la misma. Y Europa, ¿volverá a ser la misma? ²⁴

Por lo dicho al principio ("mucho hablar de política") pareciera que el efecto de embriaguez alcohólica fuera selectivamente temático y no alcanzara a la literatura como a la política ("por fin, cuerdamente, hablábamos de literatura"). Lo enfatizado en el texto de Monterroso sirve para atender lo que parece más relevante: su consideración del cambio local como un sueño que se disipa al mismo tiempo que cambia "el mundo" (Europa).

También la prosa historiográfica más rigurosa y reciente sobre la Bolivia de la década de los 60 del siglo XX, demostrativa de cómo el desarrollo liberal estadounidense se constituyó en una ideología promotora del autoritarismo, a la que se articulara el ideologema del Estado de 1952, comporta el signo de inmovilidad señalado respecto a la historia local.

Después de describir el caleidoscopio que Bolivia representaba para los funcionarios estadounidenses en los 60s —"La elusiva Bolivia: el país de nunca jamás por encima del mar", cuya intensa actividad en su sede de gobierno, La Paz, no era comparable a "la gris formalidad de Lima o la sepulcral opacidad de Quito" (periodista Hunter Thompson en su *Baffling Bolivia: A Never-Never Land High above the Sea*, 1963); "país complicado y desconcertante" (embajador Ben Stephansky, 1962); "tierra de incómodas paradojas para Estados Unidos" (gral. y operador de la CIA Edward Lansdale, 1963); país de "complejidad bizantina [y] mundo político de estilo árabe" (embajador Douglas Henderson, 1965)— el historiador Thomas Field

²⁴ *Ibid.*, p. 132.

escribe el año 2014 sobre lo que llama “el rompecabezas boliviano”, que lo desvelara desde el 2007:

Poco ha cambiado en cincuenta años. Desde que empecé a trabajar en este libro, Bolivia ha experimentado violentas revueltas civiles, al menos una masacre campesinos, un embajador de EEU declarado persona no grata, la expulsión de la agencia de Administración para el Control de Drogas (DEA, por sus siglas en inglés), una huelga de la Policía Nacional que duraría una semana y, más recientemente, la expulsión de la Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional (USAID por sus siglas en inglés). (Énfasis mío).²⁵

Se diría, traduciendo la enseñanza clásica de la adaptación con fines de sobrevivencia de la nobleza italiana al inevitable advenimiento del estado-nación burgués en ese país, que para que nada esencial cambie o que el cambio sea menor, es necesario *decir que todo ha cambiado*. Desde el año 2006 las interpretaciones sobre Bolivia desde fuera del país, se escribieron mayormente alimentando esta ficción discursiva y al ideologema del 52, cuyo núcleo consiste en “el olvido de 1979”. Considerar la historia boliviana *desde el 2006* (como promoviera el discurso oficial del actual Estado Plurinacional), o ignorar el periodo que aquí se estudia alrededor del año 1979, son las dos modalidades en que se deja sin problematizar el ideologema del Estado de 1952 y su narrativa épica del 52.

En una evaluación de la vigencia del ideologema del 52, a más de dos décadas de su texto de 1983 incluido por René Zavaleta en el la compilación del libro *Bolivia, hoy* (1984), el filólogo Luis H. Antezana que formalizara el ideologema del “nacionalismo revolucionario” (NR) —y lo continuara exponiendo en la línea de la antinomia Estado/nación del ideólogo del nacionalismo boliviano Carlos Montenegro— señaló algo semejante a lo supracitado. En un texto de 1999 había expresado que los discursos unificantes aglutinan sentidos en varias dimensiones, al

²⁵ Thomas C. Field Jr.: “Prefacio a la edición en inglés”, en: *Minas, balas y gringos. Bolivia y la Alianza para el Progreso en la era de Kennedy*. La Paz, Vicepresidencia del Estado Plurinacional, 2007, p. 17.

modo de un *caleidoscopio fractal*,²⁶ del que sin embargo escaparían muchos hechos (“se chorrean inexplicados”), porque la pretendida unidad es comprensible en sus significados, mas no en sus sentidos. Si el discurso histórico es riguroso, sería útil para otros discursos; si especula, enriquecería dimensiones filosófico-políticas:

*Probablemente, el pasado no es muy distinto de lo que se ve hoy día [2006]. Lo que pasa es que lo ignoramos, desgraciadamente, porque nuestra historia fue escrita a través de lecturas presidencialistas o ejecutivas. Pero las historias sociales deberían permitir ver más ese tipo de cosas que no son ajenas a la historia y que vuelven a repetir; pero eso sí, respecto al estado del 52, el pueblo ha cambiado y sería, más bien, una plebe. (Énfasis mío).*²⁷

Lo que evidentemente todavía no ha sido nombrado aquí es lo que Zavaleta llamó el “momento constitutivo” de 1979, el de la democracia asumida como un prejuicio de masa. En ese sentido el contenido de esta prosa es tributario del ideologema del 52, pero proporciona dos elementos que conviene atender precisamente para observar cómo es que, en perspectiva histórica se rearticulan los ideogramas hacia adelante, de modo que lo nuevo es regularmente algo más bien antiguo que se ha visto antes en otros discursos: a) el déficit de conocimiento historiográfico, como condición de posibilidad de nuevos “juegos de lenguaje” del ideologema dominante del 52 para la continuación de una realidad social que, habiendo cambiado en sus protagonistas, sigue siendo representada en el discurso político con el peso de un pasado muerto²⁸. Las pretensiones de la lógica deben ceder ante la riqueza de la “vida misma” y aceptarla en toda su complejidad antes

²⁶ Luis H. Antezana: *Dice que dijo. Libros y Discursos*. Cochabamba, CESU-UMSS, 2003, p. 82.

²⁷ Luis H. Antezana: “Veintisiete años después, el NR todavía” (entrevista de Gustavo Soto y Sergio Villena), en *Decursos. Revista de ciencias sociales*, núms. 15 y 16, Cochabamba, Centro de Estudios Superiores Universitarios (CESU), diciembre de 2006, pp. 12-13.

²⁸ Véase la formación sentimental de Bertrand Russell vía teatro de Ibsen: “Los hijos pagan los pecados de los padres”, *Espectros* (1881). Véase Doxiadis, Apostolos y Christos Papadimitriou: *Logicomix. An Epic Search for Thru*. London, Bloomsbury Publishing, 2009, p. 78 ss.

que pretender “estar seguros” de su entendimiento²⁹; y b) correlativamente a la representación del ideograma del pasado en el discurso del presente que, al modo de una paradójica elipsis de retorno, al tiempo de relativizar el pasado para acentuar su propio peso de supuesto sentido superior, demuestra exactamente lo contrario, lo demostrable (el significado) de la representación del “caleidoscopio fractal” es que responde a condiciones de pensamiento en las que se atribuye sentido a una explicación lógico-matemática de la realidad social.³⁰ Así, el significado de la Revolución Nacional de 1952 (NR desde 1952), figurada como menor al sentido que se autoatribuye la “revolución cultural” del MAS (NR desde 2003) se produce cuando la declinación en legitimidad democrática del MAS lo sitúa en evidente minoría como resultado del referendo del 2016.

Puede leerse el lugar de Bolivia en la ficción literaria actual, en términos de su subordinación efectiva al *ethos* del capitalismo como mercado de marcas global, algo que en el siglo XX no se representara tan claramente, figurando el país como lugar de alta conflictividad política, por tanto de la incertidumbre o inestabilidad política por excelencia. El mayor influjo colonizador en el ámbito de la cultura por parte del capitalismo contemporáneo y la integración estatal boliviana al orden global de las

²⁹ *Ibid.*, pp. 186-190 Ver la demostración de que $1+1=2$, escribiendo 362 páginas para “acabar de una vez por todas” y estar “realmente seguro” de lo que cualquier niño sabe, como ilustra Russell en un momento de la construcción de su lógica frente a la representación artística (no de filosofía pura ni matemática pura) que le enseñara Whitehead en un museo (el cuadro de “Las Danaides”, cuya condena por haber pretendido romper leyes divinas consiste en sin fin agua en un cántaro roto) para indicarle que no sólo hay que comenzar por algo (lógica) sino también darle la forma de su carácter provisional abierto en algún momento, *vgr.* el final que Quiroga Santa Cruz imaginara para su segunda novela (póstuma), en mi artículo “*Otra vez marzo. Otra vez marzo: Una alegoría filosófica de la historia*”, en revista del Instituto de Estudios Bolivianos, núm. 26, La Paz-Bolivia, UMSA, p. 235.

³⁰ Esta es también la autorepresentación simbólica (un fractal de tres dimensiones en movimiento, ver Figura 1 en Índice de mapas y figuras) del ex vicepresidente de MAS, Álvaro García, cuando quince años después de 1979 pretendiera una doble condición que se demostró impostada: como matemático y “el que ilumina” (*Qhananchiri*, en aymara), citando a Albert Camus en un epígrafe del texto de referencia: “Vivir con la divina disponibilidad del condenado a muerte... por ese increíble desinterés por todo, salvo por la llama pura de la vida”.

diferencias mediante el competitivo discurso de exportación del Buen Vivir.³¹ El ingreso de Bolivia en la cultura visual no es solamente exótico como en el cine comercial estadounidense, sino además útil a la diversidad integrada de negocios delictivos e informales para consumo individual —todas las noticias de cambio referidas por Field (*supra*) pueden escribirse como su contrario, verbigracia: la expulsión de la DEA como una mejor realización del “libre mercado global” de la cocaína, etcétera—, tal como como puede ser una protagonista de cine porno, cuya “diferencia” está definida por la noción de calidad empresarial: hacerlo tan bien que satisfaga más de lo esperado al cliente de ocasión, al punto de permitirle fantasear por su cuenta.

Puede leerse así en la más reciente novela del escritor francés Jean Echenoz, en la que un pasado de “ideología de ultraizquierda autónoma radical” convive con secuestros, conspiraciones postguerra fría en Corea del Norte, y la siempre eufemística “inteligencia militar”, modulado todo por un irónico sentido del humor y disculpas del narrador debido a lo convencional de las situaciones. Quizá la ya conocida interioridad gubernamental del MAS y la permanencia de lo que no cambia sean otro “juego del lenguaje” desde el ideologema del 52 semejante al de las obras de “escasos diálogos” que se ficcionan:

Para entretenerse un poco —la vida de guardián de rehén deja considerables ratos de ocio— Jean-Pierre y Christian se han traído ese lector [de DVD] acompañado de una veintena de estuches que contenían, por una parte, series policiales americanas donde aparecen escenas de secuestros con las que se identifican con entusiasmo, y por otra, obras de escasos diálogos en las que, luciendo vaporosa ropa interior y potentes bustos, ofician criaturas que responden a nombres como Jewel De Nyle, Chloé Dior o Karma Rosemberg y aún Bolivia Samsonite.

³¹ La promoción de ese discurso en las Naciones Unidas fue promovido por la activista y periodista canadiense Naomi Klein, conocida por su libro *No-Logo. El poder de las marcas* (2000), mediante su: *Esto lo cambia todo. El capitalismo contra el clima* (2015). Klein hace eco al discurso oficial del Estado Plurinacional boliviano sobre medio ambiente (“Buen Vivir”) que ya ha sido documentado en lo interno, como el proyecto de neodesarrollismo extractivista más agresivo que se conozca en la historia de Bolivia.

La película de aquel día la interpreta precisamente Bolivia Samsonite, que ejecuta todo cuanto puede ejecutar una actriz avezada en tales papeles, es decir, siempre las mismas cosas y más o menos bien. Pero Bolivia Samsonite ejecuta todas esas cosas realmente bien, y tanto Jean-Pierre como Christian la aprecian y admiran en la misma medida en que envidian a sus parejas.³²

Los hechos empíricos que debe narrar la historiografía, cuya crudeza indisputable se verifica en sangre y víctimas reales (aquí la masacre de noviembre de 1979, ver Adenda, *infra*), son revelados no pocas veces desde la ficción, como anuncio anticipado de los escenarios en los que la tragedia local es condición de desarrollo para los países de capitalismo avanzado. Esta narrativa historiográfica fue articulada por el discurso del socialismo boliviano de 1979; me refiero al Partido Socialista Uno (PS-1),³³ en todo distinto al MAS actualmente gobernante.³⁴

Así, el objetivo principal de este estudio se dirige a explicitar de qué manera el pensamiento y la construcción de categorías son posibles a través de lo que podría llamarse *el trabajo intelectual de articular la forma del sentimiento social*, los contornos del significado colectivo que a partir de una realidad multiforme se traducen en diálogo sobre su unidad y en acción narrativa de la intersubjetividad *hic et nunc*. En los términos más amplios posibles: partir de la marea de significados

³² Jean Echenoz: *Enviada especial*. Barcelona, Anagrama, 2017, pp. 106-107.

³³ Dos meses antes de la masacre de noviembre de 1979, el dirigente socialista Marcelo Quiroga Santa Cruz, en el Juicio de responsabilidades parlamentario que instaurara a la dictadura militar del gral. Hugo Banzer Suárez, mencionó la analogía existente entre la impunidad y olvido de los campesinos masacrados en dos localidades, Tolata y Epizana, del Valle Alto de Cochabamba en 1974, con la masacre novelada en el pueblo Macondo de Cien años de soledad, de Gabriel García Márquez, "esa terrible masacre de que los sobrevivientes terminan creyendo que es más bien un sueño, algo onírico y no parte de la realidad". Remito a mi texto: *Marcelo Quiroga Santa Cruz: el socialismo vivido*, vol. 3, La Paz, Plural editores, 2010, p. 290. A cuarenta años de la masacre de 1979, los centenares de víctimas de entonces son recordados como "los grandes olvidados" de la de democracia boliviana (ver en Anexo, la carta de la APDHB).

³⁴ La sigla que identifica al Movimiento al Socialismo (MAS) fue la "transferencia" de una historia partidaria previa y ya vacía, a la que solo quedaba el nombre. Fue motivada por la necesidad de un registro electoral para que Evo Morales postulara el año 2002; el 2005 designó como su vicepresidente a Álvaro García, de presencia mediática meramente individual, con credenciales académicas que a una década de gobierno (2016) se demostraron inexistentes.

diversos en movimiento que supone lo social, buscando nombrar los posibles sentidos de la inacabable construcción del orden democrático desde su desorden como condición de diálogo.

En términos de recorte temporal y supuesto epistemológico general, la presente investigación pretende aportar al conocimiento de la historia política boliviana alrededor del corto, intenso y central periodo constitutivo de su democracia moderna (1978-1980). El epicentro social de este periodo, el año 1979 —nudo historiográfico singular por las connotaciones de una masacre y crímenes selectivos que anteceden a la institucionalización de la democracia representativa— es críticamente descrito como la reiterada elusión académica que trasmuta así la lucha social en la legitimación de un dispositivo ideológico conservador con fines de inercia estatal y reproducción de minorías clientelares alrededor del Estado: el ideologema de 1952 postergando indefinidamente la revelación de su crisis en 1979.

Lo que justifica la importancia del tema es la desarticulación evidente entre el conocimiento institucional (las posibilidades de validez de la teoría en lo social) y la “vida misma” cotidiana de los sectores populares extensos. La irrupción de la democracia movilizadora en 1979, subsumiendo a la democracia representativa liberal que se tradujo —previa eliminación física y luego discursiva de los símbolos de la primera— en monopolio político de la segunda.

Para lo anterior es evidente que se necesita describir e interpretar historiográficamente, “objetos sociales” seleccionados de la democracia representativa boliviana tal como esta se constituyera en 1979 y dar cuenta de su significado en una narración crítica alternativa al discurso político o narración épica del 52. Por lo tanto, como primera advertencia debe señalarse que quedan excluidos como un afuera que el presente estudio no podría alcanzar a explicar, las formas y contenidos específicos de la democracia boliviana que sean distintos a las articulaciones que se establecerán entre el ideologema del 52 y las masas autoorganizadas de 1979 en el periodo señalado (1978-1980). Esto señala una distinción epistemológica importante entre este momento constituyente de la democracia representativa movilizadora y su despliegue reformado de manera

conservadora desde 1983, año que la literatura en general identifica como de "retorno a la democracia".

Adelantemos aquí, como justificación de este deslinde historiográfico entre nuestro "momento constitutivo" de la democracia movilizada y el de la constitucionalización representativa del viejo poder y el ideologema del 52, que el gobierno de la Unidad Democrática y Popular (UDP) posesionado a fines de 1982 como salida negociada con los militares, no completará su periodo previsto constitucionalmente (1982-1986), debiendo llamar a elecciones nacionales anticipadas en 1985 como salida negociada con la derecha parlamentaria, en un camino de concesiones que se explica por su gestión de la crisis económica derivada del largo periodo del aparato militar del Estado, sujeto intermediario de los intereses clasistas de las élites post52 (1964-1982).

La UDP fue un frente de partidos constituido en 1979 al que se supuso de "centro-izquierda" por la presencia del PCB, hegemonizado por el MNRI (centro-derecha) y el MIR (socialdemocracia). Buscó y logró ocupar la burocracia estatal con el discurso de la continuación y "entronque histórico" con el hecho revolucionario de 1952, pero en 1983 descargó la crisis económica en los salarios de la clase trabajadora (mineros, campesinos), a través de una irreflexiva política de devaluación monetaria que motivó el desplazamiento de la clase media urbana hacia posturas conservadoras legitimando el discurso político neoliberal inmediato de 1985 y que se impondrá, con variantes desde la derecha partidaria, durante casi dos décadas (hasta la crisis del 2003) y negado por un discurso político progresista hasta el presente (2003-2018).

Esto último expresa el sentido conservador del ideologema del 52 en tanto aparato emisor de contenidos estatales que median la lucha social; función disolvente de la democracia movilizada sin solución de continuidad basada en la lógica prebendal cuya perspectiva de un mayor excedente económico dispreso en intereses corporativos atomizan la sociedad civil y su representación política, bloqueando la reforma intelectual y moral de relaciones sociales e impidiendo la preeminencia de un sentido ético-política en la forma de Estado.

Las “ondas o círculos concéntricos” de esta articulación de lo social pasada, que en lo sucesivo llamaremos “la democracia movilizada de 1979”, así como su correspondiente zona de sombra (el ideologema del 52) a la que nuestra teorización pretende combatir problematizándola (politizándola), son la manera metafórica de señalar ese “afuera” de nuestra investigación que, *more* metodológicamente, delinea sus bordes, más allá de los cuales no podemos aseverar nada como no sea señalar horizontes del pasado y el futuro de 1979.

En el ámbito de mayor irradiación de estos círculos debe señalarse el actual escenario de unidad reintegrada del mundo capitalista y su ideología globalista (el multiculturalismo liberal actualmente hegemónico) que en términos de discurso político sugiere la indiferenciación ideológica entre izquierda y derecha. A diferencia de ello, la dimensión del Estado-nación que sigue siendo aquella que identifica la unidad política a nivel mundial, la Bolivia institucional simula el cambio de su capitalismo de Estado mediante el discurso de la estatalidad “plurinacional”.

Finalmente, en el campo de lo local que comporta una lógica articulada a lo global —a cuya utopía alternativa llamaremos “el lugar de la canción o nuevos significados de la democracia movilizada”, el de las plazas en que se produce intersubjetividad a través del diálogo—, identificaremos los síntomas de un mayor desplazamiento conservador, resultado de la primacía política (efectos de la lógica de prebedalismo estatal) de un sujeto social conservador articulado a la lógica del capitalismo global, sobre el los intereses populares y nacionales generales: los pequeños propietarios campesinos del Chapare cochabambino, productores de hoja de coca para el circuito coca-cocaína.

Fluidez y estasis de la formación social boliviana

¿Qué espero / qué esperamos ¡Todavía! / En lo oscuro de la plaza / que huele a epitafios / y a las plantas / de la amargura?

ÓSCAR CERRUTO. *Estrella segregada*, 1973.

La noción de “momento constitutivo” de un pueblo, fue inferida y desarrollada por el sociólogo y politólogo René Zavaleta a partir de la obra decimonónica de Alexis de Tocqueville (*La democracia en América*, 1835); así lo explicita en su inacabado texto de investigación titulado: “Elementos para una historia de lo nacional-popular en Bolivia: 1879-1980”, publicado póstumamente como: *Lo nacional-popular en Bolivia*.¹ Todo “momento constitutivo”, propuso Zavaleta, tendría dos significados principales: como idea (1) correspondería al origen más remoto de una sociedad en relación con el tipo de agricultura (periodo sedentario, negación posterior del nómada en las clasificaciones generales); así por ejemplo el sistema de riego del Nilo para Egipto, o la domesticación del hábitat en la altura de las montañas para las sociedades andinas. Por otra parte, en un sentido politológico restringido (2) se refiere a la construcción de lo político; esto es, al “tono ideológico y las formas de dominación del Estado”²; así aparece (dos veces) en el ensayo: “Las masas en noviembre”, que también comienza reflexionando sobre Tocqueville respecto a que el remedio a los vicios de un ejército deben buscarse en el país y no en el ejército mismo.³

¹ “Lo definió Tocqueville de un modo casi inocente: ‘Los pueblos se resienten siempre de su origen —escribió—. Las circunstancias que acompañaron a su nacimiento y sirvieron a su desarrollo influyen sobre todo el resto de su vida’. Se trata de algo más complejo, pero se puede decir así en principio”. Cf. René Zavaleta Mercado: “Lo nacional-popular en Bolivia”, en: *Obra completa...*, p. 179. Conviene referirse a esta versión de la *Obra completa*, única en la que el aparato referencial fue completado por el editor, Mauricio Souza.

² *Ibid.*, p. 148, nota 6. Luego, en un apartado específico desarrolla la relación entre excedente económico y “momento constitutivo”, interesando la relación entre ambos sólo en relación a la disponibilidad del primero, cf. pp. 153 y 179.

³ *Ibid.*, pp. 126, nota 108 y 128.

Pero además, entre decenas de distintas modulaciones del “momento constitutivo” en la obra de Zavaleta, también se lo puede leer junto al concepto de “ideología nacional”, lo que tiene importancia especial para la claridad teórico-conceptual de las distintas disciplinas implicadas en esta investigación. Lo explico después de la cita que sigue, en la que Zavaleta refiere que además de la ideología de nuestra época en que el mundo es uno (capitalismo, hoy oculto como “globalismo”), existe una ideología relativa a las formaciones económico-sociales (nacionalismo) relacionada a la ideología de clase:

¿Por qué se puede decir, sin embargo, que cada sociedad es una mezcla particular entre su juicio y su prejuicio? Porque la ideología nacional, en efecto, es la mezcla entre uno y otro, la forma en que se han combinado. Para saberlo habría que distinguir, *lo cual es un trabajo de los historiadores*, el momento constitutivo o constitucional de una ideología y los momentos derivados o los desprendimientos ideológicos de esa constitución. Como en la historia de los individuos, hay acontecimientos que se vuelven como dioses para la conciencia de los pueblos. (Énfasis mío).⁴

Hasta aquí se habrá visto que “momento constitutivo” e “ideología nacional” provienen de la teoría política sobre la democracia y su discriminación es asunto de la historiografía moderna. Para el tiempo transcurrido y los especialistas de distintas disciplinas, no hay duda sobre “el momento constitutivo de la ideología del Estado de 1952”: la guerra del Chaco entre Bolivia y Paraguay (1932-1935). En la derrota boliviana del Chaco quedó interpelado el carácter desarticulado de su sociedad y surgió un programa para revolucionar el orden existente, que se hizo protagónico en abril de 1952 mediante un Estado como “momento derivado o desprendimiento ideológico” del momento constitutivo del Chaco.

Ahora bien, el triunfante Estado del 52 (no todo lo que significara la guerra del Chaco como “momento constitutivo”) representó al hecho revolucionario de abril mediante una *narrativa épica* en la que los sujetos sociales fueron subsumidos en el discurso político del “nacionalismo revolucionario” y las masas participantes

⁴ *Ibid.*, en el texto llamado: “Las formaciones aparentes en Marx”, del mismo volumen de la *Obra completa*, p. 442.

expulsadas gradualmente del Estado. El camino expositivo a la especificidad de una formación social es, por razones obvias, inverso al del despliegue de la investigación. En consecuencia, comenzaré por explicitar los supuestos que derivados del pensamiento occidental dan el marco especulativo de comparación que luego se desplegará en los contenidos de las realidades locales que son el centro de esta investigación hasta el núcleo más sensible de 1979 para la democracia en la Bolivia de hoy.

De este modo la reconstrucción crítica del “documento de cultura” que es el texto *Bolivia, hoy* de 1983, incluirá el despliegue de la barbarie de la que procede y que además de local, nacional, regional o mundial, corresponde al orden del pensamiento humano sobre la realidad en su conjunto, incluido el hombre mismo, connotado desde el mundo occidental pero connotado desde la realidad específica estudiada, así la historia política de una parte del mundo, no será ignorante ni ignorada por el mundo como tal, como acaso podamos decir que lo conocemos hoy.

Intento configurar lo anterior en términos metafóricos relativos a una *estructura en circuito* o de círculos concéntricos como forma de las crisis, expresando de una manera modo visual la subsunción de las tensiones entre las estructuras económicas y políticas, en una cultura global capitalista y la turbulencia que provoca en sociedades de la cada vez más difuminada imagen Tercer Mundo, a las que caracterizaremos como Formaciones Sociales fluidas (que privilegian su espacialidad), antes que heterogéneas (que atenderían la temporalidad).

Refiero en estos términos una anterior denominación teórico-metodológica clásica, la de “formación social”, cuyo contenido cultural resulta más visible en la actual época de rearticulación global capitalista (su articulación espacial y temporal contemporánea) que en el pasado, porque la indiferenciación entre sociedades opera ideológicamente (multiculturalismo) en una dialéctica en la que lo específico de cada sociedad nacional juega en favor de una exterioridad global de significados, como despliega explicativamente la teoría crítica contemporánea, recogiendo lo

desarrollado en el siglo XX por versiones teóricas marxistas, psicoanalíticas y estructuralistas diversas⁵

Hablamos en otro sentido, el de su internidad, de sociedades *continuamente heterogéneas*, es decir, de un tipo de formación social fluida que no se rige por algún grado de homogeneidad semejante a la de las dominantes sino por un orden de desigualdad pronunciada y singular. Orden sujeto a una razón geopolítica “euro-estadounidense” cuyo sistema de poder les atribuye una unidad subordinada y regional en el denominador común de “sociedades latinoamericanas”. La especificidad del espacio discreto, “discontinuo”, responde a las características del espacio andino, donde nombrar un lugar es también diferenciarlo de los demás, al interior de una totalidad de pensamiento que no se guía por significados nacionales (por ejemplo la frontera boliviano-chilena). En otros términos, la construcción del significado es morfológicamente espacial, por el que todo rasgo del paisaje (subida, bajada, curva, promontorio, etc.) merece atenderse y nombrarse de modo “minuciosamente pormenorizado”.⁶

Es desde la crítica teórico-metodológica de esta unidad subordinada, que se puede construir la idea de una unidad por emancipar, como expresión de una totalización teórica o mapa cognitivo general.⁷ En otros términos, se trata de problematizar la lógica económica en relación al poder del Estado a partir de la sugerente prosa de Heilbroner, que expresa dicha relación como la comprensión no

⁵ Véanse, por ejemplo, las orientaciones que sugieren Fredric Jameson y Slavoj Žižek en: *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires, Paidós, 1998, *passim*.

⁶ “De suerte que el espacio resultante es una totalidad discontinua, minuciosamente pormenorizada, colmada de puntos de articulación cualitativamente distintos, cada uno de los cuales es una unida en sí, que se agrupa topográficamente con otros según la morfología del paisaje, para construir conjuntos mayores y estos otros de mayor extensión, *hasta cubrir todo el espacio visible cada vez*”. Énfasis mío. Ver de Gabriel Martínez: *Espacio y pensamiento I. andes meridionales*. La Paz, Hisbol, 1989, p. 23.

⁷ Para la noción de expresión, en estos términos en que las estructuras económicas y políticas interactúan, remito a lo que denominé *expresión barroca*, en un estudio dedicado a esta cuestión: *René Zavaleta Mercado: el nacional-populismo barroco*. La Paz, Plural editores, 2016, *passim*.

de la dictadura de lo económico “en última instancia” (Friedrich Engels), sino de la suficiente primacía de la lógica del capital.⁸

En este sentido, las “cadenas de mercancías, unidas por transacciones” (desarrollando la noción de “cadenas de productos” de Immanuel Wallerstein),⁹ tendrían un sentido económico dominante, que atenuaría la presencia militar (violenta) por parte del Estado. Todo ello como resultado pues, de la realización u homogeneización de derechos políticos (democracia) que harían posible la autonomía de la dimensión económica, lo que como veremos, no es la condición de “normalidad” de sociedades que llamo continuamente heterogéneas, como Bolivia, sino que, evidentemente, aún para la propia descripción de Heilbroner, se trata de sociedades cuya “normalidad” es la crisis. La crisis sería pues (dicho en términos semejantes a los de la autoconciencia que más adelante veremos), la forma de reconocimiento de estas sociedades; la manera en que se hace visible la posibilidad de su reforma intelectual y moral y, correlativamente se atenúa, el recurso al excedente económico como única salida a su condición subordinada del sistema de poder global.

La unidad nacional propia de estas sociedades *continuamente heterogéneas*, además de potencialmente emancipada, implica la comprensión de *su lógica interna de larga duración*, esto es, de la matriz civilizatoria alternativa a la de la cultura occidental cuando esta ha existido y por tanto sobrevive (sea como un fósil o como una pulsión emergente) y como índice de diferenciación no suprimible a la tradición occidental dominante. Es en efecto lo que los datos construidos desde la etnohistoria han demostrado en zonas o regiones enteras (tales los espacios andino y amazónico que son objeto de esta investigación), cuya irradiación civilizatoria (no solo cultural), excede los límites jurídico-políticos del Estado-nación característico, debido a una matriz prehispánica alternativa a la de “Occidente” en sus dos polos civilizatorios continentales relativos al Nuevo Mundo (no solo societales): el “mundo mexica” en su articulación centroamericana y el “mundo andino-amazónico” con su

⁸ Véase de Robert Heilbroner: *Naturaleza y lógica del capitalismo*. Barcelona, Península, 2003, p. 102.

⁹ *Op. cit.*, p. 97.

gravitación meso y sudamericana respectivamente. En este último caso, el andino-amazónico, como “mundos” articulados en su diferencia, y no como realidades separadas que comercian con Occidente (acciona y reaccionan) sin relación entre sí, como buena parte de la historiografía tradicional y especializada tiende a caracterizar, siguiendo la exigencia de describir la especificidad de cada uno, con abstracción del sistema de poder global (capitalista) que los connota.

Considerando en estos términos amplios lo que estamos llamando “Occidente”, cabe recordar que la *rationalität materiel* weberiana (que Wallerstein llama "substantive rationality")¹⁰, correlativa al supuesto óptimo y formal de los medios a utilizar, sirvió como construcción categorial de las sociedades de homogeneidad relativa para que expresen los fines últimos (pretendidamente éticos) en función de los cuales connotaron las acciones económicas desplegadas. Dicha noción operaría como criterio de sentido, a la manera de un índice regulativo de carácter general para dichas sociedades, si bien el propio Max Weber fue notablemente ambiguo respecto a la prioridad ética mencionada y a la *querella del método* que implicaba esta relación entre fines y medios.¹¹

Se diría más bien, que el capitalismo ha subsumido o funcionalizado al “socialismo realmente subsistente” ruso y chino, en el sentido de la definición de Wallerstein de constituir un sistema económico de máxima complejidad que disuelve a los demás, pero no en el de encontrarse en una crisis final sino al contrario, de reintegración en una ideología de “libre mercado global” que no significa tanto competencia como monopolio, reproduciendo esta determinación de lo económico sobre lo político que empobrece el devenir de la democracia. Parece útil recordar que Horkheimer y Veblen lo imaginaron como un “capitalismo feudal”¹², lo que expresa bien su sostenida forma compulsiva global y de contenido contrario a la

¹⁰ Immanuel Wallerstein: "Writing History". Colloquium on History and Legitimation, "[Re]constructing the Past". Brussels, s/e, 1999, p. 389.

¹¹ "Weber himself was ambivalent about the relative priority of formal and substantive rationality, as he was ambivalent about the *Methodenstreit*". Ver de Immanuel Wallerstein: "From sociology to historical social science, Prospects and obstacles", in *British Journal of Sociology*. Volume 5, Number 1, January-March, 2000, p. 32.

¹² Ver de Fredric Jameson: "En la arcadia soviética", en revista *New Left Review*, núm. 75, julio-agosto, Barcelona, Editorial Traficantes de Sueños, 2012, p. 112.

democratización social weberiana (la actual “brecha global” entre muy ricos y muy pobres, en expansión acelerada).

En el ámbito latinoamericano, consideramos más expresiva una imagen de totalidad que haga metodológicamente comprensible la *diferencia histórico-política* señalada, en su tensión dialéctica con el mundo global. Ello está inscrito en la metáfora que da título a este escrito que como historiografía pretende aportar una dimensión narrativa que connote la historia-política de uno de los Estados-nación de la región andina, el boliviano, cuyo abigarramiento de su formación económico-social es paradigmático. La historia moderna de Bolivia de la segunda mitad del siglo XX, comporta una historia de lucha social y política por alcanzar cierta “democratización social” en los términos de Weber, tratada por la teoría política y sociológica local más relevante en términos de construcción teórica y de la descripción de desigualdad material que condiciona una realidad política democrática, racionalizable en términos de la representación en el Estado y que deviene de condición históricamente prolongada de expoliación y carácter monoprodutor de materias primas para el mercado mundial, primero predominantemente minera y ahora energética, expresable en términos de macroindicadores sociales.¹³

Nuestra metáfora metodológica delinea los flujos de cambio social al interior de la historia política de la democracia en Bolivia en dos direcciones: desde esta formación social fluida hacia el mundo y viceversa. El *acontecimiento* referencial de tales círculos concéntricos es el de la crisis estatal de 1979 y de la ideología del tipo de Estado de entonces, el formado en la Revolución Nacional de 1952, porque fue en este periodo de cerca de tres intensos años de *tour de force* entre la politizada movilización social y la máxima capacidad militar en contra —el último recurso del

¹³ Una referencia general, pero suficiente para los fines de nuestro estudio, según datos oficiales al año 2015, señala que la pobreza extrema y moderada, aunque paliada a nivel nacional, persiste entre las áreas rural y urbana (33 y 55% y 9 y 35% respectivamente), lo mismo según condición étnica, género y estrato socio-económico, así como el hecho de que “la mortalidad entre niños menores a cinco años en Bolivia sigue siendo la más alta de la región latinoamericana.”, ver de la socióloga Fernanda Wanderley: “Las desigualdades sociales persistentes en Bolivia”, diario Página Siete, jueves 8 de junio del 2017.

estado que es su aparato represivo— que se incorporó a la historia nacional-popular de la masa la subjetividad democrático representativa.¹⁴

Sinteticemos lo sucedido en el caso referido: semejante a una pedrada en el agua, cuyo impacto y peso al hundirse produce ondas (círculos concéntricos), que alteran con su creciente irradiación un orden social estancado, la irreversible movilización de masas y consiguiente crisis estatal de 1979 en Bolivia, dio contorno a la forma-democracia al incorporarla en tanto democracia representativa conquistada en las calles, sobre un paisaje social proveniente del pasado y hacia un horizonte socialista por venir. Pero el interregno victorioso era dialéctico y pese a la derrota de la represión (la masacre de Semana Santa en La Paz y El Alto como fallido escarmiento militar; noviembre de 1979) la posterior intervención paramilitar de otros países parte de la Operación Cóndor contrasubversiva para el descabezamiento de las masas bolivianas (1980-1981) jugaría su propio papel de manera simultánea a la irradiación obrero-campesina: los círculos concéntricos se hicieron cada vez más tenues.

Conforme se ampliaba institucionalmente hacia un gobierno nacional-populista (el frente de la UDP), en vez de radicalizarse en su ser de masas con orientación socialista, 1979 devenía en política-económica derrotada. La radicalización de la clase media hacia la izquierda, por el peso de la inédita articulación obrero-campesina (acumulación histórica + control territorial: COB-CSUTCB) cedía a su cooptación reaccionaria ante los efectos de un proceso inflacionario que hizo pagar al pueblo el costo del largo ciclo de dictadura de clase por intermediación militar (1964-1978) y favoreció la concentración de la riqueza alrededor de la fracción financiera de la burguesía monopólica.

La socialdemocracia (MIR) y el ala burocrático-estalinista local (PCB) legitimaron y ejecutaron el proyecto de la vieja versión movimientista conservadora

¹⁴ Vid. la obra canónica de sociología y ciencia política boliviana de René Zavaleta Mercado, en especial: “Cuatro conceptos de la democracia” (1981), *Las masas en noviembre* (1983) y *Lo nacional-popular en Bolivia* (1986), además de sus múltiples artículos al respecto de los años 80 del siglo XX. En: *Obra completa. Tomo II: ensayos 1975-1984*. La Paz, Plural, 2013, pp. 513-529; 97-379.

de Siles Zuazo (MNR-I), que preparó el retorno del movimientismo tradicional de Paz Estenssoro, sumado a la oligarquía derrotada en 1952 (MNR-H) y que desplegaría el proyecto neoliberal desde 1985 (D.S. 21060), continuado por la versión de la socialdemocracia aliada a la burguesía intermediaria exógena cruceña del gral. Hugo Banzer (MIR-ADN) en dos periodos de gobierno alternados, el último de los cuales terminó en crisis (agua, 2000) arrastrada al derrocado gobierno del MNR neoliberal de Sánchez de Lozada (gas, 2003) por la masacre en El Alto y zonas campesinas aymaras (Achacachi).

La versión neopopulista del MAS que asumió el gobierno (2006 a la fecha) mediante una victoria electoral inédita el 2005 y desarrollo un programa de reformas alternativo y contrario en su sentido popular a la Agenda de octubre del 2003, que prolongaba el orden neoliberal con una retórica anterior (“antiimperialista”) heredada de la sigla política que adquiriera como una prótesis discursiva para la ausencia de organicidad y programa del núcleo sindical hegemónico alrededor del Evo Morales, al que acompañaban la izquierda tradicional, en particular el anarcosindicalismo trotskista de Filemón Escóbar (antes VO) y la socialdemocracia del viejo MIR con Juan del Granado (MSM), con restos de la corriente guevarista del ex ELN, las versiones prosoviética y prochina del PC, y el reciclamiento progresivo de funcionarios de la derecha tradicional y clientelares oligárquicos (MNR, ADN).

Por lo anterior puede decirse entonces, que esta investigación muestra los bordes o contorno metodológico de las matrices fundamentales y las ideas democráticas correspondientes a la formación económico-social boliviana; su devenir como historia de larga duración colonial-republicana hacia la neocolonización globalista contemporánea, alrededor del eje constitutivo de la democracia representativa con un horizonte socialista en 1979.

Historizar el presente, comprendiéndolo como flujo de la realidad, comporta además la conciencia de su carácter no naturalizado, esto es, producido y modificado humanamente. (Cerutti, 2015b: 86). Por su parte, la imagen de los círculos concéntricos es un recurso narrativo general (metafórico) para captar las determinaciones empíricas de toda realidad histórico-política en su flujo o cambio más allá de la inevitable linealidad del discurso escrito (lenguaje), expresando así la

dialéctica espacial señalada (de adentro hacia afuera y viceversa) y temporal en términos de un movimiento envolvente (desde el pasado) y de irradiación (hacia el futuro), que en el caso de estudio aquí considerado constituyera la *experiencia* de mayor revelación crítica de la realidad social llamada Bolivia.

Debemos pues significar las dos categorías, *acontecimiento* y *experiencia*, en términos filosóficos para hacer visible su contorno epistémico (condiciones y límites que imponen) respecto a su contenido político. Más concretamente: la significación filosófica del lenguaje que permitirá superar el carácter estático de todo discurso sujeto a su identificación ideológica, a través de una narración que incorpore la experiencia vivida a la noción de *totalidad mediada* que aquí se propone; mediada por una metáfora de la diversidad social en su dinamismo.

Lo haremos circundando tres movimientos: significando la intersección de antropología social e historia política; construyendo su expresión narrativa, y connotando el carácter exploratorio y de investigación de esta totalidad mediada, visibilizándola en su reconstrucción historiográfica como experiencia democrática del acontecimiento político llamado 1979, en su sentido local y su sintonía mundial.

Supuestos de la metáfora de círculos de doble flujo

Al describir una cultura es posible [...] trabajar de adentro hacia afuera, con los siempre crecientes círculos de relevancia, hasta que todo el sistema cultural apareciera como un antecedente importante del conjunto particular de datos del que partimos.

GREGORY BATESON. *Una unidad sagrada*, 1942.

La expresión “los círculos concéntricos de 1979” tiene por sujeto al movimiento que sugiere la metáfora (“círculos concéntricos”) y connota un concepto periodizador, no una fecha. El nombre de “Bolivia” en este sentido está dado por la historia política nacional a tratar, que es la que da peso específico a una investigación de este tipo, y que se refiere al momento histórico en el que la democracia se enciende como un fuego social, cuya chispa fuera la huelga de hambre de la Navidad de 1978 que emprendieran cuatro mujeres del proletariado minero, y su desquiciada negación el

golpe de Estado de 1980, conducido por el aparato militar descompuesto y mercenario del Estado de 1952.

Dado que la ideología es lo más difuso y menos actualizado de los procesos de intersubjetividad, la del 52 llamada “nacionalismo revolucionario” será la mayor rémora para el proceso de democratización movilizadora de la sociedad cuyo auge aconteciera en noviembre de 1979, precisamente en el enfrentamiento entre las masas y el ejército en las calles. El último del siglo XX en Bolivia, con significado e intensidad mayor —constitutivo de la *democracia representativa movilizadora*— al de las “guerras del agua y del gas” del 2000 y el 2003. Por “democracia representativa movilizadora” entiendo el ejercicio de la autodeterminación del pueblo (su participación activa) en la democracia representativa como expresión de su historia real menos que de su representación ritual; la democracia no solo en su remate institucional, sino en su espíritu de cambio y de horizonte regulativo indetenible.

Es pues una cuestión a tratar desde dos planos conocidos en la ciencia y la historia: lo que se tiene como continuidad (desde una mirada sincrónica) es el tránsito, llevado sobre los hombros de la vieja ideología del “nacionalismo revolucionario”, de la crisis de un Estado (el “Estado de 52”) hacia su forma superada neoliberal de los 80-90 del siglo pasado y su versión nacional-populista desde la primera década de siglo XXI a la actualidad. En cambio, lo que se tiene como apertura (esto es, considerado diacrónicamente) refiere la intersubjetividad en términos de autoorganización popular, que genera cortocircuitos en la débil legitimidad estatal democrática, como retornos al momento de 1979, no podría ser antes en términos de la democracia representativa como hecho de masas, es decir, en términos de la construcción histórica y colectiva de una “propia historia de la democracia” (esto último en I.4 y II.2). En este último sentido, podría pensarse que el de Bolivia es un caso dentro de la clase de formas estatales del Tercer Mundo que remite a las relaciones del sistema en el que está inmerso como Estado-nación, esto es, en el que su condición subordinada a un sistema mundial de dominación dinámico (el del capitalismo multinacional contemporáneo, estadounidense y chino) contextualiza los asuntos domésticos y su historia en articulación con la historia del mundo.

Otro ejemplo latinoamericano de esta alegoría exploratoria de 1979, que exige replantear todas las premisas constitutivas de esa fecha en su contenido local, es lo que hoy podría llamarse “la nueva cuestión nicaragüense”. Su mención es un señalamiento de los límites esta investigación dedicada a “la cuestión boliviana”, pero sirve a los fines de señalar un contorno de las relaciones latinoamericanas de “historia larga” que el propio orden de dominación capitalista permite trazar. Así, la continuidad de las contradicciones capitalistas en la región, fortaleciendo el sistema de dominación como un todo parece mejor imaginable mediante el nacional-populismo o “progresismo” capitalista del siglo XXI.

Dada la necesidad metodológica de expresar una forma social propia (Bolivia) dentro de un contexto mundial —no una forma local separada de su contexto global— para explicar específicamente el doble movimiento (boliviano y no boliviano, por decirlo de alguna manera) dentro del Estado del 52, y más allá de este durante las crisis intermitentes de su ideología, es preciso señalar primero los recaudos epistemológicos del caso, es decir, los supuestos y condiciones desde las cuales fue posible esta investigación y sus límites observables o conscientes, y, en segundo lugar, razonar acerca de la metáfora elegida que da título a este trabajo, para sugerir la dialéctica de una explicación plausible sobre 1979 *desde* Bolivia en el contexto de América Latina.

Es preciso señalar, además, lo que esta investigación no hace en términos de historiografía (ni dentro del campo de la historia política): no es una historia de lo que sucedió en determinado año (1979 en Bolivia) ni tampoco a lo que “hubiera sucedido si...”. Me refiero a lo que sugieren dos corrientes de la historiografía en expansión y relacionables: la *historia literaria* y la *historia virtual*. En la primera se hace un corte cronológico suficientemente breve como para dar cuenta de todo lo que se dijo o se podría decir de los sucesos principales, con apoyo empírico articulado alrededor de un núcleo temático central; en la segunda se trata de imaginar un desenlace distinto a las verdades *de hecho* de la historia (apodícticas) para rescatar cierta frescura de un tiempo en el que todo parecía posible¹⁵.

¹⁵ Estudios como los de James Chandler alrededor del historicismo romántico (*England in 1819*) o Hans Ulrich Gumbrecht respecto al borde de una época (*En 1926*) ilustran la historia literaria;

El problema de esta última posibilidad, que no exploramos en este estudio, es que no considera la determinación de lo social en su conjunto, sobre lo individual; es decir, la relación que produce desde lo social a los individuos extraordinarios. Es el caso del imperio romano interpelado por la ética provisional cristiana: la noción de la dignidad humana que fue arraigándose en ese mundo romano y en Occidente durante seis siglos, y Marco Aurelio asumiera a la altura de esa fuerza moral, a través de su magnanimidad, fue insuficiente pues “la sociedad había quedado inoculada contra su aplicación revolucionaria. [...] No logró suprimir la debilidad básica de la civilización en que había florecido. Fue sólo la débil luz del amanecer de un nuevo orden de vida”.¹⁶

En cambio, el criterio de totalización de la primera corriente señalada alrededor de un núcleo central (*historia literaria*), nos será útil para señalar lo que queda inexplorado de nuestra descripción e interpretación del acontecimiento central de 1979 entendido en este punto como un afuera de la secuencia dialéctica: movilización de masas (premisa)-asunción de la democracia representativa (resultado)-masacre (negación de la premisa que no niega la historia). Exterioridad que siempre puede reiniciar preguntas sobre el conocimiento social a partir de la fabulación literaria, menos reactiva a la significación de las montañas en la historia. Véanse por ejemplo, las reconstrucciones que parten de algún detalle oscuro y nunca de uno obvio, como la de Janine Dakyns sobre Flaubert; la obsesión de este último con la arena, como alegoría de haber acumulado papeles con los errores y defectos más imperdonables:

Janine afirmaba que los escrúpulos de Flaubert habían de ser atribuidos al embrutecimiento progresivo e incontenible que había observado y que, según creía, ya se estaba propagando por su propia cabeza. Una vez debió de decir que era como

mientras que hipótesis diversas, según el autor que las imagina, tipo Arnold Toybee: si Alejandro Magno no hubiese fallecido tan joven, el imperio que dirigiera hubiera alcanzado una paz duradera, etc.

¹⁶ Alfred North Whitehead: *Aventuras de las ideas*, *op. cit.*, p. 26. En una biografía brevísima he destacado que combinaba la sobriedad con un fatalismo oriental bajo su propio riesgo; virtudes personales admirables que frente a lo social resultan, con todo, débiles. Ver “Marco Aurelio”, en quincenario *Nueva Crónica y Buen Gobierno*, núm. 63, La Paz-Bolivia, Prisma y Plural editores, 1era. quincena de junio de 2010, p. 17.

hundirse en la arena. [...] Flaubert veía el Sahara entero, decía Janine, en un grano de arena oculto en el dobladillo de un vestido de invierno de Emma Bovary. [...] en el despacho de Janine, donde había una cantidad tal de apuntes de clase, cartas y escritos de todo tipo, que uno podía imaginarse estar en medio de una marea de papel. Con el paso del tiempo, encima de escritorio [...] había surgido un verdadero paisaje con montañas y valles, que entre tanto, como un glaciar cuando alcanza el mar, se rompía en sus bordes. [...] Cuando le dije que entre sus papeles se parecía al ángel de la Melancolía, de Durero, resistiendo inmóvil entre los instrumentos de destrucción, me contestó que el aparente caos de sus cosas representaba en realidad algo así como un orden perfecto o que aspiraba a la perfección.¹⁷

A diferencia de la imaginación literaria, que con mundos de segundo o más grados, estira la mano para alcanzar “poco a poco a una realidad nueva a través de lo que es puramente irreal”¹⁸ aquí se considera en tanto un orden social nunca finalizado, el de la construcción democrática cuyo proceso constitutivo reconoce el conflicto y el desorden, es decir el hondo significado del disenso antes que del consenso; pero el carácter performativo del lenguaje —su capacidad de “hacer al decir”—, es una característica común en ambos discursos: productiva en el primero, a desentrañar en el segundo.

En segundo lugar, se sostiene aquí que Bolivia resulta incomprensible para el mundo y dentro de la unidad histórica latinoamericana, sin atender su sustrato geohistórico de montaña (los Andes) y su problemática o segunda articulación con una matriz amazónica, de los llanos y el Chaco, que cubre otra parte extensa del país. Bolivia parece definirse, más bien que por una construcción social y política de raíces culturales diversas (interculturalidad), por una institucionalidad estatal vertical que deriva hacia lo social que, a su vez, desconoce las fuentes antropológicas de su formación; una Formación Social Fluida (FSF) cuyo desarrollo deformante se debe a la lógica política ahistórica que esta investigación problematiza como lucha colectiva por *una historia propia* (y modernamente negada por el Estado “nacionalista revolucionario” o ideología NR de 1952). Lo expresaré de dos modos (filosófico y metafórico) que intentaré articular a través de una

¹⁷ Cf. W.G. Sebald: *Los anillos de Saturno. Una peregrinación inglesa*. Madrid, Editorial Debate, 2000, pp. 17-19.

¹⁸ *Ibid.*, p. 80.

metahistoria para luego circunscribirla al momento de constitución de la democracia moderna en Bolivia (1979) en términos de historia política.

Si expresáramos de modo hermenéutico lo anterior, se diría que el valor y la importancia de una idea consiste en que es una expresión humana que ha sido trabajada, buscando alcanzar alguna belleza en su forma. Comunicada de forma escrita, llega modificada, en algún momento, al lector mediante su participación o acto interpretativo, quien retoma la posta con todos los mundos en movimiento que trae en la cabeza y los territorios de su piel. Pero además, la relación entre escritura y lectura tiene su *tempo* histórico, lo que llamaremos *historicidad*; ambos, la interpretación y los cambios sucesivos son hechos relacionados a la conciencia en un sentido dinámico. Sucede como en la noción de “clase social”, que además de las relaciones que le dan existencia (lo que implica la existencia de una estructura) incluye o precisa un sentido o dirección, esto es, definir el carácter de la relación interclase que lo constituye. Así, con relaciones con sentido podemos hablar de una estructura dinámica.

Las lecturas y tradiciones de pensamiento que aquí se filian y atan en tanto investigación académica, pueden ser, también, apenas un momento del polvo universal. Esta dimensión inaprensible sin embargo debiera “servir de algo”. Con este objetivo se atiende especulativamente una narrativa cosmológica de la filosofía moderna occidental, como estímulo para la potencialidad heurística de la teoría que se revisa.

El momento moderno de 1979 en Bolivia se traduciría desde ese universo especulativo, relativizador de las tensiones y pasiones locales resemantizadas — con los supuestos que implica este concepto, que sirve para periodizar la obiedad e inevitabilidad de nuestra situación actual—, hacia la comprensión de un momento histórico determinado, una situación puntual problematizada en la intensificación de sus propias características y trasladada a un más allá en el que, para reconocerla en su realidad (el propio individuo, su autoconciencia) será preciso suponerla distinta a lo que se sabe desde la tradición intelectual o el “sentido común” conservador (gramsciano). Este sería el mecanismo de contrarrestar la condición actual del olvido del pasado y de aportar a una contrahistoria, la conciencia histórica

de lo sepultado que puede ser reconstruido vía narrativa y, en este caso, primero vía especulación sobre la filosofía de la historia.

El campo académico de la *historia política* latinoamericana, en el que se inscribe la presente investigación, no es menos vulnerable a la referida volatilidad de la desmemoria, precisamente porque los momentos sucesivos e indetenibles de la historia colectiva boliviana no suelen ser objeto de re-visión, volviendo los ojos hacia atrás (o hacia adentro, como en al autoconciencia) —y como, paradigmáticamente, el Ángel de la historia de Klee, que Walter Benjamin comentara desde el marxismo cultural alemán—, sino lanzarse a una huida hacia adelante favorecida por demonios irredentos. La pretensión de autoconciencia de este estudio, sugiere volver los ojos en las dos direcciones señaladas tanto como sea posible, desde y alrededor de una cifra de la constitución histórico-política de la democracia boliviana en 1979 para connotar esta fecha: 1979.

Esta constelación problemática (geohistoria-cosmología, ideología estatal-imagen del mundo, historicidad-clase social), está sugerida metafóricamente como “los círculos concéntricos de 1979”. ¿Cuál su significado societal y dirección? La expresión “volver los ojos hacia atrás”, da cuenta del carácter de revisión de la historia política boliviana del periodo seleccionado, como el más significativo para la constitución de la democracia moderna en Bolivia; la de “volver los ojos hacia dentro”, señala la propia posición del investigador dentro de la intersubjetividad social de la que es parte, modificada en el inconsciente político de un pasado social que se quiere traer al debate en relación a sus supuestos índices de actualidad y significación contemporánea.

Por tanto, uno de los objetivos de esta investigación es dar forma al valor de la lucha social que se invirtiera en la construcción de la democracia tal como realmente existe en la Bolivia contemporánea y que es un proceso dinámico sin límites determinables. El punto de partida más general es una relectura del periodo, desde cierto posicionamiento hermenéutico explícito (“desde dentro” del problema investigado) que intenta producir “una vuelta de tuerca” a esa *summa* canónica sobre la crisis general boliviana de 1979, titulada *Bolivia, hoy*, libro publicado en México, en 1983, por la editorial Siglo XXI y coordinado por René Zavaleta, que

incluye su ensayo titulado: “Las masas en noviembre”. La actualización de aquella cartografía intelectual de Bolivia podría tener un efecto irónico para los lectores contemporáneos: el de una autobiografía social que los incluya como sucesores inesperados.

En esta dirección, otros dos signos de la complejidad de este asunto y de su valor retrospectivo, son los relativos a: 1). Un carácter fabulador de la historiografía cuando se vivía en 1979 fuera de Bolivia; que no ha sido señalado respecto al texto canónico referido. Es el presente el que contribuye a iluminar lo que antes se naturalizaba desde la necesidad de “alguna explicación”; 2). La mitificación auto-referencial del indianismo post1979 y su instrumentación paraestatal en el nacional-populismo del siglo XXI, cuestión no observada por los especialistas en Zavaleta que, complementariamente, se inhiben de realizar alguna valoración sobre el periodo en cuestión, evidentemente reforzando el canon.¹⁹ Lo primero sugiere lo productivo de un análisis narrativo de “Las masas en noviembre” y de *Bolivia, hoy* como su unidad multidimensional; lo segundo remite a la noción de la teoría que se resiste sobre la realidad en curso, un límite explicativo de la teoría en general.

Por supuesto que una línea de esa revisión podría provenir de la mayoría de colaboradores de *Bolivia, hoy* que fueran elegidos por Zavaleta (Luis H. Antezana, Silvia Rivera Cusicanqui y Horst Grebe López) aportando un sentido no solo sincrónico de lectura enriquecida del pasado, sino también en el diacrónico que idiosincrática (autobiográficamente) correspondiera a la actividad individual de cada uno de ellos. En realidad, ninguno de ellos ha dejado de producir intelectualmente en los 35 años que siguieron a aquella publicación, ni de mantener relación con la deriva del pensamiento de Zavaleta: Horst Grebe López, con militante de Zavaleta y hasta hoy del Partido Comunista de Bolivia (PCB) —sea esto lo que fuera que signifique—, habría asegurado a la familia de Zavaleta, desde el año 2002, que se ocuparía junto a otros cercanos, de la escritura de una biografía sobre Zavaleta y

¹⁹ Esta singularidad del periodo, en su voluntario y sostenido desconocimiento por parte de la academia local y la historiografía política en particular, lo he mencionado en un estudio anterior sobre el socialismo en Bolivia; en este estudio lo actualizo y sistematizo en relación a la historia en curso como tendencia que hace parte de la deriva conservadora y subordinada del “pensamiento de izquierda o no colonizado” —valga la exageración— al Estado del 52.

de compilar su correspondencia (es de presumir que incluiría la suya propia y la de los otros colaboradores de *Bolivia, hoy*, con Zavaleta); además de lo inacabado de la *Obra completa* presentada en cuatro volúmenes, publicada por Plural editores de La Paz.

Parece necesario decir que Silvia Rivera Cusicanqui y el katarismo (e indianismo e indigenismo) representan políticamente en la actualidad más de lo que entonces, en 1979, cuando eran una de las “puntas” de la realidad sumergida de Bolivia. Designaciones algo romas por su uso estatal discursivo (“plurinacional”) y en todo caso “punta de lanza” anti-indígena,²⁰ según lo caracterizan, entre otros, miembros oficiales del indianismo boliviano.

La *Bolivia, hoy* de 1983 ha recibido de Silvia Rivera algunas revisiones, como la del artículo que atribuye al katarismo un curioso protagonismo en 1979, situando la masacre en los cementerios y la “ladera oeste” (Cementerio General) de La Paz,²¹ compitiendo así, al interior de la herradura hegemónica del NR, con una reconstrucción épica y autorreferencial del pasado. Aquí Silvia Rivera fusiona a quienes recordaban a sus muertos con los dedos que enterraban a los suyos masacrados en esa misma semana de conmemoración de Todos los Santos.

Además parece haber censurado para después de su muerte la correspondencia personal que sostuviera con Zavaleta, desde aquellos años como estudiante en la FLACSO-Sede México, dirigida por Zavaleta, en diálogo quizá sobre la notable coyuntura de crisis de 1979, la posterior constitucionalización del poder en 1983 y el malogrado retorno de Zavaleta a Bolivia, después de su prolongado exilio mexicano.

En rigor, y para todos los fines, puesto que estableció desde *Bolivia, hoy* y hasta nuestros días con el Movimiento al Socialismo —una prolongación pseudoindígena del NR—, el canon nominativo de la ideología del Estado del 52, la

²⁰ Tratándose de historia política, los conceptos no son definidos rigurosamente sino que se circunscriben a su uso social, se connotan por la coyuntura y no por científicamente (por ej. “originario”, “indígena” o “campesino”).

²¹ Silvia Rivera: “Mito, olvido y trauma colonial. Formas elementales de la resistencia cultural en la región andina de Bolivia”, en: *Mito y desarrollo en Bolivia. El giro colonial del gobierno del MAS*. La Paz, Plural editores/Piedra Rota, 2015, p. 68.

del “nacionalismo revolucionario” (NR) como ideologema o contenedor del resto de posiciones del arco (“herradura”) de derecha a izquierda, del espectro político boliviano. El ensayo de Luis H. Antezana, que para 1983 era ya tan amplio y destacado en torno a la literatura, permitió la enunciación del “sistema ideológico” expuesto en *Bolivia, hoy*, y es el más llamado a atenderse en el sentido en que nombra bases de reflexión no solo relativas al occidente boliviano sino también a la poética del oriente (“mundos” andino y amazónico que son de referencia central en nuestra investigación).

Pero además, *dice que dijo* Luis H. Antezana, y Mauricio Souza, cada uno por su lado, tendrían el proyecto de comentar “línea a línea” el ensayo de Zavaleta incluido en *Bolivia, hoy*, “Las masas en noviembre”.²² Una productiva interlocución que, según creo advertir, sucede de maneras indirectas como silencio poético que no ignora voces discordantes, en vez de sumarse al “coro de las alabanzas” que el platonismo de Óscar Cerruto identificó con las sombras de Bolivia, no con su verdad, y es en este sentido, una elección de la realidad en su democrática discrepancia y una actualización del *Bolivia, hoy*, en vez de servir voluntariamente al monopolio decadente del NR en la presente fase estatal boliviana.

Hermenéutica situacional de la democracia movilizada

En este escrito se presenta una reevaluación de la historia y la política bolivianas, entendidas como una condensación de los personajes que le dieron significación moderna a su democracia; entre ellos, el protagónico no por derecho sino por el sino trágico de su carácter anónimo colectivo, sus masas, es decir ese sujeto cuya

²² En Jaime Saenz se lee esta forma discursiva como “dice que (no) dijo”: “Una señora, embustera y quejumbrosa, que vivía en un cuarto con piso de ladrillo, le dijo que el piso de ladrillo enfriaba los pies y los pulmones. / Él le dijo que tomaba nota; y me dijo que le dijo que le dije que sabía que el piso [...] / La señora le dijo que dominaba la baraja, el cigarro y la ceniza, y que de una sola mirada podía mandarme al otro mundo; y le dijo que me diga. / A lo que él le dijo: “No me diga”. / Y le dijo que me diga; y me dijo que le diga que me dijo. / Yo le dije que le dije; pero no le dije”. Ver *Piedra imán*. La Paz, Huayna Potosí, 1989, p. 184.

voluntad colectiva inextinguible permite hablar de Bolivia como una sociedad que sobrepuja la carencia material histórica con la indoblegable pretensión de un lugar en la dignidad de los hombres y mujeres que luchan contra sus propios fantasmas.

Entre otros, interrelacionados, René Zavaleta Mercado, el más joven teórico nacionalista y funcionario político del Estado de 1952, que teorizó a la distancia la lucha de 1979 por la democracia en Bolivia—una distancia de fines de los 70 y principios de los 80 del siglo XX, sin mayor recurso de la tecnología de la información que el fax periodístico— y Marcelo Quiroga Santa Cruz, cuya crítica a la ausencia de democracia desde la Revolución de 1952 en dirección a su origen de masa y contra la ideología nacional-populista resultante había ocupado el debate nacional desde los años 60 contra la continuación militarista del hecho de masas de 1952. Ambos, impregnados de las más relevantes interpretaciones marxistas locales en términos de teoría y praxis, esto es, *de* y *desde* la realidad, respectivamente. Aquí tratamos a ambos como dos nombres intelectuales, dos perspectivas suficientemente individuales como para diferenciarse del actuar de las masas e interactuar con ellas.

La masa, por su parte, encarna el contenido de la historia de lo que se llama “Bolivia”. De ella saldrán distintas formas sociales de ese contenido: la forma femenina constitutiva de luces y sombras de la democracia en Bolivia: la de “la canción de la María Barzola” interpretada de manera inevitablemente interesadamente por Zavaleta, por su aliento continuador del Libro de Abril de 1952; la de la huelga de hambre de las cuatro mujeres esposas de mineros, que se multiplica hasta los más de dos mil huelguistas en iglesias y mina definitivamente la dictadura militar de Hugo Banzer Suárez en 1978 (y su continuación militarista entre 1980-1982) como preludio a la crisis general de 1979; la de la presidencia involutiva y paródica de la ex dirigente de las barzolas del viejo MNR, Lydia Gueiler Tejada. O la forma unánime de las cabezas del cancerbero de la burguesía del 52 proveniente del partido gobernante, que fuera un movimiento vital en 1952 y terminara con la declinación de su dirección de clase media: Paz Estensoro (MNR “Histórico” cogobernante con Banzer), Siles Zuazo (MNR “de Izquierda” parte del frente de

centro-derecha con el MIR, PCB y otras fuerzas de izquierda) y Walter Guevara Arce (MNR “liberal”).

Nuestra explicación histórico-política del acontecimiento central elegido (la crisis general de 1978-1980 en Bolivia como crisis del Estado del 52 y consiguiente democracia movilizadora de masas), busca narrar (narrativizar historiográficamente) lo que la metáfora que nos ha servido como imagen congela en tanto espacio de tensiones irradiadas (la metáfora de los círculos concéntricos de doble flujo). No es un tipo de percepción filosófica, antropológica o poética —en el sentido materialista de *afecto*, esto es, de sensación física y no emocional— sino política, es decir de relación social *compositiva*, la que es objeto de la presente investigación. Es por eso que el remate o resultado no es la democracia en sí misma, sino la tensión que una democracia movilizadora implica y su horizonte (socialismo boliviano), en otros términos, se trata de construir una hipótesis sobre la especificidad dialéctica que comporta la historia de la democracia (una historia política) desde Bolivia, no en Bolivia, como proyección de la democracia occidental de la época.

La relación social de masas que se describe, se explica como composición social que aparece (la noción alemana de Schein) como paradoja y ha sido tratada en Bolivia como barroquismo teórico, sintetizada en el Estado del 52, mientras aquí se busca explicar el desanudamiento de esa paradoja narrando su dialéctica de disolución o dialéctica en sí, su relación paradójica constitutiva, representada como masacre contra la unidad o afecto de masas que demostraran los sectores populares. En este decurso, la sociedad se agrupa y reconfigura en espacios provisionales y nuevos de colectividad; para comenzar, en las fluctuantes ofensivas y reflujos de la movilización y acción de masas que es la representación del movimiento de nuestra metáfora de los círculos concéntricos. Esos espacios nuevos o nuevas formas de sociedad en potencia, se pueden formalizar como hipótesis política respecto a la relación paradójica de lo bueno y lo malo en un solo acontecimiento, el de la masacre de 1979.

Es en este sentido que, buscando captar la ambivalencia de la movilización de masas en su despliegue contradictorio de lo que es su unidad objetiva y subjetiva en vez de reabsorberla en favor de su forma institucional conservadora (la del

Estado del 52, a la manera de René Zavaleta y sus seguidores), que nuestra hipótesis de investigación afirma que: la democracia representativa boliviana puede realizarse como acontecimiento político propio (democracia local), cuando las masas subrepresentadas y relativamente desorganizadas mediante los ideogramas estatales —el NR y el “progresismo” bolivianos— se movilizan como una, es decir, en una acción completa a partir de diversas sociedades históricas, deslegitimando a través de ese afecto unitario de la acción de masas, la dominación del Estado capitalista.

Esa unidad del afecto (semejante al *Stimmung* heideggeriano) constituye la perspectiva u horizonte social de la lucha política. Esto también significa (la formalización negativa de nuestra hipótesis de investigación) que desde 1979 hasta la actualidad, la función del *ideograma del 52* es operar como sentido común de la cultura política, *para desorientar la autoorganización de las masas* en función del horizonte del Estado del 52 en sus variaciones subsecuentes de capitalismo de Estado (como la del Estado Plurinacional contemporáneo). La forma de este sustrato ideológico conservador que llamamos el *ideograma del 52* se traduce en la narrativa legitimadora de una *democracia representativa desmovilizada*, sin autonomía clasista, ni problematización de la intersubjetividad social.

El reverso de la hipótesis que sostengo es que la imagen del NR es una imagen congelada, inferior a la capacidad de la metáfora elegida (como la “marea” que irradia una piedra en el agua, y que tiene también reflujos) y por lo tanto, que *no se ha escuchado bien* la determinación geohistórica de Bolivia, sino que más bien se ha seguido la metáfora geográfica de la teoría historiográfica al uso: la del mar como tropo determinante de la montaña, en el sentido de Braudel que niega a esta última como lugar civilizatorio. Así se adopta erróneamente como universal, el lugar situado al borde de las grandes oleadas de la civilización porque el cultivo en terrazas de la montaña le parece a la interpretación dominante —visiblemente a través de la mirada única que proyecta— un archipiélago desconexo e

inarticulable²³; en el caso de las ciencias sociales, Bolivia como un país inopinado, inexplicable.

Este “barroco decorativo” o torre de Babel latinoamericana ya había sido puesto en *cuestión desde la imagen*, durante la década de los 70 del siglo XX, aunque cognoscitivamente el modelo era el de la teoría de la dependencia y por lo tanto se formula no en términos dinámicos de doble flujo o relación, sino en resistencia a la emisión ideológica del centro, reclamando “no mirar *hacia* el centro de la imagen visual sino *desde* la imagen, *alrededor, frente, encima y debajo*”.²⁴

Al comenzar a describir el horizonte de esta investigación, pensando en las diversas y contradictorias direcciones en que podría orientarme, creí que no podría mantener atado ese racimo de ideas sin explicarme para mí mismo de alguna manera, en qué conjunto mayor de amplitud filosófica, digamos metafísico, se inscribían los dos espacios que desde hace varias décadas comencé a nombrar historiográficamente a partir de estudios e intervención profesional de diversos especialistas, los llamados “mundo andino” y “mundo amazónico”.

El primero, reconocido primero a partir de lecturas de René Zavaleta Mercado y los historiadores del THOA de los años 80 en Bolivia, y luego, con sistematicidad académica (antropológica e historiográfica) en un diplomado especializado de la FLACSO-Bolivia (1991-1992);²⁵ el segundo, desde los 90 en que, tardíamente para la historia oficial boliviana, los movimientos indígenas de tierras bajas llegaban a la sede de gobierno, a la ciudad de La Paz y mediante el mismo curso especializado ya referido—, el primero de los “mundos” indiscutiblemente existencial y distinto para quien habite la ciudad de La Paz (proviendo del valle mestizo y quechua de Cochabamba, como era mi caso).

Este segundo espacio se refiere a la frontera interna boliviana entre el occidente y el oriente del país, la invisible línea colla/camba en una dirección que

²³ Fernand Braudel: *El mediterráneo y el mundo del mediterráneo en la época de Felipe II*. Madrid, FCE, 2001, p. 28 ss.

²⁴ Paolo Gasparini y Edmundo Desnoes: *Para verte mejor, América Latina*. México. Siglo XXI, 1972, p. 31.

²⁵ Diplomado Superior en Estudios Andinos Bolivianos: “Identidad social y étnica en los Andes bolivianos: pasado y presente”, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO)-Programa Bolivia, 1991-1992.

se bifurca, “más cercanamente”, hacia el amazonas en la frontera con Brasil (los hoy llamados “pueblos de tierras bajas”, que entre los departamentos de Cochabamba y Beni son representados socialmente por los campesinos colonizadores *cocaleros* y los movimientos indígenas “del oriente”) y “más lejanamente”, es decir menos integrados en lo nacional, hacia el sur boliviano que apunta al Paraguay. En suma una perspectiva que sintéticamente puede decirse que va de lo aymara/quechua a lo guaraní de la región del Chaco y que yo no había integrado como parte del mundo capitalista global contemporáneo y las categorías espaciales de las ciencias sociales de esta época, más relevantes por razones que cabe también explicar, que cuando, a fines del siglo XX, la perspectiva temporal del sistema mundial no había sido completada en su carácter monopolítico por la integración espacial del mundo como un todo homogéneo, lo que hoy parece indiscutible.

Ese conjunto mayor en el que se inscriben los mundos andinos y amazónico, pero al que no pertenecen en tanto clase (*clase* en el sentido de la teoría lógico-matemática) porque son órdenes civilizatorios distintos —aunque quizá no alternativos al occidental, a cuya tradición histórica están articulados, debe cartografiarse de manera explícitamente científica o, como me parece mejor decir, reflexionando sobre la ideología de las teorías implicadas en su explicación, esto es, distinguiéndolos tanto de la filosofía occidental moderna, como de las narrativas identitarias de autoatribución valórica locales (en especial por la significación real de lo indígena y popular frente a la simplificación discursiva ideológicas indigenista, indianista, populista y/o nacionalista) para situarlos en sus interrelaciones y elementos primordiales con ese sistema mundial de poder capitalista contemporáneo, cuya cultura es la primera históricamente en articularse mundialmente con un carácter de indiferenciación y subsunción de las demás en términos “globales”.

Esta provisional pretensión de cartografiar a Bolivia al interior del capitalismo tardío —con el supuesto central e ideológico de que se trata de un hueso civilizatorio extraño, no susceptible de absorber por el decadente capitalismo euro-estadunidense, y problemáticamente articulable en cualquiera de los casos que la

deriva histórica defina (incluida en la perspectiva en curso, su variedad económicamente global asiática)— requiere también de periodizar y describir primero, esa deriva del desarrollo paralelo de la civilización andina y amazónica respecto a la occidental, desde el periodo de historia política que interesa a esta investigación, como momento en que se plasma la unidad del mundo capitalista global a partir de una crisis multidimensional (1979), de la que saldrá la deriva neoliberal dominante durante las dos décadas siguientes que cierran el siglo XX (años 80-90).

Esa reforma conservadora del capitalismo tuvo como reflejo o reacción en el “mundo andino”, algo que la ciencia social latinoamericana descuidó notablemente, al sujetarse a los estudios liberales sobre la “transición democrática” según el modelo irradiado desde el capitalismo central, una forma democrática que desde la sociedad civil desafió al tipo de Estado capitalista dependiente del periodo; y, en el “mundo amazónico”, como resultado de su irresistible incorporación en los procesos de explotación económica intensiva y paralela reducción de derechos sociales conquistados en el Estado benefactor de las décadas previas, una movilización identitaria ambigua respecto a sus sobrevivencia y a la vez pertenencia al mundo consumista del nuevo capitalismo integrado en su tercera fase de expansión, ideológicamente multiculturalista, lo que será un estado pleno al decaer la dirección neoliberal y equilibrarse la integración global del capitalismo tardío en la primera década del siglo XXI.

La descripción e interpretación que aquí se presenta deriva de mundos civilizatorios distintos al occidental aunque se debe, por supuesto, a una lectura de este último basada en criterios científicos y culturales que explicitan sus propios supuestos, aquellos desde los cuales se conoce. Este es un punto nodal que quedó explícito en 1979, comenzaremos pues por aquí nuestra descripción de la teoría en la que se basa este estudio, cuando en ese año, la crisis general que envolvió a Bolivia llevó a replantearla como sociedad integrable en un plano democrático. Fue la visibilización de las diferencias reales, es decir un rasgo propio de lo que se suele llamar “lo democrático”, lo que en 1979 aparecía bajo la forma de varias

dimensiones sociales en acto de movilizarse y desarticular el núcleo de dominación que ocultaba la ideología “nacionalista revolucionaria” desde 1952.

Más teóricamente, la cuestión de la unidad en un sentido general o, para decirlo de otro modo, de la comprensión de la totalidad de la realidad en un momento histórico determinado, asumiendo el esfuerzo de abstraerla para expresar mejor los impulsos contradictorios que la conforman, es una cuestión estratégica del pensamiento humano. También, es cierto, puede reducirse políticamente a una mera cuestión táctica y a una unidad fetichista de lo social, pero aquí estamos hilando sobre una trama de conceptos y por tanto en un horizonte que plantea problemas actuales a la autonomía y reforma intelectuales antes que de fantasmiosa uniformidad.²⁶

La representación de esta tarea intelectual en modelos lógicos, intentando combinar los cambios graduales (que la corriente estructuralista denomina *diacronía*) con su lograda articulación estable (*sincronía*) pero sin separar ambos dominios y por lo tanto, entendiendo por unidad la relación dialéctica de ambos en el sentido de “síntesis viva”²⁷, corresponde a la historia del modelo organicista de pensamiento científico (y filosofía romántica). La comprensión crítica de este modelo sugiere problemas teóricos, de los ideogramas de la propia teoría social. En el caso de la historiografía, estos problemas aparecen bajo la forma de la inevitable aparición de lo fabuloso al introducir el componente narrativo, lo que no es igual a los deseos mecánicos de uniformidad o unidad fácil antes señalada.

Se trata, en principio y como es lógico, de una cuestión filosófica de aliento clásicamente occidental, en la que el pasado suele ser siempre mejor que el presente, esto es: la actitud griega mirando de frente la vida misma y la moderna mediada técnicamente. En nuestro caso se trata sobre todo de “lenguaje”, porque lo andino y lo amazónico desterritorializan el presente no con la mirada, sino con el tiempo cíclico de la historia oral y el canto. En esta dirección es que lo fabuloso se presenta narrativamente en la historia imponiendo la dificultad al escribirla, sin la

²⁶ Ver *infra*, apartado II.1, el replanteamiento del “fondo histórico” de una sociedad sobre el fetichismo de su unidad.

²⁷ Fredric Jameson: *La cárcel del lenguaje...*, p. 10.

pretensión aséptica que inconscientemente predomina en la ciencia moderna al olvidar que los mitos *también* son construcciones que portan verdades humanas, especialmente religantes en términos de comunidad.²⁸ Esta es la dirección de nuestra noción de historia concebida en el sentido de reconstruir hechos que incluyen la moralidad humana (“lo que el hombre hace, no lo que le pasa”, según dictum de Benedetto Croce, que ha permanecido)²⁹ y que podemos leer en White con mayor pertinencia historiográfica que en el “pensamiento mítico” de Claude Lévi-Strauss, autores a los que volveremos reiteradamente. Aquí White:

El teórico social que no se da cuenta de que las modalidades fabulosas del pensamiento se colarán inevitablemente en su narrativa, o es epistemológicamente ingenuo o se ocupa solo de cuestiones triviales. La caída en lo fabuloso es el precio que le paga la ciencia al mito por el uso del lenguaje. El hecho de que una determinada época sea considerada “científica” o no, depende menos de su real contribución al conocimiento que de la actitud con la cual enfrenta su propensión innata a las modalidades míticas del pensamiento.³⁰

De modo que el modelo de pensamiento “orgánico” que primero referíamos —como en realidad cualquier otro—, es también deudor del lenguaje pues relata sus cambios (narra su historicidad) recurriendo a la metáfora general de la energía: explícitamente, advirtiendo que no se trata de un modelo lógico-matemático;³¹ implícitamente, que comporta grados de declinación de su fuerza explicativa respecto a la realidad en desarrollo a la que representa. Así por ejemplo, en la muy visual prosa de Heilbroner:

¿Es necesario que interponga que no se trata de una lógica aristotélica de certeza matemática? Uso la palabra en un sentido causal; una lógica de situaciones, de resultados humanos. Así, la lógica de una formación social se refiere a los movimientos y los cambios en los “procesos de vida” y a las

²⁸ Ver apartado I.1.

²⁹ En Hayden White: *La ficción de la narrativa. Ensayos sobre historia, literatura y teoría 1957-2007*. Buenos Aires, Cadencia Eterna editora, 2011, p. 153.

³⁰ *Ibid.*, p. 139.

³¹ Con mayor razón considerando que nuestro objeto de investigación es una sociedad y por lo tanto puede inscribirse al interior de una lógica de épocas históricas estructuralmente diferenciadas que Karl Marx llamara clásicamente *formaciones sociales*.

configuraciones institucionales de una sociedad. Lo que tienen de “lógico” estos movimientos es que expresan el resultado de la naturaleza del sistema, de igual forma que soltando un resorte vemos toda la energía almacenada en él.³²

Contamos aquí con un recurso narrativo (el metafórico), cuya función es recordarnos que aquello que denota de estático el lenguaje, requiere ser connotado en su movimiento y a ello contribuye la metáfora, comúnmente entendida como un desplazamiento hacia una imagen que haga más clara la comprensión del fenómeno en cuestión. Al mismo tiempo, la metáfora nos advierte acerca de un límite en la penetración de nuestro objeto.³³

El lenguaje por lo tanto, comporta una ambigüedad constitutiva y una dimensión política (la “cuestión estratégica” de nuestro primer párrafo, *supra*) que debe ser explicitada metodológicamente, antes de proseguir con el despliegue de nuestro modelo historiográfico de investigación, relativo a la historia política constitutiva de la democracia en Bolivia. Aquí es preciso señalar la deriva que tendrán dos exploraciones antecedentes:³⁴ en el caso de lo que llamara “expresión barroca” y “socialismo vivido”, propondré cómo es que se actualizan ambas nociones en términos de historia política democrática latinoamericana.

El problema reiterado del lenguaje como un instrumento cuyo a priori ontológico aparece siempre indeterminado, será considerado dando un paso adicional después de la explicitación de la instancia prelógica de la construcción del pensamiento considerada para la “expresión barroca”. Ese paso adicional lo podemos llamar de autoconciencia, en el sentido de entender que el lenguaje no

³² Robert Heilbroner: *Naturaleza y lógica del capitalismo...*, p. 26. Algo semejante se puede observar en varios de los autores que se refieren en esta investigación, verbigracia, literalmente en la teoría crítica de Fredric Jameson, al comienzo de su reflexión sobre la cárcel del lenguaje: “El nuevo concepto libera cantidades de energías nuevas...” (1980: 9), hasta lo que es inferible de la filosofía latinoamericana de Arturo Andrés Roig, cuando sugiere la *reconstrucción* de la categoría de “clase social” y la noción de “desclasamiento” como desplazamiento de la propia clase social por empobrecimiento o marginación política (2012: 126-127).

³³ Por ejemplo, al suponer la obra literaria como un sistema lingüístico no se tiene sino una metáfora. Cf. Jameson, *op. cit.*, p. 12.

³⁴ Remito a mis textos: *Marcelo Quiroga Santa Cruz: el socialismo vivido*, vol. 3, La Paz, Plural editores, 2010, y *René Zavaleta Mercado: el nacional-populismo barroco*. La Paz, Plural editores, 2016.

agota las emociones humanas a las que representa, y se expondrá en su significación cognoscitiva para nuestro tema, alrededor de lo que formulara Whitehead como “la falacia de la concretez fuera de lugar”.³⁵

En esto como en lo demás procuro seguir el método de no subestimar ni desatender las conquistas de conocimiento de orientaciones ideológicas disímiles a la propia, de modo que la “casa-prisión del lenguaje” a la que aludiera Friedrich Nietzsche, por la que los límites que creemos señalar no llegan más allá de la duda, no pretenderá en el caso de esta investigación, establecer límites reales entre teoría y realidad, sino dibujar propositivamente —construir un mapa cognitivo, si se prefiere— los contornos ideológicos de la teoría historiográfica siguiendo un método indirecto.

En función de una totalidad concreta de pensamiento (la cuestión de la unidad mencionada en el primer párrafo, *supra*) no se niega el (neo)estructuralismo en tanto diacronía que renueva las interpretaciones, sino que se observa críticamente la sincronía con que (el estructuralismo) pretende universalizar sus premisas respecto a otras historias en su propio presente. Se asume aquí lo que proponen de manera individual, aunque análoga y complementaria, la “hermenéutica situacional” de Jameson y la “hermenéutica constructiva” de Frank que citaremos en ese orden:

“Rechazar” el estructuralismo por razones ideológicas equivale a rechazar la tarea de integrar los descubrimientos lingüísticos del momento presente en nuestros sistemas filosóficos; mi propia opinión es que una crítica auténtica del estructuralismo nos obliga a abrirnos paso completamente a través de él para salir, por el otro lado, a una perspectiva filosófica totalmente diferente y más satisfactoria teóricamente.³⁶

El descubrimiento teórico que se encuentra en el origen del neoestructuralismo puede ser desarrollado con mayor energía de lo que realmente se ha llevado a cabo en [sus] textos. Dicho de otra manera, a veces, se puede ayudar al “núcleo del descubrimiento del neoestructuralismo” [desenvolviendo este] pensamiento de la manera en que yo considero que se puede desenvolver, y solamente después comenzaré con la verificación crítica o con el rechazo, si no se puede sostener en la formulación que yo considero como la más completa.³⁷

³⁵ En Alfred North Whitehead: *Proceso y realidad...*

³⁶ Fredric Jameson, *op. cit.*, 1980, p. 11.

³⁷ Manfred Frank: *¿Qué es el neoestructuralismo?...*, pp. 40-41.

Podría decirse, desde la filosofía latinoamericana, que se trata igualmente de un “pensamiento situado” —pero, como veremos más adelante, luego de apartar los problemas que implican las derivas políticas del estructuralismo y el neoestructuralismo—, también el “pensamiento situado” latinoamericano (incluidas las versiones locales de “pensamiento andino y amazónico” a considerar) comporta una tensión política desde la realidad, que para alcanzar la unidad como estrategia cognoscitiva tiene el desafío no resuelto del pluralismo metodológico o lo que podría llamarse método indirecto, como condición para alcanzar respuestas filosóficas y teóricas más allá de los condicionamientos tradicionales de la propia matriz cognoscitiva.

Observemos, de todo lo dicho hasta aquí, que tanto para el lenguaje como para la historia humana (y la política), lo que se disputa en la teoría y en la realidad es el tiempo presente: un tiempo que combate intelectualmente y en los hechos contra las inercias (pasado) y las mistificaciones (futuro), con la autoconciencia de que lo hace en condiciones dirigidas a la declinación de la energía que le diera origen; que al espíritu le sigue la letra como a la realidad la teoría y al territorio el mapa.

CAPÍTULO I: CONTRALECTURA DE LA HISTORICIDAD LATINOAMERICANA

I.1 Historicidad del lenguaje como crítica de la teoría

Este estudio pretende articular un momento crucial de la lucha por la democracia moderna en Bolivia, considerado en su singularidad y como *continuum*; intentaremos explicar(nos) y alcanzar una (auto)conciencia teórica y narrativa de dicho momento fechable como "1979". La forma reflexiva de enunciarlo hace al objeto de la historiografía como ciencia, por lo que primero atenderemos *esta forma conceptual y metodológica* (la historia como contenido del relato) y dibujaremos sus límites epistemológicos, entendidos estos últimos como *lo que este estudio no explica*, antes de precisar la significación histórico-política de los hechos locales analizados como conocimiento sobre 1979 así como sus reverberaciones en las cuatro décadas de democracia representativa en Bolivia en lo que podríamos llamar tres "horizontes de historia pasada": 1979, 2003 y 2019, el primero de los cuales es investigado aquí.

Que Bolivia, o mejor dicho la historicidad de la lucha de sus masas, "siga siendo" una semicolonía, conviene a la continuidad de una concepción autofundante del trotskismo local. Lo paradójico de esta caracterización es que en el espejo en que refleja a Bolivia pierde de vista una realidad mucho más dura y concreta que la de una condición que obliga al amo de la semicolonía a mantenerla como tal y es el de su condición política inocultablemente subordinada, es decir, de un capitalismo dependiente. Pero en lo que hace a nuestro campo específico, el de la ciencia de la historia, no es casual que hayan sido más los historiadores ingleses los que se ocuparan de Bolivia (y de México y otras unidades de Estado-nación latinoamericanas) que los franceses o alemanes, y que los primeros además hayan abrevado no poco —sin excluir chapuzas anarcosindicalistas o de la inopia intelectual

militar¹— de las distintas variantes del trotskismo obrerista, como conviene a su vez a una larga tradición historiográfica marxista de nombres tan insignes como el de Edward P. Thompson, de quien nosotros diremos lo que pudimos aprender.

La ciencia histórica alemana en tanto historia con mayúscula (*Histoire*), plantea desafíos notables para la historiografía boliviana poco académica y/o rigurosa en un sentido de método y no por casualidad por supuesto, debido a problemas de tradición filosófica consistente, no menos que la francesa con su antigua pretensión de acrecentar armónicamente el conocimiento empírico. Pero aquí hemos de recordar otra vez que se trata de Bolivia, donde no es válida la descalificación de Malebranche que recogía Marc Bloch respecto a llamar “polimatía”, a toda narración historiográfica que no se circunscriba a una explicación científica y las consideraciones sobre la historia y su fin —que es una manera inconsciente de atender a su actualidad antes que descalificarla en el futuro— surgidas a partir de G.W.F. Hegel y puestas en perspectiva crítica por Friedrich Nietzsche para atender más bien lo ahistórico y suprahistórico.

Las críticas de Fritz Mauthner y luego Karl Popper al “historicismo” en su validez tampoco corresponden exactamente a un país en el que la historiografía es otro índice de escasez tanto en profundidad como en pluralidad. Es penoso tener que recordar que escolares y universitarios suelen recurrir al periodístico y linealmente cronológico *Manual de Historia de Bolivia* de Carlos D. Mesa Gisbert y que sus múltiples reediciones y reimpressiones sean como pruebas reiteradas de la tradición decadente por encima de la historia, de la escasa vitalidad de la oficial y oficiosa historiografía en Bolivia. Este modelo sin substancia de historia conceptual tiene su

¹ Aquella del dirigente minero jubilado Filemón Escóbar sobre el tumor cerebral de René Zavaleta Mercado, que James Dunkerley cita en su “Bolivia en ese entonces: *Bolivia, hoy* revisitado 30 años después”, en: Revista Boliviana de Investigación, vol. 10, núm. 1, La Paz, AEB/FCBCB/Plural editores, agosto 2013, pp. 194-195, nota 5 y la que consta en documentos militares clasificados como “reservados” sobre Marcelo Quiroga Santa Cruz del Departamento II del Ejército de Bolivia. Contrastamos ambas versiones y articulamos el debate entre Quiroga y Zavaleta sobre el significado de la Revolución francesa en el apartado siguiente: “II. El recuerdo del lenguaje revolucionario desde Bolivia entre 1960-1980”.

espejo de conceptos sin historia en el discurso del ficticio “Estado integral” de Álvaro García mientras fuera Vicepresidente en los tres periodos de gobierno continuado del MAS (2006-2019), semejantes en muchos aspectos al periodo de involución revolucionaria del MNR (1952-1964) que en ambos casos aconsejara la fuga de los titulares del gobierno. Atenderemos más adelante a este espejismo de polos opuestos, propio del exhausto ideograma estatal del “nacionalismo revolucionario” de 1952, de la contradicción permanente entre señorialismo republicanista y pseudorevolucionarios sin revolución.

Se trata más bien del regodeo en la propia mirada sobre el pasado y una acumulación discursiva de saber no digerido, propios de la modernidad, dos aspectos articulados que conviene recordar de la crítica de Nietzsche al historicismo durante la época moderna, época posterior a 1800 en el caso europeo estudiado por Koselleck:

Imaginémonos una cultura [...] que esté condenada a agotar todas las posibilidades y alimentarse pobremente de todas las culturas; eso es el presente, como resultado de aquél socratismo orientado a la destrucción del mito [...]. La más peculiar propiedad de ese hombre moderno [es] la sorprende oposición de un interior al que no corresponde ningún exterior, y un exterior al que no corresponde ningún interior, una oposición que los antiguos pueblos no conocen.²

Esta oposición o desdoblamiento alude al problema de la unidad —la historia de la unidad— de todo organismo o institución, así los individuos bolivianos como la nación boliviana resultante de reformas constitucionales como la del Congreso constituyente de 1967 (republicanista) o la del pacto de unidad fallido de los sectores populares el 2008-2009 (“Estado Plurinacional”). En términos de un individuo o institución (*sujeto*, según Nietzsche) compatibles en su materialidad (en su *cuerpo*) con su pluralidad interna, se trata de la multiplicidad de roles sociales que llevamos

² Véase las dos citas aquí reunidas, en Rüdiger Safranski: *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*. (Trad. cast. Raúl Gabás). México. Tusquets Editores, 2001, pp. 124-125.

dentro de nosotros mismos; mismos que una institución representa. Y este es el punto a debatir en términos de una articulación histórico-política afortunada, cuando no ignoramos que el pragmatismo de un Paz Estenssoro —no limitado en la pretensión de aniquilar físicamente la oposición obrera de su tiempo vía instrumentalización campesina— o el despotismo de un Evo (Morales) en ejercicio de la desigualdad fundante de su origen social, son al mismo tiempo la expresión apenas ejemplar de una conducta social multiplicada en muchas formas pero con la misma constitución común: la exacerbación de tendencias conservadoras en un cuerpo social rebelde, resultado de una dependencia atávica y arcaica del individuo a la colectividad.³

Comenzaremos por contrastar dos perspectivas historiográficas, la francesa y alemana, mediante autores simbólicamente destacados: Marc Bloch (*Introducción a la historia*, 1949) y Reinhart Koselleck (*historia/Historia*, 1975⁴ que condensa en un diccionario filosófico lo que luego desplegaría en *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, 1979). En un segundo grado de análisis, derivaremos en la radical crítica del lenguaje del *Diccionario de filosofía* de Fritz Mauthner y su (segunda) esposa Hedwig Straub respecto a que a que “el lenguaje es incapaz de ser imagen de la realidad”.⁵ Luego de esta actualización anti-ideológica, esto es, crítica de los límites de la teoría (en última instancia el lenguaje como *quid pro quo*

³ Una de las agudezas del análisis sociopolítico de René Zavaleta sobre Bolivia consiste en este flanco poco explorado de su crítica al futuro-pasado de lo nacional-popular en Bolivia, no menos biográficamente que en el extravío de sí mismo gozando las paradojas de la historia: “La historia suele desarrollarse de un modo paradójico, como si le gustara complicar las cosas en vez de simplificarlas”, en: “Bolivia: la eternidad no dura hasta 1980”, en revista Crisis, núm. 26, Buenos Aires, junio de 1975, p. 48.

⁴ Propiamente, como se advierte por la forma, una extensa entrada del diccionario de teoría y filosofía de la historia *Geschichtliche Grundbegriffe [Conceptos históricos fundamentales]. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, 7 vols., 1972 y publicada de modo independiente (trad. cast. de Antonio Gómez), Madrid, Editorial Trotta, 2004.

⁵ Como indica el editor, Adan Kovacsics, de la primera parte del primer tomo (“Esencia del lenguaje”) de las más de dos mil páginas distribuidas en tres volúmenes de la *Contribución a una crítica del lenguaje*, escritas por Fritz Mauthner, en el texto del mismo título, Barcelona, Herder, 2001, p. 11.

de la legitimación estatal), volveremos a la historia política boliviana mejor atendida por ingleses y estadounidenses y la propiamente boliviana, relativizable científicamente en tanto historiografía, por el acontecer político local que la permea de intereses corporativos e individuales, cuestión común a la diferenciación teórica contemporánea de historia-en-sí e historia-para-sí.

Primera observación crítica al racionalismo historicista

Lo primero que cabe señalar respecto al texto mencionado de Marc Bloch es que fue escrito en el primer tercio del siglo XX y que desde esas décadas siguientes hasta el presente la historia como ciencia con un relato específico (*historiografía*) ha cambiado profundamente, en parte por su movimiento como novedad incorporada por la filosofía no clásica (*historicidad*), sino más bien por la intensidad de la lucha ideológica del siglo pasado y el desarrollo posterior de una hermenéutica narrativa que comparte con otras ciencias antes lejanas como la física. De modo que es muy clara la tensión de la idea de historia de Bloch respecto a las ciencias en general, guiado por el método sociológico de Emile Durkheim y lo anacrónico de considerar “discretos” a físicos y químicos en sus querellas en comparación con las escuelas de historiadores, según “los sociólogos de la escuela durkheimniana” para los que los hechos históricos son fortuitos y alejados de una consideración racional.⁶ Ya no es posible ignorar la estridencia política de los intereses científicos siempre comprometidos independientemente de la disciplina de que se trate desde que la noción de paradigma científico de Thomas Kuhn (luego revisada como matriz disciplinaria) expusiera la falsa pretensión de distancia y objetividad de disciplina alguna.

⁶ Marc Bloch: *Introducción a la historia...*, pp. 31-32.

La noción sociológica sobredeterminando la historia, mejor dicho la razón por encima de lo instintivo, se observa en la referencia a estructuras sociales que intervienen moldeando las consecuencias de los fenómenos naturales, pero no menos en que también son causa eficiente de su conocimiento:

¿Actúa alguna vez lo físico sobre lo social sin que su acción sea preparada, ayudada o permitida por otros factores que vienen ya del hombre? Pero *en el movimiento de las ondas causales*, aquella causa cuenta al menos, sin duda, entre las más eficaces (...). La obra de una sociedad que modifica según sus necesidades el suelo en que vive es, como todos percibimos por instinto, un hecho eminentemente "histórico" (énfasis mío).⁷

De manera análoga al relato del racionalismo sociológico francés, la antropología estructuralista del siglo XX encabezada por Claude Lévi-Strauss influirá a través de la distinción entre sociedades "frías" y "calientes". Como veremos en esta dimensión de análisis historiográfico y de la *historicidad propia* o el tempo nacional singular de países antes colonizados, como los latinoamericanos y entre ellos Bolivia, también es evidente la necesidad de establecer diferenciaciones respecto a la teoría general.

La causalidad histórica de un hecho o el determinismo estructural del mismo no incluye las dimensiones de lo ahistórico y suprahistórico (sugerencias nietzscheanas) ni la crítica de sus fundamentos formulada por un no- especialista como Mauthner. En efecto, George Duby se encarga en el prefacio que informa sobre el curso académico de Bloch de señalar la importancia de la sociología de Durkheim y de la geografía de Vidal de la Blache, sobre el carácter erudito pero instrumental obtenido de la "ciencia histórica alemana" apegada a la interpretación de las fuentes,⁸ hemos de subrayar que el año universitario 1908-1909 cursado por Bloch en Berlín y Leipzig implica una anotación más bien curricular que de profundización en esa escuela.

⁷ *Ibíd.*, p. 34.

⁸ *Ibíd.*, p. 9.

En una línea de idea memorable, Bloch escribió que a diferencia de otros “tipos de cultura”, la civilización occidental “ha esperado siempre demasiado de su memoria”⁹ y la razón de ello sería que toda su tradición clásica (grecolatina) y la religión cristiana tienen a la duración como núcleo, es decir, al tiempo como historia, incluso entre la Caída y el Juicio Final —y la correlativa escatología cristiana como “fin de la historia” que valoriza la subjetividad en la historia—¹⁰, lo que además incluye un destino individual y no solo general o de grupos colectivos. En este último caso y citando al matemático, economista y filósofo Antoine-Augustin Cournot (1801-1877), precisa que la reconstrucción histórica entre los franceses “sobre las líneas de la razón”, los hace vivir sus recuerdos colectivos con menos intensidad que los alemanes.¹¹ Pero si la *historia* como concepto podía significar integración social bajo la pregunta inicial de Bloch “¿para qué sirve la historia?”, su uso fue también el de enarbolar “la historia” como grito de guerra, falsificándola para obtener de ella una validación moral, como acusara Nietzsche, pues

la disputa en torno a la historia, especialmente en torno al concepto de la misma, no era solo una disputa metodológica, epistemológica o de política científica. Llegaba muy hondo, *hasta la dimensión social y política del campo lingüístico*; pues, en cuanto concepto general de movimiento, le era inherente también esa fuerza integradora y distanciadora que podía motivar la acción política. (Énfasis mío).¹²

Así nos aproximamos entonces no solo a la razón de la historia sino —mediante la idea de una crítica de la razón histórica (*historisch*) como la de Dilthey, rica en matices o, como diría Bloch en palabras de Gottfried Leibniz, por la virtud poética de la historia que conviene preservar, consistente en su “voluptuosidad por aprender cosas singulares”¹³— a tocar también el abuso de la historia como destino factible,

⁹ *Ibíd.*, p. 19.

¹⁰ Kostas Axelos: *Horizontes del mundo*. (Trad. cast. Aurelio Garzón). México, FCE, 1980 [1974], p. 151.

¹¹ *Ibíd.*, p. 20.

¹² Reinhart Koselleck: *historia/Historia*...p. 138.

¹³ Marc Bloch, *op. cit.*, p. 22.

posible de realizar en tanto historia universal mediante el concurso de un pueblo elegido, verbigracia el pangermanismo del siglo XIX por el que "el señorial pueblo alemán (estaba) autorizado y obligado [...] a participar en la dirección de la historia del mundo entero". Adolf Hitler lo diría en el más claro espíritu faccioso en 1933: "Lo esencial es que [...] los que hagamos historia en Alemania seamos nosotros".¹⁴ De la Alemania nazi de esos años, sea como colonia en Bolivia que apoyó el golpe de Estado de 1971 o como individuos los años posteriores y en 1980 en particular (Klaus Barbie) quienes antes operarían en Francia (el mismo Marc Bloch fue fusilado el 16 de julio de 1944 al norte de Lyon; Barbie asesinó en la tortura al líder de la resistencia francesa Jean Moulin) también dijeron su palabra sobre la historia universal por encima de la de otras naciones en Bolivia, entre 1971-1983 del siglo XX según veremos.

Debió profundizarse en el concepto de *historicidad* para que la *historia como conjunto* purgara el síntoma senil que representaba en vez de *historia para la vida* (Nietzsche) o historia-en-sí. Fue preciso fundamentar la relatividad de lo histórico (metahistoria) que consiste en que al ser hecha por el hombre la historia se rebasa o supera a sí misma dando "sentido al sinsentido", de modo que su ambigüedad constitutiva alcance cierta estabilidad moderna para acrecentar su propio perfil, como había adelantado Cournot un siglo atrás. Por esa misma ambigüedad de la historia, su cambiante rostro implicaba que su anunciado fin en la modernidad, el "fin de la historia", no era sino su preservación al no renunciar al concepto (historia) en el sentido de su movimiento o historicidad.¹⁵

A esta extinción que está viva (el "fin de la historia") volveremos en la parte final de esta investigación, pues si para Bloch el lenguaje es "por esencia tradicionalista" y mantiene la noción de historia como duración en el tiempo,¹⁶ según Mauthner se trata de conceptos que sobreviven como espectros, que es la crítica más aguda sobre el concepto de historia y de teoría sobre la vida en general:

¹⁴ Reinhart Koselleck, *op. cit.*, p. 149.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 151-152.

¹⁶ Marc Bloch, *op. cit.*, p. 33.

“Retener el contenido de concepto de la palabra es imposible a la larga [pero] en cambio es posible retener el contenido de sentimiento de la palabra, y por ello es posible un arte por medio de la palabra, un arte de la palabra, la poesía”.¹⁷

Volvamos entonces sobre los pasos de Bloch en cuanto a los límites del objeto de la historia como ciencia, dejando de lado las técnicas de investigación historiográficas específicas de esta disciplina, de que la forma lingüística o “el problema de la expresión” evidenciara su importancia para esta corriente de interpretación francesa, la Escuela de los Annales surgida en 1929. Aunque para Bloch los fenómenos humanos (históricos) escapaban “a la medida matemática”,¹⁸ esta última como símbolo de la ciencia no dejaba de ser la medida de todas las cosas. Este es el límite racionalista y científico de la mirada historiográfica de Bloch, el de su propio tiempo en relación a la ciencia histórica presente.

¿No había escrito él mismo que la historia no podía tener como objeto el pasado sin una delimitación previa, caer en lo que llamaba la obsesión de Renán por los orígenes, a la tentación de explicar “lo más próximo por lo más lejano” y la manía de enjuiciar en nombre de un comienzo como causa explicativa suficiente?¹⁹ Si un hecho histórico debía entenderse como la antítesis entre el “flujo de su duración” y su “lugar exacto”²⁰ es claro que la relatividad del tiempo ya se hallaba inscrita en su reflexión, aunque en función de una medida del espacio en términos racionalistas y científicos que caracterizaba bien a su presente que es nuestro pasado, con recaudos y prudencias que negaban la audacia declarada, el “ayer” era un “todavía” hecho de conciliación entre eternidad y mecánica:

Si los físicos no hubieran hecho más profesión de intrepidez, ¿dónde estaría a este respecto la física? Nuestra atmósfera mental [corresponde a] la teoría cinética del gas, la mecánica einsteiniana, la teoría de los quanta, han alterado profundamente la idea que ayer todavía cada quien se formaba de la ciencia. No la han rebajado, pero la han

¹⁷ Fritz Mauthner: *Contribuciones a una crítica del lenguaje...* p. 12.

¹⁸ Marc Bloch, *op. cit.*, p. 35.

¹⁹ *Cf. op. cit.*, pp. 37-39.

²⁰ Bloch, *op. cit.*, p. 37.

suavizado. Han sustituido en muchos puntos lo cierto por lo infinitamente probable; lo rigurosamente mensurable por la noción de la eterna relatividad de la medida. [...] Hoy aceptamos mucho más fácilmente hacer de la certidumbre y el universalismo una cuestión de grados [sin] imponer a todos los objetos del saber un modelo intelectual uniforme [porque] en las propias ciencias físicas ese modelo no se aplica ya completo. [...] La única historia verdadera que no se puede hacer sino en colaboración es la historia universal.²¹

Refiriendo a Leibniz respecto a que la realidad se comprende por sus causas y a Jules Michelet en el mismo sentido (“quien quiera atenerse al presente, o actual, no comprenderá lo actual”), Bloch hacía fe de la historia como conocimiento situado en el presente, sin seguir el orden de los acontecimientos porque el pasado no explica “todo el presente”, un buen anticuario no sería un buen historiador ya que estos últimos buscan “captar lo vivo” a pesar de “cierta frialdad de estilo”²². No siendo el hombre una constante del tiempo (según interpretaba de Maquiavelo, Hume y Bonald), lo que “debe existir” en lo social y humano es un fondo permanente, una experiencia única; captar los cambios desde el presente exigía —postuló Bloch— “un método prudentemente regresivo”.²³

La “historia de las mentalidades” que la Escuela de los Annales motivaría, mediante su acento en la memoria de la *civilización propia* sobre “otros tipos de cultura” (*supra* nota 6), tendría su contraparte en la reflexión filosófica alemana que delimitaría metodológicamente las épocas históricas de manera conceptual, considerando aquella particularidad lingüística que Bloch también había observado y hacía que la ciencia histórica incluyera la interpretación que daban los sujetos sociales ya que si el significado de un concepto es su uso (Ludwig Wittgenstein), su utilización desde la sociedad y la política modifica la realidad y con ella el significado del concepto: el principio diacrónico de los mismos conceptos históricos y su secuencia sincrónica permiten traducir el pasado a su articulación con el presente.

²¹ Marc Bloch, *op. cit.*, pp. 29 y 51.

²² *Cf. op. cit.*, pp. 42-48.

²³ *Ibid.*, pp. 49-50.

Esta es la “historia conceptual” (*Begriffsgeschichte*) que desarrolló Koselleck —con otras variantes como la de Hans Blumenberg, la priorización de la indeterminación de los conceptos de Hans Georg Gadamer y otros autores de la tradición alemana— que primero fuera considerada por Hegel como “historia reflexiva”, cuyo antecedente diferenciador de otras escuelas fue cuestionar una “historia de concepciones del mundo” (*Geistesgeschichte*) reductivamente filológica.²⁴ Sobre la diversidad de dichas concepciones, el aporte de esta escuela consistió en atender a la historia misma en su empiricidad epistemológica, es decir “la situación de conocimiento” que hace posibles los conceptos históricos *en Europa* desde el cambio sucedido a mediados del siglo XVIII; cambio intelectual o modernidad que determinara cierta determinación sociopolítica de los conceptos históricos o *Sattelzeit* de Koselleck.²⁵

La crítica a la teoría (a la ideología de la teoría) no implica menos teoría sino reconstruirla desde la historia de una realidad histórico-política determinada; esto explica que aquí no se siga la filosofía *metaforológica*, dirigida a considerar que quizá la única manera de “hacer historia” es escribiéndola “contra la extenuación de sus situaciones” o mejor, contra el aburrimiento ante lo que existe²⁶. Esta es una perspectiva sobre el “mundo de la vida” respecto a la cual la mirada eurocéntrica puede resultar opaca considerando la distinción política entre “pocos y muchos”, esto es, que son pocos los que escriben la historia y muchos los que la sufren, pues, como escribiera Nietzsche con valiente agudeza, el aburrimiento no forma parte del sufrimiento de los que sufren.²⁷ La distancia que imponen las consideraciones filosóficas opera como conceptualización sin historia o atendiendo los fundamentos

²⁴ Ver la introducción de Antonio Gómez Ramos: “Koselleck y la *Begriffsgeschichte*: Cuando el lenguaje se corta con la historia”, en: Koselleck, *op. cit.*, pp. 10 ss.

²⁵ *Ibid.*, pp. 13-15.

²⁶ El giro que en vez de una historia de los conceptos hace de la historia un plural se observa en el mismo título del texto de referencia de Hans Blumenberg: *Conceptos en historias*. (Trad. cast. César Cantón). Madrid, Síntesis, 2003 [1998], pp. 34 y 142

²⁷ Friedrich Nietzsche: *Fragmentos póstumos. Vol. IV (1885-1889)*. (Trad. cast. Juan Vermal y Juan Llinares). Madrid, Tecnos, 2006, p. 763.

genéticos irracionales o pre-rationales que el racionalismo desdeña²⁸, en otros términos, la metaforología como estrategia contra la reducción terminológica de la filosofía que con el logos estima superado el mito, condujo a Blumenberg a plantearse lo que llamó una “teoría de la inconceptuabilidad”²⁹.

Se trata pues de una valoración filosófica sobre cómo la metáfora (sobre todo la “metáfora absoluta”) no es traducible en discurso; lo que implica un límite de esta filosofía para nuestra investigación en la que lo histórico-político dialoga con una perspectiva antropológica. La inconceptualización de las metáforas modifica la autoimagen de la teoría porque impide que las metáforas llenen un vacío semántico recordando que toda percepción vale en su carácter unilateral y todo rodeo del “como si” da cuenta del valor de lo inexacto, algo que no puede usarse directamente y por tanto evita que la teoría aparezca figurada como un fundamento necesario de la vida.

Con todo, el énfasis con el que se califica aquí una orientación *estrictamente europea* sobre la reflexión historiográfica no pretende deslegitimar estos aportes sino señalar la radical historicidad de los conceptos ante la amplificación semántica en su límite respecto a la menos sostenible interpretación relativa a “la indigencia del pensamiento respecto al lenguaje [en el sentido de pretender] reforzar la tensión del pensar”³⁰, como si el lenguaje contuviera todos los matices del pensamiento en vez de la importancia de lo empírico (lo social e histórico) en los usos del concepto. Decir que los seres humanos estamos hechos de *tiempo* y *discursos* es señalar la conciencia de nuestros límites, pero esto todavía no explica el movimiento dialéctico específico de ambas nociones, la validez de su concreción (en este caso en el pensamiento crítico boliviano).

²⁸ Cf. ensayo introductorio de Daniel Innerarity (“Hans Blumenberg, una poética del saber”) en Hans Blumenberg: *La posibilidad de comprenderse. Obra póstuma*. Madrid, Editorial Síntesis, 2002 [1996], p. 13.

²⁹ Véase en especial: “Aproximación a una teoría de la inconceptuabilidad”, en Hans Blumenberg: *Nafragio con expectador. Paradigma de una metáfora de la existencia*. (Trad. cast. Jorge Vigil). Madrid, Visor, 1995 [1979], pp. 97-117.

³⁰ Límite en el que abandonamos la introducción de Antonio Gómez Ramos, *op. cit.*, p. 12.

La historia en función de un sujeto individual y desde un lugar social privilegiado (como la que hemos referido en Bolivia) corresponde a la que en el siglo XVIII cambiaba en Alemania y Europa en general, al alcanzar un lugar más abstracto y elaborado como "historia en sí", "historia como tal" o "historia misma".³¹ Esta última acepción, ampliada en el lenguaje a una expresión recurrente (la "vida misma") alcanzará de 1917 a principios de los 90, una dimensión mayor con lo nuevo de un sistema social socialista en la Rusia soviética, Europa oriental y otros países que continuarían en esta dirección no capitalista bajo las continuidades de su Estado-nación específico en función de un sujeto social clasista o "popular" sujeto a la tradición del caudillismo (en el caso de América Latina solamente Cuba desde 1959 y Nicaragua por un lapso de pocos años desde 1979).

La historia misma en tanto hechos inmodificables pudo mediante la historia política del siglo XVIII (con la Revolución francesa) y la del siglo XX (la Revolución bolchevique) superar su carácter de sucesión del tiempo no humana (*ipsa historia*, para San Agustín) que se remontara a Dios como origen y final. Ese mesianismo superado en el concepto de historia (aunque persistente en otras nociones o instrumentaciones del concepto) colocaba a ésta en función de sus desarrollo cronológico y no al revés, como lo señalara Kant.³² A partir de la historia colectiva como sustantivo serían posibles las historias individuales, y no al revés, porque lo deseara o posibilitara tal o cual individuo. Así también, si las historias (en plural) respondían anteriormente a una pluralidad de lo individual, en la modernidad la historia alcanzará un carácter general unificado. El concepto unificado de la historia, aunque referido al pasado, se debe a Ranke (1824), con ello la historia resultó complementaria con la filosofía en el sentido de la necesidad de imponer a los hechos individuales la descripción de estructuras y tendencias.³³

³¹ *Geschichte an sich, Geschichte überhaupt o Geschichte selbst* respectivamente, en Koselleck, *op.cit.*, p. 30.

³² Koselleck, *op. cit.*, pp. 36-37.

³³ Reinhardt Koselleck: *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. (Trad. cast. Norberto Smilg). Buenos Aires, Paidós, 1993 [1979], p. 270.

Ahora bien, la "historia misma" conserva aspectos de verdad que deben problematizarse en el sentido de ponerse en cuestión en tanto sucesión natural del tiempo como en cuanto construcción del relato. Esta es una dimensión epistemológica de la estética en relación con la narrativa historiográfica que permitió la convergencia de la historia con la filosofía, es decir de la historia como pensamiento: la articulación no siempre clara entre Aristóteles —en quien la poesía contenía de modo inmanente la potencialidad de narrar no solo a lo sucedido (Historia) sino también lo que podría suceder— y la "historia desnuda, narrada sin afeites" como decía Fénelon (1914), o incluso como verdad desnuda en sus variaciones históricas.

Dicha convergencia que es valiosa para la objetivos cognoscitivos de nuestra historia ("1979 en Bolivia"), resulta un límite epistemológico que es necesario explicitar: lo que sociológicamente llamaríamos el "nuevo campo de conocimiento" abierto por la filosofía como la practicara Sócrates en el mundo griego antiguo, suscitando tanta extrañeza (signo congénito e identificador de la filosofía) como para que la ciudad griega (*polis*) lo condenara a muerte, puede expresarse con ayuda de una construcción metodológica sociopolítica (homología estructural)³⁴ en el caso de acontecimientos trágicos como el de la masacre de noviembre de 1979 que ocupa el centro de nuestro estudio, más no exponerse en términos rigurosamente filosóficos porque el Sócrates del diálogo de Platón no es el mismo que el representado en los textos de Platón y que los lectores posteriores imaginan "sólo ya como figura histórica"³⁵ para terminar concibiendo la teoría como un destino en

³⁴ En el sentido de Roland Barthes cuando refiere que la abstracción de la palabra "estructura" debiera remitirse al hecho de que toda estructura, incluso la que no hace feliz, es *habitable*. Ver *Fragmentos de un discurso amoroso*. (Trad. cast. Eduardo Molina). México, Siglo XXI, 1982 [1977], p. 62.

³⁵ La risa de la criada que se divierte con Tales de Mileto, representado reductivamente por Esopo: cayendo en un pozo por atender a las estrellas antes que a la tierra que pisaba, se convierte en odio en el caso de Sócrates, señala Blumenberg, ver. *La risa de la muchacha tracia*, *op. cit.*, p. 22.

función de la historia pasada como un *a priori*, en vez de analizar lo concreto de las relaciones de poder.³⁶

En el caso de la teoría que nos ocupa —la de la ciencia histórica cuya narratividad incluye el movimiento de la realidad que los griegos no pensaran— la filosofía deja su lugar a una reflexión sobre el lenguaje que no es una “filosofía del lenguaje” sino una crítica del lenguaje concebido como instrumento de conocimiento del mundo: ni la filosofía ni el lenguaje como sistemas, sino la problematización (politización) de su relación con el mundo en términos de que (homología estructural) tampoco en la historia existen comienzos sino que, con mayor propiedad, “se los llama así”³⁷; tras cada lenguaje escrito existe un lenguaje hablado, sonido en el aire cuya materialidad es la esencia del lenguaje:

Esta fue la trágica maldición de grandes filósofos que, guiados por falsos modelos, quisieron aportar un sistema en las ondeantes llamas de sus ideas. Una maldición que se hizo visible en los escritores históricos de filosofía [...]; de aquí puede provenir el que los hombres que mostraron primero intuiciones crítico-lingüísticas en sus visiones universales no fueran sistemáticos [y] lo que es indudable es que el mundo no encierra un sistema humano, científico o lingüístico. [...] Hubo horas de arrogancia en los meses de recomposición de mi trabajo, en las que sentí la fuerza de ligar la mística sujeta y próxima a la tierra con el escepticismo libre y lejano del cielo, en las cuales creí haber resuelto mi problema: la imposibilidad de enseñar el humano conocimiento del mundo. Pues nuestro cacareado dominio de la naturaleza no es más que explotación de ella, pero nunca comprensión [...]. Nuestra declaración de ignorancia enseñará consideración ante la muda naturaleza.³⁸

Entendida esta consideración sobre *la historicidad del propio lenguaje*, por la que al decir “en el principio era la palabra”, la última palabra de esta frase cambia el sentido de las primeras —lo que más adelante comparamos en este mismo

³⁶ Véase una crítica a las “vaguedades ahistóricas” de la filosofía política (por ejemplo la teoría de la justicia de Rawls y otros) en la obra de Raymond Geuss, reseñada por John-Baptiste Oduor: “Un disidente pragmático”, en *New Left Review*, núm. 125, noviembre-diciembre 2020, p. 172.

³⁷ *Ibid.*, p. 18.

³⁸ Cf. Fritz Mauthner: *Contribuciones a una crítica del lenguaje*. (Trad. cast. José Moreno), Barcelona, Editorial Herder, 2001 [1901], pp. 26-27.

apartado entre Mauthner y Blumenberg—, debemos continuar nuestra exposición entre la historia como hipótesis racionalista y la historia como racionalidad específica. Entre ambas mediaron autores y acontecimientos, pero por “autores” y “acontecimientos” —ahora lo sabemos— no nos referimos a “individuos de carne y hueso” y “hechos” sino a constructos abstractos (teoría) que los incluyen y que importan por la significación de sobreentendidos (sobreinterpretaciones) con que tiñen la narrativa historiográfica. Así por ejemplo, Rousseau y su “enlazar los hechos” como especificidad de la historia podría señalarse como símbolo de lo primero (y su huella en la tradición francesa) y los resultados de la Revolución francesa como acontecimiento socio-político después del cual serían problematizadas y modificadas varias de las suposiciones y prenociones prescriptivas sobre lo que significaba la historia: lo que no es progresivo no incumbiría a la historia y de aquí la noción actual de que “hacer historia” es modificarla en su dirección evolutiva “natural” pero acentuada.

Esta es una concepción evidentemente idealista sobre la unidad de la historia. La nociones de fuerza y de carácter único de toda historia debilitaron las explicaciones causales provenientes de la Ilustración y ejemplo de ello era la Revolución francesa. Esta *filosofía de la historia* cambió el lugar que antes se guardaba para el pasado y el futuro: lo anterior, considerado jerárquico y paradigmático y lo posterior como posibilidad pragmática pudieron comprenderse en cambio como movimiento junto con el hacerse de la historia misma, resignificados ambos como: 1) *historia como reaprendizaje continuo*, porque no podría enseñarse cómo vivirla,³⁹ e 2) *historia nueva* en un horizonte amplio.

Por tanto, no sería suficiente un conocimiento especializado para desplazar a la vieja historia individual y paradigmática por la historia moderna desde la Revolución francesa, sino la comprensión de la historia misma como vida activa o movimiento, como historicidad que apunta siempre a la práctica de la historia antes que al conocimiento en sí mismo. En cualquier caso, apelar a las fuentes no podía

³⁹ *Ibid.*, pp. 79-80.

ya desmerecer la acción que implicaba hacer historia porque éstas informan sobre resultados y no sobre el tiempo histórico inmediato.⁴⁰ El carácter procesual de la historicidad moderna, cuyo final no se puede anticipar, señala que “el tiempo histórico no es el pasado, sino el futuro que hace diferente lo similar”.⁴¹ Ahora bien, dicha modernidad europea no es la modernidad de otros espacios del mundo sino una dialéctica *a priori* antropológico por la que escribimos de manera consciente la historia al mismo tiempo que somos inscritos así en ella. Más adelante veremos esta condición de una historia propia en el autoconocimiento. La condición lastrada de dependencia del Estado-nación latinoamericano en la época de los imperialismos del siglo XX condiciona en este continente la modernidad en cuestión:

Hay estructuras formales que se sostienen a través de los acontecimientos, condiciones de las historias posibles cuyo conocimiento debe referirse más a la práctica que al conocimiento de los sucesos mismos [...]. En la historia se median el pasado y el presente, pero solo en tanto que el sujeto se hace conscientemente crítico de esta medicación.⁴²

El surgimiento de una ciencia histórica del mundo o de la cultura humana moderna, en vez de natural y universal requirió historizar la “historia natural”, incluyendo la “historia sagrada” en una general y conceptualizando la historia del mundo como una ciencia englobante de las demás. Salvo la historia circular (Oswald Spengler) que avanzó en pensar la inminente decadencia de Occidente, la historia moderna mantuvo desde la Revolución francesa el sentido de renovación progresista debido a la aceleración de los tiempos que la noción de revolución impuso: la continuación del pasado implicaba romper con él; *la historia significaba discontinuidad*.⁴³ No siendo una ciencia del pasado sino de la acción política y social del presente, la historia supuso su utilización significativa en la política: “Sólo a través

⁴⁰ Reinhardt Koselleck: *Futuro pasado...*, *op. cit.*, p. 13.

⁴¹ *Ibid.*, p. 61.

⁴² Koselleck: *historia/Historia*, *op. cit.*, pp. 81-82.

⁴³ *Cf. op. cit.*, pp. 131-132.

de la historia llega un pueblo a ser consciente de sí mismo" (Arthur Schopenhauer).⁴⁴ Lo valioso del movimiento de la historia (historicidad) en tanto cualidad política es por tanto la nueva comprensión histórica del pasado: *tener en mente la propia posición* (como política del Estado-nación o conciencia de clase por ejemplo) llevada a la autodeterminación por el carácter constitutivo de esta postura respecto a la experiencia y comprensión científica de la historia.

Pero el problema que la escuela alemana y Koselleck en particular advierten es el de la distancia entre lo vivido y las expectativas abiertas en el curso de la historia que se hace, porque la noción evolutiva o de desarrollo de la historia implicaba que el "progreso" quedara soldado al futuro y la "historia" fuera remitida al pasado.⁴⁵ La política revolucionaria del siglo XIX, llegaba a advertir la paradoja de la discontinuidad entre realidad e historia, verbigracia: Marx veía un déficit de historia en Alemania —tenemos que recordar la constitución tardía y vertical de su Estado-nación (Bismarck) en el contexto europeo y la cita de Bismarck por Koselleck respecto a su imprescindible "arte diplomático": "Podemos adelantar los relojes, pero no por eso el tiempo va más deprisa"⁴⁶—, porque comprendía que solo una crítica de la ideología podía desbrozar el conocimiento de la historia como tal.⁴⁷ Esto significaba que la relación entre las dimensiones de la realidad analizada debía ser cambiante y por tanto, como admite Koselleck, su ventaja era decisiva al postular de manera dialéctica la interpretación de la historia entre lo posible y lo determinado:

Presupone teóricamente un concepto procesual de historia que siempre postula su cumplimiento empírico [en] una relación cambiante. [...] Marx pensaba conjuntamente los dos polos que, en el uso lingüístico habitual, quedaban una y otra vez unilateralmente aislados y estropeados: la factibilidad de la historia y su poder superior (*Übermacht*) sobre los hombres.⁴⁸

⁴⁴ *Op. cit.*, p. 112.

⁴⁵ *Op. cit.*, p. 127.

⁴⁶ Koselleck: *Futuro pasado...*, *op. cit.*, p. 263, nota 25.

⁴⁷ *Op. cit.*, p. 132.

⁴⁸ *Op. cit.*, p. 142.

Este es el momento de decir por qué el marxismo boliviano moderno (y clásico a la vez; marxismo teórico de René Zavaleta y socialismo de Quiroga Santa Cruz en los 70) no era resultado de lecturas o de algún influjo teórico europeo, sino de la aberrante desigualdad social boliviana hasta el presente, de la historia local misma. Y por tanto una crítica de la historia de los conceptos mismos, de la teoría en general, incluido el concepto de historia como Marx hiciera en su crítica de la ideología. Porque para la autorrealización humana —como ya había mostrado el idealismo alemán más avanzado, en este caso Fichte y Schelling— postular una historia mundial *a priori* como Kant hacía imposible toda historia. El último de los mencionados filósofos señaló que: “Sólo lo que no tiene una teoría *a priori* tiene historia. [El hombre] tiene historia porque no trae la historia consigo, sino que la produce él mismo”.⁴⁹

El desfase y tensión cada vez mayor entre concepto y realidad responde entonces a una preocupación por los conceptos que la crítica de lo ideológico resuelve, contra toda apariencia académica que oblitera la historicidad de los conceptos desde que Nietzsche, antes de Marx, sostuviera que “solo lo que no tiene historia es definible”. Este contorno variable de las ideas expresadas en categorías históricas, sin resultar ilimitado, es algo que el pensamiento que cambia debe tener *in mente* para que ni el pensamiento (solo teoría) ni el lenguaje (solo discurso) deriven en una especialización autónoma antes que mediados por la historia en movimiento (historicidad).

Resulta evidente en el mundo contemporáneo, desde cualquier teoría o interpretación realista y científica posible, que desde lo social y político el capitalismo constituye el orden dominante a nivel global y no solo mundial; esto es, que las interrelaciones entre su carácter tecnocrático organizado y el tipo de producción que lo caracteriza constituye una unidad transnacional, por encima de los Estados-nación

⁴⁹ F.W.J. Schelling, *cit.* por Koselleck en *op. cit.*, p. 146. Ver más adelante la noción afin al ideograma del NR, de que Quiroga Santa Cruz “no tenía teoría”, y el debate de este último con Claude Lévi-Strauss respecto a una historia propia en el congreso centenario de los latinoamericanistas en París (1976).

y de carácter irresistible de modo que los discursos contrarios a este orden, incluido el que anuncia su estado agónico como sistema-mundo (Immanuel Wallerstein y seguidores, ver más adelante), debe partir por afirmar su actualidad. Por ello mismo la historia de los conceptos alemana es una parcialidad de las interpretaciones posibles sobre historia boliviana, en la misma forma en que la escuela francesa (inevitadamente racionalista) y la escuela inglesa (inevitadamente anclada en los “hechos”) tienen como límite el de su propia hermenéutica nacional. Pero, con todo, de la escuela de Koselleck podemos escuchar que las historias desde la periferia no solo son posibles sino inevitables cuando el mundo está en un proceso de “globalización” capitalista, mejor dicho —con Marx y Mandel— en una fase avanzada de “capitalismo tardío”, en el que la economía privada y pública no requieren el control de la propiedad privada.⁵⁰ En términos de Koselleck se trata de la admisión de que, en su contenido, la historia conceptual no podrá aclarar lo que sí se viera posible desde una crítica de la ideología, mientras en su forma trata de conservar la unidad de la historia mundial en decadencia y resquebrajada, la forma futuro-pasado de la modernidad europea (con guión sintáctico mío para denotar su anclaje en el pasado):

Desde la segunda guerra mundial hemos entrado en la etapa de la historia mundial total, cuyos centros de acción se han distribuido, partiendo de Europa, a todo el globo. Que, a consecuencia de ello empiezan a despuntar nuevas historias que, no obstante, fundan un espacio común de experiencia. [Así] la antigua historia de acontecimientos conservaría indiscutiblemente su misión dentro de las ciencias históricas. [...] Lo que es seguro es que el concepto de historia no va a ser capaz de resolver el llamado enigma de la historia.⁵¹

El acento lingüístico de la historia como concepto, demostró pues un potencial antiguo que había sido desatendido a través de los siglos occidentales: el de *relato*

⁵⁰ Cf. el capítulo XVII “El capitalismo tardío como conjunto” de la obra de Ernst Mandel: *El capitalismo tardío*. (Trad. cast. Manuel Aguilar). México, Ediciones Era, 1980 [1972], pp. 507-508.

⁵¹ Koselleck, *op. cit.*, p. 153.

de los hechos históricos en su relación con los demás. En esto el propio Kant y los neokantianos fomentaron el lastre de una historia universal *a priori* con descuido hermenéutico sobre los clásicos (la traducción de Kant sobre Heródoto y su *Historie* en vez de *Investigaciones*, cuando la propia lengua alemana tiene *Geschichte* para *Historia*).⁵² Pero además, esta dimensión lingüística muestra un límite epistemológico de la historia de los conceptos, algo que solo el tiempo resuelve y no solo una aporía conceptual que mantiene a la historia en un juego de ambigüedad insuperable mediante el nivel conceptual: lo que no se esperaba (futuro) funda una nueva experiencia (pasado).

Este límite epistemológico incluye también a la presente investigación porque es constitutivo de la historiografía como ciencia, pero en nuestro caso atenderá a la dimensión del discurso local que sí es controlable en tanto crítica de la ideología; me refiero al carácter conservador del lenguaje (de los significantes) con los que la tradición describe el ideologema del "nacionalismo revolucionario" que es la ideología superviviente del hecho revolucionario nacional boliviano de 1952 y por tanto la ideología de la forma del Estado desde esa fecha hasta el presente, una ideología que en 1979 quedó al desnudo por su sentido pronunciadamente antipopular.

Segunda observación crítica al racionalismo historicista

En este sentido, importa un acercamiento categorial, ya que no a la historia de los conceptos de Koselleck, a lo que denominara la historia misma pero como "espacio de experiencia" y la esperanza como "horizonte de expectativa", así como al significación histórico-política de "conceptos contrarios asimétricos" (los que sirven

⁵² Vid. Thomas de Quincey: "La filosofía de Heródoto", en: *Los césares y otras obras selectas*. Madrid, Valdemar, 2006, pp. 299-300; también el prólogo de J.L. Borges a "Los nueve libros de la historia" de Heródoto: "Cicerón, que no ignoraba que en griego la palabra historia quiere decir investigación y verificación...", en: *Obras completas 1975-1988*, vol. 4 (Trad. cast. José Rafael Hernández). Buenos Aires, Emecé Editores, 2005, p. 529.

para evitar un reconocimiento mutuo). Las dos primeras equivalen, en tanto categorías formales de la historia, a las de espacio y tiempo⁵³ porque no puede existir una sin la otra, son parte de cualquier otra categoría. Aquí Koselleck ilustra con una noción del siglo XVIII esta articulación entre pasado y futuro citando a Novalis: "La concatenación secreta entre lo antiguo y lo futuro, [es decir la historia] a partir de la esperanza y el recuerdo" y remitiendo a San Agustín⁵⁴ así como a Heidegger y Gadamer (historia en toda experiencia).

Para analizar contextos históricos distintos habría que considerar que las medidas temporales, de inflexión en el tiempo y otras están determinadas por las ciencias naturales (físico-matemáticas o astronómicas) sobre el tiempo en general, pero que los plazos y aceleración del tiempo social y desde la política están dados desde una naturaleza del tiempo de carácter histórico, por lo que distintos contextos implican épocas y eras solapadas entre sí, impregnadas sociohistóricamente, por lo que el llamado "tiempo histórico" consistiría en la diferencia real entre la experiencia y las expectativas y en la constitución histórico-lingüística del tiempo. Mientras en el caso de Marx, la diferencia entre la práctica humana de hacer la historia y estar condicionados por una realidad inmediata no elegida, "circunstancias con que se encuentran directamente, que existen *y transmite el pasado*"⁵⁵, según Koselleck se trata de la diferencia entre la práctica y lo que son sus resultados a largo plazo, es decir, una práctica que aleja todo lo posible el horizonte utópico de las expectativas.⁵⁶

Curiosamente, pero de modo afortunado para nuestro estudio en términos de una historia propia que surge desde la periferia occidental, Koselleck da abundantes ejemplos casi siempre limitados a la historia alemana; la Revolución francesa es una excepción que confirma la regla de esta escuela eurocéntrica. Para nuestros fines y

⁵³ Koselleck: *Futuro pasado...*, *op. cit.*, p. 335.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 336 y 338 nota 4, respectivamente.

⁵⁵ Énfasis mío, véase esta cita clásica en Karl Marx: *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*. (Trad. cast. Versión revisada de la publicada en Moscú en 1955). Pekín, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1978, p. 9.

⁵⁶ Cf. Koselleck: *Futuro pasado...*, *op. cit.*, pp. 14-15; 262-263.

los propios límites de este trabajo, no es precisa una crítica de esta crítica alemana de la historia como concepto⁵⁷ sino más bien una iluminación teórica sobre las categorías indicadas para el contexto nacional boliviano.

El *a priori* antropológico que proporciona validez a las dos categorías (de manera sencilla experiencia y expectativas históricas) y la noción histórico-política de su articulación (“conceptos contrarios asimétricos”) es que sin duda ambas están presentes como condición humana universal en toda historia, esto es, condición para la que una historia humana sea realmente posible y concebible, mientras el “tiempo histórico” tiene un contenido vacío en sí mismo, o dicho desde la crítica a la ideología, no tiene un significado particular (digamos por ejemplo *una historia* eurocéntrica). Las experiencias entrecruzan pasado y futuro en el sentido de que el historiador interpreta hechos pasados *previamente articulados lingüísticamente por otros*, y reconstruye la historia mediante hipótesis (no necesarias) y métodos diversos *utilizando conceptos ex post* que no se encuentran en las fuentes ni hechos del pasado.⁵⁸

Si lo general se toma en un sentido particular, un concepto lingüísticamente universal sirve para excluir a otras colectividades: “la Nation” para los revolucionarios de 1789 solo expresaba a la suya; el no católico sería un hereje o quien abandone el Partido (comunista) sería víctima de ostracismo, lo que haría surgir la noción de lo inhumano.⁵⁹ La humanidad calificada políticamente hace del hombre un hombre-ciudadano; si desde que la Tierra es una los hombres no se pueden dispersar en lo infinito sino que tienen que tolerarse juntos, señaló Kant; en cambio Rousseau diría que si un rey renunciara a la corona retornaría al estado de hombre apuntalando la noción de superhombre que surgió desde el antiguo culto de los héroes.⁶⁰ Marx realizó la crítica de ambas nociones ideológicas pensando en un hombre integral

⁵⁷ Véase al respecto de Elías Palti el origen de la obra de Koselleck (asesorada en principio por Carl Schmitt) y de Rousseau como busca del Estado ideal a través de la revolución permanente en: *Crítica y crisis: un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*. Madrid, Trotta-UAM, 2007.

⁵⁸ Cf. Koselleck: *Futuro pasado...*, *op. cit.*, pp. 333-338.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 206.

⁶⁰ Cf. *op.cit.*, pp. 239-242.

("total", escribe Koselleck) que fuera resultado de la emancipación social sobre la dominación.⁶¹

Las dos categorías, "espacio de experiencia" y "horizonte de expectativa" (lo que se ha experimentado y lo que se espera) son formales. No se puede deducir de ellas realidades históricas como por ejemplo: "la Revolución francesa" sino que su "polaridad tensa" (no mera contradicción)⁶² sirve para perfilar historias posibles en términos espaciales y temporales, que por su nivel de generalidad y mutua dependencia sean equivalentes. Son por tanto categorías que sirven a un análisis del "tiempo histórico" humano tanto como un análisis metahistórico de la temporalidad de la historia: la experiencia como pasado-presente y las expectativas como futuro-presente.⁶³ En nuestro caso, del tiempo en el que se constituyera la democracia representativa boliviana mediante la participación de masas, considerando que "la experiencia futura, la que se va a hacer, anticipada como expectativa se descompone en una infinidad de trayectos temporales diferentes".⁶⁴ La pertinencia de nuestra atención a la metaforología de Blumenberg en relación con la historia, se debe a tres razones fundamentales:

1). Ofrece una problematización sobre el tiempo como cuestión principal de lo humano, ya que incluso la voluntad de los hombres por hacer el mal está bajo la presión de lo temporal; como dice san Juan en el Apocalipsis, "el diablo no tiene mucho tiempo".⁶⁵ No ocurre de manera distinta para la teoría, la "teoría infinita" que pone en cuestión cuando señala que la experiencia del tiempo en el psicoanálisis que Freud no destacó, es que aunque al hombre se le diera tiempo para curarse, ya no le quedaría tiempo para estar sano. La metáfora sería un caso especial de inconceptuabilidad y serviría para mostrar el límite de toda "teoría infinita" por la

⁶¹ *Ibid.*, p. 247.

⁶² *Ibid.*, pp. 335, 340.

⁶³ *Ibid.*, p. 338.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 338.

⁶⁵ *Cit.* Blumenberg en: *Nafragio con espectador...*, *op. cit.*, p. 108.

que el tiempo de una vida no es suficiente para el análisis o la teoría, como en el caso más famoso de Freud (“el hombre de los lobos”), paciente que sobreviviera cuatro décadas a su terapeuta, mostrando que un analista que dispone de su propia vida podría dedicarse a un paciente toda la vida de éste pero que el paciente no tendría tiempo para *estar sano*;⁶⁶

2). En su reflexión metafórica del espacio, estas representaciones son más antiguas que las del tiempo en la estructura del cerebro, complementando lo que la fenomenología considera basándose en la “metáfora absoluta” del tiempo como flujo o río (*fluxus temporis*) en el sentido de la ciencia moderna que con Francis Bacon habría pensado que la verdad no es “hija del tiempo” y por tanto la tradición fracasaba ante el peso de la verdad científica;⁶⁷

3). El que la verdad no sea idéntica a la ciencia —ni a las ilusiones individuales humanas como hemos concluido en otro estudio—⁶⁸ evidencia que entre ambas se abre un espacio de sentido cada vez más alejado de lo humano; la propia frase *Ad veritatem per scientiam* admite que entre el objetivo de la verdad y los medios para llegar a ella existe una diferencia constituida por nuestras *expectativas* (“horizonte de expectativas” de Koselleck, *supra*), tan confusas que resultan inarticulables para el lenguaje científico. Dicha confusión se expresa en que después de más de dos decenas de siglos de historia humana, para decirlo en los límites de la filosofía occidental y con una metáfora platónica, la quietud conservadora *dentro de la caverna* así como el irreflexivo progresismo *fuera de ella* desembocaron en la barbarie del siglo XX hasta llegar al símil discursivo común con el que ocultan una

⁶⁶ Hans Blumenberg: *La posibilidad de comprenderse. Obra póstuma*. (Trad. cast. César Gonzáles). Madrid, Editorial Síntesis, 2002 [1996], pp. 164-165.

⁶⁷ Hans Blumenberg: *Naufragio...*, *op. cit.*, p. 103.

⁶⁸ “La verdad [...] es más que Platón”, en: Hugo Rodas: *René Zavaleta Mercado: el nacional-populismo barroco*. La Paz, Plural editores, 2016, p. 441.

práctica inercial en los dos sentidos señalados al principio de autoprotección en el pasado y huida hacia delante: la teoría y práctica del resentimiento decadente.

A nosotros nos interesa positivamente en cambio, políticamente, aquello a lo que apuntaba Platón en *La república* respecto al mito de la caverna y que consistía en dar respuesta a como se debe vivir la vida, es decir a la Forma del Bien, incluyendo lo que la mera forma en su apariencia (*Schein*) o efecto de ilusión tiene de valioso.

Los tres aspectos anteriores se anudan en el proyecto de una teoría de la inconceptualidad (desde 1979) que proviene de trabajos previos de Blumenberg en los que discute la exclusión de la retórica y la nueva actualidad de la metáfora.⁶⁹ Medio siglo separa esas reflexiones teóricas de antropología filosófica, situadas en las décadas de los 70 y 80 del siglo XX de las que resultan históricamente situadas en las dos décadas que ya transcurren del siglo XXI; se trata del mismo periodo en el que el sistema capitalista remontara la crisis energética y de legitimidad del "Estado benefactor", articulando su segunda etapa mundial (imperialista) mediante un giro superador y tecno-organizacional hacia la colonización completa del "mundo de vida" a través de la primera cultura global (multiculturalista), históricamente hablando, del sistema capitalista transnacional. Son estas condiciones histórico-políticas globales las que tornan productiva la reflexión sobre el lenguaje, esto es, de las figuras y desplazamientos de significado que configuran las actuales relaciones de poder.

A diferencia de la verdad del lenguaje científico o de una historia filosófica de los conceptos, la problematización desde las metáforas (metaforología) sugiere los límites de la claridad o definibilidad que postula la teoría. Lo metafórico no sería un momento previo a la formación de conceptos sino una extensión crítica de relaciones adicionales a las establecidas por las "metáforas absolutas" de las que en seguida diremos más. Se trata de atender no los conceptos sino lo inconceptualizable en

⁶⁹ Véase la compilación de textos entre los que se encuentra el ensayo: "Una aproximación antropológica a la actualidad de la retórica", en: Hans Blumenberg: *Las realidades en que vivimos*. (Trad. cast. Pedro Madrigal). Barcelona, Paidós, 1999 [1981], pp. 115-142.

tanto motivación constante de toda teoría;⁷⁰ el significado de la metáfora como fósil de la curiosidad teórica. En este sentido podría hablarse de una “consciencia discursiva” consistente en advertir la turbulencia que provocan las metáforas desmintiendo un papel de meros adornos retóricos, al elevar la mera figuración a su consumación intuitiva y actuar de modo disonante mejor que la verdad científica que mediante la abstracción reniega de la riqueza de origen a través de un lenguaje teórico, conceptual. Como indicaría Husserl: lo anómalo en toda unidad original conduce a una “normalidad superior”.⁷¹ Más allá de la fenomenología, las metáforas se alejan de intenciones pragmáticas para señalar “horizontes totales” como límites de las “metáforas absolutas”.

Veamos tres de estas últimas en relación al “mundo de la vida”: la primera es conocida, relativa a “los árboles que no dejan ver el bosque” (ya referida en sentido inverso como un límite constitutivo boliviano en otra obra)⁷², la segunda, muy antigua, la de Heráclito sobre el fuego, y la tercera la más difundida desde la filosofía de Platón, la de la caverna.

Una vez entrados en él [bosque], vemos los árboles pero no el propio bosque. En ello se da por tanto un “salto” de nuestra intuición. En este sentido el mundo es un bosque que nunca notamos más que estando en él —*in hac silva plena*, dice Marsilio Ficino— y que debido a los altos árboles no conseguimos ver. Las metáforas absolutas que se han encontrado para el mundo *se resuelven tan poco en propiedades y características definibles* como en última instancia este bosque se descompone en árboles (énfasis mío).⁷³

Lo que advierte Blumenberg sobre la intuición respecto al “punto de quiebre” del pensamiento griego clásico, es que el mito no es la patria perdida de la intuición humana en tanto no es más visible que la abstracción científica; las teorías del mito

⁷⁰ Cf. Hans Blumenberg: *Naufugio...*, *op. cit.*, p. 98.

⁷¹ *Cit.* Husserl por Blumenberg: *Naufugio...*, *op. cit.*, p. 99.

⁷² Los individuos expresivos de la tradición local, negados por una “selva absurda” que desconoce los árboles que la constituyen, en: Hugo Rodas: *Marcelo Quiroga Santa Cruz: el socialismo vivido. Tomo I (Bolivia, 1931-1968)*. La Paz, Plural editores, 2010, p. 57.

⁷³ Hans Blumenberg: *Naufugio...*, *op. cit.*, p. 101.

de un todo circundado por el Océano, o las teorías científicas respecto al agua como origen de la vida no son sino dos representaciones del mundo. Para que su significado antropológico no desconozca los límites de toda representación (todo lenguaje) pero a la vez supere la "razón insuficiente" de la falsa alternativa entre "demostración científica y decisión irracional"⁷⁴, se requeriría lograr un "efecto de racionalización de la carencia", esto es, completar el deber que nos impone la consciencia con la posibilidad antropológica de hacerlo. Algo semejante a la definición de la filosofía por Ludwig Wittgenstein como una elección de símiles sin fundamento suficiente, bajo la idea de que "un buen símil [metáfora] refresca el entendimiento".⁷⁵

En cuanto a la segunda "metáfora absoluta", a la que volveremos en el apartado siguiente en relación a los actos de (con)mover(se) para conocer en el "alma boliviana", tal como apareciera desde 1979 en adelante, conviene para señalar la noción de *desplazamiento* de la metáfora y los límites interpretativos del atomismo (una de las posturas negadas por Platón, junto a la sofística, que un poco más adelante consideraremos en relación a la historicidad de la retórica):

[Quizá] la definición heracliteana del pensamiento como fuego haya sido la primera metáfora absoluta de la filosofía, no sólo porque, para él, el fuego era el elemento divino, sino también porque tiene la propiedad de acoger continuamente cosas extrañas y transformarse en ellas. El atomismo ha malentendido este pensamiento en el sentido de que la forma de los átomos del fuego sería la esfera, que en sí contiene todas las demás formas de átomos y por ello representa del modo más preciso *las propiedades del alma: mover y conocer* (énfasis mío).⁷⁶

Las metáforas quedan a medio camino entre "el mundo de la vida" y la conceptualización filosófica (o teórica en general). Esto es algo comprobable en la práctica de la comunicación *social*, tanto en revisiones (auto)críticas de la teoría

⁷⁴ Cf. prólogo de Daniel Innerarity, en Hans Blumenberg: *La posibilidad de comprenderse, op. cit.*, p. 12.

⁷⁵ *Cf. op. cit.*, pp. 100; 111-112.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 113.

como conceptualización,⁷⁷ como en el sentido de metáforas rudimentarias respecto a las absolutas (Blumenberg) o en el señalamiento de que el lenguaje metafórico no es menos propio que cualquier otro (Vico)⁷⁸, como veremos más adelante con los tropos de la historiografía propuesta por Hayden White, que responden a la idea de Vico en el sentido de que la mente humana solo puede conocer en rigor lo que ella misma ha producido, por lo que la capacidad humana poética, estrictamente creativa, piensa desde una dimensión prelógica a través de imágenes, en particular metáforas, y esta dimensión de construcción narrativa está presente en el arte de escribir la historia, en vez de reducirla a una mera sucesión de hechos pasados.

Consideremos la última "metáfora absoluta" antes indicada, la de la caverna, en los términos de la metaforología crítica de Blumenberg observa que el mito no es un *logos*, así como interpreta la enemistad entre filosofía y retórica (estética) que estableciera Platón y que en nuestro estudio abordamos como un análisis dialéctico de la forma (*Schein*) del contenido:

La caverna como escenario de un acontecimiento originario arraiga en la tradición y sanción míticas. Para el propio Platón, la salida de la oscuridad subterránea "a la luz" es *el* suceso elemental de la historia humana. [En el *Fedón*, frente a ese] lugar "natural" del hombre [opera] el don trascendentalizante de la especulación matemática y astronómica [que] hace posible la salida de ese turbio medio, [al que vuelve el *Sofista*] su héroe negativo [huido] a la oscuridad del no-ente [manejando] sombras chinescas [y provocando] en los hombres un gusto por la apariencia.⁷⁹

⁷⁷ Véase la relativización que realiza Umberto Eco de su teoría semiología previa, a la luz de lo que estudiara sobre el proceso semiológico de la sociedad mexicana en el momento de la conquista española, en los apartados: "Moctezuma y los caballos" y "Referirse a los caballos" de su: *Kant y el ornitorrinco*. (Trad. cast. Helena Lozano), Barcelona, Lumen, 1999 [1997], pp. 150-167; 330-336.

⁷⁸ Cf. Hans Blumenberg: *Paradigmas para una metaforología*. (Trad. cast. Jorge Pérez de Tudela). Madrid, Trotta, 2003 [1997], p. 45.

⁷⁹ "De otra cualidad, en cambio, es el *mito del demiurgo* del *Timeo*, aquí, todo está puesto en función al servicio de la función explicativa", en: Hans Blumenberg: *Paradigmas para una metaforología...*, *op. cit.*, pp. 168-169. Ver *infra* el apartado sobre el *Timeo* de Platón.

En una interpretación anterior (1971), Blumenberg estimaba que Nietzsche pudo equivocarse al calificar la animosidad de Platón contra la sofística (retórica) como un acto de envidia, por la aceptación e influencia que esta última alcanzó rápidamente, pero que tendría razón cuando en el mismo pasaje sostuvo que con los griegos antiguos encontraron “la forma en sí” mediante la retórica.⁸⁰ En esta “historia de los efectos”, el platonismo llevaría hacia una oposición absoluta aquella tensión entre su concepción “objetiva” del lenguaje y la pragmática lingüística de la retórica: desde el escepticismo de la propia academia, un siglo después que muriera Platón, hasta el nihilismo señalado por Nietzsche. Según Blumenberg, “la filosofía de los fines absolutos no legitima la teoría de los medios”, sino que asfixia todo espacio para la retórica a través de considerar lo bueno como evidente; la frase socrática de que “la virtud *es* un saber”.⁸¹

Este hiato entre la filosofía clásica griega y el *a priori* antropológico de la retórica puede rearticularse considerando a la retórica en relación con la consciencia moderna y sus límites antropológicos (el antes referido “efecto de racionalización de la carencia”) mediante un proceso analítico que describe a la retórica en su función de lucha histórico-política superior a la que lleva a cabo la teoría, que es lo que desplegaremos en lo que sigue. Para ello sirve la metáfora como mediación simbólica o método indirecto de conocimiento: el rodeo metafórico trata a la realidad con la extrañeza de algo que todavía no es algo concreto, algo que para ser comprendido en su sentido político que implica la acción humana, requiere ser mirado mediante algo distinto:

Hasta las teorías luchan, implícitamente, por conseguir el consenso, cosa que hace, de forma explícita, la retórica. La diferencia fundamental estriba en la dimensión temporal; la ciencia puede esperar, mientras que la retórica —si ya no puede ser un *ornatus* de la verdad— presupone la acción [quedando] patente que es la alternativa al terror. [...] No solo es un sustituto, para la acción, de la orientación teórica; más importante es que pueda reemplazar a la propia acción. El hombre no solo es capaz

⁸⁰ Hans Blumenberg: *Las realidades en que vivimos...*, *op. cit.*, p. 117.

⁸¹ *Ibid.*, pp. 117-118.

de *representarse* una en vez de otra, sino de *hacer* una en vez de otra. Si la historia enseña algo es esto: que sin esa capacidad de sustituir acciones no quedaría ya mucho de la humanidad.⁸²

De hecho, el siglo XX mostró que “no queda ya mucho de la humanidad” en la aplicación directa de la acción humana a la realidad, en vez del rodeo de la retórica entendida como mediación que recupera la dimensión antropológica en su función simbólica de un desplazamiento de lo real para expresarlo a través de un conocimiento indirecto de la realidad, en este caso de los acontecimientos históricos y la relación de conocimiento historiográfico que podemos tener con ellos en su continuación (sincrónicamente) a través de su significado social de manera narrativa (diacrónicamente), traslación de la que la figura retórica de la metáfora es un instrumento necesario en la sociedad moderna (como quizá otros lo sean para la complejización histórica de esta última, como la alegoría).

Tradicionalmente y quizá reductivamente comprendidas, la retórica lo mismo que la antropología oscilan entre antinomias extremas: la primera expresaría auténticas consecuencias de verdad o la probada imposibilidad de alcanzarla, mientras que la segunda se debatiría entre la intrínseca bondad o maldad humanas. Desplazada la primera al ámbito político en la época romana en que las ideas del mundo griego se interpretarían (especialmente por Cicerón) la actividad retórica significaba mejorar la comprensión y comunicación de las ideas, de manera que la forma haga justicia a la verdad, de manera análoga a cómo muchos siglos después, la estética moderna identificara al arte con la verdad. El *a priori* antropológico señala que el hombre es a la vez muy débil en su capacidad de sobrevivencia por sí solo a la vez que capaz de producir símbolos para relacionarse; esto es, para articular sus impresiones del mundo como expresiones suyas sobre éste. De modo que se puede decir que el hombre, a través del lenguaje (en este caso la retórica), puede pretender alcanzar una verdad estética.

⁸² Cf. Hans Blumenberg: *Las realidades en que vivimos...*, *op. cit.*, pp. 123-126.

La antigua retórica (la "forma en sí" de un contenido de verdad), en el movimiento que llamamos historicidad, ha demostrado problematizarse a sí misma al cuestionar el clásico antropocentrismo respecto al *kósmos*, entendiéndolo no como una metafísica proyección cosmológica, por la que las ideas son reproducidas de modo aparente por el mundo real, sino como "un punto de intersección de realidades extrañas, una composición y, como tal, problemático".⁸³ La conclusión de Blumenberg al respecto suele ser compartida y reiterada en el espíritu señalado que favorece a la enunciación imperfecta de la verdad pero elocuente y clara de la realidad que aquí llamamos retórica y que hace a la centralidad del lenguaje en tanto expresión limitada (perpleja) de lo humano:

La tradición metafísica no ha sabido decir nada especial sobre un ser como el humano, que se considera único. Esto es sorprendente, pero está en íntima relación con la proscripción filosófica de la retórica. Pues la retórica parte de aquello, y sólo de aquello, en lo que el hombre es algo único, y no, ciertamente, por ser el lenguaje su marca específica, sino porque el lenguaje aflora en la retórica como función de una *perplejidad específicamente humana*. [...] La acción es lo que compensa la "indeterminación" del ser humano, y la retórica es la fatigosa producción de aquellos acuerdos que, para hacer posible el obra, deben encargarse, en la comunidad, de la labor de regulación, en vez de hacerlo aquel fondo "sustancial".⁸⁴

En suma, no es la trascendencia humana sino la carencia de estructuras y regulaciones que debe reconstruir permanentemente donde el lenguaje no tiene un nombre que se corresponda de manera inmanente con cada parte del *kósmos* y que sea idéntico a sus sentimientos; lo que la metafísica de Alfred North Whitehead llamara "Falacia del Diccionario Perfecto"; antes señalado por la literatura de Chesterton, según Jorge Luis Borges precisa, y explicado —con menor exageración barroca y mayor claridad clásica— por Alfonso Reyes (ver más adelante el primer excursus del ideologema del NR: "Historicidad retórica del alma boliviana").

⁸³ *Ibíd*, p. 118.

⁸⁴ *Ibíd*, pp. 118-119.

Ya con Aristóteles se dirá que lo real sería aquello “de lo que todos están convencidos”⁸⁵, es decir, un consenso pragmático basado en el escepticismo o realismo antropológico señalado (la ausencia de autofundamentación del hombre), respecto al cual la moral cartesiana también debía ser por fuerza “provisional” entendiendo la realidad que circunda al hombre como inmutable pero finita, sin llegar a concebirla como un contexto de interacción con lo humano. De aquí la recomendación de Descartes respecto a la metáfora absoluta de los árboles que impiden ver el bosque (ver *supra*), en caso de extravío en ese entorno real, de marchar decididamente en una única dirección con la certeza de hallar salida en algún momento de la marcha.⁸⁶ A esta forma de obrar, persistiendo en el tiempo se llamará “progreso” en tanto moral provisional del dualismo filosofía/retórica según la cual lo que hay, más allá de la evidencia sería lo retórico.

Para los griegos clásicos, la oratoria era un “medio eficiente” para llegar a la verdad, era por lo tanto “oratoria política” que evitaba el dominio mediante la mera fuerza. Mientras la retórica era un medio de persuasión para los iguales de entonces (griegos), para “los bárbaros” se reservaba la fuerza. La retórica en su sentido político implicaba el *compartir un horizonte común*, algo que permitía entender las metáforas utilizadas alusivas a una verdad todavía no existente pero que ya podía resultar comprensible (como hoy en día podría decirse de la necesidad de un socialismo nuevo, sin definición científica ni militancia ideológica y vislumbrarle en tanto más allá del capitalismo aún bajo la realidad de su fracaso presente en tanto horizonte común).

La importancia de la retórica en un sentido moderno se expresa en que la relación del hombre con la realidad es indirecta, metafórica. La traslación y el contacto de dos imágenes que es el hecho de la metáfora, no las torna indistintas.⁸⁷ La metáfora tiene el significado de traducir la retórica en acción humana convirtiendo

⁸⁵ *Ibíd*, p. 119.

⁸⁶ *Cf. Ibíd*, p. 120.

⁸⁷ Véase “Quevedo” de Jorge Luis Borges, en: *Obras completas 2*, Buenos Aires, Emecé, 2005, p. 44.

la relación entre retórica y realidad en una relación antropológica. Esto es particularmente evidente cuando el objeto estudiado (vg. La historia, la conciencia histórica, el mundo, la vida) no es idéntico al juicio. En cuanto a la aporía de la identidad que aquí aparece con claridad, se deriva en la forma de "ideologemas del resentimiento" en los apartados finales de este estudio. Por su parte, la metáfora en la retórica política sirve al fin de desplazar (traslación discursiva) y reemplazar no solo la autorrepresentación humana (antropología) sino la misma acción humana (política) con el beneficio de un orden democrático frente al de hechos de fuerza.

El reproche político de que un acto verbal o demostrativo es "mera retórica", omite el que la política es tanto mejor cuanto más se limite a "palabras"⁸⁸ porque estas tienen el mérito de exigir una ritualización de las acciones, tornándolas más reflexivas. La relación de la retórica con la temporalidad de la política (y de las metáforas en su contacto momentáneo entre imágenes, permitiendo articular en el pensamiento múltiples planos de realidad) se define en dos tiempos poco reflexionados según Blumenberg y que son resultado de lo que en historia se denominan los acontecimientos (diacronía) respecto a la sucesión de hechos (sincronía), privilegiando el "progreso". Los dos tiempos señalados son los de *aceleración* y *condensación* del movimiento histórico (historicidad) frente al tiempo de dilación de la retórica:

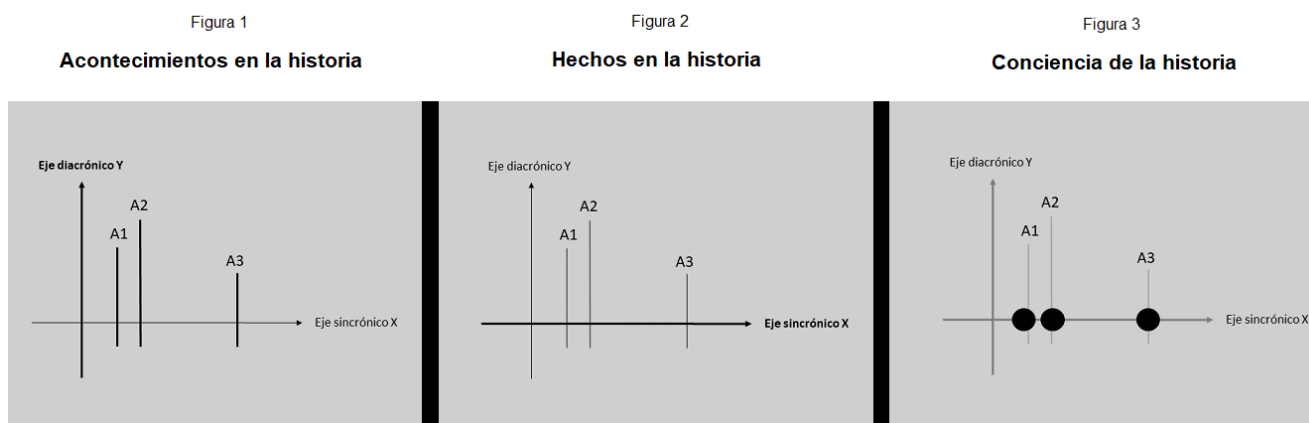
La retórica tiene también que ver con la estructura temporal de las acciones. Aceleración o retraso son factores del proceso histórico a los que hasta ahora se les ha dispensado demasiado poca atención. La "historia" no reside únicamente en los acontecimientos y su conexión (con la interpretación que se les dé), sino también en eso que se podría llamar el "conglomerado" temporal. Lo designado en nuestra tradición con el nombre de racionalidad favorece casi siempre los actores de aceleración y condensación de los procesos, [incluidas] las teorías dialécticas de la historia [...] al impulsar el proceso hasta el punto crítico de la transformación, acercándolo más con ello, de una forma reconocible, al estadio final, confirmando así el conjunto de leyes afirmado. La retórica en cambio, es, en relación con la estructura temporal de las acciones, un modelo dilatorio. *La prolijidad, la fantasía en el*

⁸⁸ Cf. Hans Blumenberg: *Las realidades en que vivimos...*, op. cit., p. 130.

tratamiento, la ritualización, llevan implícita la duda de que la unión más corta entre dos puntos sea también el camino apropiado para el hombre. (Énfasis mío).⁸⁹

Una representación gráfica de los *acontecimientos* históricos diacrónicos, los *hechos* históricos sincrónicos y el “conglomerado” de procesos históricos como *conciencia del conjunto*, puede ilustrar de manera espacial estos conceptos temporales de los que importa el último entendido no como la totalidad de los hechos y acontecimientos de la historia sino como conocimiento discontinuo de la historia (*conciencia histórica*) o historiografía propiamente:

Figuras 1-3. Teoría de la historia



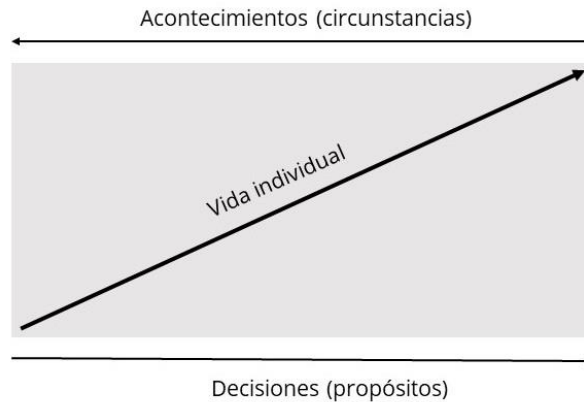
Elaboración propia.

La *conciencia histórica*, esto es, la conciencia de que en principio existe una desproporción entre la aceleración de la historia y la posibilidad de controlarla a través del desarrollo técnico-económico por encima de políticas públicas sociales, es lo que permite sostener que la crítica al progreso no esté lastrada de una retórica romántica, cuya expresión dominante en nuestra época toma la forma de un ideologema *new age*. La vida individual está sujeta por tanto a las determinaciones materiales expresadas en la historia, es resultado de dos series diferentes que limitan la visión del horizonte final: las *decisiones individuales* se contrapesan con la fuerza contraria de lo, dando por resultado una dirección modificada de la vida

⁸⁹ *Ibíd.*, p. 130.

deseada, de modo que "la diagonal resultante es el curso de nuestra vida" y en ella el primer elemento proviene del inconsciente y el último de la conciencia: "el sueño es el monograma de la vida".⁹⁰

Figura 4. Vida individual



Elaboración propia.

El valor reflexivo y dilatorio de la actuación pública se representa en el ámbito legislativo de una sociedad, una "institución verbal"⁹¹ o dimensión de la institucionalidad estatal en la que se observa cómo la retórica moderna opera sobre la acción por necesidad o inmediata, tendiendo a una comprensión de la realidad y un aplazamiento de acciones mediante sustitutos simbólicos. La limitación antropológica de ello es que se trata de un "principio de razón insuficiente"⁹² pero la conciencia histórica de que se trate de razones no completamente legitimadas (pero humanas), tienen el valor de incluir no solo los hechos sino las expectativas que conllevan; el valor de lo verosímil que en el plano teórico tiene apenas el estatuto de lo probable. Es el hombre quien hace la historia, sin que esté probado quién es el sujeto de esta acción, sin que sea preciso, científicamente, darle un nombre verdadero.

⁹⁰ Arthur Schopenhauer: *El arte de ser feliz. Explicado en cincuenta reglas para la vida*. Barcelona, Herder Editorial, 2003, p. 70, n. 66 (regla 34).

⁹¹ Hans Blumenberg: *Las realidades en que vivimos...*, *op. cit.*, p. 131.

⁹² *Ibíd.*, p. 133.

Repartida así la escena política, para este tipo de actores sociales que entienden que la vida es también una obra teatral, la filosofía de la historia no hace más que tematizar lo que es la estructura de este proceso:

No por casualidad el acto mediante el cual el sujeto de la historia es determinado y legitimado ha llevado el nombre de una figura retórica fundacional: *traslatio imperii*. Las "traslaciones", las funciones metafóricas han jugado aquí, repetidamente, un papel esencial [...] Los ciudadanos de la Convención de la Revolución francesa toman al pie de la letra toda la metafórica de la República romana, con su indumentaria y fraseología.⁹³

Simón Bolívar, podríamos añadir, recupera esa retórica constitucional francesa para las nuevas repúblicas independizadas de la Corona española, entre ellas la república que toma su nombre del Libertador: Bolivia. Mediante la conciencia histórica, que lo es de la historia interpretada de manera escrita y no de todos los hechos acontecidos. Las expectativas son lo que alienta la continuidad de los hechos históricos, pero estos hechos no se producen en el momento y condiciones en que los hombres desearía, sino en los límites impuestos por la realidad históricamente limitada. Este límite al deseo humano y a la acción política irreflexiva es un símil histórico de la función legislativa lograda desde la retórica antigua (poesía) hasta la narrativa historiográfica moderna.

La traslación discursiva en la narración historiográfica no es un artificio irracional sino un recurso de la provisionalidad de la razón. Así es posible hablar de la racionalidad democrática con límites en vez del "resentimiento" (conservador o progresista) que reacciona negando la realidad discursivamente. Hobbes llamaba la "razón verdadera" (nosotros diríamos una crítica de la razón) a aquella que se oponía a una retórica oscura, no a aquella pulida y cincelada a la que nos hemos referido aquí, la "clara y elegante [retórica] de los pensamientos y conceptos".⁹⁴ En cambio, el símil hobbesiano entre metáfora y pasión (arte diríamos con Croce), ambas

⁹³ *Ibíd.*, p. 137.

⁹⁴ *Cit.* por Blumenberg: *Las realidades en que vivimos...*, *op. cit.*, p. 138.

alejadas “del auténtico conocimiento de las cosas” y su señalamiento de la democracia tiene como defecto el no poder carecer de retórica refuerzan *a contrarii* el argumento de Blumenberg que seguimos: pretender negar el instrumento de la elocuencia producido por los hombres para persuadir a través de la racionalidad antes que creer en una verdad única, desnuda el carácter voluble e indeterminable del señor absoluto, el irresistible y antisocial *ímpetus animi* estatal. También Kant escribió que la retórica era “indigna de respeto” por apelar a las “debilidades humanas”, pero el *a priori* antropológico que hemos esbozado y el mismo Kant en su crítica al sustancialismo de la identidad explican cómo la “naturaleza humana” no es algo “natural”.⁹⁵

La pretensión no menos retórica, del carácter incuestionable de la Patria o la pretensión de no juzgar el orden estatal de las cosas es a lo que tiende una conducta táctica personal respecto a lo inmediato y que se antepone al interés del conjunto de la sociedad y sus objetivos estratégicos de construcción de lo social; esto último es en lo que se detiene la elocuencia y claridad de conceptos republicana. El demeritar la “oratoria republicana” en favor de la acción de fuerza de “una escuadra no perpleja” (vg. René Zavaleta en el apartado final titulado: “Quiroga Santa Cruz”, del ensayo *Las masas en noviembre*) responde a un deseo no objetivo de elegir la historia propia y así desatiende las condiciones históricas de la lucha política, señaladas clásicamente por Marx en *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, escrito en 1852 y que conviene citar según traducción castellana del *Werke* de Marx y Engels (vol. 8, Berlín, 1960, p. 115)⁹⁶ en rigor de la historicidad del lenguaje y no de las “versiones revisadas” de un siglo después: “Los seres humanos hacen su propia historia, pero no la hacen por libre decisión, no en las circunstancias elegidas por ellos, sino en las circunstancias, dadas o transmitidas, con las que se han topado directamente”. En este sentido debiera interpretarse la crisis general de 1979 en

⁹⁵ *Ibíd.*, p. 141.

⁹⁶ *Ibíd.*, p. 137, nota 6.

Bolivia y el texto canónico de René Zavaleta sobre esa coyuntura, cuatro años después, *Las masas en noviembre*:

Cuanto más profunda sea la crisis de legitimidad —postula Blumenberg— tanto más marcado es el recurso a la metáfora retórica; no es la pereza lo que hace la tradición, sino el apuro que causa el intentar satisfacer a esa designación como sujeto de la historia. Por ello, lo más fácil es contentarse con una participación en el papel del sujeto histórico: uno no lo es, pero *participa de ello*, tendría que —si la cosa fuera como debiera— participar de ello. En lo retórico, están siempre disponibles, por igual, tanto las atribuciones como las excusas.⁹⁷

De hecho, los textos mencionados de Marx y Zavaleta, se prestan a una comparación exegética, que desarrollamos más adelante desplegando el contenido de la forma de la crisis señalada. Antes, ajustemos cuentas con el lenguaje como imagen de la realidad social.

Después de las dos observaciones anteriores sobre las limitaciones del racionalismo historicista, podemos sostener, respecto a las dos grandes versiones historiográficas y diferenciadas de Ranke y Croce, que la primera (Ranke), intentó narrar la historia de las naciones en términos de sus unidad a partir de hechos particulares y contra toda interpretación romántica, bajo la idea de que los documentos son objetivos y el historiador debe subordinarse a ellos, mientras la segunda (Croce), suponía que los documentos quieren decir o significan algo distinto de lo que dicen y, por tanto, la propia labor del historiador merece recibirse de modo escéptico considerando que pretende describir narrativamente los hechos históricos. Ambas pues, respondían al interés lúcido de que *la historia no se escribía para explicarla, sino para representarla*,⁹⁸ representar narrativamente el pasado de hechos significativos. Lo que White observa a Ranke es que la objetividad de la narración requiere de una estructura o trama, de un “mito arquetípico” sin el cual la narración no es posible.

⁹⁷ *Ibíd.*

⁹⁸ Cf. Hayden White: *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. México, FCE, pp. 164 y 366.

En el caso de Croce, es evidente que la asimilación entre historia y filosofía, o mirada irónica de la filosofía de la historia que desarrolló, deja intacta la herida de la historia en términos de su comprensión general a través de "leyes". Si Ranke trató sobre "la historia en sí", Croce subsumió la historia en la idea de arte llegando al mismo punto en que la naturaleza del conocimiento histórico había llegado antes con Dilthey y Windelband, hasta que comprendió que es el contenido de la estética lo esencial, el contenido de la forma (Hayden White) o, como hemos tratado respecto a la obra y vida de René Zavaleta Mercado en torno a la alegoría del barroquismo teórico boliviano, el contenido de las apariencias (*Schein*) en la constitución del Estado nacional boliviano; esto es: la crisis como normalidad y síntoma social de las contradicciones profundas (contenido) de una realidad institucional (forma estatal) aparentemente estable (el "Estado aparente del 52").

La experiencia de la realidad desde el lenguaje (estética) puede y debe evidenciar la profundidad de la crisis mediante la teoría de modo que esas dimensiones contradictorias profundas de lo social que no se muestran en la superficie de las apariencias conduzca "alternativamente a la comodidad ideológica o a las angustias inquietantes de un conocimiento más amplio".⁹⁹ Si la experiencia de lo exterior no es posterior a la interior, esto significa que la autocomprensión del hombre proviene de lo que no es. Por ello decimos que la metáfora absoluta de la caverna de Platón (una alegoría también) tiene como significado dirigirse "hacia-la-luz" sin una garantía o evidencia previa de que la luz sea alcanzada.

Que la experiencia llegue siempre tarde a los individuos y no esté disponible para los pueblos y gobiernos es una expresión de Goethe que enunciara antes Hegel, porque no se puede deducir de las partes de un tiempo abierto (el futuro de horas, días, años, siglos) lo que sea común a un todo ya realizado (el pasado). Pasado y futuro no llegan a coincidir porque la presencia del primero es distinta a la del segundo, lo que no quiere decir que el pasado no pueda enlazarse con el futuro de

⁹⁹ *Cit. Alegoría e ideología*, de Fredric Jameson, por Manuel Cuesta abad en su ensayo: "Materialismo figural: crítica e ideología en Fredric Jameson", en revista *Theory Now. Journal of literature, critique and thought*, vol. 4, núm. 1, Universidad de Granada, enero-junio del 2021, p. 42.

los individuos y los pueblos, sino que existe un nexo que responde con ambigüedad desde la historia, lo que podríamos llamar su núcleo utópico: el pasado que contiene varios futuros con los que nunca contamos.

La noción de la historia como un todo único y no de muchas "historias" en analogía con una pluralidad de individuos inconexos en su existencia partió de la racionalidad colectiva del Espíritu (Hegel) con que se aludía a la concreción estatal y tuvo su encarnación teórica en la "voluntad general" popular (Rousseau) en el mismo sentido en que Marx pensaba que la nueva filosofía de la historia partía de "la idea del todo" y que la representación popular (democracia) era incorrecta porque solo se representa lo que en su materialidad carece de espíritu y está amenazado siendo incapaz de sí mismo. La democracia debía ser autorrepresentación del pueblo, es decir, no la representación de intereses particulares sino "del todo por el todo". Marx advertía que la separación entre "Estado" y "sociedad civil" (en su tiempo algo semejante a una sociedad mercantil y que apareciera disociada de lo político en la *Filosofía del derecho* de Hegel) respondía a excluir la participación democrática y directa de la ciudadanía en el Estado moderno, para que la soberanía popular y el terror no se asociaran mediante una Asamblea única¹⁰⁰ conforma había sucedido extraordinariamente, burlando todo lo conocido anteriormente, durante la Revolución francesa.

De modo que sin olvidar este movimiento de la historia que, en tanto conciencia asumida en el lenguaje (historicidad) es un avance sobre la historia universal antigua, lo que califica de manera conservadora en todos los casos a la experiencia histórica en relación a las expectativas de una sociedad (futuro-pasado) es la inercia del lenguaje con ha sido articulado lo sucedido y que constituye el punto de partida de todo estudio historiográfico con pretensiones explicativas histórico-políticas. Sobre esto ya hemos indicado que un autor no-especializado como Fritz Mauthner es el que Koselleck identifica para indicar el lugar de la crítica más aguda sobre la

¹⁰⁰ Cf. Gareth Stedman Jones: *Karl Marx. Ilusión y grandeza*. (Trad. cast. Jaime Collyer). Barcelona, Taurus, 2018, pp. 141-142.

historia como concepto. Mauthner (un autor al que Jorge Luis Borges tuvo en alta estima y referencia) refirió constantemente en sus apreciaciones críticas sobre el lenguaje la noción de Goethe relativa a *la historia como globalidad* y a una conciencia aguda sobre las *debilidades del lenguaje*, lo que nos aproxima a consideraciones anteriores sobre la obra y pensamiento de René Zavaleta Mercado y Marcelo Quiroga Santa Cruz, respectivamente; dos intelectuales y políticos notables para el análisis de la coyuntura de 1979 o mejor, para el futuro-pasado de 1979.

El relato histórico comparte las condiciones ambiguas del lenguaje: un conocimiento profundo de la realidad (de la vida y el mundo) que penetra en la impostura del lenguaje a la vez que —mediado dialécticamente— el mismo conocimiento “no es otra cosa que el lenguaje, un soplo del recuerdo”.¹⁰¹ La impostura señalada es sobre todo la de una incomprensión onírica de lo real mediante el lenguaje. En su *Diccionario de filosofía* antes referido, Mauthner realizó observaciones como la que sigue —existencial, por su condición judía, habiendo nacido en una región eslava de Austria— y que ha desvelado a filósofos y escritores de ese país; así Ludwig Wittgenstein, que trabajó el lenguaje procurando salvarlo para la ciencia: “Toda filosofía es «crítica lingüística». (En todo caso, no en el sentido de Mauthner). Mérito de [Bertrand] Russell es haber mostrado que la forma aparente de la proposición no tiene porqué ser su forma real”;¹⁰² también Oswald Wiener y el Grupo Vienés de los años 50 del siglo XX (Gerhard Rühm, H.C. Artman, Konrad Bayer, Friedrich Achleithner) y creadores como Musil, Kraus, Bachmann o Handke, así como representó un modelo de reflexión abierto (en vez de un “sistema positivo y redondo”)¹⁰³ sobre el lenguaje para Joyce, Beckett o Jorge Luis Borges.

¹⁰¹ Fritz Mauthner: *Contribuciones a una crítica del lenguaje*. (Trad. cast. José Moreno). Barcelona, Herder, 2001 [1901], p. 105.

¹⁰² Ludwig Wittgenstein: *Tractatus lógico-philosophicus*, Madrid, Alianza Editorial, 2002, p. 50: “4.0031. Alle Philosophie ist «Sprachkritik». (Allerdings nicht im Sinne Mauthners). Russells Verdienst ist es, gezeigt zu haben, daß die scheinbare logische Form des Satzes nicht seine wirkliche sein muß”.

¹⁰³ Como Mauthner escribiera: “Vico y Wilhelm von Humboldt no fueron sistemáticos. El genial crítico lingüista Hamann odiaba y despreciaba la vanidad «de hacer enseguida sistema»”, ver *op. cit.*, pp. 25-26.

El lenguaje solo genera superstición [porque] retener el contenido de concepto de la palabra es imposible a la larga; por ello es imposible el conocimiento del mundo por medio del lenguaje. En cambio es posible retener el contenido de sentimiento de la palabra, y por ello es posible [...] un arte de la palabra, la poesía. [...] La crítica del lenguaje es trabajar en la idea liberadora de que las personas, con las palabras de sus lenguas y con las palabras de sus filósofos, nunca irán más allá de una representación icónica del mundo. [...] Esta fue la trágica maldición de grandes filósofos que, guiados por falsos modelos, quisieron aportar un sistema en las ondeantes llamas de sus ideas [...]. Los vedas no ofrecen ningún sistema. ¿Oriente? Platón, el griego, no ofrece sistema alguno [...] y lo que es indudable es que el mundo no encierra un sistema humano, científico o lingüístico.¹⁰⁴

Las supersticiones generadas por el lenguaje pueden ser ficciones cognoscitivas (lo veremos más adelante en relación a nuestra metáfora científica) en todo caso más leves o deleitables que sus efectos paraestatales (en la sociedad y la política) al construir ideologemas, esto es, proyecciones de la ideología que aprisionan al pensamiento.¹⁰⁵ Encontramos pues, desde otra perspectiva, la de la crítica lingüística, el problema del artificio de la retórica ("las ideas" en este caso) como construcción (teórica) lejana de la realidad de la vida, más próxima a un sueño ideológico. Para Mauthner, la crítica del lenguaje era "la ocupación más importante de la humanidad que piensa", el lenguaje entendido como aquello que es común a todos los idiomas de los hombres y cuyo objeto es la cantidad extraordinaria de "todos los sonidos humanos", ya que "el lenguaje" no existe sino como pálida abstracción.¹⁰⁶ Por este carácter material (sonoro), el lenguaje individual de alguien

¹⁰⁴ Cf. *Contribución a una crítica del lenguaje*, Barcelona, Herder, 2001, pp. 10-13 y 26.

¹⁰⁵ Esto último fue también comprendido por el anarquista Gustav Landauer, amigo y colaborador de Mauthner, distanciados por el apoyo de este último a la política bélica austriaca y alemana durante la primera guerra mundial y la participación de Landauer en el gobierno revolucionario de la efímera República Soviética de Múnich de 1919, muriendo linchado por los soldados ese mismo año. Algo semejante cabe decir de Oswald Wiener, para quien las palabras y su uso no son capaces de expresar un hecho porque *son* la organización de la sociedad y la política: "Cuando se consigue acuñar una «opinión» en el lenguaje [...] la opinión sirve al Estado". Cf. Adan Kovacsics, en *Contribución a una crítica del lenguaje*, *op. cit.*, pp. 13-14.

¹⁰⁶ Cf. Fritz Mauthner: *Contribución a una crítica del lenguaje*, *op. cit.*, pp. 34-35.

nunca será igual al de otra persona pues además del idioma infantil de cada individuo, nadie habla el mismo lenguaje en tiempos distintos de su existencia. sucede lo mismo con "el lenguaje" en la filosofía.

La historia pues, en la etnología de Lévi-Strauss:, está condicionada al lenguaje particular del enunciador:

El punto de vista espacio-temporal del observador, como criterio de selección y enjuiciamiento de los hechos históricos no aparece ya en *Race et histoire* (1952) de Lévi-Strauss puesto que postula una igualdad descriptiva por la que la historia se entiende como "una acumulación de sustratos étnico-culturales heterogéneos [...] haciendo del tiempo algo irreal."¹⁰⁷

La historia, por otra parte, desde el lenguaje y la fenomenología de Husserl, tiene demasiado de intuición sensorial o empírica como modo de selección de distintos aspectos de la realidad sin considerar todos sus matices, porque esto último, en términos empíricos, resulta imposible. No solo Husserl sino antes Leibniz se había confrontado con el *Método* de Descartes, indicando que diferir la invención de teoremas o problemas hasta la demostración plena de todos sus axiomas o postulados solo significaría que la geometría aún no existiera. (Cf. Blumenberg, pp. 64-66). En el caso de Husserl, su "implicación de infinidad" contra la intuición sensorial se colocaría en línea con el platonismo porque sugiere una variación metodológica libre, "desprendida de todas las ataduras a hechos", buscando "la esencia más común" (Blumenberg *cit.* a Husserl, pp. 70-71).

La aparente ilusoria liberación de lo fáctico y del tiempo como historia sincrónica, destaca el carácter ineludible de lo que en filosofía se llama el "mundo de la vida" y que la fenomenología opone como recuperación de la historia frente carácter absoluto de la realidad y de su contingencia, que la tecnificación agudiza. En los países en los que no existe un nexo entre la "tarea infinita" postulada en filosofía por Husserl con la tecnificación, lo que sucede es una aceleración del

¹⁰⁷ Hans Blumenberg en: *Las realidades en que vivimos*. P. 171.

“subdesarrollo” con tensiones debidas a la oferta exógena de medios técnicos para el “desarrollo” sin una motivación endógena, propia para ese devenir. La tensión entre la tarea teórica que es infinita y la existencia humana como dato fáctico es un resultado de la tecnificación desde el capitalismo y solo se agudiza con las nociones de relativismo histórico de Lévi-Strauss y de fenomenología de la “esencia común” de Husserl (p. 72).

El desafío *desde la realidad vivida*, consiste en vivir la vida que vale la pena de ser vivida. Por eso la interpelación “boliviana” de Quiroga Santa Cruz es tan significativa, más allá de la tarea infinita de la teoría y se trata, por supuesto, de una interpelación de carácter político, en el sentido de una retórica política para la que las evidencias insuficientes no inhiben la acción. Considerada desde este ámbito de las metáforas como modelos de la unidad intuitiva del mundo, la acción política que no cede a los requisitos teóricos para diferirla indefinidamente, opta por *imaginar el papel que se autoatribuye* y así desarrolla un arte teatral como presupuesto de la acción. La metafórica de los roles es algo que ha reconocido en los propios países Blumenberg, basándose en la sociología de Georg Simmel, pero es más que esto todavía, envuelve la vida misma:

La metáfora de los *roles* es tan productiva solo porque la vida es “una forma preliminar del arte teatral”; [...] y no va vinculada con la suposición de que de lo que se trata es de una ilusión [pues] aquella “vida” de la que habla Simmel no es una “forma preliminar” del arte escénico de un modo incidental y episódico, sino que el poder-vivir y el definirse-un-papel son cosas idénticas (p. 127).

La conciencia de la identidad (cambiante) depende y es afectada por ese concepto del rol que se cumple entre los otros roles y lucha desde la metáfora que lo constituye entre la conciencia de los roles y las expectativas sobre éstos. Por ello dijimos, siguiendo un *a priori* antropológico, que la historia no solo consiste en acontecimientos conectados e interpretados, sino además en su articulación como un todo social (lo que Blumenberg llamara un “conglomerado” que precisa de unidad metafórica). La retórica como instrumento de las “debilidades humanas” sirve al

objetivo mayor de comprensión de lo erróneo del sustancialismo de la identidad y de que ésta tiene por tarea el construirse. La autocomprensión supone incluir aquello que no somos, en vez de una supuesta interioridad previa; la vida en su realidad es frágil a diferencia del mito que consigue cierta familiaridad con el mundo tratándolo con extrañeza (por esto último, no lo conoce).

Para problematizar la noción razonada de historia que ya hemos planteado y que corresponde a un debate interteórico, dibujemos tres imágenes que nos introduzcan a la cuestión del valor de la teoría a partir de la socialización cultural y que diferencia —dicho en un lenguaje no especializado— a una historia social de otra en términos de la “historia propia”.

Lo que no puede simbolizarse más allá de la inferencia de lugar (espacio), algo al lugar representado por la egipcia “plaza Tahrir” desde el 2011, en alusión a masas movilizadas sin un objetivo que exceda su propio movimiento, de modo que cambiando de nombre significa siempre la impotencia de la transformación social, la condición de masas (proletariado en un sentido amplio) que adhieren a las ventajas del capitalismo quedando atrapadas por “el lugar mismo”, en un sentido mallarmeano, que se complace en una especie de “plebeyización social universal” (“a kind of universal social plebeianization”).¹⁰⁸

Si el Acontecimiento no tiene presente (donde reina la multiplicidad indiferente) sino solo historia pasada, lo mismo que la esencia en Hegel (como recuerda Jameson en el ensayo referido) y no existe ni representabilidad de las masas ni posibilidad de actualizar los momentos revolucionarios pasados, ¿cómo delinear narrativamente nuestro “elefante histórico” y su huellas, en relación al *acontecimiento político* de 1979 en Bolivia, opuesto al Estado (la dominación en crisis)? ¿cómo expresar la *verdad democrática* (el hecho apodíctico de la democracia) de aquellas jornadas de movilización victoriosa de masas, que abrieron la historia boliviana republicana a una deriva democrática negada desde la forma-Estado de 1952?

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 106.

En principio historizando el acontecimiento de noviembre de 1979 en Bolivia a través de una metáfora que abriendo la Historia pasada proponga la *imagen espacial* de la sociedad en círculos concéntricos irradiados por la movilización de masas. Luego, traduciendo aquella fluidez del acontecimiento —en la que los hechos no son solo algo empírico, sino singularidades producidas por la lucha de masas, sobre la memoria/olvido o la historicidad/fragmento historiográficos— como las contenidas virtualmente en un libro requisado y destruido por las Fuerzas Armadas (*La masacre de Todos Santos*, de la Asamblea Permanente de Derechos Humanos en Bolivia, APDHB, 1979, ver Anexo), en el que notablemente, en términos de la prosa historiográfica que aquí pretendemos visibilizar, los poemas insurgen a partir pasado vivido, para recuperar el sentido social y la reinención de masas del momento democrático cuyo centro es la crisis general de 1979; no solo estatal (de la forma del Estado de 1952) ni solamente en Bolivia, sino también como acumulación de las tensiones del capitalismo del siglo XX. Círculos concéntricos o modelo de movimiento dialéctico de un centro de inestabilidad local (Bolivia) al interior de las tensiones del sistema de poder y la economía capitalista global.

En segundo lugar, periodizando con atención a las descripciones y no solo interpretaciones que requiere la historiografía de las luchas sociales y políticas.¹⁰⁹ Donde *el pasado* cumple su clásica definición conservadora según la cual se dice que “siempre fue mejor” (que el presente), es en el relato de las historias regionales o locales, cuyo engarce es evidentemente, en términos de subjetividad, sino de conciencia histórica, más consistente. Durante el más reciente periodo político —de retórica de reformas “culturales y revolucionarias”—, esto es, cuando la fuerza de los hechos pasados acumulados no podían menos que exigir un cambio de la

¹⁰⁹ Es otro el criterio intelectual elegido por la teoría política académica en Bolivia, que despliega y continúa el pensamiento (no la expresión barroca) de René Zavaleta, cuya exclusión de la historiografía se traduce en la más austera economía de referencias interteóricas explícitas (bibliografía) con ausencia completa de descripción antropológica empírica. Véase las dos páginas y media en las que cabe para Luis Tapia, lo que denomina como apartado “Octubre como momento de síntesis, crisis y revelación”, en su reciente: *La historicidad de las luchas políticas*. La Paz, Autodeterminación. Colección: Horizonte interior, 2018, pp. 5-7.

Constitución, una constituyente (formalmente cumplida el 2008-2009), un reiterado gesto de rechazo a “volver al pasado” fue expresado en las tensiones con la capital formal (la ciudad de Sucre) donde se instalara la constituyente, en relación con la preponderancia de la política nacional centralista emanada de la sede de gobierno (la ciudad de La Paz). De manera semejante, parece un sentido común el no retorno a un modo de gobernar anterior al del actual régimen, “antes del 2006”.

Con la actitud de *reserva ante los hechos* como método, en el caso de la historia (*vgr.* Edward Thompson) y la de *recomposición permanente* más allá de los métodos, en el caso de la antropología (*vgr.* Clifford Geertz, Ángel Palerm), entendemos que es posible y deseable decir algo más consistente y en ningún caso relativista, de los hechos histórico-políticos aquí estudiados que, en conjunto y ordenados por la lógica explicativa del sistema de discurso definido que supone ponerlo por escrito, comprende la historia política de Bolivia del último medio siglo: desde los 70 (el golpe militar de 1971) hasta el tercer, y ya forzado en su forma constitucional, periodo de gobierno del MAS en curso (once años considerando del 2006 al 2017, restando dos finales conforme señalara como límite el referéndum último del 21 de febrero del 2017).

Pero para ello requerimos de una base a la vez epistemológica y pluralista de la relación entre historia y antropología, misma que ofrecemos a continuación analizando el espacio común entre las obras de Gregory Bateson, Jerome Bruner y Ángel Palerm y el de su articulación dialéctica con los problemas de América Latina según la noción de historicidad que propone Horacio Cerutti y el imperativo de historizar como crítica a la negación de la historia de la modernidad contemporánea.¹¹⁰

¹¹⁰ *Infra* desarrollo de una primera versión presentada al Simposio Internacional: “Para una nueva historia de América Latina: un debate abierto”, Buenos Aires, UNSAM, 2016, que se publicó como “Historizar las insistencias estructurales quiliásticas del mundo andino”, en *Pensares y Quehaceres. Revista de políticas de la filosofía*, núm. 5 (julio-diciembre), México, 2017, pp. 121-134.

Nuestro supuesto entonces, es que "los muy diferentes hilos" del trabajo antropológico cultural no se agotan en su variedad al señalar que se trabaja con elementos heterogéneos, cuya suma representaría un cierto grado de "realidad". Más bien señalan un aspecto unitario de la mayor importancia: *es el hombre el que produce no solamente cosas sino también la interpretación de éstas*, la cultura; no existe por tanto una determinación económica o cultural como algo externo al hombre mismo. Esta es una precisión que enlaza a la antropología con la historia y la filosofía e incumbe al carácter de cada una de estas disciplinas científicas.

I.2 Oralidad en el conocimiento social del lenguaje

A la debilidad de constitución física de los americanos se añade también la falta de aquellos órganos indispensables, mediante los que se constituye un poder seguro. Nos referimos a la carencia del *caballo* y del *hierro*.

G.W.F. HEGEL. *Lecciones de la filosofía de la historia*, 1830.

No miramos del mismo modo al caballo o a la montaña; ni, en fin, miramos igual a la obra que a su productor. Y lo que se dice del mirar se dice del pensar.

E. NICOL. *Metafísica de la expresión*, 1957.

Por lógica hemos de partir de algo, en nuestro caso de una verdad de hecho que la teoría suele olvidar: la crisis de la verdad científica no es un problema de la ciencia física, sino de la filosofía occidental; es expresión de la errónea dirección y despliegue de la “metafísica” clásica y moderna (en este orden y en grados sucesivos de mayor impotencia).

Allí donde las ideas son menos prejuiciosas respecto a su “claridad”, a la errónea noción de que se trata de algo sencillo, su riqueza heurística es mayor para aprehender sentidos y articularlos sugiriendo su sentido (formalización de relaciones entre regularidades o leyes que llamamos teoría). En la filosofía europea, dos autores que atendieron especialmente la filosofía de Oriente en su carácter correctivo o fundador de la de Occidente —Whitehead, Schopenhauer— permiten esta posibilidad de construcción teórica que aproxima la filosofía al conocimiento social, en el que propiamente el lenguaje común es uno de los señuelos para la falacia de la “claridad”. La grandeza de una manera de pensar (filosofía, cosmovisión, religión o ideología) consiste en esta apertura para completar-se desde fuera del núcleo central de la tradición a la que se pertenece. Así el cristianismo en la provisionalidad de su ética, que “se resigna a perder la magnificencia de su generalidad, pero gana en fuerza de adaptación particular a

las circunstancias concretas de una época determinada”,¹ o como diremos en este estudio, la comprensión crítica del devenir histórico de las sociedades.

El lenguaje, ya se ha sugerido en la idea anterior, que permite elaborar teorías a partir de la descripción e interpretación de hechos de la realidad, es intrínsecamente opaco, al contrario del extendido sentido común de que logra su claridad de manera simple. Su mayor elaboración lo distancia de la realidad de hecho concreta. Es una verdad histórica *de hecho* (no *científica*), que la historia política europea, a partir del anómalo desarrollo capitalista alemán desplegado en forma de conflicto bélico mundial (1939-1945), exigió una interrogación filosófica nueva sobre el destino de la moderna libertad humana, ante la barbarie desatada desde el interior de la moderna sociedad europea. Problematizar la razón que mostraba aquello (el *logos* de la modernidad) debido a la crisis de la verdad y de la verdad científica moderna en particular, volvió a mostrarse como la tarea obligada de todo pensamiento que procura comunicarse a los demás para hacer real el diálogo.

Lo indicado supone rearticular algo que en la tradición filosófica fuera modificado y no por el mero transcurso del tiempo sino por el carácter subversivo de la historicidad de los fenómenos y que alcanza a la propia (auto)conciencia humana: la interrogación sobre la crisis del pensamiento científico moderno no es tarea de la física o la matemática, ciencias particulares o “especializaciones” de la ciencia que expresa la unidad de todas, la filosofía entendida desde Aristóteles (con los equívocos que el término traería) como metafísica.

Sin duda que estoy muy lejos —y no llegaré mucho más allá lo que ahora postulo— de comprender con la lógica y el lenguaje filosófico requeridos estas cuestiones. Las balbuceo por el atenuante inscrito en la propia filosofía, después, como diría Eduardo Nicol,² del episodio kantiano de reconstrucción parcial de la metafísica y de la conceptualización incompleta (solo antropológica) de la

¹ Alfred North Whitehead: *Aventuras de las ideas*. Buenos Aires, Compañía General Fabril Editora, 1961a, p. 27.

² Eduardo Nicol y Franciscá (Barcelona, 1907-Ciudad de México, 1990), filósofo exiliado en 1938 por la guerra civil española y naturalizado mexicano, donde desarrolló la mayor parte de su amplia y rigurosa obra en castellano durante más de cincuenta años. Entre sus principales textos revisamos: *El problema de la filosofía hispanoamericana* (1957) y *Los principios de la ciencia* (1965).

historicidad del ser humano de Heidegger, es decir, en la actual condición en que la filosofía no ha resuelto todavía el estatuto de los principios de la ciencia en relación a la autonomización atomística de sus ciencias particulares, en especial la física.

El atenuante indicado consiste en el reconocimiento de que si bien la filosofía está compelida a mostrar un grado de exposición fenomenológico que le impide “un vuelo de teoría tan libre como el de la teoría física”,³ pudiendo esta última aventurar una hipótesis en espera de que algunos hechos lleguen a confirmarla, a la vez ha aceptado la relativización de la verdad que el reconocimiento de la historicidad ha impuesto (todo conocimiento es reconocimiento de lo que existía en el ser) y por tanto que la verdad es expresiva. Esto significa que el pensamiento y la expresión verbal que crean el *logos* tienen una intención comunicativa (de diálogo) y un *contenido de significación* que hace patente una realidad a los demás (apófansis), requiriendo para ello cierta *póiesis*. En suma, que “toda verdad discursiva es una *pretensión* de verdad, [esto es], algo más que una mera exhibición del ser”⁴ y cuya forma de expresión implica acercar lo poético a un nivel mínimo de realidad mostrada.

A este proyecto de reforma de la filosofía Nicol lo llamó “metafísica de la expresión”, en el sentido de que llegue hasta Marx por así decir, que para Heidegger significaba trascender la racionalidad. La metafísica (filosofía) se separa así más nítidamente de la ciencia:

La metafísica no es ciencia, es radical expresión. Este es el punto preciso en que se tocan los dos extremos, en que Heidegger se aproxima a Marx. En términos marxistas, la filosofía de Heidegger es en efecto expresión: es una ideología enraizada en la situación histórica. Pero Heidegger afirma que esta raíz histórica es la auténtica raíz de la verdad de ser. Porque incluso el ser mismo es histórico.⁵

Ahora bien, el problema de la expresión y su importancia para la construcción de intersubjetividad, es decir, del reconocimiento de otro con quien el

³ Debiendo la filosofía sujetarse a la exigencia metodológica de partir de hechos. Ver Eduardo Nicol: *Los principios de la ciencia*. México, FCE, 1974b, p. 88.

⁴ *Ibid.*, p. 89.

⁵ Eduardo Nicol: *Ideas de vario linaje*. México, FFyL-UNAM, 1990a, p. 229.

diálogo pueda realizarse lo he considerado, para el caso del conocimiento social boliviano, en otro estudio en el que la apariencia (*Schein*) tiene la función reveladora que antes le atribuyera lo que solía llamarse estética y que siguiendo a Susanne Langer denominara *forma significativa*, por tratarse de un discurso que logra la verdad histórica mediante algún grado de construcción “poética” (en el caso tratado de René Zavaleta, la expresión barroca). Lo aparente, recordémoslo en clave filosófica, era el criterio por el cual la tradición metafísica clásica supusiera una esencia detrás la apariencia, una identidad no contradictoria que negaba la parcialidad de la verdad (y por tanto del error). En otros términos, lo que Nicol llamara muy expresivamente, “el totalitarismo lógico de Parménides”⁶, contrario a lo que aquí denominamos *contenido de significación*: contenido y no forma, por aludir al *logos* y no a su discursividad (forma del contenido). En efecto, las modas del lenguaje social (*doxa*) que Nicol aparta de su discurso filosófico deben ser atendidas en nuestro caso, por la naturaleza política que hace a nuestro objeto de investigación.

Para decirlo en la dimensión del discurso sugerida por Algirdas Greimas, que resulta complementaria de lo sociológico —para esta investigación en parte figurativa (esfera autónoma de la semiótica general) de la sintaxis de la democracia—, el problema de la expresión considerado en términos de una hermenéutica situacional es “una interpretación completamente diferente de la representación”⁷. Desde las dos tradiciones culturales occidentales que estamos refiriendo (la filosófica y la lógico-matemática), la representación es una condición de interpretación de lo visual. En cambio, si consideramos que lo audiovisual (gráfico y lo fónico) responde en realidad a dos sistemas de representación con sentidos opuestos —porque ninguna letra es un ícono “naturalmente motivado” de algún sonido, como advertiera Greimas—, de modo que un mismo alfabeto (o signifiante) puede generar dos lenguajes diferentes, entonces estamos en un plano diferente al de la representación; un plano en el que la articulación del

⁶ *Ibid.*, p. 232.

⁷ Algirdas Greimas: “Semiótica figurativa y semiótica plástica”, en: *Figuras y estrategias. En torno a una semiótica de lo visual*. México, Siglo XXI/BUAP, 2014, p. 21.

significado importa en tanto expresión poética del discurso de verdad (filosofía como metafísica de la expresión).

Esto vale también para las teorías científicas y no solo para la filosofía. La física, por ejemplo, debió desarrollar adicionalmente una “teoría metodológica de la complementariedad”⁸ para justificar la existencia de dos teorías diferentes para un mismo fenómeno (algo distinto a la representación): la teoría corpuscular y la ondulatoria en relación a lo mismo, la refracción de la luz. Lo señalado tiene relación directa con nuestra metáfora de los “círculos concéntricos” y la “canción inarticulada de *la María Barzola*”, subrayo la significación en el artículo femenino que connotará la democracia boliviana y que desarrollaremos más adelante, pero en este punto relativo a la crítica filosófica de Nicol sobre ciencias como la física, me limito a señalar que en efecto, *articular el significado poético del discurso de verdad* no es una mera formulación de oposición lógica, o entre ciencia (Newton) y poesía (Keats), del tipo “poesía científica buena o mala” como puede evidenciarse fácilmente en textos de ciencia que pretenden conceder la divulgación de un conocimiento más alto.⁹

Con este breve excursus sobre el problema de la expresión en términos sociológicos y semióticos, podemos retomar el problema no resuelto por la filosofía, relativo a “las condiciones *de principio* que hacen legítima la ciencia en general, a pesar de ser ella un producto del ser histórico”.¹⁰ Lo que cabe enfatizar, desde el punto de vista de la orientación histórico-política de la investigación que expondremos, es el desplazamiento de la verdad hacia la cuestión de su validez y no de su carácter uniforme y completo, excluyente del error, como lo pensara la tradición metafísica clásica. El problema de la verdad *en general*, que es el que ocupa a la filosofía, se resuelve en términos de validez y no de trascendencia (no hay una verdad intemporal).

Algo semejante sucede con lo que llamaremos la cuestión de la *doxa*, implícita en el lenguaje que se usa en general, en el que el significado de las palabras no es unívoco sino que se define en su uso. Esto último está en relación

⁸ Eduardo Nicol: *Ideas de vario linaje*, *op. cit.*, p. 232.

⁹ Richard Dawkins: *Destejiendo el arco iris. Ciencia, ilusión y el deseo de asombro*. Barcelona, Tusquets Editores, 2000, p. 319.

¹⁰ Eduardo Nicol: *Los principios de la ciencia*, *op. cit.*, p. 91, nota 12. Cursivas en el original.

directa con una noción básica de política, relación que se define siempre provisionalmente, en términos de lucha por los significados que la constituyen. Lo que atraviesa de modo común a nuestro problema de investigación es la historicidad y el discurso, es decir, las cuestiones del cambio y la expresión de éste.

La tradición metafísica intentó resolver esta aporía postulando que la realidad no se define como ella misma (mismidad) sino como identidad, pero esta perspectiva problemática se agudizaría en sus contradicciones durante los siglos siguientes, hasta arribar a la crisis de la verdad científica del siglo XX, que no se debe a la historicidad (que en la filosofía no fue considerada sino hasta Hegel), ni a que la situación vital e histórica sean *condición para la verdad* del pensamiento filosófico relativizando toda verdad, sino a la impotencia interna del pensamiento clásico para dotar de unidad y sentido a un pensamiento cuya condición de cambio no renuncie a la búsqueda de la verdad.

La adecuación entre pensamiento y realidad que constituye a la noción clásica de verdad (*adaequatio intellectus ad rem*), exige considerar que la realidad (o cosa) es heterogénea¹¹ y precisa consideraciones sobre el lenguaje (la expresión). Esta parece haber sido otra observación de Heidegger respecto a una insatisfactoria definición del término “adecuación”.¹² Esta adecuación puede proyectarse en otros niveles de la actividad científica: así como ninguna ciencia particular puede resolver el fundamento de todas, tampoco la lógica o el formalismo, como lo muestra la historia de la ciencia, tampoco resuelve la cuestión de los fundamentos o principios de la ciencia. Podemos observar incluso la enunciación de Nicol en el sentido de que cada ciencia particular investiga “un sector definido de la realidad” puesto que no existen “sectores definidos de la realidad”¹³ si consideramos la noción de fundamento de la ciencia en general.

Las cuestiones lógicas o formales en la ciencia no serían *nunca* cuestiones de principio. “*Por debajo* de sus naturales especializaciones, todas las diversas

¹¹ José Antonio Quiroga cita *La primera teoría de la praxis*, de Nicol: “Hay varias maneras de hablar: la variedad se refiere a una unidad”. Ver: XXX, p. 28.

¹² Eduardo Nicol, *Los principios de la ciencia*, op. cit., p. 47, nota 3.

¹³ *Ibid.*, p. 9.

ciencias constituyen una unidad”.¹⁴ Enfatizo el aspecto expresivo de esta afirmación, para contraponerla a la idea tradicional de que la ciencia se elevaría hasta la teoría a partir de los datos de la realidad, en una pirámide en la que la cúspide correspondería a la mayor abstracción posible. Es esta unidad la que está en crisis al menos desde mediados del siglo XX: el carácter universal del principio de racionalidad de la ciencia.

La atribución del carácter científico a la formalización (vg. matemáticas) o a la investigación de la realidad natural (vg. física) ha sido la manera desde cierto “sentido común” del conocimiento que busca creer en certezas, de desequilibrar la necesidad de un fundamento intrínsecamente filosófico. La apreciación de que no existe utilidad inmediata que aporte el conocimiento de disciplinas socio-históricas por ejemplo, es la contraparte más mundana de lo anterior. El rigor cualifica procedimientos para el conocer, la exactitud se encuentra *después*, para cualificar resultados.¹⁵ La preferencia históricamente evidente, de lo práctico por encima de lo teórico, refuerza el hecho de que la unidad de la ciencia debiera replantearse desde sus fundamentos.

En esta perspectiva del fundamento ontológico del ser, la comparación entre Heidegger y Nicol nos resulta esclarecedora respecto al devenir de la mirada en un sentido de especialización que aleja al hombre del diálogo con otros hombres y por tanto del conocimiento de sí mismo en nombre de un conocimiento especializado que extravía su base común. Acudimos aquí a un estudio que destaca la ausencia de fundamento ontológico en la discriminación de Heidegger entre un habla esencial (el de los poetas) y otra común o del vulgo, puesto que si la razón es común, como el ser, “lo único que podría afirmarse atendiendo a estos principios es que el habla hacer patente el ser siempre, pero no todos los *saben*”.¹⁶

La relación del ser que se muestra (*apófansis*) con el modo del habla en que se realiza, y en especial el diálogo como *el lugar del oír*, es algo que tratamos más adelante; lo que interesa observar, primero, es al “mirar” como lo que el *logos* permite respecto a lo que se muestra del ser y su derivación problemática en

¹⁴ *Ibid.* Énfasis mío.

¹⁵ *Ibid.*, p. 11.

¹⁶ *Ibid.*, p. 25.

Aristóteles identificando *logos* con lógica y esta última como lo que “decide sobre la justeza y corrección de todo pensamiento”.¹⁷ En segundo lugar, lo señalado sobre la “adecuación” entre pensamiento y realidad (re)planteada por Heidegger —simplificando el lenguaje filosófico— significa que la apertura a la realidad (presentarla) es *distinto a representarla*; permitir que lo real sea remite a la cuestión de la libertad.¹⁸ En tercer lugar, tanto en Quiroga como en Nicol se alude al *logos* como razón simbólica (lenguaje) y al desarrollo que Ernst Cassirer planteara en el sentido de que la palabra no separada del ser significaría conocer a partir de las cosas y no de los nombres¹⁹. Para que el pensamiento, comprensivo de la historicidad que lo condiciona, pueda adecuarse a la realidad y expresarla (lo que nosotros llamamos hermenéutica situacional o *poiesis* del discurso de verdad), debiera superarse —dice Nicol— la paradoja que representa la historicidad para la física desde el siglo XX: que el avance pragmático de la física la aleja de los principios de la ciencia dejando a la cuestión de la verdad en suspenso, de modo que en vez de que la vida esté al servicio de la ciencias se postula lo inverso. Pero la verdad es independiente de la utilidad y lo contrario es falso. El problema de la historicidad-verdad no podría resolverlo Cassirer por su kantismo, expone Nicol, recordando lo inconciliable entre kantismo e historicismo.

Ahora bien, además de Cassirer, Nicol se refiere a Whitehead y es aquí donde me parece encontrar una brecha para replantear —no en función de la filosofía sino de la historia política— la cuestión historicidad-verdad a partir de una verdad de hecho en la teoría física expresada como *poiesis* del discurso de verdad (sintaxis del discurso de la democracia e ideologemas neoliberal/progresista contemporáneos). Nos interesa la teoría, es decir, la síntesis de las relaciones internas de lo real (leyes) que suponen un *discurrir* (filosófico)²⁰ de carácter

¹⁷ *Ibid.*, p. 31.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 32-33. La interrogación final que envuelve todo el estudio sugiere la dirección de la libertad: “¿Para qué una ontología de la razón [postulada por los dos autores estudiados: Heidegger y Nicol]? Por ahora solo tenemos la sospecha de que respuesta a esta pregunta guarda relación con el destino del ser humano sobre la [T]ierra y con la posibilidad, o no, de que el hombre encuentre en libertad el camino hacia el hombre”, p. 60.

¹⁹ *Ibid.*, p. 21.

²⁰ *Ibid.*, p. 87.

racional, construido sobre las observaciones metódicas que nos provoca el preguntarnos sobre la realidad.

Pero el esquema tradicional de la pirámide científica,²¹ siendo como toda postulación “poética” de carácter histórico, ya no representa, ni para la curiosidad científica ni para el sentir de la existencia humana contemporánea (*doxa*), segmentada en varios planos y subsumida por la lógica del capitalismo medio siglo después, una figura suficiente de estas relaciones internas que llamamos teoría. No es, por supuesto, el mero hecho del tiempo transcurrido entre mediados del siglo XX y la actualidad, sino la rearticulación del sistema de dominación capitalista como un todo de carácter globalizante y novedoso, el que impone una nueva condición histórica al pensamiento y las formas de su expresión.

Se trata de lo siguiente, considerado en la especificidad de lo que sostuvieran Nicol y sostienen hoy otros autores alrededor de la obra de Whitehead: este último, según Nicol —a pesar de ser, junto con Cassirer, uno de los pocos que exploraran la historicidad en física explicada desde la metafísica—, no habría resuelto el problema de la historicidad-verdad por falencias en “las técnicas especiales de la filosofía”, aunque se admiraba “su genio” al plantear este problema²². Pero, en la síntesis del mismo capítulo, al final de lo que Nicol llama las cuatro relaciones del conocimiento (epistemológica, lógica, histórica y dialógica), se sostiene que, por la relación dialógica que relaciona a las otras tres primero mencionadas, sería evidente que “no tiene fundamento real la antinomia verdad-historicidad, que ha sido la causa promotora de la crisis (de las ciencias)”, pues siendo toda forma de pensamiento simbólica y dialógica también es expresiva (poética), es decir, histórica.²³

Por lo tanto no es la solución insatisfactoria de Whitehead sino su “genio”, lo que podríamos llamar la *póiesis* de su noción de experiencia la que podría permitir valorar la historicidad de su propuesta; en nuestro caso, lo “poético” de su filosofía de la naturaleza que, a diferencia de la negación de la montaña en el pensamiento occidental (de Platón a Braudel, apartado I.2), sirve a la comprensión mejor de una

²¹ *Ibid.*, pp. 85-87.

²² *Ibid.*, pp. 33-34, nota 17.

²³ *Ibid.*, p. 89.

historia natural de Bolivia, como requisito o determinación geohistórica que supone el hábitat en los Andes para las formas de dominación sociopolíticas que son específicas de esa región del continente americano.

Lo que diferencia a Whitehead de muchos filósofos occidentales de la tradición anglosajona, incluida la del pragmatismo estadounidense, es que cuestiona la idea de que los factores esenciales de la experiencia puedan ser directamente discriminados con *claridad y precisión* cognoscitiva. A diferencia de Platón, Descartes, Locke, Hume y la mayoría de los filósofos clásicos sostenían que nuestra experiencia de la realidad se expresaría como relación sujeto (que conoce)-objeto (que es conocido). Whitehead en cambio, observó que dicha estructura fundamental de conocimiento y el conocimiento mismo como algo nítido o puro suponía una alta abstracción, en tanto que la experiencia más bien implicaría en principio una relación emocional, puesto que “de las cosas relevantes surge un tono afectivo”.²⁴ En efecto, aquello que resalta en nuestra experiencia de la realidad no puede deberse a un logro de conocimiento sino a que motiva nuestra emoción. Expresándolo en un nivel de formalización mayor, Whitehead llamara “aprehensión” a esta relación especial que surge de la experiencia.

Decía párrafos arriba, que la filosofía cosmológica de Whitehead, su neoplatonismo, puede cumplir una función esclarecedora respecto a la construcción científica de historicidad-verdad en política, por ejercitar productivamente para la teoría aquello que llamaremos “el lugar originario de la significación”, debido a su riqueza heurística para la comprensión de relaciones nuevas y categorías de análisis eficaces respecto al espíritu de totalización de su sistema. Con *lugar* me refiero al momento anterior (presocrático) a los desarrollos de Platón y Aristóteles; a la cuestión de la unidad y el sentido de totalidad que es necesario para explicar tanto la historicidad de un periodo político específico (simbolizado en este caso como “1979”) como los discursos de verdad (ideologemas) contrarios a la sintaxis de la democracia entendida como movilización popular que cada crisis (“círculo concéntrico”) proyecta. Greimas nos recuerda las preguntas relativas sobre ese lugar originario de significación, en las

²⁴ Alfred Whitehead: *Aventuras de las ideas*, op. cit., p. 186.

que también se incluye la metáfora que hemos propuesto, en su doble significación física e historiográfica:

¿Se encuentra el universo regido por una metalógica de las fuerzas (por ejemplo, a la manera de la física ondulatoria) o de las “posiciones” (según la interpretación corpuscular)? Como diría Hjelmslev, he ahí dos conceptos “indefinibles”. Pero paralelamente surge otra interrogante, igualmente fundamental, que recupera las inquietudes del pensamiento presocrático: ¿el mundo es uno, desbordante en su plenitud, una estructura de lo mixto lista para estallar, o bien una mezcla caótica tendiente a la unidad?²⁵

Recordemos que la cuestión de lo ondulatorio/corpuscular en la física requirió dos teorías distintas y un *procedimiento* nuevo para articular ambas, como lo explicaran algunos de los autores que atendemos.²⁶ En cuanto al orden/desorden del mundo, la generalidad cosmológica de esta pregunta o aporía habrá de derivarse hacia su concreción como pensamiento sobre lo histórico-político en el apartado sobre las formaciones sociales y sobre la democracia en términos de cantidad/cualidad.

El hecho de requerir dos teorías distintas para explicar el fenómeno de las ondas que se hacen visibles por la refracción de la luz, advierte sobre algo que Nicol había indicado como diferencia de la historicidad-verdad en la ciencia física, respecto a las “ciencias humanas” en general, en las que la razón (y el habla) es común:

En la ciencia, inevitablemente, la verdad deviene más histórica o “poética” cuanto más elevado es su nivel. De los hechos a las teorías, pasando por las leyes, la verdad asciende sin perder su inherente virtud apofántica; pero ella implica, cuanto más alto es su rango y más amplio su alcance, una mayor contribución de la actividad creadora. La verdad más alta no queda por esto empañada de arbitrariedad, de subjetividad y relatividad. [...] Siempre es un individuo concreto, en un aquí y un ahora determinados, quien pronuncia la verdad. Esta es una situación de hecho. Pero el *derecho* de la verdad es

²⁵ Algirdas Greimas, *op. cit.*, p. 22.

²⁶ Además de Greimas ver *mimeo* de Norbert Lechner en Anexo.

independiente de la situación, y se funda en el efectivo cumplimiento de su inherente pretensión de representar adecuadamente el ser.²⁷

Ya hemos señalado que, por el carácter político y social de nuestro objeto de investigación, la *doxa* es un elemento constitutivo de nuestra explicación. Admitiendo que la separación de *Episteme* y *Pólemos* en el mundo griego, desde Tales de Mileto, supone que las polémicas no son entre conceptos (verdades) sino entre posicionamientos personales (opinión), resta explicitar el carácter de comunidad que aquí se está sugiriendo y que no es el de la comunidad científica (una comunidad racional del conocimiento) sino uno de tipo histórico-político.

El valor que atribuimos a la *doxa* pone en cuestión la jerarquía de la *apófansis* (lo demostrativo de la verdad) sobre la *póiesis* (la construcción de la expresión); es decir que aquí atendemos, antes que a “la comunidad de la verdad”,²⁸ a la comunidad de la intersubjetividad realmente existente. En efecto, antes que la representación que es claramente apofántica, nos interesa esclarecer la pluralidad (democracia) de hecho de la interpretación (hermenéutica situacional), pues “la opinión expresa justamente la posición que se toma frente al objeto cuando se trata de explicarlo. Entramos ya en el reino de las disputas”.²⁹ Puesto que la conceptualización tiene una dimensión discursiva, no está garantizada su verdad; en el mismo sentido, la construcción de comunidad humana no se logra en la historia mediante un discurso que simula unanimidad, sino como construcción política (democrática) de intersubjetividad (como veremos polémica y propositivamente en los apartados del capítulo III).

Retomo entonces la cuestión de la física en función de los diálogos filosóficos y la metáfora que sugiere. El conocimiento científico en uso (de la física en particular, al tratarse de fenómenos ondulatorios o corpusculares relacionados a la luz), en relación con la filosofía (la fenomenología en particular) y la historiografía, nos puede facilitar la comprensión de lo que resulta “el *derecho* de la verdad” relativa del pensamiento presente. Veamos esta “constelación” físico-filosófica-historiográfica, desde el fenómeno de la luz y los diálogos a que da lugar,

²⁷ Eduardo Nicol: Los principios de la ciencia, *op. cit.*, p. 90. Énfasis del original.

²⁸ *Ibid.*, p. 83.

²⁹ *Ibid.*, p. 81.

para luego sintetizarse como construcción científica expresiva, en nuestra metáfora de los círculos concéntricos histórico-políticos en la Bolivia de 1979.

Voy a contrapuntar la cuestión de la verdad-historicidad con los diálogos filosóficos de un texto didáctico, cuyos contenidos iré problematizando a partir de sus límites expresivos, en línea con el cuestionamiento filosófico de proyecciones de pensamiento matemático-lógicas.³⁰

Vuelvo, junto a lo señalado hasta aquí, al comienzo de este apartado en el que decía que, lógicamente, para comprender la historicidad de cualquier fenómeno, había que partir de algo. Para esto no es necesario escribir 362 épicas páginas de un *Principia mathematica*, como Russell y Whitehead hicieran, sino leer n páginas (donde n es mayor que 362) hasta llegar a la que nos diga algo sobre la verdad del pensamiento, algo como: “*Parte de ahí* quiere decir que ahí no se detiene” (línea que en mi caso se encuentra en los *Principios de la ciencia* de Eduardo Nicol que hemos referido profusamente). Leamos el párrafo alusivo a esta cuestión:

Los griegos advirtieron muy bien, en el nacimiento de la ciencia (y en esto consistió, precisamente, el nacimiento) que el pensamiento no quedaba asegurado en su verdad discursiva solamente con la primaria relación cognoscitiva. La presencia de las cosas es evidente. De ahí parte toda forma posible de pensamiento. *Parte de ahí* quiere decir que ahí no se detiene, que el pensamiento no se limita a registrar y reproducir las presencias evidentes. El pensamiento es *logos*, es una razón subjetiva que trata de encontrar la razón de lo objetivo. A esta razón verdadera, a esta verdad que se definirá como adecuación del pensamiento con la realidad pensada, resulta que no le basta simplemente ponerse de acuerdo con la realidad. El pensamiento es una acción, y aunque lo promuevan unas evidencias positivas, no le basta reconocerlas o identificarlas: tiene que discurrir sobre ellas, y para esto requiere una conducta regular y uniforme del discurso. Si no se regulan las *relaciones del pensamiento consigo mismo*, no hay garantía de lograr la *adecuación del pensamiento con la realidad*.³¹

³⁰ Ver de Apostolos Doxiadis y Christos Papadimitriou: *Logicomix. An Epic Search for Thru*. London, Bloomsbury Publishing, 2009. Debo esta referencia a Luis H. Antezana. Comunicación personal. Cochabamba, martes 6 de noviembre del 2018.

³¹ Eduardo Nicol: *Los principios de la ciencia, op. cit.*, p. 47.

Este fue el modo en que Whitehead convenció a Russell —mostrándole el cuadro de “La tinaja de las danaidas” (J.W. Whaterhouse, 1903), en el que tres de ellas vierten agua en una tinaja con orificios por los que se derrama—³² de que debían dejar de escribir en algún momento. Le mostró el sinsentido e insatisfacción de lo interminable, del que solo puede resucitarnos la música que nosotros llamaremos más adelante a propósito de la semiosis democrática “el lugar de la canción”. Música que las danaidas del cuadro referido escucharan de Orfeo, cuando éste bajara al infierno para devolverles el recuerdo de la vida que no habían vivido. Lo que Whitehead señala es que cuando el discurso se pone de acuerdo consigo mismo, es el momento de terminarlo; lo contrario, *more* filosóficamente “no regular las relaciones del pensamiento consigo mismo”, conlleva la irracionalidad, la pretensión unilateral y no democrática de confundir la realidad con el mapa.

En este sentido se puede entender la inspiración que este estudio adopta de la obra de (Alfred North) Whitehead, como instrumento de reflexión especulativa y conceptual. No es por tanto una investigación sobre el pensamiento de Whitehead, como la adopción de una manera de articular materias disímiles y complejas propias de la configuración abigarrada de la sociedad y el espacio bolivianos. Esta posibilidad está elegantemente explicitada en dicha filosofía neoplatónica y dirigida a sentar la base de una ontología (metafísica) de la naturaleza, o para decirlo en otros términos, de una filosofía natural dotada de una física especulativa que elabora la relación espacio-tiempo de manera constructivista.

Suele ocurrir que para entender-nos con un autor —no para entenderlo solo lo que dice—, esto es, para ser el entendimiento de las ideas de un autor, precisemos un tipo de cercanía que no está definida de manera uniforme: no necesariamente es viéndolo, o escuchándolo... Es preciso que se descubra esa cercanía en el sentido de la verdad filosófica, de algo que de devela, ya existía pero estaba cubierta. En el caso de Deleuze, es un error caer en sus definiciones mínimas o en las de Badiou, puede que este último también deba ser entendido de otra manera al referirse a Deleuze pero es el caso que importa aquí. Los *seminarios de Deleuze sobre Leibniz y Whitehead*, la transcripción de los mismos,

³² Apostolos Doxiadis y Christos Papadimitriou: *Logicomix*, *op. cit.*, p. 189.

es el modo que me parece más atendible para comprender lo que pensaba sobre Whitehead. Y replantear su “odio a Wittgenstein”, ese que Badiou señala y se escucha en el Abecedario de Deleuze.³³

Distingamos primero entre Whitehead y Badiou, que el término “acaecimiento” en la traducción castellana de Whitehead, alude por acepción común al carácter *espontáneo* de un suceso, pero resta su significación mayor respecto a su relación con otros en términos de “mediar”, que es lo que el término “acontecimiento” expresa. La primera noción puede desprenderse de una lectura común de Whitehead, pero la segunda atiende mejor el rigor filosófico implicado, sin convertirse en un tecnicismo especializado, como el propio Whitehead había explicitado elegir por efectos intrínsecos de la primera falacia (*supra*) en el lenguaje. En su *The Concept of Nature*, Whitehead dice evitar la terminología técnica, porque, dado que la filosofía natural moderna carga con la falacia de la bifurcación, “todos sus términos técnicos presuponen de una manera sutil un malentendido de mi tesis”.³⁴

En cambio, la noción de “acontecimiento” en Alain Badiou llega a connotar un particularismo local de la lengua francesa, además de la especialización filosófica que supone: *évènementiel*. En nuestro caso, la connotación de acontecimiento sugiere la acepción general de un suceso importante, cuya significación es política en relación a momentos de crisis de reconstitución de lo social en términos de su potencial democrático en riesgo o en despliegue, esto es, los acontecimientos de la historia como “hechos de masa”.

A diferencia del positivismo del Círculo de Viena y sus epígonos locales en Bolivia, la subjetividad ha jugado un significado decisivo para la tarea de interpretar la sociedad boliviana, y, en este mismo sentido, con la dimensión de historicidad social que le corresponde, en rigor se trata de la intersubjetividad como criterio orientador central. Así la cuestión del sujeto que en ejercicio de la libertad hace su historia, supone una naturaleza más compleja y vital que la que

³³ No me hable de lo que no es filosofía —dice, menos que más, Gilles Deleuze— a su entrevistadora dialogante Claire Parnet, cuando ésta llega a la letra “W”, de “Wittgenstein”. Ver *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*, programa televisivo francés de Pierre-André Boutang realizado en 1988-1989, a condición de ser emitido *post mortem* (1996).

³⁴ Alfred Whitehead: *El concepto de naturaleza*, *op. cit.*, p. 8.

distintas teorías que optan por lo visible del Yo, aludiendo a la consciencia, el conocimiento o la psicología del sujeto. Desde Lacan es explícito que el sujeto real no es inmediatamente visible, como las voces del populismo fallidamente reiteran, pues no es “en el juego de reflejos de la reflexión —una forma de la autocomplacencia del Yo— sino allí donde el Ello habla”, que el sujeto trascendente de los sueños plantea la pregunta filosófica sobre su ser, el del sujeto real.

Esta dependencia de la reflexión respecto de lo que le precede constitutivamente y cuya naturaleza no es “reflexiva” es la hermenéutica que se desarrollara al intentar explicar(nos) el pensamiento y praxis de René Zavaleta Mercado, su potencia ensayística para el conocimiento de eso que llamamos “Bolivia”. Así se explica que cualquier totalidad articulada (la de obra/vida en la forma biográfica) se aparte de la dirección que tiene hace siglos la pregunta filosófica respecto a ¿qué es el ser?, o, como expresara ya en su juventud Heidegger, el que todo esfuerzo sobre los enigmas de la vida y del mundo “se consume en una *concepción del mundo como tarea de la filosofía: es decir*, una consideración histórica de la manera en que la filosofía ha resuelto en cada caso esta tarea”.³⁵

No parece posible aproximarse a la problemática de “*lo que es Bolivia*”, considerando todos los atomizados fragmentos de su formación histórico-social, ni una parte simbólica de ellos —al modo del método de totalización propuesto por Zavaleta en su: *Lo nacional-popular en Bolivia* (1986), que es el mismo de “la crisis como método” para el análisis coyuntural, por ej. de *Las masas en noviembre* (de 1979)— si de lo que se trata es de especular sobre la realidad última de ese sustrato de malestar que sugiere la permanencia de la crisis y cuyo remate es el recomienzo de Bolivia desde la reiteración de un suelo fallido.

Si puede parecer excéntrica esta especulación que declara no aproximarse sino sobrevolar el asunto que identifica, es porque no se ha dicho todavía que ese es el *verdadero interés* de esta investigación, un interés añadido a la verdad (en el sentido de la ontología de Whitehead) que sea expresivo a la vez que calificado

³⁵ Ver Martin Heidegger: *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Barcelona, Herder, 2005b, p. 9.

por la realidad, de, por así decirlo, la aventura de cartografiar el centro y *resonancias históricas* de la onda mayor de la democracia boliviana, emergente de la crisis nacional estatal de 1979. En otras palabras, parece útil comenzar por una lectura sintomatológica de la crisis de 1979, para comprender cómo, *después*, en su historicidad o despliegue de sus contornos lo que se observa en relaciones de intersubjetividad no inmediatamente visibles, es la revelación de su inacabamiento a la vez que de sus límites.

Dicho en términos de la política última, esto es, de la ideología operante de 1979 al presente: cómo el ideologema dominante de la revolución Nacional de 1952 (el del “nacionalismo revolucionario” o NR) muestra su persistencia conservadora *in crescendo* en las décadas subsiguientes —incluida la falaz “revolución cultural” del evismo en el siglo XXI— a la vez que lo insostenible e insustentable de su futuro, es decir que el sentido de la historia señala la necesidad de la superación de 1979 o la involución realmente sucedida respecto a aquel momento constitutivo y reformador de la democracia representativa por su connotación de masa o multitud socialista.

Se trata de alcanzar a señalar la falacia progresista que neutraliza lo nacional-popular; para ello es preciso un ejercicio de imaginación (especulación) que sugiera una totalidad unificada de la ciencia (que la metafísica no ha sabido mantener desde la filosofía) de la que sea parte los sueños sociales de emancipación (mitos) como *sustrato que habla* (“canta”) por debajo de los discursos que el NR articula para usos nacionales y globalizados (incluidos los de la deriva katarista como identidad indigenista del MAS gobernante y el indianismo del mestizaje aymarista chi’xi).

Para poder “cortar” ese ideologema del NR en el pensamiento, una de las derivas más sugerentes que podríamos seguir desde la filosofía de Whitehead, corresponde a su relación constructivista con categorías nuevas de conocimiento en términos de la filosofía de la ciencia representada por la investigadora belga Isabelle Stengers.³⁶ Para poder seguir con mayor visibilidad esta línea debemos

³⁶ Sobre todo en su *Penser avec Whitehead. Une libre et sauvage création de concepts*. Paris, Le Seuil “L’ordre philosophique”, 2002a, *passim*.

señalar dos precisiones: la primera, que la reflexión de Stengers se dirige no a una continuación o interpretación de Whitehead, sino a la experimentación en el presente, de la pregunta por la que Whitehead es contemporáneo nuestro: ¿por qué razón no se resiste al progreso, que desde principios del siglo XIX redefinió el mundo, siendo imposible ignorar sus consecuencias negativas? La segunda respecto a la proliferación de debates francófonos y franco-alemanes que crece alrededor de sí misma, como señalaba Deleuze, en el medio, “como la hierba”, y no al principio o final de esta interrogación. Conviene apartar primero esta proliferación que nos aleja de Whitehead, para volver luego a la pregunta de Stengers que sugiere la actualidad mediadora de Whitehead.

En principio está el Prefacio del texto de Stengers escrito por Bruno Latour y su capítulo en otro texto editado por Stengers (*L'effet Whitehead*, 1994). Si el primer texto muestra distancia respecto a la filosofía de Gilles Deleuze, que media la mirada de Stengers sobre Whitehead, el segundo es de una levedad tal, que apenas alude a Whitehead al comienzo y final del texto y en rigor historiza el descubrimiento del ácido láctico por Pasteur, fácilmente refutable para las consideraciones filosóficas de Peter Sloterdijk, quien atendiendo al planteamiento de Martin Heidegger sobre “la esencia de la verdad”, lo contrasta con el tercer camino de Latour, situado entre idealismo y realismo.

Consideremos más de cerca ambos textos de Latour, en función de la filosofía de Whitehead:

1). El Prefacio al libro de Stengers, objeta el subtítulo señalando que resulta una elección “sorprendente”, “extraña”, una contradicción entre la positividad de Whitehead y la inclinación “exagerada” de Deleuze por asimilarla al caos y el organicismo.³⁷ De vivir, Deleuze habría celebrado el texto de Stengers, escribe Latour, al tiempo que rechaza el término “salvaje” del subtítulo y la palabra “bifurcación” como “extraña *para la lengua y el oído*” además del pensamiento, refiriéndose a la primera falacia denunciada por Whitehead respecto a la clasificación dualista de los fenómenos desde el siglo XVII.

Latour mismo parece desplegar la cuestionada dicotomía de distintas dimensiones de la realidad (siendo la realidad una), al referir lo que es invisible

³⁷ Cf. Isabelle Stengers: *Penser avec Whitehead*, *op. cit.*, p. 307.

para los ojos de la ciencia: las “adiciones psíquicas” de Whitehead, relacionadas a los sueños y valores, como otra dimensión de la realidad que sería necesario añadir a lo visible para darle sentido. Lo salvaje de Deleuze retomado por Stengers no significaría sino encontrarse a la intemperie buscando un objeto esquivo o, en el símil de Latour refiriéndose a Whitehead corregido por Stengers, avistando ballenas de las que no se sabe en que punto podrían salir a tomar oxígeno, salvo confiando en que la lectura del texto de Stengers pueda corregir esa incertidumbre. Leyendo a Stengers, parece dudoso que comparta esta invitación mercadológica de Latour.

Las pretensiones de invariabilidad derivadas de la conciencia reflexiva como centro del conocimiento científico es lo que desarma la mera alusión de “bifurcación” debida a Whitehead. Es Stengers quien hace notar que “las aventuras de las ideas” —o si se puede decir también con palabras de Whitehead, el “salto de imaginación” mediante una especulación metafísica— portan en la propia palabra “aventura” el cuestionamiento a toda continuidad. Es decir que la interrogación sobre “lo que nos sucede” —la pregunta filosófica en el momento del transcurrir— no busca una forma definitiva, sino —en el sentido historiográfico— construir un recurso para contar la historia de otra manera, no acotada por el pasado sino capaz de heredarlo.

La no psicologización de los acontecimientos, evitando que la conciencia reflexiva sea omniexplicativa y condición única del conocimiento, es un procedimiento del que William James dio ejemplo. La naturaleza no está bifurcada en los términos que lo postulara la filosofía de la ciencia moderna desde John Locke, con cualidades primeras y secundarias diferenciadas como tales. Ni siquiera Dios (en la filosofía de Whitehead) está completo, pues no prevee lo que pueda ser; está como elemento que resuelve un problema técnico de la filosofía de Whitehead, no como solución teológica, de creencia. La bifurcación de la filosofía moderna no corresponde a los organismos vivos.

Lo que resulta significativo de la extrañeza de Latour con la bifurcación, acaso no asimilable a la aventura ontológica de Whitehead, es su pertinencia como metáfora para procesos históricos experimentados por los dos *mundos especiales* referidos, el andino y amazónico. La bifurcación entre palabra escrita y

oral que cabe referir como un hecho histórico fundante del devenir de las relaciones sociales en los dos centros civilizatorios del Nuevo Mundo (el antiguo México y el antiguo Perú), cuya trayectoria paralela a la de Occidente fue interrumpida violentamente por la conquista española, discurrendo sin embargo a través del lenguaje en dos planos articulados: el bifurcado (o bífido) de la Malinche en México, que afirma el mestizaje, y el que niega lo indígena imponiendo la Biblia (palabra que no se oye), echada a tierra por Atahualpa —décimo tercer y último Inca, señor de Quito (hoy Ecuador); enfrentado al heredero legítimo y hermano suyo, Huáscar, en el Cuzco (Perú), al que depuso en 1532, poco antes de la llegada de los españoles—, condenado a muerte por el ex criador de puercos, Francisco Pizarro, que niegan el mestizaje.

La imposición religiosa (católica) en ambos casos, no puede impedir el desarrollo del sustrato como canto negado. La bifurcación de lo propio en una historia a la vez fracturada y nueva, dará lugar a variaciones dentro del modo de producción feudal impuesto.

2). En cuanto al artículo de Latour sobre la “historia de los objetos”, el lugar de adscripción que refiere su autor (Centre de Sociologie de l’Innovation, École des Mines, Paris) le sugiere a la crítica del filósofo alemán Sloterdijk un “azar significativo” pues siendo Latour “el analítico más sagaz de la moderna cultura de la ciencia”, sería también participante de una modernidad que hoy suma innovaciones a la civilización, supuestamente favorables al progreso social, aunque de compatibilidad incierta y cuyo valor se definiría positivamente en el caso de no producir catástrofes físicas o culturales y estando sujeto a los mercados, las regulaciones estatales y las comunidades de expertos.³⁸

Latour parte del problema de “la historicidad de las cosas” y sugiere que la obra de Whitehead podría contribuir al respecto con una “solución satisfactoria” (1995: 92). En efecto, la historicidad de la ciencia es una cuestión relativa a la autonomía relativa y errónea de las “ciencias naturales” respecto a las “ciencias humanas”, a la pretendida independencia de las primeras de una fundamentación metafísica (filosófica) de sus principios en tanto la unidad de la ciencia. Esto lo

³⁸ Peter Sloterdijk: *Esferas III. Espumas. Esferología plural*. Madrid, Siruela, 2006, pp. 165 y 679, nota 186.

consideramos más adelante con base en *Los principios de la ciencia* de Eduardo Nicol, relacionando las coordenadas de la filosofía de Deleuze en que se apoya la lectura de Stengers y de modo implícito sobre esta última la interpretación “aplicada” que Latour efectúa sobre Pasteur y Whitehead en el artículo referido.

Latour sostiene que la crítica al substancialismo que realiza Whitehead podría ser compartida por los historiadores constructivistas de la ciencia, que construyen su relato basándose en el contexto e impugnando un acceso inmediato a lo real. Se trataría de imaginar un “realismo histórico radical”, sin substancia intemporal, dice Latour y cita un texto que conviene ampliar desde el original de *Proceso y realidad*, incluyendo un “antes” y “después” que no aparecen en la cita de Latour:

La constitución interna real de una entidad actual constituye progresivamente una decisión condicionadora de la creatividad que trasciende esa actualidad. El Castle Rock de Edimburgo existe de momento a momento, y de siglo a siglo, a causa de la decisión efectuada por su propia ruta histórica de ocasiones antecedentes. Y si en algún cataclismo de la naturaleza quedara deshecho en fragmentos, esa convulsión seguiría condicionada por el hecho de que fue la destrucción de ese castillo. El punto que debe ponerse de relieve es la insistente particularidad de las cosas experimentadas y del acto de experimentar.³⁹

Latour abandona a Whitehead en lo que sigue del artículo hasta el final, en que explicita que le interesa “la trascendencia que es necesaria para la innovación” (Latour, 1995: 105) —para lo que declara una confianza en el comercio ilimitado de cosas e ideas: “no faltarán los contactos entre el espíritu y el mundo”— y que puesto que su conclusión es que la naturaleza y la sociedad “comparten el mismo tipo de historidad”, las nuevas relaciones que incluirían lo humano y lo no-humano (“El existencialismo extendido a las cosas mismas”) se definirían por su puesta “en red” (*ibíd.*: 106) a la que habría contribuido la ontología de Whitehead. Antes de precisar de qué tipo de *decisión* habla Whitehead y Latour lleva al plano de la tecnología, atendamos por segunda vez una observación de Slterdijk sobre la noción de “red” de Latour.

³⁹ Alfred Whitehead: *Proceso y realidad*, *op. cit.*, p. 72.

El descubrimiento de un hecho —como el del ácido láctico por Pasteur que ilustra Latour— significaría el despliegue de una mayor articulación, de una red más amplia y compacta entre entidades diversas, la ciencia y la sociedad. El despliegue sugiere a noción adjunta de pliegue, de algo enrollado, un interior al modo de propuesta que debe explicitarse. Aquí habría según Sloterdijk, una variante del institucionalismo, por la cual la función social del saber moderno se expresa como socialización de los descubrimientos: “Una filosofía serena de un mundo poblado por productos de explicación”.⁴⁰

Pero, evidentemente las semejanzas con lo que Heidegger denominaba “la esencia de la verdad” son más bien forzadas, frente a la voluntad de saber en la naturaleza como un mero recurso y peor si ciencia y técnica tienden al ocultamiento —siendo la verdad, *alethéia*, desocultamiento— y aún más un proceso desde el desinterés a lo que interesa, entrando en este punto Whitehead en el sentido de que para la realidad la importancia de la verdad consiste en que incrementa el interés en conocerla.

En un lenguaje provocativo, que quiere hacerse fluido para la atmósfera cultural contemporánea (posmoderna), Sloterdijk simplifica las tensiones que atraviesan 25 siglos de filosofía, señalando que las alegorías de Whitehead cabrían en la idea de que la naturaleza se da a entender a sí misma, constituyendo una interpretación de acontecimiento de la verdad. Otra interpretación opuesta y dominante sería la de los postsocráticos (de Platón en adelante), continuados en su dogma dualista por los tecno-científicos actuales, consideran a la naturaleza como “un bloque de cosicidades mudas, libres de sentido, alejada de los signos” (2006: 173) a la que el hombre exige desde un lenguaje en el que está solo, que le entregue sus secretos. La conversión postsocrática de la realidad en Idea (Platón) y de lo humano al dualismo cuerpo y alma (Demócrito), triunfó de un modo trágico durante dos mil quinientos años en la racionalidad occidental, según cuestionara Heidegger, atentando contra la naturaleza en el sentido de que “el todo es lo falso”.

⁴⁰ Peter Sloterdijk, *op. cit.*, p. 172.

Sloterdijk narra un pretendido final de la modernidad clásica en el actual estadio técnico, en la que sería inimaginable que los seres humanos se impliquen en un “acontecimiento de la verdad” del que sea parte una naturaleza que se muestra y oculta a sí misma; en palabras de Nicol, que “las cosas por sí mismas se dejan conocer”. La verdad tuvo un valor relevante para los filósofos metafísicos como “inmunólogos del ser”, sostiene Sloterdijk, porque el sentido de desvelamiento sería también el de “inmunidad” en tanto no enredarse en tareas de los mortales (*inmunitas*), de modo que descubrir la verdad sería “captar el fundamento no-cotidiano de la invulnerabilidad de la vida”, ya que la verdad permanece como tal incluso donde es malentendida.⁴¹ Como el primer atributo del alma es el de “inmortal”, esta estabilidad interna habría permitido al *homo metaphysicus* enfrentar los riesgos existenciales, lo que cambió con el hombre moderno:

En la realidad recompuesta por la praxis ilustrada la iluminación artificial cubre a la autorradiante. Lo que a la manera moderna se considera “patente” o desplegado en la superficie ya no es en ninguna parte la naturaleza, abriéndose por sí misma, que muestra lo que muestra y esconde lo que esconde. El desocultamiento moderno tampoco es ya la luz cotidiana gris-cálida sobre un ambiente campesino-artesano, en el que el existente, protegido por hábitos, sabe orientarse, porque siempre, y solo, se topa con las cosas y los seres vivos dentro de su propio radio de acción. (2006: 175-176).

Arrancarle cualquier manifestación a lo latente, para imponer su utilidad práctica, sería el actual a priori del mundo moderno que, por eso dice Sloterdijk, puede llamarse verdaderamente “sociedad del saber”: *desvelar la naturaleza y reconstruir la cultura como un derecho humano, no declarado al presuponerse tan super-obviamente (sic)*. La idea de Heidegger de que la técnica es “un modo de desocultamiento” —o más contundente y quizá precisamente, que “la técnica no piensa”— y al final de violencia sugiere la advertencia de una forma de la ilustración organizada que permite avizorar una comprensión deformada de lo oculto en la naturaleza. Tanto Latour como Sloterdijk están situados en el cuestionamiento de “la historia festiva del progreso humano del conocimiento”

⁴¹ *Ibid.*, p. 180.

desde el siglo XVIII, desde Europa habría que precisar.⁴² Todo lo cual es una consecuencia de la bifurcación de la ciencia, que Whitehead señala desde un siglo antes, el XVII. A diferencia de Latour, Sloterdijk ingresa en un análisis del *Timeo* de Platón, después del cual señalará la diferencia espacial central en las sociedades modernas, basadas en la comprensión de la simultaneidad de vecindad y separación, esto es, que la co-existencia es al mismo tiempo co-insistencia.

En tanto descripción no metafísica sino socio-morfológica —véase la crítica de Sloterdijk al organicismo, sintetizada en postular la unidad como efecto para que ninguna idea de “sociedad” preceda a sus elementos—, la imagen de Sloterdijk que se apoya en otra semejante de Niklas Luhmann, es la de un “co-aislamiento interconectado de unidades esféricas habitables” (idea de *espuma*) en vez del sobretensionamiento de puntos (interfaces) no expandidos y unidos por líneas (idea de *red*). Esto último corresponde a Latour y su propuesta de reemplazar lo social (el “fin de lo social” según Gabriel Tarde) por una teoría-red-actor.⁴³

Veamos la lectura del *Timeo* de Platón que realiza Peter Sloterdijk, quien refiere al alma como espacio estabilizador humano del mundo metafísico de Platón. Sloterdijk habría elaborado la concepción más amplia y radical de este concepto, entendido como resistencia a la ausencia del sentido y forma que será propia del mundo moderno. Según el sabio *Timeo*, el creador del mundo le habría dado una forma esférica (significando su inmunidad a la corrupción) no necesitada de ojos u oídos, pues fuera del mundo nada sería visible o audible. El alma platónica del mundo es anterior a toda novedad y reduce lo nuevo a lo conocido.

Muy pronto pasa Sloterdijk del *Timeo* al *Fedón* y del alma a la consideración de su inmortalidad y a que el filósofo la cultive procurando estar tan muerto en vida como sea posible.⁴⁴ Quizá lo que cabe señalar sea algo taxonómico mediante la información que procura Sloterdijk, esto es, que si entre las clasificaciones menos generalistas del “olvido del ser” como cuestión filosófica occidental, están la de

⁴² *Ibid.*, p. 177.

⁴³ *Ibid.*, 197, 224, nota 244.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 184.

Husserl que refiere dos desarrollos erróneos: el del subjetivismo trascendental y el del fisicalismo objetivista, o los cuatro que Hermann Schmitz propone basado en Husserl y Heidegger: psicologista-reduccionista, dinámico, irónico y autista.⁴⁵ A estas cabe sumar la de Whitehead de las dos falacias: de la bifurcación y de la concretez fuera de lugar (*supra*).

Acabemos entonces con estas incursiones que al modo de los peldaños de la escalera de Wittgenstein que son medios para avanzar, llamados “Latour” (en negativo por la discursividad) y “Sloterdijk” (positivamente al connotar la filosofía de Whitehead). Después de sumergir imaginariamente “a Whitehead en un baño de ácido láctico”,⁴⁶ el avance en la “filosofía de la historia de las ciencias” — énfasis mío a este desdoblamiento de la filosofía sobre sí misma respecto a la ciencia— consiste en que la contradicción de Pasteur no lo es si vamos más allá del reino de la causalidad y así volvemos con la ontología al sentido común que Whitehead sugería atender. El producto de pensamiento historiográfico que ofrece Latour, “enriquecido” con Whitehead, es cuando menos paradójico y en el mismo sentido temático publicista que el de Sloterdijk. Leámoslos sucesivamente, advirtiendo la *ausencia del pensamiento referido* con el énfasis tipográfico correspondiente en cada cita:

Los historiadores trabajan como los editores de programas informáticos, que reemplazan por una suma módica la versión 2.1 de un programa por la nueva versión 2.2. Es preciso que trabajen tanto en el espacio como en el tiempo para extender a todas las lecherías y queserías la presencia, *muy pronto universal*, del fermento láctico. (Énfasis míos).

La *physis*, según esa interpretación (se refiere a la de Whitehead), representa un acontecimiento autopublicista, en cuyos comunicados están implicadas las inteligencias perceptivas y conformadoras de frases. No hay porqué dejarse intimidar por el modo de habla alegórico: cuando se habla de la naturaleza como de una persona activa, *siempre se suponen proceso mediales*. (...) Podría decirse que

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 679-680, nota 200.

⁴⁶ Bruno Latour: “¿Tienen historia los objetos? El encuentro de Pasteur y de Whitehead en un baño de ácido láctico”, en *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, núm. 12, Instituto de Filosofía del CSIC, Madrid, 1995, p. 92.

la naturaleza es una autora que publica en su propia editorial (aunque para ello tenga necesidad, ciertamente, de lectores humanos). (Énfasis míos).⁴⁷

El carácter de los Objetos Eternos de Whitehead —que reemplaza terminológica y conceptualmente la noción de universal que Latour concibe en un tiempo sucesivo particular erróneo, y Sloterdijk como una mediación procesal también particular, distinta a lo que Whitehead llamara “el paso de la naturaleza”— no corresponde al sentido de cambio (innovación tecnológica o civilizatoria) que las citas refieren, sino a uno de permanencia, distinto a la universalidad o mediación señaladas. La “ingresión” de los *objetos eternos* en los *eventos actuales* (lo *particular*), es un acontecimiento que no supone la dirección progresiva e ineluctable (positiva o negativa) que le atribuyen Latour o Sloterdijk. Así, como quiera que se interprete, por cualquiera de los autores referidos (Sloterdijk o los franceses Badiou, Latour e incluso Deleuze), su ilustrada crítica como crítica al devenir del saber-poder de la ilustración, es evidente que la filosofía de Whitehead resulta distanciada artificialmente de Platón o asimilada a otros filósofos, al punto de no parecer neoplatónico o no aportar una filosofía *suya*, lo que resulta sensiblemente erróneo.

Aquí es pertinente desplazarnos hacia Deleuze —anunciado apresuradamente por Michel Foucault como el “nuevo pensamiento”: “El pensamiento, de nuevo, es posible. No es algo que llegará, prometido por el más lejano de los reinicios. Está ahí, en los textos de Deleuze, saltarán, danzante frente a nosotros, entre nosotros... Tal vez, un día, el siglo será de Deleuze”,⁴⁸ mediante la sugerente evaluación que formulara Stengers, casi una década después de participar del seminario de Deleuze en Vincennes (1987): los conceptos de Whitehead constituyen un sistema de modo que no se confunde su dinamicidad con una desterritorialización absoluta, lo que explicaría que Whitehead sea “mantenido en un Afuera por la filosofía universitaria. ¿Los conceptos deleuzianos tendrán esta resistencia? Cuando un cierto pudor o un cierto terror, ya no los defiendan, ¿podrán evitar funcionar como santo y seña?” (Stengers, 2002: 135).

⁴⁷ Peter Sloterdijk, *op. cit.*, p. 173.

⁴⁸ *Cit.* por Manfred Frank: *¿Qué es el neoestructuralismo?* México: FCE/UAM-Iztapalpa, 2011, p. 347.

¿Por qué considerar esta elección de la filosofía especulativa de la naturaleza de Alfred North Whitehead desde cierta filosofía francesa? Porque el filósofo y matemático inglés es destacado y también relativizado por dos de los filósofos franceses, cuya influyente obra contemporánea cruza sus respectivos rayos en sentido contrario desde posiciones explícitamente opuestas: Gilles Deleuze dedica un breve y significativo capítulo al lugar preponderante de Whitehead (y Leibniz) en lo que conceptúa como “acontecimiento”, y no lo olvida en la pregunta ¿qué es la filosofía? Que responde junto a Félix Guattari.

El segundo filósofo francés en cambio, Alain Badiou, observa con reparos y relativiza esa preponderancia desde propia concepción sobre el “acontecimiento”, a la que volveremos más adelante para tratar de comprender su especificidad y grado de pertinencia con la presente investigación. Teniendo *in mente* —o por decir mejor, leídos—, los textos de Whitehead referidos por Deleuze y Badiou, relativos a una metafísica ontológica de la naturaleza, veamos la forma resultante de esta agridulce interpretación que se articula acaso por tradición nacional, antes que como filosofía, como historia de la filosofía.

Por lo último señalado, desde el comienzo del capítulo sexto de su texto sobre el pliegue, símbolo de Leibniz y el barroco, Deleuze sitúa a Whitehead como el diádoco (“sucesor”) o jefe de escuela a decir de los platónicos, como “la última gran filosofía angloamericana” (1989: 101). En esta filosofía, el caos sería el lugar de surgimiento del “acontecimiento”, lo que descrito con palabras de Whitehead que pueden leerse en su *Proceso y realidad*, sería de “pura diversidad disyuntiva” (ibíd.), desde donde surge lo que es un Uno, no en el sentido de unidad sino de singularidad de una entidad.

Así, mediante Whitehead diremos a lo largo de esta investigación: “todo es acontecimiento”; de modo que el acontecimiento de 1979 es parte de algo más amplio, de lo que antes y después no es 1979, pero es acontecimiento. Estamos cuestionando el predicado de la temporalidad o particularidades de 1979 que excluyen de la historia, o congelan, esta fecha. La fecha es un acontecimiento, lo que pasó es un acontecimiento, lo que veía y lo que hoy no se ve de 1979 son acontecimientos. El desacuerdo de Whitehead con Albert Einstein, así como otros con científicos de su tiempo, no debiera conducir a un debate conceptual que

apele consciente o inconscientemente a una relación de “suma cero”, sino al valor de la transformación en sí misma; de modo que, no quedando indemne un solo término del lenguaje implicado —instrumento y vehículo propio de la filosofía—, tampoco se dirigirá a descalificar ninguna en tanto factor de ilusión.

Su comprensión, en tanto matemático —se lo conoce más como coautor de un texto clásico en tres volúmenes, escrito junto a Bertrand Russell, en el que se derivan axiomas hacia la teoría de conjuntos y que se continúa con la prueba de Kurt Gödel (1931) probando que es imposible autodemostrar la consistencia de cualquier sistema matemático: *Principia mathematica* (1910-1913)—, de que las contradicciones suponían múltiples alternativas y era posible confiar, en este sentido, en alguna solución todavía no visible, fue favorecida por un sentido del humor que no favorecía juicios excluyentes.

Al parecer, a Whitehead le preocupaban esencialmente, según comenta Stengers, las paradojas de la condición humana y sobre todo la tragedia que percibía, siendo al respecto más sensible que otros filósofos de su tiempo, por el distanciamiento entre el universo y nuestra habilidad humanas para aprender de él. Observando que la ciencia sin imaginación es dogmática en su dirección, y que la manera segura de anular la filosofía es transmitirla como ciencia, Whitehead sugiere que la primera debe ser vivida como una aventura, que no pretenda aleccionar convirtiéndose en conocimiento indiscutible pues así prolongaría la separación establecida desde el siglo XVII entre el “por qué” (lo que debe decidirse conforme valores humanos) y el “cómo” de lo que se conoce que queda a cargo de los científicos en tanto especialistas del conocimiento. El punto crucial —retomado por Stengers en la dimensión política de luchar contra el colapso antropogénico por la catástrofe medioambiental en curso—,⁴⁹ es que entonces se funda *la imposibilidad de todo resistir* respecto al conocimiento como razón instrumental del poder, ya que al escenificarse su aceptación tácita, ésta vuelve tardío cualquier replanteamiento, otorgando al progreso un carácter aparentemente indetenible.

Antes de referir la construcción de categorías teórico-científicas, relativas al decurso histórico-político de la sociedad boliviana, describiremos de manera

⁴⁹ Isabelle Stengers: *Au temps des catastrophes*. Paris, Éditions La Découverte, 2009, *passim*.

general cómo se manifiesta la realidad en el plano filosófico y cómo interviene creativamente el hombre (poéticamente), sin que la ciencia (teoría) tenga el lugar primero en esta construcción, sino la libertad humana que dota a esta construcción de historicidad, a través de la interpretación en el contexto determinado y común especificado por la expresión (la palabra). Es una hermenéutica situacional más próxima al ser que se manifiesta abierta y creativamente que a la ciencia o las teorías, la que nos permitirá realizar una crítica a la ideología de la teoría como conocimiento abierto a la realidad antes que a su formalización discursiva.

Para cuestionar toda lógica ahistórica y desarrollar un pensamiento que corresponda a un *factum* comprobable, parece necesario partir de una contemplación o examen amplio del problema, que permita describir lo que está a la vista pero que, por su extensión y riqueza, se presta a la disposición contraria, consistente en tratar caprichosa y pragmáticamente la realidad. Se trata en principio pues, de cuestionar una concepción instrumental y de fines de la vida, que no corresponden a los hechos materiales que la conforman. En el capítulo I intentaremos explicitar lo mejor posible el rigor *filosófico* que exige esta relación con la realidad, y lo que se ha llamado la “historia interna” de la ciencia, entendida como la historicidad de la ciencia, es decir que ella misma es una realidad histórica. La concepción de la historia de la ciencia contraria señala un sentido “externo” que supondría su autonomía y, en cualquier modalidad empirista, el sujeto separado del objeto, que excluye la dimensión ética de la contemplación, al sujetar esta última a fines utilitaristas.⁵⁰

El primer supuesto científico de esta investigación consiste entonces —dicho en el lenguaje de la filosofía clásica occidental, desde Kant revisara la metafísica— en que los hechos de la historia no son algo dado en el pasado o el presente, sino más bien el conjunto de una historia *situacional*: la historia como un agregado de acontecimientos articulados por su contexto, lo que querría decir que

⁵⁰ “Especulación significa en latín lo mismo que teoría en griego. La *speculatio* es la contemplación y ella caracteriza la modalidad —ética y metodológica a la vez— de la actitud que adopta el científico ante lo real, por oposición a la actitud pragmática, subjetiva, utilitaria. [Contemplar o especular en este sentido] no es la actitud de quien se pone de espaldas a la realidad, sino la del que busca una posición elevada que el permita divisarla bien. (La *specula* es una cima o atalaya)”. Eduardo Nicol: *Los principios de la ciencia*. México: FCE, reimpresión 1974 (primera edición 1965), p. 20.

la verdad del sujeto y el objeto consiste en su unidad connotada dialécticamente, verdad que depende en grado, sin anularse, de su historicidad constitutiva.

La calificación del supuesto enunciado, *desde lo real boliviano* —como un segundo momento del desarrollo expositivo de nuestra investigación— importará un cambio de expresión y sentido desde el pensamiento latinoamericano como unidad,⁵¹ determinado y articulado a las dos fuentes teóricas locales de nuestra exploración histórico-política: 1) la que corresponde a la cosmología propia y filosofía dualista del “mundo andino”; 2) la que es propia de la cosmología propia y expresión poética del “mundo amazónico”. A esta articulación interpretativa a partir del pensamiento regional y local (concebido políticamente como *una* historia común), que permita dialogar críticamente con el pensamiento occidental, llamaré *hermenéutica situacional*.

El segundo supuesto deriva de esta interpretación de la (a)historicidad boliviana —cuyo contenido específico será dado por la realidad de la crisis política estatal del periodo estudiado (1978-1980) y el nudo que alegóricamente lo sitúa en el mundo (1979 como un momento de inflexión en el orden de dominación capitalista hacia su *rearticulación global*)— y consiste en diagnosticar una notable debilidad discursiva del pensamiento propio, tanto regional como local; esto es, de la recepción ideológica, que hoy llamaríamos de nueva manera *cultural*, proclive a debatir la propia legitimidad antes que acentuar la relación con lo real (capítulo III). Esto último sería evidente tanto en la apropiación académica de la filosofía occidental desde América Latina, como en la renuncia intelectual a la crítica interna por la intelectualidad “progresista” de la región y boliviana; aunque ambos aspectos no están al alcance de lo estudiado por esta investigación, delimitan la

⁵¹ Me refiero en particular a la filosofía latinoamericanista que atiende la dimensión política de la historicidad dialéctica. En el caso boliviano como parte de la unidad latinoamericana pensada desde el norte argentino, y en relación a la connotación dialéctica de la historicidad antes, se trata de un arco que va de la relectura dialéctica de Hegel por Andrés Roig, hasta el debate sobre las dialécticas y la construcción del sentido de las metáforas en la filosofía *para* la liberación de Horacio Cerutti. Visto desde un punto de ese arco importa aquí también, el estudio de Gustavo Cruz sobre el indianismo aymara boliviano. Ver Horacio Cerutti-Guldberg (coord.): *Historicidad dialéctica: espacio y tiempo en Nuestra América*. México: CIALC-UNAM, 2015; y Gustavo Cruz: *Los senderos de Fausto Reinaga. Filosofía de un pensamiento indio*. La Paz: CIDES-UMSA/Plural editores, 2013.

ideología estatal en crisis (la del “nacionalismo revolucionario”)⁵² y su reinterpretación en los marcos locales a partir del periodo estudiado.

Los dos supuestos señalados (*supra*) responden a lecturas algo remotas y las propiamente realizadas en el curso de esta investigación doctoral. De las primeras cabe decir que, para considerar la cosmología occidental en términos de su exposición clásica griega, partí del señalamiento extrafilosófico y literario de una reseña que atribuye al neoplatonismo anglosajón de Alfred North Whitehead una perspectiva (o pretensión) oceánica que habría que atender: “Nadie puede entender la filosofía de nuestro tiempo sin entender a Whitehead, y casi nadie puede entender a Whitehead”.⁵³ Nadie o casi nadie, habría que añadir, que pertenezca al tiempo del “mundo anglosajón”.

En efecto, esta dificultad respecto a Whitehead parece existir en una porción innumerable de autores destacados de la filosofía occidental, pero en vez de procurar aquí un listado no menos inútil que imposible, podría actualizarse lo señalado por Borges destacando lo solitario de una única referencia a Whitehead en las muchas páginas que Blumenberg dedica en una de sus obras a la caverna filosofía platónica⁵⁴ y, en cambio, las muchas que difunde contemporáneamente el influyente legado de Gilles Deleuze desde el posestructuralismo francés, lo mismo que la filosofía natural de la ciencia física contemporánea (verbigracia: Isabelle Stengers que colaborara con Ilya Prigogine) y que alcanza a textos de divulgación científica: “Como lo expresó Alfred North Whitehead: ‘No hay verdades absolutas; todas las verdades son semi-verdaderas. Es el intentar tratarlas como verdades absolutas lo que lo echa todo a perder’”.⁵⁵

El tratamiento de la ciencia física al interior de una historia de la ciencia, en la que la historicidad sea considerada en el nivel más amplio posible (metafísica), será tratado en el apartado siguiente, el I.1 como desarrollo de estos prolegómenos metodológicos de investigación en relación a la cosmología propuesta por Whitehead en tanto manera de abordar el pensamiento platónico en

⁵² El NR, formalización que se debe al ensayo de Luis H. Antezana, incluido en el libro *Bolivia, hoy*, coordinado por René Zavaleta en México y se analiza en detalle en el capítulo II.

⁵³ Jorge Luis Borges: *Obras completas 4*. Buenos Aires: Emecé Editores, 2005, p. 449.

⁵⁴ Hans Blumenberg: *Salidas de la caverna*. Madrid, La balsa de la medusa, 2004, p. 358.

⁵⁵ Alexander Woodcock y Monte Davis: *Teoría de las catástrofes*. Madrid: Cátedra, 1994, p. 178.

relación a lo que hoy sería la verdad, es decir, el pensamiento como representación de lo real y a la vez como expresión histórica. En cuanto a la consideración cosmológica del postestructuralismo en relación a lo andino y amazónico, también como alternativa de construcción categorial, será considerado en el apartado 1.4 calificando críticamente la *summa* del estructuralismo clásico de Claude Lévi-Straus y el postestructuralismo deluziano, desde la propia historia boliviana.

Retengamos aquí solamente y como delimitación epistemológica general, aquella objeción que anotara Eduardo Nicol en 1965, a propósito de la filosofía de Whitehead (pero también de *toda* la filosofía occidental) como un más allá no cumplido de la crítica de la razón pura de Kant y de la crítica de la razón histórica de Dilthey, en el sentido central ya señalado de la adecuación del pensamiento a lo real con inclusión de su historicidad, tarea que la metafísica, es decir, la filosofía occidental, tendría pendiente, puesto que, en términos de Nicol, ni la física ni la metafísica habrían podido “poner los hechos en concordancia con el principio que los hace posibles”. Este límite máximo de la filosofía occidental, no hace al problema de investigación que nos planteamos desde el pensamiento (interpretado situacionalmente) de los mundos andino y amazónico. Por lo tanto, las consideraciones que siguen sobre Whitehead tienen un objeto que, evidentemente sin ser práctico, tampoco lo es en rigor filosófico, sino histórico-político, en el sentido de la construcción de categorías explicativas de semi-verdades a partir de una concepción de la filosofía que no reivindica —decisión política sobre el discurso— sus propias certezas por encima de la realidad inédita a pensar.

Algunas condiciones para el pensamiento parecen haber cambiado, durante los 25 siglos que nos distancian de la filosofía griega a la que nos referimos— y por lo tanto, el pensamiento humano parece haber cambiado de un modo fundamental desde aquella imaginación platónica que diera vida al *Timeo* con su elaborada e interna concepción del fuego, agua, aire y tierra, como los cuatro elementos constitutivos de la Naturaleza, y lo que el hombre de la época actual, moderna en exceso, entiende de sí mismo; una disposición distinta respecto al

transcurso del tiempo y sus cambios (*historicidad*), no menos que respecto a nuestra orientación en un espacio más allá de las fronteras (*transnacionalidad*).

Importa expresar en este apartado, aquellos *bordes* fundamentales del pensamiento que hacen a nuestro objeto de investigación, antes de ingresar a la descripción de las cuestiones de historicidad y transnacionalidad. Bordes que conciernen al “modo fundamental” y la “disposición distinta” señalados y se refieren al lapso que media entre el pensamiento filosófico fundacional de referencia (griego) y la modernidad en su amplitud mundial. Puesto que la modernidad puede desdoblarse en dos tiempos, cuya lógica está determinada por el sistema económico-político que la condiciona (capitalista, en sus tres momentos de generación de plusvalor, caracterizados como nacional, imperialista y multinacional), conviene señalar que el primero de estos tiempos o modernidad tradicional se define por una tendencia estructural de diferenciación, mientras el segundo muestra un movimiento estructural reversivo de desdiferenciación.

Sociedades cuya historicidad o proceso de cambios históricos respecto a su matriz cultural más lejana no se articularon al capitalismo mundial sino de manera periférica —como es el caso del “mundo andino” y dentro de éste de Bolivia— acentuarán su condición subordinada a un orden geopolítico global bajo el tiempo de la desdiferenciación de la “cultura global” posmoderna, difundida por el capitalismo multinacional contemporáneo. Cabe notar sin embargo, que este acento está puesto sobre la misma palabra que resiste su disolución o subsunción en la *lingua franca* del mercado mundial capitalista, una resistencia que recuerda que por muy nublado que temporalmente haya quedado su horizonte mayor (el de un espacio común latinoamericano o en la designación de un pensamiento compartido, *nuestroamericano*) sigue remitiendo a ese inexistente pero regulativo horizonte utópico que da razón de ser a las palabras que provisionalmente lo preceden. Así Bolivia es por el mundo andino, como el mundo andino es por lo nuestroamericano y este último lo es por lo que de humanidad no capitalista se alcanza a vislumbrar (imaginar) desde el presente de una historia en movimiento. Para esta última oración, más de fe que tangible, hemos debido alejarnos del ser referido, de aquello que constituye la tierra primordial de origen, la que los bordes de una cosmología metafísica nos debe proporcionar para dar sentido al caudal de

realidad tratado en vez de reproducirlo con carácter informe y meramente discursivo, desbordado en palabras sin peso. Volvamos pues al principio, a una descripción propia (“bárbara”) del texto platónico del *Timeo*, como manera de diferenciación espacial y temporal nuestroamericana, desde el lugar llamado Bolivia.

Como resultará familiar, para cualquier lector advertido del carácter que tiene todo discurso político autoconsciente, podemos decir que aquí se trata, *si mal no recuerdo*, de aguzar nuestra comprensión relativa a la historia política de una sociedad. Y posiblemente no haya nada más político en la imaginación de Platón expresada en el *Timeo*, que sus páginas finales sobre la posición espacial (erguida) del hombre, misma que determina la jerarquía consiguiente respecto a todo otro “ser viviente mortal” (1992: 239). Una jerarquía logocéntrica y darwinista deviene de esta comprensión del mundo, en la que los moluscos son la especie inferior por “carentes de inteligencia y más ignorantes”,⁵⁶ que en términos sociológicos y políticos modernos se traduciría sin la virtud “infantil” de los griegos, en un culturalismo reaccionario.

Platón imagina aquí un antropocentrismo primordial, construyendo una notable alegoría cosmológica de “revolución” como espejo del mundo en el cerebro humano y sugiriendo un descenso desde lo humano hacia lo rastrero, llegando al nivel inferior de los moluscos inarticulados que se explayan en el elemento informe correspondiente, el del agua. Después de describir esta figura platónica de la preeminencia del pensamiento humano, diremos cual el “modo fundamental” y la “disposición distinta” de nuestra época al respecto y de su connotación social y política específicamente boliviana.

Hemos de decir entonces, por qué el mundo de los griegos no contempló los cambios temporales (historicidad) a partir del diálogo con el otro, el distinto a uno mismo (intersubjetividad) a partir de su interpretación del entorno, el mundo, como un todo. En el diálogo llamado *Timeo*, Platón parte de una noción de leyenda que

⁵⁶ Platón: *Timeo*, *op. cit.*, p. 261. Ver esta diferencia connotada discursivamente entre “moluscos” (invertebrados) y “crustáceos” (“sutiles”), recogida de Gide por el joven Zavaleta en mis textos *René Zavaleta Mercado*, *op. cit.* y *Marcelo Quiroga Santa Cruz*, *op. cit.*

en teoría del discurso se entiende como el “dice que dijo”: *Légetai* (“se dice”)⁵⁷. Así comienza diciendo Critias con Sócrates (en el diálogo, según Platón), que la relación entre Egipto y Atenas era narrada por Solón cuando un anciano interrumpió para aseverar que los griegos eran como niños o “almas jóvenes” por carecer de una larga tradición escrita. Es aquí donde aparece primero el lugar de la montaña, en una explicación de la historia del mundo modificada por una conmoción astronómica, un meteorito, que también la podríamos escuchar en la narración científica contemporánea.

Lo que el fuego “de la historia” destruye, lo salva el agua: *légetai* etnocéntricamente en el discurso del anciano, ya que el agua salvadora es la de un río egipcio, el Nilo; pero, como reivindica el discurso más antiguo y que no se pierde en el olvido por falta de escritura,⁵⁸ el equilibrio sobre la montaña que lo astronómico afecta, se recupera vía divina:

La historia, aunque relatada como una leyenda, se refiere, en realidad [corrige el anciano egipcio a Solón, que “infantilmente” hablaba de los primeros seres humanos en el mundo, Foroneo y Níobe], a una desviación de los cuerpos que en el cielo giran alrededor de la tierra y a la destrucción, a grandes intervalos, de lo que cubre la superficie terrestre por un gran fuego. Entonces, *el número de habitantes de las montañas y de lugares altos y secos* que mueren es mayor que el de los que viven cerca de los ríos y el mar. El Nilo, salvador nuestro en otras ocasiones, También nos salva entonces de esa desgracia. Pero cuando los dioses purifican la tierra con aguas y la inundan, *se salvan los habitantes de las montañas, pastores de bueyes y cabras*, y los que viven en vuestras ciudades son arrastrados al mar por los ríos. (Nota y énfasis míos).⁵⁹

En consecuencia, Platón conduce desde ese momento el diálogo apoyándose en Timeo, “que es el que más astronomía conoce de nosotros y el que más se ha ocupado en conocer la naturaleza del universo”⁶⁰, pues Critias narraba un recuerdo de cuando tenía unos diez años, sobre Solón que tenía unos

⁵⁷ Platón, *op. cit.*, p. 164, nota 12.

⁵⁸ Han olvidado el diluvio, dice el anciano a los atenienses (Solón), “porque los que sobrevivieron ignoraron la escritura durante muchas generaciones”, *op. cit.* p. 165.

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 163-164.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 170.

90. De aquí que el dialogo es una cosmología de la formación del mundo y la naturaleza de los hombres.

El mundo de Timeo, *légetai* en el texto de Platón, es ordenado, armónico y perfecto en su creación: responde al orden de los cuerpos celestes en la forma de una armonía musical (geométrico-musical)⁶¹. Aquí tenemos lo primigenio localizado en el oído. Luego el dios condujo el desorden hacia el orden, que es mejor porque “al óptimo sólo le estaba y le está permitido hacer lo más bello. Por medio del razonamiento llegó a la conclusión de que *entre los seres visibles* nunca ningún conjunto carente de razón será más hermoso que el que la posee.” (Énfasis mío).⁶² En este punto se encuentra la mirada, después del oído.

El mundo en su perfección bella, “dibujada”, abstracta, responde a una mirada no humana en el sentido de lo que la teoría política moderna desde el siglo XVIII entendería como un Leviathán que trasciende sus componentes individuales (el todo es más que la suma de sus partes) y que controla todo su territorio como poder real y no parcial o aparente:

[El dios conformó al mundo] como un todo perfecto, constituido de la totalidad de todos los componentes, *que no envejece ni enferma*. Le dio una figura conveniente y adecuada. La figura adecuada para el ser vivo que ha de tener en sí a todos los seres vivos debería ser la que incluye todas las figuras. Por lo tanto, lo construyó esférico, con la misma distancia del centro a los extremos en todas partes, circular, la más perfecta y semejante a sí misma de todas las figuras, *porque consideró muchísimo más bello lo semejante que lo disímil*. (Énfasis míos).⁶³

En estas condiciones del mundo, un mundo liso, no se necesitaban ojos pues no había nada externo, ni oídos, porque no había algo que se pudiera oír. “Tampoco había nada, pues nació como producto del arte”, que se autoproduce.⁶⁴ En este mundo circular no existe historicidad ni intersubjetividad:

Colocó el alma en su centro y luego la extendió a través de toda la superficie y cubrió el cuerpo con ella. Creó así un mundo circular que gira en círculo, único, solo

⁶¹ *Ibid.*, pp. 179-180, nota 29.

⁶² *Ibid.*, p. 170.

⁶³ *Ibid.*, p. 176.

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 176-177.

y aislado, que por su virtud puede convivir consigo mismo y no necesita de ningún otro, que se conoce y ama suficientemente a sí mismo. Por todo esto, lo engendró como un dios feliz.⁶⁵

Llegados aquí como lectores, no parece necesario ya ningún énfasis. La *utilidad principal* de esta mirada del alma bella⁶⁶ da lugar a la noción de temporalidad a partir del número de lo visible. La mirada sería un regalo divino en el sentido de que sirva como instrumento para que “la observación de las revoluciones de la inteligencia en el cielo nos permitiera aplicarlas a las de nuestro entendimiento, que les son afines, como pueden serlo las convulsionadas a las imperturbables [y comprender su natural aritmética]”.⁶⁷

Aquí el lugar central de las matemáticas en el cielo de lo abstracto, entendidas como “ciencia de los números” en relación con un orden lógico, *logismoí*. Si el agua y el aire estaban en medio del fuego y la tierra por el principio de perfección aritmética o proporcionalidad óptima se alcanzaría de este modo. Algo que podríamos pensar en relación al criterio de proporcionalidad de las minorías en la democracia representativa contemporánea, siempre bajo la condición de la democracia en términos del número:

Cuando de tres números cualesquiera, sean enteros o cuadrados, el término medio es tal que la relación que tiene el primer extremo con él, la tiene él con el segundo, y, a la inversa, la que tiene el segundo extremo con el término medio, la tiene éste con el primero, ; entonces, puesto que el medio se ha convertido en principio y fin, y el principio y fin en medio, sucederá necesariamente que así todos son lo mismo y, al convertirse en idénticos unos a otros, todos serán uno.⁶⁸

Más adelante enlazamos con la mirada y la poética del oído en mundos distintos al que el griego y el occidental en general imaginaran (I.3), veamos antes la situación de crisis en el siglo XX, en relación a las ciencias, crisis general que afectaba su unidad tradicionalmente a cargo de la metafísica (filosofía), y, aparentemente, por el desarrollo de la física (y las matemáticas). Lo que decimos

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ Este sentido práctico corresponde es literalmente el que señala el texto, *Ibid.*, p. 196 ss.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Ibid.*, p. 175.

en esta investigación que dicha crisis desnuda dos límites de la teoría en general, ambos alusivos a una pretendida jerarquía o niveles de conocimiento humano que diferenciarían el desarrollo civilizatorio de las sociedades. El primero relativo a la teoría metodológica de las ciencias contemporáneas que, basado en la matemática y en la física, se autonomiza de la metafísica en tanto principio de unidad de toda ciencia. El segundo, la propia impotencia de la metafísica occidental para dar cuenta del fundamento de las ciencias como un todo.

Son dos también, por lo tanto, los supuestos generales de investigación que justifican el objetivo de esta investigación en su dimensión teórico-metodológica e histórico-filosófica, respectivamente: 1). *La inexistencia propiamente de niveles jerárquicos en el conocimiento humano en el sentido de la historicidad de la filosofía*, fundamento metafísico de las demás disciplinas particulares (incluidas la matemática y la física); 2). *La reconstrucción posible de la unidad científica en tanto espejo de la pluralidad del pensamiento humano como un todo*.

Bajo estos dos supuestos, lo que pretende desplegarse analítica y argumentativa, son los límites de la ciencia y de la filosofía en función de su historicidad contemporánea, a partir de señalamientos significativos y coincidentes en las lecturas al respecto de Gregory Bateson (antropología y comunicación) y Eduardo Nicol (filosofía clásica griega). Se recupera de la dimensión teórica occidental, si bien de modo crítico al considerar cada aspecto en su historicidad específica nacional (Bolivia), la riqueza heurística de los autores señalados, incorporando la obra central de A.N. Whitehead, cuyo valor se cifra, como en el caso de Bateson, en que se trata de una manera de construcción de nuevas categorías (desde el neoplatonismo de su postura, que se calificará con la articulación de fundamentos extraídos de Platón y Nicol) que influyentes corrientes de la antropología, comunicación, matemática, física y filosofía, admiten como modelo de reconstrucción de totalidades articuladas: Bateson reivindicó los tipos lógicos de Russell y Whitehead; Isabelle Stengers, en su lectura de Whitehead, postula la teoría de la complejidad en la química y la Teoría matemática de las catástrofes de René Thom, junto con la propuesta neoestructuralista de Gilles Deleuze.

En un grado menor de amplitud, pero con mayor profundidad de concreción, el de la dimensión histórico-política del tema de investigación específico (crisis política general en un periodo especial de la historia boliviana, alrededor de 1979), luego de connotar la (im)pertinencia de la filosofía y ciencia occidentales en las condiciones de pensamiento y realidad a describir latinoamericana, se articula una propuesta teórico-metodológica y de pensamiento local boliviano a partir de una doble matriz civilizatoria original: la de los *mundo especiales* (tomo esta noción de Whitehead) andino y amazónico. La denotación de “especiales” no refiere un nivel menor o mayor de pensamiento, sino al carácter histórico de su condición paralela (no subordinada ni articulada sino *primordial*) y a la vez alternativa, a la forma civilizatoria dominante occidental. Hipotéticamente se sugiere que esta última es hegemónica por una *determinación dependiente externa*: la que sobre la unidad político-territorial nacional llamada Bolivia, ejerce el sistema de poder capitalista global, en sus dos modalidades actuales (la euro-estadunidense y la china).

Hasta aquí vemos que entre historia y verdad se han ido abriendo grandes fisuras, como en un viaje que, a fuerza de prolongarse, ha extraviado las huellas del pasado que le permitieran llegar donde se encuentra. Esta aseveración es comprobable en la literatura filosófica que da cuenta del pensamiento griego clásico de hace aproximadamente 25 siglos, desde los llamados presocráticos, como el momento augural del pensamiento occidental. Hasta entonces, el pensamiento mítico y la opinión (*doxa*), no constituían, se ha escrito, una representación adecuada de las cosas “tal como ellas son *en sí mismas* (pues) la *doxa* no traduce la coherencia objetiva de las cosas”. (Nicol, 1965: 44).

Podríamos decir, admitiendo esta narración, que la relación entre la historia y la verdad a partir de aquel momento, consistió en la búsqueda de objetividad y de madurez que llamaríamos pensamiento objetivo, que aspira a verificarse por motivos racionales antes que emocionales. La verdad pues, en estos términos, y la objetividad que subordina a la subjetividad al priorizar la reflexión racional, está intrínsecamente articulada a un mundo, el del occidente griego antiguo. Otro mundo, inacabado, autodefinido por alguna fe, y que nombra por alusión (indirectamente) las cosas, es el que corresponde al pensamiento mítico. El mito no es meramente irracional, sino “un tipo específico de logos” (Nicol, 1965: 45)

que promueve una comunidad que no lo es de pensamiento verdadero, sino de creencia, por no atenerse, internamente, exclusivamente al objeto: “Su organización interna representa sólo alusivamente el mundo de las cosas. La coherencia que tiene es la de un mundo nuevo que él mismo crea, sobrepuesto al mundo real; y en ese mundo simbólico lo que se expresa es más bien un sentimiento vital colectivo” (Nicol, 1965 44).

Nos interesa este aspecto del mito considerado desde la filosofía, en la obra de Nicol, porque nos permitirá situar en la teoría otras formas de pensamiento además del que llamamos “Occidental” y porque de las “cuatro relaciones del conocimiento” que Nicol expone, una de ellas es la de la historicidad, fuente de crisis de la metafísica occidental moderna. Una de las ventajas de la obra de Nicol, consiste en establecer de manera crítica —basado en la filosofía occidental griega; existen otras formas de la crítica con las que dialogaremos, luego de realizar una observación general al planteamiento de Nicol que aquí reconstruimos en función de nuestro objeto de investigación, y que amerite el desplazamiento a *formas de pensamiento latinoamericano alternativas*— una comprensión predominante y errónea sobre la *doxa* (por ej. el logos especial del mito) que atribuye al planteamiento de Edmund Husserl.

Se trata de la consideración errónea de Husserl, y extendida en “la mayoría de los filósofos”, dice Nicol (1965: 45), de la *doxa* como conocimiento *precientífico* (sin método) en vez de su comprensión como pensamiento que requiere purgar los datos primarios de su experiencia, ya que la ciencia, entendida no como un mundo aparte, también requiere una experiencia de conocimiento primaria. Además, la filosofía tampoco sería una forma de pensamiento simplemente más árida o abstracta que el mito, que deba retrotraerse o entenderse limitadamente como una “visión del mundo” (*Weltanschauung*). Porque una visión amplia puede atribuirse, por ejemplo, al horizonte clasista de una burguesía, cuyo conjunto de intereses ideológicos propios dan su color a la realidad, pero como visión general de las cosas no es *verdadera*. Puede ser totalizadora y científica, pero no verdadera en un sentido filosófico.

Podemos traducir esta diferencia que señala Nicol, entre el logos especial del mito y el logos científico —cuyo núcleo es fundar el pensamiento (objetivarlo) no

en el sujeto sino en el objeto, en “las cosas en lo que son”, para que, siendo un pensamiento adecuado a la realidad de las cosas (*adaequatio intellectus ad rem*) que se controla a sí mismo, en este sentido de dar razón de lo objetivo, sea un pensamiento no solo adecuado a lo heterogéneo (la cosa) sino consigo mismo y, entonces, constituya lo que se llamaría *verdad*— en términos de la verdad histórica del capitalismo como sistema productivo y de dominación, y de la democracia como parte del mismo.⁶⁹ Así como es sabido después de Marx, que la producción precapitalista es simple en tanto se reproduce automáticamente y no requiere totalizar su movimiento, la producción capitalista no sólo amplía la producción sino que prepara su reproducción.

Tampoco la representación en la democracia se trata de algo meramente cuantitativo, de aquí que las reacciones conservadoras reduciéndola a un intemporal “caos de urnas” —como repitiendo a Carlyle gustaba decir Jorge Luis Borges— no son en absoluto ingenuas sino conscientes de que el desarrollo de la realidad ha de conducir a modificarla y por lo tanto se intenta establecer un “cortocircuito” de pensamiento entre economía liberal y política democrática. A la inversa, al subestimación o desprecio de cierta tradición de izquierda y marxista por la democracia, supone una conciencia política inferior a la conservadora. La reproducción ampliada de capital tiene en la democracia al “método colectivo” (Zavaleta, 2013: 522) que amenaza desde lo social la institucionalidad estatal del sistema económico capitalista. De modo que en el capitalismo como economía o como política (producción o democracia como expresión de la lucha de clases), lo que cabe señalar es la lógica interna de la reproducción ampliada (que se expresa en el Estado y la democracia como instrumentos políticos que auscultan a la sociedad) que significa comprender que *el capitalismo prepara su propia reproducción* (como la ciencia respecto al mito), a diferencia de la lógica del precapitalismo que expande cuantitativamente lo que es, sin cambiar de cualidad permanentemente, sin totalizar y crear temporalidad inédita de manera continua.

⁶⁹ Véase para lo que sigue: “La democracia como problema de la teoría del conocimiento”, en: *Cuatro conceptos de la democracia*, de René Zavaleta: *Obra completa. T.II. Ensayos 1975-1984*. La Paz, Plural editores, 2013, pp. 520-526.

Es necesario subrayar lo que Nicol entiende como la preeminencia del *logos* desarrollado por la filosofía clásica griega, no solo por el carácter normativo de su lógica, sino por cómo considera a las cosas, sobre el *logos del mito (doxa)* en primer lugar, y a diferencia del *logos de la filosofía moderna*: 1) la objetividad y verdad del *logos* científico atiende desde el individuo, en vez de la impresión que producen en un sujeto colectivo (expresión del mito); 2) este *logos* científico opera mediante un artificio de reducción derivado de la técnica, desvirtuando la actitud vital dirigida a evitar desatender lo que el objeto es.

Importa advertir que lo que se extravía en la filosofía moderna es la ética, ya que ante la realidad atenderá no a lo bueno sino al cálculo de las consecuencias *a posteriori* de toda decisión. Por ética (expresada hacia el conocimiento) lo que se entiende aquí es que lo teórico no tiene un fin práctico, sino que conocer consiste en saber lo que algo es en el tiempo y cómo cambia, dando razón de lo real y rechazando las arbitrariedades en el conocimiento, lo que se logra pudiendo interrogar la realidad: “Si hay verdad, no todo está permitido (ya que) no es tan importante tener conocimientos acerca de la realidad, lo esencial es poder interrogarla siempre y bajo cualquier circunstancia” (Silva, 1999: 15).

Además de los dos *logos* connotados (del mito y la ciencia moderna, respectivamente), lo que tenemos hasta aquí es un dibujo parcial pero evidente de dos direcciones historiográficas distintas sobre lo que en este estudio cabe llamar “filosofía”. La primera de ellas no contemplada como objeto de estudio sino apenas señalada, porque dirige hacia la reivindicación del pasado de la parcialidad del pensamiento griego que se ha podido conservar en occidente; la segunda como la exploración propiamente filosófica de esta investigación disciplinariamente situada en campo de la historia política boliviana.

En relación a la primera, el problema que advertimos es el relativo a que la filosofía occidental *moderna* habría evidenciado para el siglo XX, que la crisis de la unidad de las ciencias se debía al descubrimiento de su historicidad, esto es, que la verdad es histórica y el desplazamiento de la actitud vital (catártica) del mundo griego clásico, que a través de la especulación entendida como un punto de observación elevado, evitaba situarse “a espaldas de la realidad”, había decaído en una mediación técnica del conocimiento humano que aleja al hombre de lo real.

Algo que los griegos no contemplaron, aunque desarrollaron la noción de temporalidad, fue la de historicidad, clara recién con la filosofía idealista alemana (Hegel). La paradoja de que la verdad sea histórica, requiere esclarecer el nuevo sentido que hay dar a la verdad en función del criterio de historicidad, superando la confusión o crisis entre principios y esquemas teóricos.

Al respecto, la obra de Nicol que abreva del pensamiento griego, es ilustrativa pues muestra que fue la historicidad lo que puso en crisis a la física del siglo XX: la aparente contradicción insalvable entre las *certezas* de la física newtoniana y la incertidumbre revelada por las teorías físicas posteriores. Pensemos aquí en lo que citáramos de Whitehead y Nicol en el epígrafe de este apartado: las ciencias (la física y matemática en particular) en reemplazo (y por defecto de) la metafísica (filosofía) que las unificaba, adolecen de la misma ceguera que su fuente original filosófica al olvidar sus preguntas mediante respuestas verdaderas que solo pueden ser parciales, sujetas por su propia naturaleza a la historicidad.

Crear en una disciplina o ciencia particular “sin creer en la filosofía”, o presentar una solución particular sin esclarecer el problema mismo inscrito en la cuestión, significa dar respuestas inviables: “La maraña de confusiones que en realidad es la crisis, más que un síntoma de ella (...). Siendo la metafísica la ciencia de los principios, puede decirse que es la crisis de la metafísica la causante o responsable de la crisis de la física” (cf. Nicol, 1974: 12-13).

Dilucidar como se planteara Nicol en 1965, aquella paradoja y la imposibilidad de resolverla desde la filosofía occidental *moderna*, lo condujo a señalar que esto último se debía a que “el condicionamiento histórico es un hecho (...) que invalida las convicciones más acreditadas de la tradición científica desde Grecia, la recuperación de la verdad exige ahora una nueva concepción de la causalidad histórica, y una nueva ontología del conocimiento. Estas son *operaciones revolucionarias, que quiere decir, difíciles y prolongadas*” (Nicol, 1990a: 228. Énfasis mío).

Lo que Nicol está subrayando es que los principios son un *factum*, están definidos como un hecho, no son materia de doctrina y por eso es que son indiscutibles. Por eso se referirá a los “falsos principios” y entre ellos al de

causalidad en relación a Aristóteles y Marx.⁷⁰ La concepción griega de la historia y el propio tiempo como meros accidentes (en Aristóteles), y por tanto de la existencia humana como expresión de la intemporalidad del ser (el ser como ser en sí) y el alma como esencia superior a lo accidental del cuerpo (Platón), conduce a la idea de que sólo la negación de la existencia física la redime conduciendo a la inmortalidad.

Marx intenta reconducir esta redención al señalar un sentido propio de la existencia a través de la finalidad inmanente de la historia (Nicol, 1974: 203); límite teleológico del pensamiento de Marx al que debemos sumar la dimensión económica que, *stricto sensu*, es también un límite de su planteamiento metodológico de reconstrucción de la unidad de las ciencias mediante la noción de “totalidad concreta”, y además porque no articula la actual (historicidad contemporánea de la) dimensión política de la economía *qua* cultura y viceversa. Consideremos axiomáticamente ambos límites desde el principio de historicidad que estamos considerando, para traerlos de la teoría marxista a su tensión en el pensamiento contemporáneo.

Hemos señalado que la filosofía occidental *moderna* se ha alejado de su razón original griega y que el desarrollo autónomo de las ciencias (física y matemática en particular) expresa la paradoja de la falta de unidad de las ciencias porque no responde a una matriz filosófica humana, vital, sino a una reducción técnica de lo real; a una instrumentación para alcanzar fines prácticos en vez de profundizar en lo que el hombre es. En el periodo histórico en el que Marx pensó la realidad del mundo, su teoría que contribuyó y sigue haciéndolo a conocer la historicidad del capitalismo, es teleológica en el sentido de representar una crítica desde dentro de modernidad con rasgos etnocéntricos (occidentales), privilegiando el papel de las sociedades capitalistas más complejas en una dirección evolucionista del progreso humano. Esta es una consideración presente en posturas que abrevan del pensamiento de Marx y atienden especialmente, como la presente investigación, a las condiciones de producción de teoría crítica a

⁷⁰ Véase el análisis de Eduardo Nicol sobre la existencia humana desde Heidegger, Sartre y Marx, en el apartado II. Causalidad histórica, del capítulo cuarto de *Los principios de la ciencia*, *op. cit.*, pp. 189-293.

partir de una mayor tensión especulativa,⁷¹ que reconstruya la totalidad social atendiendo a la riqueza específica del objeto considerado.

En este sentido es pertinente la construcción de teoría de René Zavaleta sobre la noción de lo abigarrado boliviano en tanto *pluralidad desarticulada*; no como mera desarticulación y tampoco como pretendida articulación universalizable⁷². Pero no solamente como una complejidad de varias dimensiones, que es como Zavaleta asume el abigarramiento boliviano y Tapia desanuda explicativamente, sino como la *estructura en circuito* que hemos definido en nuestra metáfora metodológica de los círculos concéntricos —ver *supra*, apartado a) en “Justificación y presupuestos epistemológicos de investigación”— semejante al mundo como un todo, totalidad cosmológica y sistémica, cuya voz concreta la exprese adecuada y humildemente como actitud que inhiba una visión teleológica de la vida. En otros términos, la forma articulada del *logos* andino/amazónico en su especificidad expresiva o, en términos de Nicol, en tanto “crítica de la razón simbólica” o “metafísica de la expresión”.

En el segundo aspecto observado, la realidad como una totalidad de lo diverso, que *debe llegar a reconstruirse en el pensamiento* para poder enunciarse como “totalidad concreta”, se expresa en su obra *El capital* (el primer volumen) en relación a la economía del sistema económico dominante hasta el día de hoy. El que esta totalidad no sea algo dado sino que implique siempre el proceso de su rearticulación incluye la noción de historicidad y, por tanto, la historicidad del propio pensamiento, por lo que el pensamiento de Marx —como cualquier otro pensamiento— no debiera entenderse como su continuación ideológica (marxismo) ya que el pensamiento (de Marx) no se reduce a la teoría (de Marx). Se trata de una reconstrucción contemporánea de la totalidad social en curso, no

⁷¹ “Procesos de idealización (en los que) se trata de explicar algo complejo o multidimensional a partir de la identificación de un núcleo simple o esencial”. Ver de Luis Tapia la idea del etnocentrismo como colonialismo en su: *Epistemología experimental*. La Paz, CIDES, 2014, p. 94.

⁷² Noción adoptada y redefinida, con absoluta prescindencia de la realidad boliviana, por el marxismo italiano de la “autonomía operaria”, en la obra de Antonio Negri y Michael Hardt, que se tratará más adelante.

limitada a los efectos de “vaciedad” ampliado en el capitalismo multinacional⁷³ — límite análogo al del contraste de la filosofía occidental *moderna* con el pensamiento original griego— sino bajo la consideración de historicidad que abre la cuestión de si esa vaciedad no es parte de una razón humana decadente.

El concepto de “totalidad concreta” y su reconstrucción metodológica por cierta filosofía marxista checa, ha sido desarrollado por la filosofía política boliviana en el sentido ontológico de una “totalidad de totalidades”⁷⁴, que es semejante a la *estructura en circuito de círculos concéntricos* que aquí se despliega, pero ya hemos indicado que nos proponemos no solo un desarrollo de la teoría existente, o enriquecerla articulando sus múltiples dimensiones, sino buscar su expresión distintiva. En otras palabras, a partir de la irradiación de una *verdad de hecho*, depurar aquellos restos teleológicos ocultos en el deseo del discurso científico. Así, lo que podemos identificar como la necesidad de sobrevivencia de una nación pequeña para el caso de Kosik, se expresa como una relectura de la filosofía occidental moderna en los actuales tiempos postsocialistas y, *mutantibus mutandis*, esto es también lo que significa la (re)composición de Zavaleta por Tapia cuando deriva una “totalidad de totalidades” de la noción de “totalidad concreta” de Kosik.

Aquí nos interesa la forma discordante y heurísticamente rica que supone la distancia entre el mundo griego leído por Marx y la filosofía occidental *moderna*, oculta en Kosik, porque el ensayo referido de este último es una lectura filosófico-política del mundo griego, basada en Heidegger y Marx. Falta situar el pensamiento boliviano (como el pensamiento checo en Kosik) “más acá” del pensamiento clásico griego, de la filosofía *moderna*, o de la teoría política o sociológica de Zavaleta recompuesta como filosofía-política en Tapia. Un esquema para orientar la transformación social, más que una ontología de la

⁷³ “¿Qué son, en comparación con los modernos gigantes, (General Motors, I.G. Farben, Shell) que luchan entre sí por los mercados y los beneficios, los gigantes de la filosofía antigua — Heráclito, Platón, Aristóteles— que discutían sobre el *sentido del ser: gigantomachia peri tés úsias?*” “Lucha de gigantes en torno a la entidad”, escribió Platón en *El sofista*. Véase el ensayo “La lumpenburguesía y la verdad espiritual superior”, en Karel Kosik: *Reflexiones antediluvianas*. México, Ithaca, 2012, pp. 235, 240.

⁷⁴ Véase el capítulo de “Idealización cognoscitiva” en Luis Tapia: *Epistemología experimental*. La Paz, CIDES 2014, pp. 35-57.

realidad local; esto no niega la teoría sino que, al contrario, sugiere que es necesario construir su *expresión*.

Veamos ilustrativamente si la filosofía planteada por Kosik alcanza su expresión en el ensayo referido. Es en la senda de Heidegger que Kosik sostiene que “el filósofo es solamente un artesano —¡solamente! ¡Qué honor, qué honra!— que pasa por años de formación y adiestramiento” (2012: 229). En realidad, hay aquí una reiteración, irritada por la vaciedad del capitalismo actual, de la aprehensión de Heidegger sobre “la mano del artesano”, sobre su “ver en torno” que no es la mirada del ojo sino de la mano, por decir así; de la comprensión “más acá” de lo meramente biológico. Semejante sería también la “mirada” de los físicos sobre las partículas atómicas; la idea de los físicos, no solo la verdad científica de su disciplina. De igual modo, habría que lograr una muerte auténtica (existe pues la muerte inauténtica) consistente en aprehender ontológicamente la propia finitud y no solo saber sobre la muerte, “más acá” otra vez del consuelo de la “extinción biológica general”. Por lo tanto Heidegger invierte la teoría platónica que coloca al pensador encima del artista o trabajador manual.⁷⁵

En cuanto a la comparación entre corporaciones y pensadores griegos, las preguntas y reflexión de Marx son también más originales y alcanzan la expresión que interesa a este estudio de mejor manera que la de Kosik. Marx se preguntó:

La idea de la naturaleza y de las relaciones sociales que está en la base de la fantasía griega y, por lo tanto, del [arte] griego, ¿es posible con los self-actors, las locomotoras y el tren eléctrico? ¿A qué queda reducido Vulcano al lado de Roberts et Co., Júpiter al lado del pararrayos y Hermes frente al Crédit Mobilier? Toda mitología somete, domina, moldea las fuerzas de la naturaleza en la imaginación y mediante la imaginación y desaparece por lo tanto cuando esas fuerzas resultan realmente dominadas. ¿En qué se convierte Fama frente a Printing-House Square?⁷⁶

⁷⁵ Véase de George Steiner: *Heidegger*. México, FCE, 2005, pp. 143, 160.

⁷⁶ Karl Marx: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858. 1*. México: Siglo XXI, 1982, p. 32.

Las deidades que Marx nombra son romanas y no necesariamente idénticas a las griegas⁷⁷, pero refieren a nociones similares: Vulcano o el fuego; Júpiter como “el mejor y más grande” (*Optimus Maximus*) pero como Zeus (griego) lo sería del rayo y otros elementos; Hermes del comercio (transfronterizo). Y Fama como velocidad de los rumores. La actualidad y unidad de las empresas capitalistas señaladas, la última señalando las oficinas de *The Times* en Londres, caben en una sola palabra hoy, representativa del mercado electrónico global: ebay.

No se trata, dice Marx, de que el arte y mitología griegos correspondan al desarrollo social de su tiempo, sino que proporcionen un goce inalcanzable con otros medios. Es aquí donde el etnocentrismo de Marx toca al mundo griego como modelo:

¿Por qué la infancia histórica de la humanidad, en el momento más bello de su desarrollo, no debería ejercer un encanto eterno, como una fase que no volverá jamás? Hay niños mal educados y niños precoces. Muchos pueblos antiguos pertenecen a esta categoría. Los griegos eran niños normales. El encanto que encontramos en su arte no está en contradicción con el débil desarrollo de la sociedad en la que maduró. Es más bien su resultado; en verdad está ligado indisolublemente al hecho de que *las condiciones sociales inmaduras en que ese arte surgió, y que eran las únicas en que podía surgir, no pueden volver jamás.*⁷⁸

De donde, el arte griego que ha quedado, la filosofía y todos los productos culturales de ese mundo griego son irreconstruibles para las sociedades actuales y solo pueden ser experimentados y vividos hermenéuticamente. Se hace congruente el desencanto general de la sociedad capitalista contemporánea, por su desarrollo respecto a aquellas condiciones sociales inmaduras del mundo griego.

Lo anteriormente señalado en dos aspectos del problema, también vale para el hecho de que lo que llamamos historicidad haya tocado a Marx durante su propio lapso de vida. Biográficamente ha sido demostrado, que si la primera construcción de su pensamiento sobre la revolución definió a ésta última como

⁷⁷ Véase de Pierre Grimal: *Diccionario de mitología griega y romana*. Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 1981, *passim*.

⁷⁸ *Ibíd.*, p. 33. Énfasis mío.

acontecimiento, la segunda comprendió a la revolución como proceso moroso a madurar, idea que es próxima a los señalado por Nicol para la revolución que la historicidad de la verdad impone a la filosofía (metafísica) aun no reconstruida.

La explicación de esta evolución en el caso de Marx podría enunciarse como la crisis del “optimismo apocalíptico”, que a partir de una lectura aguda de la lucha de clases, y este es el problema de fondo, subestimara *la fuerza autónoma* de la ilusión de democracia electoral en el pueblo (democracia representativa), reduciéndola a un síntoma de la enajenación mercantil. La secuencia de los hechos que Marx estudiara no daba razón a esta subestimación⁷⁹. El optimismo de Marx sobre la victoria de los demócratas radicales de izquierda, cederá al hecho de que lo ilusorio en el pueblo pudiera concretizarse en posturas demagógicas que no solo posterguen la revolución sino que exijan su replanteamiento en el tiempo atendiendo la realidad tal como ésta sucede: en el caso de Marx, la realidad del bonapartismo travestido de grandeza napoleónica, que es la realidad revelada en *El Dieciocho brumario francés*.

Por la misma razón, la lógica historicista que define a la ciencia historiográfica como la reconstrucción *del pasado*, se enfrenta a la historicidad que reconoce en el pasado *hechos indubitables*, que desvirtúan todo relativismo, subjetivismo, perspectivismo o irracionalismo, expresiones de la crisis de la verdad científica, de que la velocidad de los descubrimientos científicos no se funda en los “esquemas teóricos” existentes sino que acumula problemas epistemológicos. Esta “desviación del sentido” en las ciencias, se expresa en la predilección de lo práctico sobre lo teórico (Nicol, 1974: 12). Aquí articulamos lo que denominamos hermenéutica contextual, que trascienda la racionalidad de la filosofía occidental *moderna* enajenada de su fuente griega, mediante la historicidad que en esta investigación se define en términos de *expresión histórica específica*. La metafísica o filosofía no como ciencia (así como el marxismo no como filosofía sino como praxis) sino en términos de la objeción que Nicol hace a Heidegger, como “radical expresión” con la que entonces Heidegger se aproxima a Marx al

⁷⁹ “El sufragio impulsaba la revolución en direcciones bien distintas a todo lo conocido entre 1789 y 1830”. Véase *Karl Marx: ilusión y grandeza*, de Gareth Steadman Jones. Madrid, Taurus, 2018, p. 399.

reconocer que el ser mismo es histórico. Este aspecto que remata a modo de conclusión las consideraciones anteriores, es además pertinente para *la cuestión democrática en términos de su historicidad en Bolivia*, su evolución de la forma representativa a la autodeterminada, como veremos luego recordando esta cita que es útil anotar de forma extensa:

Heidegger reconoce que el conocimiento “histórico-filológico” es tan riguroso como el conocimiento matemático. Pero afirma que no tiene la exactitud de éste. La distinción (de Heidegger) no está bien fundada, porque el rigor cualifica los *procedimientos* de la investigación, mientras que la exactitud cualifica los *resultados*. (...) No debemos equiparar la exactitud con la cuantificación. Hay una exactitud que podemos llamar cualitativa, aparte de la exactitud cuantitativa. La investigación de los hechos históricos en general tiene que ser tan exacta, a su manera, como la representación matemática de los hechos físicos: incluso más exacta: en la física, la exactitud aparece en las formas simbólicas, pero la relación entre éstas y la realidad es meramente aproximativa. En todo caso (parecería) que el acto de la comprensión histórica es él mismo un acto histórico original: un acto que *hace* historia. No es como la formulación de un teorema geométrico, sino como una posición del sujeto ante el pasado, por la cual este sujeto queda existencialmente definido y comprometido. *Las ciencias históricas serían, más que una representación del pasado, una expresión del presente*. (Nicol, 1990a: 228-229. Énfasis final mío).

De este modo se incorpora en nuestra comprensión de la historia, algo que el sistema historicista de Dilthey no tenía: una ontología de lo humano que sea a la vez hermenéutica e histórica. Y el recuerdo de que, según la filosofía griega, la verdad es un dato plural (la existencia de verdades) con el que se cuenta desde el principio y no un ideal remoto o utópico. Porque la filosofía socrática extrae la coherencia del pensamiento desde lo que ya existe, no desde la teoría sino desde la memoria, desde *lo que ya sabíamos*.

La relativización de las teorías señalada, deriva de la historicidad de hecho de la verdad. Es expresión de una doble crisis constatable en el capitalismo contemporáneo: la crisis de la verdad *científica* (teórica) que estamos narrando, y la crisis —i.e. déficit de relación dialógica por etnocentrismo y antropocentrismo—

del hombre occidental *moderno* (individualista),⁸⁰ cuya disyunción en relación al *logos* andino/amazónico expondremos más adelante (apartado I.5). Aquí nos importa destacar que el *logos* de que se trate nunca está, no puede estar, totalmente equivocado. Volvemos otra vez a la noción del epígrafe, de que una certeza completa es un mal paso en la argumentación dialógica, pero esta vez desde la perspectiva del error: el error completo es imposible ya que todo *logos* manifiesta al ser de alguna manera, toda evidencia, aun siendo precientífica, por ser una verdad de hecho, es indiscutible.⁸¹ Todo error se funda en una verdad porque la verdad es arcaica, primordial.

Hagamos un breve excursus poético de estas consideraciones sobre la historicidad y la verdad en relación al error de modo análogo al ser en relación a la nada, para apuntar su *diferencia boliviana* y criticar la noción de “identidad” intemporal, como la verdad científica, en función a esta historicidad específica. Hemos estado traduciendo o transcodiando en términos filosóficos lo que René Zavaleta llamara sociológica y también metodológicamente, la “forma primordial” de una sociedad. Es el recuerdo o memoria del pasado local, lo que actualiza su unidad de modo distinto a la idea abstracta del “contrato social” de Rousseau, o a la equiparación del ser con la nada, siendo esta última es solamente imaginaria. Nicol señala que Parménides y Hegel caen en el error de la comparación mencionada.⁸²

En Zavaleta leemos *en cambio y poéticamente, la verdad de hecho* del amor como expresión adecuada no a la nada sino al ser descrito por Parménides⁸³; un contenido de lo bello cuya evidencia es fenoménica: la verdad no se da a conocer

⁸⁰ “En la descripción de Sennett (y, por inferencia de Lasch) ‘el hombre occidental’ no se define a sí mismo en función del sentido que tiene para las otras personas, sino más bien en función de su poder en el mundo y sobre la naturaleza. (Porque como dice Sennett) ha comenzado a considerar el mundo externo como un espejo peculiar del yo. Existe para satisfacer el yo; no hay objetos humanos”. Ver de James O’Connor: *el significado de la crisis. Una introducción teórica*. Madrid, Editorial Revolución, 1989, p. 181.

⁸¹ Sobre este efecto inevitable y apodíctico del *logos*, ver Eduardo Nicol, *op. cit.*, 1990a, pp. 230-231.

⁸² Eduardo Nicol, *op. cit.*, 1990a, p. 231.

⁸³ Remito a “Unum et ídem”, Anexo de mi texto: *René Zavaleta Mercado: expresión barroca y bonapartismo*. México, CIALC-UNAM, 2018, p. 230: “Este amor que decía un día, simple, / simple y elemental como tú misma (...) / Es todo lo que canta con la monotonía de los grillos. / Tiene los atributos de lo Grande, / esos cinco atributos que Parménides / los confería al Ser”.

respondiendo a la interrogación humana, en cuyo caso constituiría una certeza subjetiva y no una presentación objetiva, sino que es, como señaló Walter Benjamin: “la muerte de la intención”.⁸⁴ La verdad de una cosa sería su nombre, en el sentido de unidad y totalidad antes mencionado.

La importancia filosófica de lo que está “más acá” —como el amor o los grillos— que “más allá” —en la metafísica—, sitúa la relevancia creciente que fue tomando en la historia de la filosofía moderna, el hecho de lo existencial y lo contextual respecto al horizonte superador ideal platónico. Es de manera semejante, la historia de una grieta de distancia cada vez mayor entre Platón y el desarrollo de la filosofía de Heidegger, en el sentido que este último diera al “olvido del ser” como propio de la civilización occidental. Al pensar en el ser y el tiempo, interrumpido por la realidad de la “primera guerra mundial” en los años 30 del siglo pasado (*Sein und Zeit*, 1927), Heidegger conduce lo esencial del hecho de ser-en-el-mundo al de ser-ahí. El axioma heideggeriano de que “conocer es un modo de ser”, debe enunciarse en su sentido fenomenológico: *conocer es un modo-de-ser-en-el-mundo*. Y la teoría por lo tanto, se conforma de categorías que se construyen más que para representar la realidad, para aprehenderla y son, en este sentido, categorías *Existentialen*.

Si en vez de filosofía nos referimos a la ciencia de la historia en términos de Nicol emparentados con lo que hemos señalado de Heidegger, hacer teoría de la historia significa comprender que el hombre no *está* en la historia, sino que es y *hace* historia; es y la hace al interpretarla, ya que “el acto de la comprensión histórica es él mismo un acto histórico original: un acto que *hace* historia”. Así, la historia no sería sólo *lo que pasó* (como el historicismo clásico postula), sino en rigor, “más que una representación del pasado, *una expresión del presente*” (Nicol, 1990a: 229. Énfasis mío). Este peso mayor en la actualización expresiva de la historia —al interpretarla desde un lugar específico (*hermenéutica situacional*) y construir teoría desde las verdades de hecho de la realidad (*pensamiento situado*)— que en la representación de la realidad (pasada o presente), es lo que diferencia a las ciencias humanas de las ciencias naturales. En las primeras el

⁸⁴ Françoise Proust: “Los nombres Secretos”, en revista *Ideas y Valores*, núms. 98-99, Bogotá-Colombia, diciembre, 1995, p. 132.

sujeto se define a sí mismo al posicionarse ante el pasado, y se compromete porque su interpretación es existencial.

La consecuencia de ello, al comprenderse la historicidad y carácter dialógico (no solipsista) del conocimiento humano, es que más que de ciencia se trata de la expresión histórica del ser; la verdad comunica no solo la presencia del ser (*logos*) sino y sobre todo su historicidad: la obra humana (historia) condiciona al ser (verdad); la filosofía más que ciencia es expresión porque el ser mismo es histórico. En esto coinciden Nicol, Heidegger y Marx.

La teoría que llamamos ciencia con Nicol hasta aquí, es “como una pintura de la realidad, que *re-presenta* las cosas fielmente, pero en la cual está *presente* además el autor, con todos sus condicionantes existenciales e históricos” (1990a: 234). Más adelante consideraremos —mediante la teoría neoestructuralista occidental— cual la historicidad de la *representación* y la *presencia* del ser humano contemporáneo en relación a la que expusiera Nicol a fines de los años sesenta en los textos referidos (1965, 1967). Baste señalar que *obra* y *autor* es la unidad expresiva de lo que llamamos “teoría”: no es una invención arbitraria de ficción porque se somete a la realidad expresando “verdades de hecho”, y no es una moda discontinua, porque se integra dialécticamente en un proceso histórico expresando “verdades de razón”.

Ilustrémoslo con una descripción de Steiner sobre el modo en que Heidegger trabaja sobre el lenguaje, para expresar su “antropología” según la cual el hombre es inherente al ser:

Heidegger funde el lenguaje transformándolo en una especie de violenta vulgaridad. Retuza y comprime los nervios del vocabulario y al gramática, para dejarlos como nudos resistentes, tangibles. La “antirretórica” que resulta de eso es a un tiempo extremadamente técnica y crasamente ingenua, como los lienzos expresionistas o las *action-paintings*, con sus espesos remolinos y sus espatulazos de pigmento. Esta analogía no es arbitraria. Heidegger hace aquí todo lo posible por introducir al lenguaje y al lector en el mundo real, trata de que la obstinada opacidad de la materia se vuelva luminosa y reveladora. Precisamente quien puede hacerlo es Van Gogh, quien, gracias a un misterio de extrema concreción, nos revela el perfecto ser-en-el-mundo (...) de una

silla, de un par de zapatos. (...) Lo mismo pasa en *Sein und Zeit*. El discurso de Heidegger tiende a volverse grumoso como la pintura espesa. Si lee con cierto grado de penetración se percibirá la dinámica, la materialidad bruta de un proceso, más que su lógica o su acabado. Pero cuando uno toma “las entidades como entidades-dentro-del-mundo para su propia posición ontológica, todo se reduce a un problema de aprehensión.”⁸⁵

Había dicho, antes de incluir a Heidegger y en relación a Zavaleta, que en este último caso se trataba en cambio en términos de una metahistoria, de atender a su pensamiento situado y en tensión con la filosofía occidental *moderna*, porque así se expresará lo que luego se trata (en el apartado I.4) como contrahistoricidad boliviana o *el giro de la historicidad propia respecto a la narración del tiempo lineal occidental*.

Antes bien que Parménides y la cuestión filosófica de la identidad, lo que resulta pertinente para la lectura del citado poema de Zavaleta es un señalamiento sobre nuestra hermenéutica situacional, en atención a la época capitalista y la inautenticidad de lo que se publicita desde Heidegger: el “quién” convertido en “nadie”; la irresponsable no-correspondencia con la existencia de otras conciencias; el consumo que suprime al espíritu extendiendo la mediocridad.

La correspondencia entre lo que Heidegger aprecia desde la filosofía — “cuando vemos al otro ‘estar por ahí meramente’ (y) no es jamás tomado como la cosa ‘ante los ojos’ que sería un hombre— y lo que Marx señalaba en el trabajo con el otro como individualización humana y la deshumanización del individuo advertida por Engels, como indica Steiner en su lectura de Heidegger.⁸⁶ Que “el ojo” tenía un lugar central en el pensamiento clásico griego, es algo que veremos considerar a Heidegger. Para la esencia del pensamiento griego sobre la verdad (sobre lo des-ocultado, lo claro) la expresión de que los griegos eran “hombres de los visual” no tiene ningún significado, sostuvo Heidegger, se requiere un quiasmo que permita comprender la profundidad de este acto de ver que es la mirada: “No

⁸⁵ Véase la interpretación sobre Heidegger también impresionista de Steiner, a veces menos preciso en su traducción del alemán de *Sein und Zeit* de Heidegger, que la primera traducción al castellano de *Ser y tiempo* por José Gaos. Véase de George Steiner, *op. cit.*, p. 139.

⁸⁶ *Ibid.*, pp. 144 y 146.

vemos porque tenemos ojos, sino que tenemos ojos porque podemos ‘ver’”.⁸⁷ Esto es algo que trataremos en detalle (apartado I.2) al considerar la ausencia de la montaña, desde Platón hasta la “mirada occidental” moderna de Braudel, cuyo programa de investigación histórica es contrario a una comprensión metahistórica.⁸⁸

Se trata, otra vez, de algo distinto a la mirada griega; distinto a lo que Heidegger “debió” haber dicho o escrito; para reconciliarse “con la humanidad lírica de (sus) últimos escritos”, a decir de Steiner, erróneamente quizá. No parece plausible la singularidad predestinada de la inteligencia que atribuye a “los alemanes”, *para*, en nombre de la defensa de la autoridad filosófica (indiscutida) de Heidegger, hacer “comprensible que del mundo alemán surja también la extrema inhumanidad”.⁸⁹

El “olvido de ser” —volviendo a nuestra argumentación central— en tanto error crucial o desvío de sentido de la filosofía *moderna*, que la historicidad de la verdad científica revela, es un error de atribución lógica, y es tan extendido como la filosofía y las ciencias (filosofías especializadas) mismas. Al mismo tiempo, la lógica de la filosofía occidental *moderna*, establece una desigualdad de hecho o jerarquía entre distintos niveles *de pensamiento*, de los que el occidental sería el modelo ideal, no de niveles *de conocimiento* y por tanto de pluralidad de verdades como las que Nicol aclara se distinguieron desde el mundo clásico griego, ni en el siglo XX el patrón de relaciones articulados como *pauta*, con el que Bateson conjurara la confusión lógica de la ciencia moderna.

Explicemos este error fomentado por la metafísica occidental y luego por la ciencia moderna hasta su efecto etnocentrista evidente, reconstruyendo articuladamente lo que Nicol y Bateson expusieran en términos de la historicidad como *auténtico principio de objetividad*, lo que supone un replanteamiento de la idea de verdad o de verdades correlativas al nivel de conocimiento, en la

⁸⁷ Martin Heidegger: *Parménides*. Madrid, Akal, 2005a, p. 188.

⁸⁸ “Si no es ‘científicamente’ posible realizar una observación previa y accesible para todos, si nos situamos resueltamente al margen del influjo e una metafísica de la historia, entonces, evidentemente, nuestra tentativa está por anticipado condenada al fracaso”, en Fernand Braudel: *Las ambiciones de la historia*. Barcelona: Crítica, 2002, p. 199.

⁸⁹ George Steiner, *op. cit.*, 2005, p. 182.

perspectiva más desarrollada de (i) una *metafísica fenomenológica de la expresión* que expone el error de una teoría del dualismo metafísico; y, (ii) la construcción de nuevas categorías de conocimiento desde una *relación compleja* que replantea en términos postmetafísicos la relación filosofía-ciencia (ii).

i). Se suele decir —“Dice que Dijo”, nótese ambas mayúsculas—⁹⁰ que no existiría *una* verdad, y con ello se infiere que estaría en duda la Verdad como absoluto y, un poco más allá, en nuestra época, que la verdad dependería del valor que le atribuya cada individuo. Esto es “lo que se dice” fuera o lejos de la filosofía, la ciencia encargada de los principios del pensamiento. El *ser* para la filosofía, se refiere a *lo que existe realmente*, que no es igual a lo que se cree o dice que existe. Lo que existe realmente es lo que fundamenta (*logos*) las cosas. La filosofía occidental, desde los griegos, se aboca a explorar esto que sería la realidad más profunda (o esencia del espíritu), expresada por el ser de las cosas. El *ser ideal*, en cambio, se refiere a lo esencial de lo que existe en correlación con un ser divino. La dirección de este pensamiento señala el paso de un ser concreto o real, finito, a un Ser infinito y por tanto intemporal.

Aquí es evidente que los cambios en el tiempo y por tanto en el *ser* de las cosas, no estuvo presente en el pensamiento clásico griego. Es por esto que la posterior comprensión de la *historicidad* de las cosas, que tomó más de veinte siglos hasta llegar al s. XVIII, debía producir una crisis en la concepción occidental tradicional, cuyo transcurso supuso pasos cada vez más empobrecedores del pensamiento original griego, hasta la noción moderna de ciencia y la crisis consecuente de la *verdad científica* a mediados del siglo XX. Después, hablando de la historia como *acontecimientos*, de la segunda guerra mundial cuyo centro se localizó en Europa occidental.

El problema planteado por Aristóteles como *diferencia* entre el Ser (del *ente* o cosa que es) y el Ser infinito, al atribuir al primero una “filosofía primera” que trascienda lo físico y lo finito —en este sentido llamada meta-física— condujo a una ontología del fundamento originario. Este análisis o paso para descomponer un todo ya resultaba menos que lo que Platón había pensado recuperando las

⁹⁰ Véase de Luis H. Antezana: *Dice que Dijo. Libros y discursos*. Cochabamba: CESU-UMS, 2003b.

ideas de Sócrates, siendo a su vez reductivo del pensamiento presocrático griego. Tenemos pues la impresión de una paradoja en el tiempo histórico, por la que a mayor especialización del pensamiento occidental, acontece un mayor alejamiento de su espíritu original o primitivo. Sin pretender desanudar esta paradoja explicándola, sino apenas nombrándola como el decurso irresuelto de épocas históricas anteriores, la llamaremos —para fines de delimitación de aquello que no explora nuestra investigación histórico-política, pero a la que aludiremos continuamente como frontera temática reconocida de nuestra hermenéutica situada— *la esencial tensión filosófica del hombre*.

Conforme lo indicado, debemos hacer el camino inverso para comprender el problema de la crisis de la verdad en nuestro tiempo, es decir, cómo llegamos a ella, me refiero a la cuestión del método que se llamaría mucho después de los griegos —siempre pensando no en la filosofía como una u otra corriente independiente sino en relación con los griegos clásicos— “el discurso del método”. Superada la primera mitad del siglo pasado (1957), Nicol observaba en Heidegger y Husserl, la continuación de cierto sentimiento que podía atribuirse tanto a Platón como a Descartes: el de que la “plena posesión del ser” requería un método que lo manifieste (1974: 117). No bastaba considerar la historicidad, sino que además debía considerarse la llamada “ocultación del ser”, para corregir con el método nuestra comprensión precientífica del ser, de lo que existe pero es aprehendido primero como mera opinión (*doxa*).

La fenomenología de Heidegger y Husserl sería, en este sentido, limitada y tributaria de la pretensión de una verdad lógica, depurada de aspectos de la expresión de ser, que eran “constituyentes esenciales del propio logos científico” (1974: 118). Para superar la crisis de la verdad científica, se requería, según Nicol, de la reconstrucción de la metafísica (de la filosofía) en la forma de una metafísica de la expresión; una filosofía que diera cuenta de la fenomenología del ser de la expresión que es el ser de la verdad. A la historicidad del ser debía sumarse su expresividad.

Así como el logos puro de la poesía constituye una vocación humana, el hombre anhela un conocimiento científico depurado (puro). Las formas más libres del logos humano (la poesía y la ciencia), se expresarían a través del *desinterés*.

Pero la idea de una *verdad lógica*, es decir de una razón pura y universal dada por el pensamiento occidental, por la filosofía y ciencia moderna occidental,

revela ese afán que sintió el pensador griego, y que puede sentir *oscuramente* todo hombre, de superar el límite ontológico que le impone su condición de ser expresivo, *situándose con la verdad más allá del tiempo*, seguro en la firmeza inmovible de la ciencia pura, en el sistema de los conocimientos universales, necesarios y eternos: lógicos, y por esto mismo no expresivos ni históricos.⁹¹

Esa oscuridad del ser expresivo del hombre se revela por tanto, no en una lógica depurada sino en su relación dialógica con otros hombres. Pero la filosofía, observa Nicol, nubló la experiencia inmediata, problematizándola de modo erróneo en su insuficiencia, es decir, reduciendo su complejidad humana a un esquema lógico que produce incomunicación. Primero cuando la intuición sensible se convierte, vía depuración lógica, en un dato inseguro de la experiencia directa. En realidad no toda experiencia sensible es falaz y también podemos errar con el entendimiento, como señala Nicol, pues la idea de una experiencia sensorial pura es una abstracción de lo sensorial que elimina su dimensión dianoética o dialógica. Segundo, porque el plantear la validez de un conocimiento bajo la suposición de la uniformidad independiente de las funciones humanas (el cuerpo percibe, la mente capta esencias) distorsiona la relación que debe tener la forma de ser de lo conocido con la forma del conocimiento.

La atención no es uniforme, está determinada —sigue Nicol— por “la naturaleza de aquello que llama la atención” (1974: 144). Nicol llama “dispositivo atencional”, al concepto que corrige la tradición de la teoría del conocimiento que oscurece la correlación de forma mencionada entre el ser y el conocer. Con este *dispositivo atencional* sugerido por Nicol, es posible iluminar, para nuestro caso y otros contextos nacionales, la forma en que opera el discurso político el potenciamiento u oscurecimiento de la expresividad humana. Atendiendo al valor irrefutable (apodíctico) del conocimiento, al que accedemos mediante funciones primarias, atendiendo a la historicidad y expresividad del ser, puede decirse en consecuencia que existen grados de comunicación en la relación pública y directa

⁹¹ Véase Eduardo Nicol: *Metafísica de la expresión*. México, FCE, 1974, p. 141. Énfasis mío.

de un hombre que interviene públicamente en el contexto de la “escena política”⁹² y que *no es la teoría la forma válida o verdadera de conocimiento porque lo dado, la evidencia que fundamenta el conocimiento es el ser y no obra de la teoría que propone un filósofo.*

La propia comunicación es un dato de origen que se oscureció separando al cuerpo del yo (Descartes) y por tanto considerando metafísicamente imposible una intersubjetividad directa, inmediata, entre los hombres, cuando en realidad es el hombre como unidad (“el hombre entero”)⁹³ y el cuerpo como mediación solo de la expresión, la auténtica evidencia empírica. El dualismo correcto se establece entre lo humano, capaz de expresión que atributo de los hombres, no de los cuerpos, y lo no humano: “El hecho es que cuando un hombre está frente a nosotros no percibimos un cuerpo, sino un hombre”.⁹⁴

La superación del dualismo idealista erróneo (desde Husserl), supone un cambio de método, una fenomenología de la expresión, sobre el ser que está presente de modo directo. El hecho tan posterior a la filosofía griega clásica, relativo a que sea el diálogo la prueba irrefutable de la existencia de otro ajeno al yo pensante, recuerda —dice Nicol— “el inicio frustrado de la dialéctica en el *sofista* de Platón”.⁹⁵ La unidad del ser humano es directa porque el hombre no es una cosa (un cuerpo) que piensa (“hombre-máquina”) porque esa “máquina” no usa signos ni responde al sentido de lo que dicen esos signos, sino que expresa o que piensan y entiende lo que expresan otros.

⁹² Así como la agilidad teatral del orador, exigida por el contexto de época peruano del siglo pasado (ver Iván Degregori sobre “falencias” de Abimael Guzmán), sería impertinente para valorar “cómo hablaba René Zavaleta” (con categorías teóricas y talante poco extrovertido), también podría relativizarse la crítica a la expresividad barroca del “*oscuro* Zavaleta”, que “dice que dijo” reiteraba Quiroga Santa Cruz, así como sería errónea la observación que hiciera de este último su amigo cercano Alfredo Benítez Rivas, quien, alentado por el entrevistador Carlos Mesa a señalar algún defecto, dijera que Quiroga “no escuchaba del todo a sus interlocutores; y si los escuchaba, al poco tiempo de escucharlos ya sabía qué calidad de persona era su interlocutor, y dependiendo de eso le daba más tiempo (o no)”. Crítica también errónea —quizá expresión de una demanda y recelo muy locales— considerando que lo que llama la atención de algo está en la naturaleza de la cosa. Ver video “Bolivia siglo XX-Marcelo Quiroga Santa Cruz” de Carlos Mesa Gisbert, min. 7:46 a 8:18 de 20:53. Recuperado el 18/02/21 de: https://www.youtube.com/watch?v=_UosM4Ln9j4

⁹³ Eduardo Nicol: *Metafísica de la expresión*, op. cit., p. 148.

⁹⁴ *Ibíd.*, p. 149.

⁹⁵ *Ibíd.*, p. 153.

Toda expresión tiende al *logos* y éste crea una verdad que hace a una comunidad libre, constituida históricamente. Pareciera entonces que la verdad es una aceptación de lo existente, pero con mayor profundidad de lo que se trata es que la verdad es condición de existencia de la comunidad: más que la realidad se trata de la expresión que construimos para otro ser. La expresión es lo que diferencia ontológicamente al hombre: el animal —explica Nicol— no realiza su libertad en su misma expresividad (como el hombre) y no tiene verdades porque no se realiza en el diálogo, ni simbólica ni poéticamente (cf.: 157).

Un objeto solo se vuelve real a través de la palabra, pero se trata de la palabra dirigida a otro sujeto, pues la comunicación no consiste en transmitir un pensamiento personal sino hacerle presente al otro la cosa que he aprehendido y que si es reconocida por el otro, probará que es real e independiente de mi conciencia. Entender algo es entenderse con otro (a través de la expresión), porque “lo que se entiende son siempre expresiones”.⁹⁶ A la vez, las palabras ajenas que responden a las mías son reales en el mismo sentido del carácter fenoménico de ser que esta descripción expresa.

Se trata de una idea distinta a la postulada por la tradición metafísica como identidad del ser, que Nicol criticara por atender el primero a la percepción sensorial antes que a la relación dialógica que incluye la historicidad, pues las palabras que se expresan no son (como el ser) idénticas, a pesar de su univocidad en relación a lo que designan: siendo las mismas cambian en su sentido en el contexto del diálogo. Además de presentar al ser (apófansis), lo re-presentan (proposiciones) creativamente, poéticamente, por lo que el hombre expresa una verdad que es siempre histórica y resultado del diálogo ya que “todo sentido es consentido”.⁹⁷

Más que el mostrar al ser de manera visible ante los ojos (des-ocultando la verdad), importaría para nuestro objeto de estudio el oír como cualidad de la palabra; ambos criterios aparecen en la revisión crítica de Heidegger sobre la

⁹⁶ *Ibíd.*, p. 113.

⁹⁷ José Antonio Quiroga: *Logos. Consideraciones relativas a una ontología de la razón en M. Heidegger y E. Nicol*. Tesina de licenciatura en Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (FFyL-UNAM), octubre 1983, p. 37. Ver en particular el segundo capítulo: “La apófansis lógica y la verdad”, pp. 20-37.

noción clásica de la verdad, pero en este último caso Heidegger refiere un poema de Hölderlin: “Desde que somos un diálogo / y podemos oír unos de otros”.⁹⁸ Constatamos que esta es una revisión crítica que había sido considerada por un filósofo boliviano en 1983, *como resultado* de estudios universitarios en México, en el transcurso de aquellos años incluidos en nuestro recorte temporal (1978-1980). Citemos la interrogante que a modo de conclusión final plantea, para situarla desde ahora en el eje horizontal que hemos señalado como paradoja entre la dirección hacia el pasado (“hacia el hombre”) y la que apunta al futuro (“hacia la técnica”), aunque la problematicemos más adelante en términos de la contrahistoricidad boliviana desde los años 70:

Esta consideración ontológica del *logos* (comparación de las revisiones de Heidegger y Nicol) exigía retroceder históricamente hasta los inicios del pensamiento occidental y buscar allí su primera intuición filosófica (particularmente Heráclito y Parménides) (...) Nicol descubre en ellos el reconocimiento definitivo, aunque tradicionalmente ignorado, de los principios de la ciencia y de la existencia. Heidegger ve (...) un momento esencial del pensar en el que ser y *logos* se confunden, respecto del cual la tradición filosófica posterior aparece como una desvirtuación, un olvido y una caída en la inautenticidad. (...) Resta, sin embargo interrogar (...) *¿Para qué* una ontología de la razón? Por ahora solo tenemos la sospecha de que la respuesta a esta pregunta guarda relación con el destino del ser humano sobre la tierra y con la posibilidad, o no, de que el hombre encuentre en libertad el camino hacia el hombre.⁹⁹

En suma —porque nos interesa destacar la crisis de la verdad *en la ciencia moderna*— la idea platónica de que el ser solo sería accesible a un conocimiento superior (saber científico, en la época moderna) fue corregida por esta concepción de que el ser debe restituirse a la dimensión fenoménica de su temporalidad, pues no es algo puro sino mutable (como las palabras). Los sofistas advirtieron este devenir de la palabra que Platón no llegó a integrar congruentemente —dice Nicol— pues la lógica no admitía dejar de regular al ser dejándolo expresarse. Fracturado el conocimiento de la unidad del ente, también se fracturaba el *logos*: ni la ciencia era expresiva, ni la palabra cognoscitiva.

⁹⁸ *Cit. Arte y poesía* de Heidegger, en José Antonio Quiroga, *op. cit.*, p. 25.

⁹⁹ *Ibid.*, pp. 58-60.

La lógica formal de la metafísica clásica se oscureció al oponer razón lógica a razón histórica, suponiendo un estado de perfección que no es vital sino una pretensión de la ciencia.¹⁰⁰ Derivada de esta suposición se desarrolló la acusación errónea a la filosofía, de haber planteado la verdad como un absoluto, y se expresó como la consiguiente legitimidad de verdades parciales (científicas y disciplinarias) a cargo de las ciencias naturales, en particular de la física y la matemática hasta el presente. Pero la crisis de la verdad en la filosofía como ciencia de los principios que dotan de unidad a las demás ciencias no podría sino ser también la crisis de la verdad en cualquier disciplina (o “filosofía especializada” dice Nicol); no de la verdad como un supuesto absoluto, sino de la verdad científica tal como se entiende de manera moderna.

I.3 Lago y montaña: fluidez espacial mesoamericana y andino-amazónica

El determinismo geográfico como causa del desarrollo de las sociedades y su diversidad cultural fue purgado de la mirada científica desde que Franz Boas reemplazara en 1938 un conjunto de variables a las que se otorgaba una falaz potencia (geografía, lenguaje, religión, entre otros) que no era validada por los hechos, por la noción de “área de cultura”. Esta última permitió superar los contactos culturales episódicos y de semejanza apariencial, lo que Whitehead llamara en 1920, desde la filosofía, la “falacia de la concreción descolocada”.¹⁰¹

Así, Lago y Montaña (con mayúscula) no tienen un carácter determinante sobre la cultura o historia política que tratamos, sino que *significan al espacio* en las condiciones de modernidad propia de las sociedades contemporáneas de México y Bolivia. Un espacio habitado por culturas cuya agricultura (cambio de sociedades nómadas a sedentarias) se remonta, tanto en Mesoamérica como en los Andes, a unos 9 o 10.000 mil años, cerca a los 11.000 años en que se fecha la

¹⁰⁰ *Ibíd.*, p. 115.

¹⁰¹ Gregory Bateson: *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires, Lohlé-Lumen, 1998, pp. 33-34.

agricultura de Medio Oriente.¹⁰² Con todo, la representación de esta condición geográfica suele ser distinta entre Lago (ríos y valles) y Montaña (y desiertos), pues lo primero sugiere la unión de lo adyacente y lo segundo la frontera que divide: de cierto modo “los Andes dividieron a América del Sur”¹⁰³ como los Alpes al norte y sur de Europa (o el Sáhara a regiones de África).

More filosóficamente, la “palabra esencial” como privilegio de los poetas y pensadores, como hiciera Heidegger, refuerza la distinción ontológica entre ser y apariencia que Nicol cuestiona en su tratamiento de la razón y crisis de la ciencia en sus *Principios de la ciencia* (1965). En este sentido, para lograr una idea propia de “lo andino”, parece sugerente heurísticamente, en analogía con nuestra metáfora de círculos concéntricos que al modo de una marea que se extiende y sube y baja en anillos que irradian, suponer que ascendemos (o descendemos en el caso de “lo amazónico) desde las faldas de una montaña en un aventurado ejercicio intelectual filosófico, en vez de sumar teorías horizontales *ad hoc* e indistintas, conformes con cierta satisfecha y publicitada voluntad discursiva decolonial.

A lo que me refiero es a comenzar valorando la pertinencia de un criterio de restricción sobre aquello que el conocimiento científico excluye de la realidad a priori, por una errónea disyunción constitutiva del conocimiento científico moderno desde el siglo XVII, que afecta a lo que entendemos por percepción de la realidad y a la mayoría de las teorías que dan cuenta de ella.

En nuestro caso, se trata de avanzar hacia el marxismo desde consideraciones gnoseológicas arduas, relativas a la expresión barroca, consideradas anteriormente en una tesis académica publicada en Bolivia y parcialmente en México,¹⁰⁴ desplegando la ontología geohistórica de nuestro objeto de investigación, mediante una metafísica especulativa que no desatiende nuestro interés y con la cual podríamos dibujar los bordes de una comprensión

¹⁰² Alejandro Casas y Javier Caballero: “Domesticación de plantas y origen de la agricultura en Mesoamérica”, en *Los elementos del cosmos. El conocimiento mesoamericano II*. México: Siglo XXI Editores/Facultad de Ciencias-UNAM, 2014, p. 127.

¹⁰³ Göran Therborn: *El mundo: una guía para principiantes*. México, Editorial Océano de México, 2011, p. 134.

¹⁰⁴ Remito a mi obra: *René Zavaleta Mercado: el nacional-populismo barroco, op. cit.*

totalizadora de la formación social boliviana, así como las sujeciones locales a un ámbito capitalista plenamente mundial aunque no intrínseco, como forma civilizatoria, a los dos modos productivos paralelos al del llamado Occidente europeo que atraviesan Bolivia, dos *mundos especiales* como lo son el andino y el amazónico.

Para que el territorio de ambos mundos, que desborda fronteras jurídico-políticas republicanas, sea percibido de modo semejante a una evidencia empírica (*prehensible*) requiere partir de un *salto de imaginación* metafórica, que articule aspectos espacio-temporales de la formación señalada. En el despliegue de esta narrativa historiográfica, de contenido histórico-político, espero poder mostrar que su carácter en principio improbable, es condición de su posibilidad explicativa, y unificadora respecto al pensamiento implicado.

Un horizonte neoplatónico cuya interpretación ha demostrado ser favorable a la construcción de categorías teóricas en distintas disciplinas científicas contemporáneas —en otros términos, un neoplatonismo heurísticamente rico— es el de la filosofía de Alfred North Whitehead (1861-1967). De ella partimos aquí para problematizar su dimensión cosmológica, tratada en varias obras¹⁰⁵ en las que su autor sintetizó la intención de su trilogía fundamental (excluyendo la conferencia referida de 1929), como “una manera de comprender la naturaleza de las cosas y de sugerir cómo esta manera de comprenderlas puede ilustrarse por medio de un bosquejo de las mutaciones de la experiencia humana” (Whitehead, 1961: 11).

Si se compara el lugar de publicación del primero y el segundo, documentan el cambio que de Londres a Nueva York efectuara su autor y que ocasionaría también un desplazamiento intelectual, desde la física-matemática de su tiempo, hasta la construcción de una filosofía natural que exprese a la primera silenciando

¹⁰⁵ Véase *The Concept of Nature*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1920), que continúa y completa un texto del año anterior denominado: *An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge*. (Cambridge: Cambridge University Press), pero omitiendo su notación matemática; el segundo correspondiente a una conferencia de 1929: *The Function of Reason*, publicada en 1966 por la Princeton University, que antecede al medular y segundo texto: *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. (New York: Macmillan Company, 1929); y un tercer texto titulado sugestivamente: *Adventures of Ideas*, publicado simultáneamente en 1933 por Macmillan Company (en New York) y la University of Cambridge Press (en Cambridge).

la matemática. Puede sostenerse este cambio de interés intelectual, a pesar del escaso material biográfico que dejara Whitehead y que encargara que se incineraran sus papeles a su muerte, como sucedió, según asevera Isabelle Stengers en la Introducción a su *Penser avec Whitehead: Une libre et sauvage création de concepts*. (Paris: Le Seuil “L’ordre philosophique”, 2002).

En ambos casos, los textos se originaron, según explicita Whitehead, en los cursos que impartiera —durante los años que viviera en Londres y Nueva York— alrededor de la filosofía de las ciencias y de “las relaciones o falta de relaciones entre los diversos ramos del saber” (1968: 7). Esto que en su sentido sintético podríamos llamar la responsabilidad de la filosofía respecto a los principios de la unicidad de la ciencia (*metafísica*), y la problematización derivada de cambios en la historia de su desarrollo y complejización (*historicidad*), es la forma de la pregunta histórico-política *sobre la democracia como hecho social y autoconocimiento*, que se irá desarrollando a lo largo de esta investigación en el tiempo-espacio de Bolivia.

En el primer texto, Whitehead trata sobre “la falacia de la bifurcación” en la ciencia, consideraciones provenientes de las lecciones Turner que impartiera en el Trinity College (1919); en el segundo, reúne conferencias publicadas diez años después (1929), que impugnan “la falacia de la concretez fuera de lugar”. A partir de estas distorsiones del pensamiento que harán escuela de equívocos con efectos de siglos, consideraremos la posibilidad de revisar imaginativamente sus secuelas en el plano de la teoría y el ejercicio democráticos en las múltiples dimensiones abigarradas de la realidad boliviana, haciendo visible la fuerza heurística de que la filosofía especulativa de Whitehead sugiere, alrededor de una metáfora de la crisis política relacionada con la comunicación intersubjetiva de los hechos vividos y expresada en los términos del título históricamente situado de esta investigación (“Los círculos concéntricos de 1979”).

La metáfora de “círculos concéntricos” resulta más apropiada por su diferencia respecto a la de “ondas gravitacionales” de la actual física contemporánea, porque esta última haría eco a la noción errónea que citaremos tanto de Whitehead como de Nicol, respecto a que la verdad sea algo exclusivo de

la ciencia, cuando en realidad cualquiera de las ciencias no es sino una filosofía especializada (cf. Nicol, 1990a: 225).

En el mismo sentido, nuestra noción de “formaciones sociales fluidas” y la construcción mental de una *relación compleja* en Bateson —contraria a la idea de que los átomos individuales expresen la potencialidad mental de su contexto macro, según la cosmología de Whitehead, el evolucionismo de Samuel Butler y el cristianismo de Teilhard de Chardin—,¹⁰⁶ es análoga al ejercicio de elevación especulativa que ejercitamos en esta investigación, dirigido a la construcción teórica de un esquema de pensamiento adecuado para la transformación de la realidad; no la representación plural o el reconocimiento de niveles entre mapa (teoría) y territorio (realidad), sino un esquema para la práctica o mapa *del* territorio, que también parece haber sido el sentido que Marx buscaba en el trabajo intelectual.¹⁰⁷

La noción panteísta griega sobre los cuatro elementos del mundo y el lugar del agua en el *Timeo* (*supra*) parece menos restrictiva que la cristiana expresada por Hegel más de veinte siglos después, cuando escribiera sobre la inmadurez geográfica de “América del Sur”:

América y Australia sólo nos han sido conocidas recientemente. Pero ambas partes del mundo no son sólo relativamente nuevas, sino nuevas del todo teniendo en cuenta su completo modo de ser físico y espiritual. No nos interesa aquí su antigüedad geológica. *No pretendo quitar al Nuevo Mundo el honor de haber salido también enseguida de las aguas cuando la creación del mundo.* Sin embargo, el mar de islas que hay entre América del Sur y Asia demuestra una inmadurez física; la mayor parte de tales islas tienen una constitución tal, que vienen a ser una especie de cobertura terrosa sobre rocas emergidas de una profundidad insondable, y llevan las trazas de ser algo originado tardíamente. (Énfasis mío).¹⁰⁸

Esto explica que la cultura americana haya sido estimada “natural” para Hegel y el declive indígena correlativo al “soplo de la actividad europea”, mostrándose la primera “floja tanto física como espiritualmente”. Todavía tendría

¹⁰⁶ Gregory Bateson, *op. cit.*, p. 497, n.1.

¹⁰⁷ Gareth Steadman-Jones, *op. cit.*, 2018, *passim*.

¹⁰⁸ G.W.F. Hegel: *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho. Lecciones de la filosofía de la historia.* (Trad. cast. de María del Carmen Paredes). Madrid: Gredos, 2010, p. 395.

que esperarse mucho tiempo, “para que los europeos lleguen a infundirles un poco de amor propio”. Incluso en Paraguay y México, los misioneros católicos habrían tenido que recordarles con una campana a medianoche, “su deberes conyugales”:

La flojedad del natural de los americanos fue el motivo determinante para llevar negros a América, con el objeto de emplear sus fuerzas para la realización de los trabajos; pues los negros son mucho más sensibles que los indios a la cultura europea, habiendo un viajero inglés aducido ejemplos (sic) de que algunos médicos se han convertido en eficientes sacerdotes, médicos, etc. (Ha sido un negro el primero en hallar la aplicación de la quina), al paso que sólo conoció a un indígena que se decidió a estudiar, si bien murió pronto por sus excesos en la bebida.¹⁰⁹

Estoy citando líneas quizá insensatas de Hegel, para advertir límites de la teoría (aquí filosofía) relacionados con la pretensión de un punto exacto en el que las condiciones naturales (no) permitirían el desarrollo del pensamiento, con cierto olvido de la noción distintiva de lo *óptimo* que también había sido identificada con lo perfecto en el *Timeo* (*supra*). El arco de tiempo entre una y otra similitud es suficientemente amplio como para comprender que existen errores o falacias de muy difícil modificación en la filosofía occidental.

Para Hegel, los griegos no eran niños —como en el relato original del *Timeo* y en el posterior a Hegel de Marx, *supra*— sino jóvenes, dando a entender con ello que al no estar dedicados por entero a la finalidad del trabajo lo estaban a la vitalidad del espíritu, su unidad estaba dada por el espíritu.¹¹⁰ Algo que como Marx señalara (*supra*), no es ya posible por el desarrollo posterior de las formas sociales. Pero además no guarda coherencia (la geografía con el desarrollo del espíritu), pues para Hegel los ríos que terminaban en fango de Holanda eran otra señal de inmadurez física y en este sentido Carlos Medinaceli cumple mejor la regla de “la unidad por el espíritu” —es la noción de unidad y totalización como vínculo político el que nos interesa destacar— al escribir:

La riqueza verdadera no está en la tierra sino en el espíritu humano. El puro y sereno sentimiento estético de los griegos llegó a convertir en un jardín de delicias

¹⁰⁹ *Ibid.*, pp. 396-397.

¹¹⁰ *Ibid.* p. 547.

las rocas desnudas del Peloponeso y la indomable energía de los nórdicos ha transformado en colmenares de florecientes industrias las landas fangosas de Holanda y Bélgica.¹¹¹

Así, el conocido debate en el siglo XX, sobre los pueblos históricos y los pueblos “sin historia” se remonta al menos a la importancia que sobre la (filosofía de la) historia tiene indudablemente lo desarrollado por Hegel al respecto. No a las líneas citadas, sino a la idea de que la historia abarca lo objetivo y subjetivo en tanto conjunto de sucesos y narración histórica; es decir, tanto la *historiam rerum gestarum* como las *res gestas*.¹¹² Una acumulación de significados humanos, cuya rememoración es condición *sine qua non* de la constitución del Estado. Es decir que los pueblos necesitan, para su integración o vínculo político, tener conciencia del pasado y la manera en que se construye históricamente este vínculo —lo que en René Zavaleta se llaman los “momentos constitutivos” de una sociedad—, es determinante para lo que Hegel llama “la historia objetiva”; no lo que ha sido sino “lo que es eternamente”.¹¹³ En este sentido, la constitución de lo andino y lo amazónico son contrarias a las condiciones óptimas del “espíritu”, porque el medio o hábitat tiene un peso superior a lo humano, como veremos (ver I.3), lo que forma dos modalidades determinadas por la necesidad de subsistencia (vertical la andina, difusa la “amazónica”).

El defecto de este vínculo político que se refiere a la unidad (en la modernidad a la constitución del Estado-nación), puede durar cientos o miles de años, como sucedería característicamente con la India. Estudios contemporáneos sobre la India,¹¹⁴ de donde provienen hoy corrientes historiografías muy creativas, serían actualizaciones de esto último. Lo abigarrado en la India habría sido además neutralizado por la colonización inglesa, mediante el tiempo negativamente para la estructuración estatal de su unidad nacional. Esta situación está señalada tempranamente por Hegel, pero también la extiende a América del Sur y, sintetizando, dice que lo que debiera excluirse de la historia universal son

¹¹¹ Carlos Medinaceli: *Estudios críticos*. La Paz, Los Amigos del Libro, 1969, p. 90.

¹¹² *Ibid.*, p. 375.

¹¹³ *Ibid.*, p. 401.

¹¹⁴ *Ibid.*, pp. 376 y 458-492.

las zonas frías (montaña) y tórridas (calurosas), porque para la libertad en sí del hombre (del pensamiento), el carácter “de tipo cuantitativo” que corresponde a la naturaleza, no debe imperar.¹¹⁵ La franja costera del Pacífico, en Perú y Chile, establecida por las montañas de la cordillera de los Andes sería desventajosa por ser más estrecha que la de América del Norte.

No es exagerado anotar que Hegel debió escribir aquello teniendo a la vista un mapa cartográfico del mundo. Lo que importa señalar no es el pensamiento sino la mirada que lo condiciona. Veamos también si la mirada “francesa” notable, como la alemana de Hegel lo es, se acerca a la de los griegos o comporta alguna limitación que justifique nuestra lectura de Platón. La comparación intercultural de microclimas y micromedios que realiza Braudel y su atención valiosa a la identidad francesa es sintomática para nuestra preocupación, respecto a la marginalidad de la montaña en la mirada occidental y a una diversidad nacional lograda, distinta a la andina y al abigarramiento boliviano en particular (saco del aparapita” paceño, *infra* II.3).

En este caso la cultura del Mediterráneo es el lugar de la construcción humana por excelencia, siguiendo a Platón y Hegel en el sentido de las condiciones “óptimas”:

El mosaico de suelos, de subsuelos, de microclimas se traduce en el desmigajamiento del paisaje francés. Sin duda alguna el hombre fue el artífice, el autor de esos jardines, de esos campos, de esos vergeles, de esas aldeas que nunca son del todo iguales; el hombre fue el actor y el director de escena, pero su actuación fue también provocada, *facilitada o hasta impuesta en parte desde el exterior*. En contraste pienso en esa monotonía de tantos paisajes de la Europa nórdica, en los que los depósitos glaciares lo cubrieron todo y están pegados a los suelos como una pintura indeleble. Pienso también en esas zonas de la laterita, esa tierra roja, pulverulenta, de los países tropicales como Madagascar o Brasil [...]. En la pampa argentina, un tren monótono lo lleva a uno por el mismo paisaje que no se permite la menor fantasía de un recodo, de una curva, durante horas enteras... No se diga que la geografía, por lo menos en lo que se refiere a Francia, no tiene responsabilidad. (Énfasis mío).¹¹⁶

¹¹⁵ Cf. *Ibid.*, pp. 394-395.

¹¹⁶ Fernand Braudel: *La identidad de Francia. Espacio geográfico e historia*. Barcelona, Gedisa, 1993, pp. 61-62.

En efecto, los ojos no llegan bajo la nieve o más allá de la línea del horizonte de la pampa (o el altiplano). En este plano de la “cientificidad” accesible a todos y la consiguiente universalidad, postulada por Braudel y antes por la antropología estructuralista de Claude Lévi-Strauss, hay algo local y geográficamente diferenciado, un algo existente que se desdeña en su supuesta diversidad e inestructuración. Es la pretensión de que la noción de *una* civilización, como sustantivo por encima de cualquier cultura o culturas en plural, es un criterio que condiciona la universalidad humana sin el cual se trata de una “renuncia implícita a una civilización definida como un ideal, o más bien el ideal”.¹¹⁷ Recurriendo al también miembro de la influyente escuela historiográfica francesa de los Annales, Lucien Febvre, Braudel cuestiona la “fragmentación de la civilización en provincias autónomas”:

¿Se habría hablado, en tiempos de Voltaire y de Condorcet de la cultura de los esquimales o, más aún tal y como he hecho en una tesis magistral Alfred Métraux, de la civilización de los tupi-guaraníes, los indios de Brasil? Y, sin embargo, Voltaire fue el primero que, sin pronunciar la palabra, en su *Siècle de Louis XIV* (1751), habló de una “civilización de época”. [...] Este triunfo, más o menos evidente hacia 1950, no se manifiesta solamente en Francia, sino a través de toda Europa.¹¹⁸

Y, por lo tanto —con la misma razón hermenéutica, tampoco es necesario pronunciar la palabra eurocentrismo—, Braudel sostiene en un debate de 1948 sobre América Latina (denominación proveniente de una noción francesa) que ésta debía seguirse considerando una Europa *fuera* de Europa con varias américas Latinas, porque su pretendida falta de unidad interna (según el brasileño Sergio Milliet) tendría la objetividad que faltaba a quienes postulaban su familiar unidad mestiza (el peruano Luis Alberto Sánchez). El libro de Sánchez al que replica Braudel (*¿Existe una América Latina?*), sería erróneo:

De clara intención monocromática, atenúa las oposiciones de las diversas tintas. En particular, él no acierta para nada, en asignar su verdadero y justo lugar al Brasil, por sí sola una América Latina aparte, la lusitana. [...] El Brasil no se encuentra

¹¹⁷ Fernand Braudel: *Las ambiciones de la historia*, op. cit., p. 201.

¹¹⁸ *Ibid.*, cit. Febvre por Braudel.

presente dentro de este concierto ibero-americano. Hay en este punto una arbitraria reducción a un cierto orden, y más precisamente a un orden español, orientado hacia los Andes, hacia el Pacífico y las mesetas del México meridional: el libro de Luis A. Sánchez hunde sus raíces ávidas y fuertes en la corteza de las civilizaciones indias.¹¹⁹

En efecto, un orden colonial español sobrepuesto al orden civilizatorio originario en los dos polos que pueden reivindicarse como tales y Braudel no conoce por sus propios estudios, como sí estudió el Brasil: México (con su irradiación maya en Guatemala y hacia Centroamérica) y Perú (Andes centrales que se irradian en Bolivia y Ecuador de manera predominante, además del norte de Argentina y Chile y el sur de Colombia).

El dominio del “paisaje” en la literatura y “la tierra invadiendo la tela de los pintores” (otra impresión de Febvre, esta vez en la Argentina), significan para Braudel el carácter “desmesurado y tiránico” de la naturaleza respecto al hombre. No dice al “hombre americano” porque la historia de este continente, recuérdese, sería la de su tradición europea. El medio natural americano, “semi-salvaje” dice Braudel, con la misma evidencia empírica paupérrima de Hegel:

Testigo de esto es Enrique Hudson, ese hijo de ingleses, nacido y crecido en la pampa argentina y que, habiendo regresado bastante joven a Inglaterra, no dejará en sus escritos, de cantar la flora la fauna y los paisajes de América, los de su Argentina natal, los del Uruguay, de la Guayana, de Venezuela.¹²⁰

Braudel está defendiendo la noción de historia contra la determinación geográfica y en estos términos absolutos y generales no es necesario debatir. Lo que no alcanza a discernir la científicidad que señala, es la “historia propia” de esa geografía en relación con la sociedad que la domesticara, antes y en paralelo, *civilizatoriamente*, a la matriz europea. Rechaza esas civilizaciones precolombinas destruidas parcialmente por la conquista española, para reivindicar la existencia de varias culturas que no alcanzarían el estatuto de “civilización”; serían

¹¹⁹ Fernand Braudel: “¿Existe una América Latina?”, en revista *La Jornada Semanal*, núm. 72, nueva época, México, 28 de octubre, p. 35.

¹²⁰ *Ibid.*, además ver nota 83 de Hegel, *supra*.

“civilizaciones en *proceso* de consolidación”.¹²¹ El accidente de la historia habría roto una adaptación humana, equilibrada, al medio sostiene Sánchez y Braudel lo rechaza en nombre de un plural de (los) espacio, (los) equilibrios, (las) adaptaciones, una geografía polivalente, en ningún caso unificadora y que no sería igual en la pampa Argentina que en norte de Brasil.

Sería la historia de la desigualdad social, las tensiones entre (los) pueblos y (las) élites lo que determinaría la historia en América Latina. Pero, otra vez, esta interpretación de Braudel que ignora los Andes, está dirigida a refutar esa geografía y la unidad propia de la historia latinoamericana y tanto de los Andes como de la Amazonía (denominación solo convencional por oposición a la andina, en la que hemos señalado se encuentran diferenciados pero articulados también dialécticamente con su geografía los Pueblos de los Llanos y el Chaco, en este último lugar lo tupi-guaraní que Braudel sólo refiere al Brasil y que incluye a Bolivia y sobre todo al Paraguay):

Ibérica, indígena, mestiza: son artificios de la escritura. Ibérica es una manera muy cómoda de confundir las Españas y a Portugal; indígena es un singular peligroso, y mestiza, al menos una fórmula ambigua. [...] Socialmente, este abismo colosal entre ricos y pobres dibuja un relieve mucho más formidable que la Cordillera de los Andes: según que se esté colocado en lo alto o en lo bajo de este relieve, será uno designado como blanco o como hombre de color.¹²²

Es evidente el desconocimiento de esta historiografía respecto a la lógica dual de la cosmovisión andina (alto/bajo y así siguiendo) que la antropología francesa posterior trabajará con atención; esto último sin embargo, sin valorar el carácter “literario” o dudoso en su “ambigüedad” ficticia de la narración local propia, esto es, sin admitir el barroquismo teórico en la construcción “científica” de la realidad del “mundo andino”.¹²³ Según Braudel y en sus términos, “en verdad

¹²¹ *Ibid.*, p. 44, nota 11.

¹²² *Ibid.*, p. 36.

¹²³ Así recuerdo las reservas al respecto de Thérèse Bouyssé-Cassagne (Diplomado de FLACSO, ver nota 22, *supra*). Comunicación personal, La Paz-Bolivia, segundo semestre de 1991; semejante a la desdeñosa frase de Paul Groussac: “Fantasías, decimos en Francia”, en su *Los que pasaban*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1980, p. 11.

América Latina no es *una*, con una claridad enceguedora, más que si se le mira desde fuera [...] por oposición, tomada en toda su masa continental [...], o que no le impide de otra parte, estar al mismo tiempo profundamente dividida en su interior”.¹²⁴ ¿Es necesario preguntar recíprocamente, por ejemplo, si la diferencia que hace de Inglaterra una isla (geografía) es lo que la divide y diferencia de Europa (historia), ayer como hoy mismo?

¿Cómo concebir una *nueva* interpretación de los mundos andino y amazónico? Por nueva entiendo la productividad histórico-política actual de los mitos en el pensamiento de esta zona americana. ¿Cómo, si no pensamos los bordes propios de las ideas que se elaboran y ponen en práctica en esta parte del mundo como un todo? Sostengo que es necesario dar un rodeo por el mundo para llegar a nuestro lugar, tener un diseño esquemático de nuestro propio pensamiento para desplegarlo. En este sentido es que, para explicar los mitos contemporáneos de la zona señalada, realizamos un excursión cosmológico por la metafísica occidental, por la manera ideológica de pensar y producir teoría en Occidente que sirva de contraste a la que se expondrá en el aquí y ahora de la temporalidad y espacio específico nuestroamericanos.

Esa metafísica cosmológica de la naturaleza con la que comparar al modo del Otro que opera regularmente pero invertido, ese Otro occidental al que se mira desde los Andes y la Amazonía, no puede ser sino (neo)platónica y por eso, tratando con la atención que se merece al neoplatonismo de la filosofía de la naturaleza de A.N. Whitehead, y sin dejar de incursionar “bárbaramente” en el *Timeo* de Platón (el texto más cosmológico del clásico griego), tendremos un marco adecuado para situarnos interpretativamente y razonar sobre los nuevos mitos andinos y amazónicos en curso, en constante reelaboración y acción política en nuestra propia época de capitalismo plenamente mundial.

¿Cómo entender los proyectos específicos de modernización, estructuralmente afines al barroquismo andino o la integración tardía amazónica —en términos de la ideología del Estado-nación *realmente histórico*, el “colonialismo interno” andinos y “nomadismo interno” amazónicos—, en cada uno de los países de los Andes centrales y el sur de la amazonía (Bolivia, Ecuador y

¹²⁴ Fernand Braudel: “¿Existe una América Latina?”, *op. cit.*, p. 37.

Perú)? También para comprender por este método de contraste, *el sentido y la unidad* de lo andino y amazónico (conceptos *historiográficos*, interpretativos de los miles de acontecimientos que llamamos *historia* y son su materia prima) debemos poder decir qué pensamos de la metafísica y teoría de Occidente desde una *hermenéutica situacional*, que no se derive de la primera como lo hace ab initio el discurso decolonial que reproduce travestidamente el discurso del Amo en amplios espacios de la academia latinoamericana contemporánea.

Para esto será necesario deconstruir productivamente —y además mostrar las diferencias que contribuyan a depurar al movimiento social de esta región del mundo, de prácticas erráticamente descentradas del neopopulismo de nuestra época— las versiones más ilustradas del neoestructuralismo, última playa de descanso en el descendente pensamiento occidental. De este modo será visible el decurso pendiente de los grandes proyectos andinos (la autodeterminación democrática en Bolivia; la busca del nuevo Inca en el Perú; la modernidad barroca del Ecuador) y su integración simbiótica a la variedad no subsumida ni reducida de lo amazónico, un proyecto de articulación figurativa (no representativa sino intercivilizatoria) de dos cosmologías distintas, cuya *descripción estructural o totalización* en este marco mundial del “capitalismo cultural”, es necesaria para resistir mejor a su asimilación e integración como diferencia multicultural, en el discurso liberal de la “democracia intercultural”.

Veamos al respecto la interpretación de Reyes sobre la distancia entre ideas y lenguaje, a propósito de Chesterton, quien ilustra la falacia filosófica develada por Whitehead, comenzando por esta última. La filosofía de Whitehead representa una de las últimas versiones totalizantes (no positivistas) del pensamiento filosófico anglosajón, en la que la incorporación de las formas universales de Platón no puede sino constituir un desafío. La noción platónica de Whitehead consiste en que los que denomina “objetos eternos”, corresponderían a aquellas combinadas y continuas incursiones en el tiempo y el espacio que definen lo que llamamos realidad.

La presunción contraria y extendida que los hombres tenemos ideas fundamentales que se corresponden con la experiencia de la realidad y que, además, encuentran, estas ideas hallan expresión en el lenguaje humano, es

ajena a la sugerencia de Whitehead que, claramente postula por “objetos eternos” algo no reducible a los ruidos del habla, sino más bien a las variaciones infinitas o matices del alma humana: “Más confusos, más innumerables, más innombrables que los colores de un bosque en otoño [es decir, que lo que pueda encontrarse en la naturaleza] y que cumplen extraños y terribles servicios en él, crímenes que nunca se han condenado y virtudes que nunca se han bautizado” (Chesterton, 2011: 100). O, en palabras filosóficas precisas de Whitehead: “El pensamiento es más vasto que la naturaleza, de suerte que hay entidades para el pensamiento que no son entidades naturales” (1968: 24).

Con “objetos eternos” nos referimos aquí a la idea de verdad filosófica desde una hermenéutica marxista unitaria, definida en la noción de totalidad o mejor, en el proceso de totalización que configura una red de relaciones y que escapa a las tendencias filosóficas derivadas de Kant (la elaboración de criterios de objetividad a partir de la posibilidad de conocer en general) y a las de la fenomenología desde Husserl (cuestiona la objetividad remitiendo a la intencionalidad de la conciencia). En esto seguimos las nociones de barroco de Walter Benjamin, relacionadas al barroquismo teórico de René Zavaleta y al ideologema del *resentimiento* en el polo del nacional-populismo o “progresismo”. Este último comparte con el polo neoliberal el cierre ideológico de su devenir: si para el neoliberalismo se trata del fin de la historia *tout court*, para el nacional-populismo se trata del fin del neoliberalismo más no del capitalismo; ambos están contenidos y determinados por el sistema que los estructura.

En cambio, nuestra perspectiva coincide con la idea de la verdad como la presentación de la cosa misma (no la presencia-ausencia en un juego de teoría del conocimiento como develamiento de la verdad) en el sentido de Nicol. Veámoslo en una autora que traslada a la historiografía la noción de verdad filosófica:

La totalidad (la verdad) no resulta pues de la totalización histórica, por lo demás inacabable; tampoco es un sistema que se substraer a la historia. Es “la ronda de las Ideas presentadas” (Walter Benjamin), que, a la vez, están totalmente fechadas y son absolutamente eternas. [...] Es el regreso o comenzar de nuevo de las mismas

Ideas en una fecha y un lugar imprevisibles y, por tanto, únicos y singulares. La verdad es también *única*.¹²⁵

Recuperemos ahora el conjunto de lo dicho, para intentar expresarlo como totalidad explicativa. Lo que importa explicar es dónde se encuentra el error, por el que una narración de la historia vivida puede contener en su capacidad sugestiva, determinaciones demostrables de falsedad, sino de deliberado engaño ideológico. Lo que sostengo al respecto es que dicho error no será visible en el plano del pensamiento sino en el del discurso, aun cuando es evidente que la falacia expresada por Whitehead opera de manera extendida en las ciencias sociales y sus efectos son aún más invisibilizadores de aspectos de la realidad en relación a sociedades no homogéneas en un sentido capitalista como la boliviana. Y la razón es la anomalía intrínseca de todo discurso por la naturaleza de la historia humana que refiere, esto es, porque no solamente se está incorporando *hechos* sino que se los está tejiendo en relación a la *intencionalidad* humana que los produjo. Pero dado que se está haciendo una transcodificación de acciones e intencionalidad en términos de lenguaje escrito (la oralidad sería más rica en este sentido que la palabra escrita), es evidente que la *secuencia* de las palabras y su forma definida, expresan muy pobremente el *flujo* de la realidad cambiante: lo que determina una trama es *la secuencia de las oraciones* y no su verdad o falsedad, pues es anómala la relación entre el *sentido* y la *referencia* de todo relato. Poco importa que se trate de un ideal elevado o de una ocurrencia idiosincrática. Si el criterio de decisión es el de que la idea en cuestión debe hallar correspondencia en la realidad, estamos ante lo que Whitehead llamó “Falacia del Diccionario Perfecto” (Borges, 2005: 450), es decir, al error de creer en la infalibilidad del lenguaje, en que lo que creemos pueda nombrarse clara e indistintamente.

Veamos a Reyes con su singular claridad, respecto a lo que suele ser poco claro por resultar una costumbre el no establecer desde el principio las condiciones de una enunciación determinada. Considerando el simbolismo de Mallarmé, el alto grado de abstracción en que sitúa la expresión literaria, lo que

¹²⁵ Françoise Proust: “Los nombres Secretos”, *op. cit.*, p. 131. Énfasis del original.

Reyes denomina “el procedimiento ideológico de Mallarmé” (2014: 37), comienza señalando la inferioridad del lenguaje respecto a la rica introspección psicológica humana, “por causas que sería difícil *explicar*” —el énfasis es mío para recordar que dichas causas, que son las que aquí nos ocupan, se refieren al ámbito disciplinario de la ciencia social— y que han sido referidas en el ejemplo de Bateson a propósito de Shakespeare: si la mirada binocular puede dar como resultado un conjunto vacío porque lo observado no corresponde a la realidad sino a lo imaginario (a la falacia de pretender la correspondencia de lo real con lo que se dice o desea).

En este caso Reyes advierte sobre la inferioridad del símbolo (las palabras) por “la limitación de contornos que exige en los conceptos”, es decir, la diferencia entre palabras cuya estructura es distinta y separable (que aquí llamaremos secuencia temporal y espacial lineal) y “el dinamismo esencial de nuestras almas” (que denominaremos en lo sucesivo la vida interior misma) que es fugaz y de pensamientos, no de palabras; “de imágenes interiores y no de ruidos expresados”, contraria a la costumbre dominante —que es la misma que observaba Whitehead como incapacitante para filosofar— de “*pensar en palabras*, y de imponer contornos *espaciales* a lo desprovisto de magnitud: los pensamientos” (*ibíd.*: 38).

En el caso del discurso barroco¹²⁶, era evidente que su riqueza incluía la oscuridad, pues la red de que esta postura dispone es una que privilegia la ambigüedad. Y que tratándose de su significado en relación a la vida (a la praxis política del autor estudiado, para mencionar uno de los hilos centrales de esa trama), las contradicciones que podían identificarse como un todo concluido eran paradojas entre una y otra (vida y obra). Aquí en cambio, hablamos del decurso de una sociedad, cuyo futuro ha sido señalado por la noción de democracia, en un periodo singular a fines de la década de los 70 del siglo XX, que importa en su constitución genealógica como realidad singular, que el pensamiento antropológico e histórico-político (social en suma) producido en espacios y tiempos alejados, ha de tener especiales dificultades para formalizar. De esas dificultades

¹²⁶ Me refiero a mi estudio sobre la *obra y vida* de René Zavaleta Mercado. Ver *René Zavaleta Mercado: El nacional-populismo barroco*. La Paz: Plural editores, 2016.

explicativas, aunque no comprensivas, habla la noción de “objetos eternos” de Whitehead y su crítica a la suposición del lenguaje como instrumento de esclarecimiento suficiente y veraz.

Este reparo filosófico es un criterio epistemológico de control del conocimiento, de validez de lo que se diga, para el presente estudio. En términos de pregunta de investigación general: ¿Cómo es posible expresar la complejidad de una formación social (boliviana), sin que la explicación alcanzada reduzca la realidad del objeto investigado? Esto será posible si lo expresado puede contener además de la interpretación sobre el objeto de estudio (una hermenéutica a explicitar), el recaudo epistemológico sobre sus límites como discurso escrito; para decirlo en palabras de Chesterton, si se acepta que (el énfasis es mío): “el significado filosófico de la palabra, en la mente consciente del hombre, es solo parte de algo inmensamente mayor en la mente inconsciente” (2011: 105). Esto implica que el propio lenguaje deberá modificarse (construir categorías específicas o de alcance medio) desde la realidad estudiada y no sobre ella, un lenguaje que pertenezca al inconsciente político colectivo de la sociedad estudiada.

Profundicemos la explicación de la articulación entre la filosofía de Whitehead que nos provee el recaudo epistemológico sobre los límites del lenguaje respecto al pensamiento, y la antropología e historia política como plano disciplinario conjunto. Otra ilustración de la historia literaria en el sentido común de lo anteriormente explicado (“lo que se ve no existe en las palabras, la realidad se alcanza indirectamente”) puede introducir además una cuestión de la conceptualización de “clase social” que luego se abordará: el lugar de las mujeres, la realidad de “lo femenino”.

En tanto realidad expresada en palabras, inferior a la situación existencial de su participación social, conviene citar una de las reflexiones que diera lugar a una reflexión de la que surgiría el feminismo como reivindicación ideológica, la que Henrik Ibsen planteara, revisado por Bernard Shaw en su *Quintaesencia del ibsenismo* (1891), del que tomaremos el fragmento que repite, en negativo, la narración india de Kalidasa antes referida. Me refiero a William Stead, editor del *Diario de María Bashkirtseff*, quien, al leerlo, lo confrontó con el ideal de mujer que tenía (“con un corazón para amar, y un alma que encontrará la satisfacción

suprema en el sacrificio por un amante o un hijo”). Al no coincidir la autodescripción de Bashkirtseff con aquél ideal, Stead concluyó de modo distinto al elefante de Kalidasa, anteponiendo una abstracción a la realidad, en vez de conquistar una abstracción a partir de la realidad: “Pocos rastros hay en ella de lo que es distintivamente femenino. Era la antítesis misma de una verdadera mujer. [...] Fue artista, música, mujer de ingenio, filósofa, estudiante... todo lo que ustedes quieran salvo una mujer natural” (Shaw, 2005: 75-76).¹²⁷

Al des-conocimiento de lo real que provoca el a priori de una abstracción o ideal, y la inferioridad del lenguaje respecto a los matices inenabables del mundo interior humano, se añade la dimensión epistemológica de las limitaciones del tipo de conocimiento científico para expresar la dialéctica de la realidad en su dinamismo de transformación, que la ciencia *no demuestra sino indaga* (Bateson, 1997, *passim*) a partir de lo real. Las disciplinas científicas convocadas metodológicamente para indagar sobre Bolivia, la antropología y la historia política, requieren explicitar la necesidad de construir una mediación entre ambas, en relación a lo que permite cada una de ellas.

En el caso de la antropología, como hemos indicado, a partir de la descripción de la realidad, desde la descripción doble con que comenzara (evolutiva/difusiva de las culturas distintas observadas) hasta la “descripción densa” de la antropología semiótica contemporánea. Y por descripción en este ámbito epistemológico entiendo aquí el abarcar todos los hechos (es decir todas las diferencias reales) del fenómeno en cuestión excepto sus interrelaciones, lo que los hace comprensibles. Para esto último se requiere una mediación.

¹²⁷ La interpretación de Shaw no ha sido actualizada aun desde que fuera expuesta a fines del s. XIX: el autosacrificio idealista de la mujer, con el pretexto de que a ésta le gusta (“amar”), lo que de lo contrario negaría su propio ser, es una reacción idealista ante la realidad (Bashkirtseff había escrito en su libro: “Me amo a mí misma”) y la incomprensión de que todo autosacrificio niega al amor, que no es deseable cuando no es libre. Shaw sostiene que la mujer imaginada en este contexto solo puede rebelarse o detestarse a sí misma (autoengañándose de manera idealista negando que el amor que se le expresa sea específicamente sexual) y que solo puede emanciparse repudiando su feminidad entendida como deber. La afirmación de que esta actualización del presente con el s. XIX no se ha cumplido, aún significa algo más concreto y contemporáneo relativo a la violencia contra la mujer. Está figurado irónicamente en el texto de Shaw sugiriendo la analogía con un ser enjaulado, del que se dice que al exigir como condición de diálogo, el ser puesto en libertad, “solo quedará dejarlo salir o matarlo” (Shaw, 2005: 85).

En el caso de la historia política, algo que consideraremos simultáneamente a la descripción del objeto de investigación (*su* historia política; la historia política del acontecimiento de 1979 en Bolivia), ya hemos señalado que tiene una función explicativa. Añadimos aquí que esa función puede ser *metafóricamente totalizante* sin ser descriptiva (los “círculos concéntricos de 1979” como metáfora expresiva de los hechos que forman la crisis estatal boliviana de ese año), pero requiere también una mediación para dar cuentas de los hechos en su carácter individual e interrelacionado. La descripción contiene información sobre los hechos, pero no su lógica ni lo explica. Lo que hace la explicación es algo tautológico: cartografía los aspectos ofrecidos por una descripción, mostrando algo que está *en la realidad misma* como un todo, no siendo meramente los datos como si fuera verdadera, y por lo tanto toda explicación será aceptable si es que los nexos cartografiados son *evidentes por sí mismos*, satisfactorios para *el sí mismo que uno es* (el investigador, el lector de la investigación. Cf. Bateson 1997: 96).

En este punto crucial de la realidad específica y en términos de los recaudos epistemológicos de nuestra investigación (de la conciencia sobre la condición y límites desde los cuales pensamos “Bolivia”), es preciso señalar el procedimiento dialéctico respecto a la realidad y la cuestión de la metáfora en su pertinencia y riesgos. Esto se considera en las ideas sobre el conjunto americano que lo entienden como una historia articulada entre sus unidades (relaciones entre Estados-nación que comienzan antes que estos; sea por procesos civilizatorios originarios, distintos al europeo colonizador posterior —mundo mexica, mundo andino—, sea por las interrelaciones pre-republicanas), en la que las metáforas importan no en su significado (no como reemplazo de las mediaciones autorreferidas en el sentido de tautológicas de lo real, entre descripción y explicación) sino en su *sentido de un pensamiento (filosofía) que sigue a la realidad histórica*, un “filosofar desde Nuestra América” (*vid.* Cerutti, en diálogo con Arturo Roig, 2015a: 18).

Como se ha referido leyendo a Bruner (*supra*) y ahora podemos precisar mejor, la relación entre el sentido y su referente en un relato o metáfora, como efecto del carácter secuencial y lineal del lenguaje, es algo anómalo, sugiere una ambigüedad que debe ser controlada, “ejercer la dialecticidad” de las oscilaciones

paradojales de la realidad histórica (Cerutti, en diálogo con Alejandro Auat, 2015a: 18-20). El desafío explicativo desde una historia política concreta, entonces, que cartografíe las descripciones de la realidad atendiendo a la realidad misma, y no sea, en este nivel de comprensión científica de la realidad, un reflejo de ésta como elevación verdadera de lo Mismo, sino un grado de aceptación satisfactoria de sí mismo, es también la conciencia de que la validez de los nexos expuestos (las conexiones explicadas de lo descrito) no puede ser del todo satisfactoria, por la naturaleza abierta de la historia, en el sentido de Bateson de que no sabemos lo que se descubrirá después (1997: 99).

De modo que las metáforas no deben reemplazar los nexos o mediaciones (las tautologías a construir desde la realidad), sino operar como *desplazamientos* del lenguaje (espacialidad abierta) sobre su característica secuencialidad discursiva (temporalidad lineal) en el sentido de una explicación histórico-política provisional, que posteriormente sea calificada por los nexos o interrelaciones de la descripción antropológica. La metáfora en tanto doble recorrido dialéctico del lenguaje que, sin renunciar a la riqueza de la realidad (metafórico), ni reemplazar las mediaciones con una ambigüedad barroca (un “bonapartismo” no participante), da una imagen de esa verdad de la filosofía que, según Whitehead, consiste en su afinidad con la poesía, tratando de expresar ambas un sentido final civilizatorio. Por lo tanto también las referencias bibliográficas de esta dilucidación metodológica, además de la metáfora elegida por quien escribe, son parte de una imagen elegida sujeta a su calificación por el proceso de investigación real que, en los límites de la narrativa historiográfica y política resultante (discurso), exprese la reflexión filosófica y científica pertinente y convincente *desde Bolivia*.

Lo que postulamos es la interpretación desde el contexto local boliviano, de una segunda pauta de evolución consciente, descrita la historia científica de la ethohistoria. Profundizo en esa línea destacando que no fue desde la filosofía que se logró un autocontrol disciplinario de la falacia señalada por Whitehead, sino que fue esa idea pero labrada desde la comprobación fáctica según la cual las teorías que dotaban de causalidad explicativa determinante a la geografía, lenguaje o cultura de un pueblo, faltaban a la realidad de los hechos descritos. (Bateson

1993: 34). Fue nuevamente Boas, el que mostró que el lenguaje de un pueblo era menos relevante para otros aspectos de su cultura.

Dentro de esa misma senda abstracta y no histórica de estudio antropológico de la cultura de un pueblo, Malinowski logró demostrar —en un sentido organicista acorde al criterio platónico de Whitehead— que el funcionamiento de la conducta cultural debía ser atendido en su unidad y no como una suma de partes. Esta noción de la cultura de un pueblo como un “sistema funcional interconectado” (Bateson *op. cit.*: 35) es significativa para nosotros, atendiendo a lo que será no menos interrelacionado sino mucho más y que llamaremos en conjunto en uno de los capítulos: el orden civilizatorio andino y sentido de la montaña: *sentido civilizatorio o irradiación de círculos concéntricos*, a diferencia del significado determinativo de lo geográfico originalmente inscrito en la articulación entre antropología e historia por Giambattista Vico, quien sugiriera que como parte de “las ideas” producidas por la “naturaleza de las naciones”, existían dos principios que eran a su vez los “ojos de la historia”: el de la geografía y el de la cronología.¹²⁸

En suma, limitando nuestra reflexión sobre el carácter no determinante pero necesario de la geografía, en la línea antropológica de Malinowski, el organismo social significaría una interrelación (en el sentido de Bateson) entre el trabajo continuo resultante de un sistema agrícola, con el lenguaje, religión y magia en el contexto de condiciones geográficas de la vida de un pueblo, implicando así un modelo de conducta en tanto totalidad. Cada parte entonces, no debe entenderse como causa determinante de las otras, pero sí como condición necesaria de las demás.

De este modo el estudio de un nivel institucionalizado de un pueblo (de la forma acostumbrada de una interrelación), mediante la metáfora de los círculos concéntricos como criterio heurístico general, busca cartografiar el sentido (de adentro hacia afuera) que da concreción antropológica (que es como decir totalidad cultural) a la sociedad estudiada, traduciendo narrativamente su riqueza indeterminada, a través de recursos de la ficción (“transformaciones subjuntivadoras”, *vid. Bruner, op. cit.*: 69) puestos en función de la “vida real”.

¹²⁸ Ver *Autobiografía* de Vico. Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1948, p. 81.

Pero además —en un segundo movimiento y dialectizando la misma metáfora—, comprendiendo que el camino inverso de abarcar una cultura específica en el sentido de los círculos más amplios que se van estrechando hacia el centro, es decir, desde el mundo (de afuera hacia adentro) es, en última instancia fallido; la búsqueda de un núcleo incognoscible que desaparece de la visión, como el elefante del relato indio pero sin dejar huellas, como el primer círculo concéntrico de agua que produce. Algo que podría llamarse, desde el resto irreductible de la historia concreta de cada país que resistiendo da contorno a los límites de la dominación externa dentro del sistema histórico-político de interrelación de los Estados-nación, la limitación teleológica del imperialismo.¹²⁹

De la descripción de la continuidad y ramificaciones de las interrelaciones vistas como unidad (“cultura”) de un modelo complejo desde Malinowski, a la interdependencia de todos los elementos de una cultura, se producía un cambio de perspectiva que conducía a preguntarse, como hiciera Radcliffe-Brown, por el esqueleto que sostenía esa unidad, qué era lo más sobresaliente de su diseño —o, para expresarlo desde el plano político: aquello que niega intrínsecamente el cambio formal ya acontecido en una sociedad, que es su ideología interna o ideogema—. Esta es una cuestión semejante a la que suscitara la vista ampliada del poder, más allá del Estado —cambio de su concepción como instrumento a poseer al de su inmanencia, que aquí denominaremos epistemológicamente “interrelación”— que llevó a Michel Foucault a hablar del “hueso hegemónico” de la dominación¹³⁰ y que nos remite directamente a nuestra relectura de *Las masas en*

¹²⁹ Desplazamos aquí, mediante el criterio epistemológico de *interrelación* (de los Estados-nación) expresado por Bateson (*supra*), la noción de “determinación dependiente” (imperialismo), que en la teoría marxista local boliviana de René Zavaleta, se articula como par dialéctico al de la “forma primordial” local. El término “determinación” dota al capitalismo de un contenido causal más cercano a la consoladora Teoría de la dependencia de la década latinoamericana de los 70 (ver apartado: III.1.1 Circularidad atemporal de la Teoría de la dependencia conosurera), que al sentido de los círculos concéntricos de nuestra metáfora, cuya dirección sugiere la inestabilidad del sistema mundial de poder como un todo, en la medida en que irrumpe cada historia cultural. Es algo que habrá de explicarse en detalle más adelante. Ver de René Zavaleta Mercado: “Problemas de la determinación dependiente y forma primordial”, en: *Obra completa. Tomo II: ensayos 1975-1984*. La Paz, Plural, 2013, pp. 549-571.

¹³⁰ Ver Michel Foucault... *Obras esenciales (Nietzsche, Freud, Marx)*.

noviembre, de Rene Zavaleta; *more* historiográficamente, noviembre de 1979 en Bolivia (*infra*).

Lo anterior también pudiera escribirse de otro modo, perdiendo lo que hubiera de perderse: este estudio parte de una modesta especulación respecto a algunos de los desafíos que a la filosofía de la historia plantearan los ingleses Alfred Whitehead y Edward Thompson. Con la trama intuitiva pero desarticulada hechas de impresiones de estas lectura, me propongo enriquecer la crítica de la historiografía boliviana que atiende ese acontecimiento de crisis estatal general que se nombra bajo el aliento singular de la prosa barroca de René Zavaleta Mercado (el ensayista de sociología y teoría política más relevante del siglo XX boliviano), como “las masas en noviembre de 1979 en Bolivia”. Con datos etnográficos y estadísticos reconstruidos sobre aquel periodo político, en el sentido de a antropología semiótica contemporánea, espero dotar de contenidos específicos al sentido reflexionado para las categorías histórico-políticas pertinentes al caso estudiado.

La metáfora de círculos concéntricos —para aludir al movimiento dialéctico que es conveniente incorporar, a riesgo de no seguir la dinámica realidad sociopolítica boliviana, congelando la lucha de clases intensa y rica que la caracteriza; pero también para señalar apenas una imagen debajo de la cual sucede lo que importa, en un fondo histórico-social— es también un recurso que nos ofrece una imagen inmediatamente comprensible sobre la significación en riesgo constante de ruptura entre el veleidoso sentido común social el sistema de interrelaciones o “proceso” de ideas pensado por Whitehead, experiencia que es parte de su biografía intelectual. Ello opera al modo de un inmenso movimiento de marea, en cuya superficie flotan imperturbables los patos del positivismo teórico, apenas llevados a un lado y otro por los círculos concéntricos (también superficiales) de la moda intelectual.¹³¹

¹³¹ Al referir las ideas de Whitehead sobre religión, en *Proceso y realidad* (1929), Henry Wieman señaló al año siguiente de la publicación: “No muchas personas van a leer el libro más reciente de Whitehead en esta generación; de hecho, no muchas personas lo leerán sin importar la generación. Pero su influencia se irradiará a través de los círculos concéntricos de popularización hasta que el hombre más común pensará y actuará acorde a sus ideas. Después de unas pocas décadas de discusión y análisis algunos pocos serán capaces de

Lo que aquí importa en relación a la historia y la riqueza de la variedad antropológica, es la noción del *fluir* y lo inalienable del cambio, que se ve reducido y detenido mentalmente por una inercial idea de “naturaleza” por la que tanto las ideas como los objetos son entendidos persistentemente como materia irreductible y semejante. Estamos pues un punto en el que la historia de la filosofía sufre una “falacia de la bifurcación” (Whitehead, 1986: 8) mediante el “materialismo científico” de la cosmología científica, que sugiere la desconexión de los procesos reales, desconociendo su unidad. Formaciones civilizatorias alternativas a la de la tradición occidental, mantuvieron esa unidad mediante metáforas y expresiones míticas, pero el escaso diálogo intercivilizatorio excede la capacidad y límites de esta investigación, sirve sin embargo para señalar un contorno de lo que le es externo pero considerado en la definición de su objeto propio.

Así, la *aporía* de la formación social boliviana surge de la unidad espacial (mundo andino) como condición de subsistencia entre “pisos ecológicos” distintos y simultáneos; una heterogeneidad singular (“abigarramiento”) que debe sintetizarse de manera recurrente debido a la falta de homogeneidad económico-social.

Se trata de una tensión que en términos de la ciencia física contemporánea homologa la que comporta lo ondulatorio y lo corpuscular desafiando a la metafísica (filosofía) o la semiótica en relación al orden de prelación que puede establecerse entre lo sensible y lo cognoscitivo en términos de una “metalógica de fuerzas”¹³² o, en nuestro caso, de metahistoria cuya metáfora de los círculos concéntricos añade un doble movimiento a la *aporía* primero planteada: el movimiento de irradiación desde un centro o acontecimiento, y el de reflujo o influencia externa. Este doble movimiento expresaría la lógica del cambio (historicidad) de fenómenos histórico-políticos.

Existe un *esfumarse* de la verdad historiográfica, que se corresponde con la crisis de la verdad-historicidad y se trataron en el anterior apartado (II.1, *supra*) y en paralelo se encuentra la huella metafórica que persigue la antropología y que

entenderlo y aplicarlo.” (Énfasis mío). Ver “A Philosophy of Religion”, in: The Journal of Religion, Number 10 (1930), p. 137.

¹³² Greimas, *Pasiones*, p. 22.

veremos ahora: la “huella” como significante no visible de una cultura que alude a los problemas de la verdad historiográfica en una formación social fluida como la boliviana. Dicho de otra manera, intentaremos traducir o “transcodificar” (expresión utilizada por Fredric Jameson)¹³³ algunas *intuiciones* resultantes de la *experiencia* de un fenómeno político de masas en movimiento (insurreccionales) —cuya capacidad de suspender el lugar del individuo y la continuidad lineal del tiempo es conocida, por las condiciones cuasitrascendentales que impone a dicha experiencia—¹³⁴, en *prerrequisitos lógicos* de su aparición, que delinean o dan el contorno del *nuevo mundo no desplegado* de toda crisis general del Estado y en lo esencial de su ideología (la del “nacionalismo revolucionario” boliviano en 1979). Así, diremos que la organización a través de datos empíricos de un *acontecimiento* lo nombra como tal y lo sitúa en una historia presente no solo temporalmente cambiante, plena de contradicciones y con sus propios límites (los del alcance de su irradiación), sino que permite reconocer su huella en una actualización posterior.

La mediación de la totalidad analizada resulta eminentemente social, en el sentido marxista de entender la temporalidad histórica como una relación entre *condiciones estructurales* que se reproducen de manera cíclica y ampliada (la cuestión del “estado de separación” y la forma-valor en Marx, convertida en “el estado social dominante de manera general”)¹³⁵ y la *experiencia empírica del tiempo*, pero connotada por la acción de masas, es decir recuperando la fluidez de la realidad, externa al pensamiento (*vgr.* Whitehead) de modo que en vez de congelar las categorías de análisis en un tiempo previo al del “estado de separación” y otro relativo a la valorización del capital, se comprenda lo indeterminado del “estado de separación” en las formaciones sociales heterogéneas y la *estructura en circuito* (y metáfora de los círculos concéntricos) de su explicación posible.

¹³³ Véase sobre todo la compilación de ensayos titulada: *Las ideologías de la teoría*. Buenos Aires, Eterna Cadencia Editores, 2014, *passim*.

¹³⁴ Ver las obras señeras sobre forma-masa o forma-multitud de Elías Canetti (*Masa y poder*, de 1960) y George Rudé (*La multitud en la historia. Los disturbios populares en Francia e Inglaterra 1730-1848*, de 1964).

¹³⁵ Cf. Karl Marx: *El capital. Crítica de la economía política. El proceso de producción del capital. Tomo I, vol. 4*. México, Siglo XXI, 1976, pp. 36-39.

Este es un camino distinto al de los requisitos lógicos entendidos como cierta genealogía capaz de explicar los orígenes y fines de un fenómeno; para decirlo sumariamente, el problema entre genealogía y representación en el mundo moderno, desde Kant y sus límites sobre lo que se puede pensar, a Lévi-Strauss sobre lo diacrónico como impensable, pasando por Rousseau (y el incognoscible origen del lenguaje). En este caso la forma narrativa de la historia en su despliegue continuo y lineal oculta lo que pretende revelar al concentrarse en la génesis estructural y no poder superar la concepción ordinaria del tiempo y su prescindencia del espacio reduciéndolo a una secuencia homogénea y de mera superficie.

Sugerimos en cambio, que la forma-valor es una contradicción en la *experiencia* de la sociedad, que no alcanza una síntesis plausible bajo la forma narrativa de la representación porque lo vivido, al cambiar, al decaer históricamente, aparece solo como contradicción. La metáfora sirve aquí como prerrequisito lógico para abarcar una realidad sin contornos y sin perjuicio de su unidad, historizar narrativamente (con un procedimiento subjuntivizador como criterio de control de los límites de la ficción según Bruner, *supra*) el movimiento dialéctico de la realidad estudiada. No se trata de pensar “claramente” y menos teleológicamente la totalidad en cuestión, sino de construir el sentido de la interrelación (Bateson, *supra*) entre el contorno de todo fenómeno en tanto *acontecimiento* (los “objetos eternos” de Whitehead; las aporías o enigmas que solo el concepto de “postular” resolvería, según Jameson; o, si se quiere, lo que aquí llamamos “nuevos mundos no desplegados”) y su fluidez real como hecho externo al pensamiento (“hecho social”), inalcanzable sin la *experiencia* de su mediación social. Los datos empíricos de quienes analizaron el acontecimiento (“momento constitutivo”) de 1979 desde fuera de la masa y también fuera de Bolivia (en un tiempo en que ningún medio tecnológico permitía al menos una *experiencia virtual* de lo que sucedía) no expresan esta noción de *experiencia* que dota de unidad y sentido a la interpretación postulada.¹³⁶

¹³⁶ Fue el caso de la mayoría de académicos e intelectuales que no retornaron inmediatamente a Bolivia del exilio, en particular los que en ciudad de México participaron del volumen *Bolivia, hoy* (México, Siglo XXI, 1984), cuyo objetivo, afín al de otros de la misma serie editorial, era

Corresponde entonces establecer, a modo de deslindes plegados en su complejidad, primero la diferencia de lo aquí postulado con la teoría sociológica de Wallerstein en lo relativo a las división de las disciplinas científicas (en particular antropología e historia), su *unidad, totalidad y fluidez* en términos de una revigorización de la ciencia social a la vez estructural e histórica, para superar el divorcio de filosofía y ciencia consideradas como “dos culturas” (*two cultures*) y su suspicacia respecto al uso antropológico de anécdotas y metáforas, aunque su texto recurre continua y explícitamente a ambas.¹³⁷ Y en segundo lugar y más significativo como cuestiones al interior del marxismo contemporáneo, la distancia y diferencias de Badiou y Jameson entre sí, y en relación a lo que llamo *estructura en circuito* (la metáfora de los círculos concéntricos) de las “formaciones sociales heterogéneas”.

Lo evidente en la lógica expuesta por Wallerstein es que categorías como “estabilidad” o “cuantificación” (en una etapa avanzada de la investigación) es una renuncia a complejizar lo narrativo en favor de una mayor cantidad de variables controladas, pues hasta un conjunto de ecuaciones diferenciales sería un relato¹³⁸. Esto hace que las anécdotas, deploradas como un hábito antropológico —sin duda un “prejuicio cultural” de los que reprueba Wallerstein— no puedan objetar la estructura como un todo, lo que es comprensible, pero tampoco tengan mayor función que la de encapsular lo extraño, complicado o exótico.

situar a Bolivia en aquel presente de fines de los 70: René Zavaleta (coord.), Silvia Rivera y Horst Grebe. Como Luis H. Antezana vivía en Cochabamba, Guillermo Lora fue el único y más ajeno a este grupo, que vivió el acontecimiento de noviembre de 1979 en La Paz. Además de Carlos Toranzo Roca o Cayetano Lobet y Mario Miranda, una generación más joven de intelectuales, que se formaba en México también estuvo lejos del acontecimiento de 1979: Luis Tapia y Álvaro García, entre varios otros.

¹³⁷ Cf. Immanuel Wallerstein: “Anthropology, Sociology, and Other Dubious Disciplines”, in *Current Anthropology*, volume 44, Number 4, Augusto-October, 2003a, *passim*. Por ej.: metáfora analítica (“separar la paja del trigo”), agrícola (“variedad de frutos de las ciencias sociales”) análoga a otra pictórica (“combinación de colores en un cuadro”), morfológica (“socializar prejuicios particulares”).

¹³⁸ “More complex is not necessarily ever more narrative. It may quite well be —and may even better be— more complicated equations, bringing in more and more variables in a controlled fashion. [...] Even the harshest set of differential equations is a form of narrative.”, ver Wallerstein, *op. cit.* p. 7.

Recordando ideas clásicas de la historiografía de Ranke (trabajo de archivo), Wallerstein sugiere amplificar la recolección de datos empíricos, métodos disciplinarios distintos y que los enunciados sean formulados en tiempo pasado, pues en presente presuponen cierta universalidad y realidad eterna.¹³⁹

Unas Ciencias Sociales Históricas, entendidas como reunificación de las disciplinas, seleccionando *lo mejor de cada una* de ellas y logrando que el análisis sea *más fluido (more fluidity)* para poder pasar de una esfera a otra (economía, gobierno, sociedad o cultura), es el proyecto propuesto por Wallerstein. Cierta declarado temor al desorden y turbulencia en las disciplinas del ámbito académico y su *resultado intrínsecamente incierto (the outcome is intrinsically uncertain)*, expresado en la resolución de las metáforas agrícola y pictórica tal como se despliegan, refleja un deseo de certeza que implica preguntarse por lo dudoso de la antropología en el título del artículo de referencia y el imperativo de que la totalidad de las disciplinas sean menos dudosas (“let us make our disciplines less dubious”)¹⁴⁰. Entre la elección de “frutos de la tierra” (agricultor) y la mezcla posible de colores en un cuadro (pintor), Wallerstein infiere que el segundo, a pesar de estar limitado por la realidad exterior como el primero, tiene al menos mayor autonomía, con lo que evidencia que la variedad del mundo sería una determinación externa a controlar por el pensamiento.

Pero de esta doble articulación de la incertidumbre como riesgo y el refuerzo de la autonomía en Wallerstein (metáfora pictórica), lo que resulta es una posición o agencia que refuerza la *estructura* y la preeminencia de lo empírico, llamando a una reingeniería institucional de las ciencias por encima del incremento de la complejidad de los social, esto es, a las “ciencias de la complejidad” con orden respecto a la proliferación de la especialización disciplinaria. Este encierro es el que resulta evidente en la (des)articulación entre antropología e historia en Claude Lévi-Strauss, consistente en un límite ideológico del método por el que la unidad utilizada (en este último caso el “mitema”) no expresa la emergencia de lo nuevo, sino que los datos pretenden validar el relato meramente reorganizándose,

¹³⁹ “To continue my metaphor, the prejudices of a minority need to be incorporated into the practice of all of us. First, virtually all statements should be made in the past tense. To make them in the present tense is to presume universality and eternal reality”. *Ibid.*, p. 6.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 8.

transformándose por un cambio de factores, en una especie de cambio de posiciones hacia un tipo de “estado” o “estructura”, contra el propio espíritu dialéctico del estructuralismo originario de Ferdinand de Saussure, las oposiciones no deberían concluir en positividad (“oppositions without positive terms”).¹⁴¹

Frente a lo que llama la polarización de “las dos culturas”, sugiere la multiplicidad de tiempos y espacios (“multiple temporalities, multiple spatialities, and multiple TimeSpaces”)¹⁴² e interrogar las cuestiones filosóficas desde lo empírico, basándose en la noción weberiana de “racional material”.

Recordando lo antedicho respecto a los matices del pensamiento más vastos e incluso inexpresables respecto a la variedad de la naturaleza y la limitación del lenguaje (aún más limitado siendo especializado, disciplinario), corresponde señalar que la cosmología filosófica de Whitehead puede ser notablemente correctiva de la imprecisión del lenguaje de Wallerstein en los conceptos centrales referidos: el de *unidad*, relativo al control del lenguaje como condición de existencia de toda disciplina científica como tal, con lo que la proliferación nominal no debiera asumirse como existencia científica real de una nueva disciplina; el de *totalidad*, como un procedimiento del pensamiento en el que los enunciados (narración) se desprenden de la relevancia propia de los acontecimientos encontrando en los elementos empíricos la concreción de una idea, en vez de hablar del pasado no como idea (*totalidad mediada*) sino como infinitos detalles inabarcables para la capacidad humana (“since the past is infinite in detail, it is beyond the potential ability of anyone ever to take the entire past into account”)¹⁴³; y el de *fluidez*, donde es posible decir que se encuentra el problema fundamental que hace a la narración de un hecho histórico controlado (u oscurecido) por el pensamiento.

Tomar conciencia se sitúa en el presente y supone una duración, por lo que implica un pasado y un futuro, pues el presente es “la franja viva de memoria

¹⁴¹ Saussure *cit. por* Fredric Jameson en: “Badiou and the French Tradition”, in *New Left Review*, Number 102, November-December, 2016, p. 103.

¹⁴² Wallerstein: “Anthropology, Sociology, and Other Dubious Disciplines”, in *Current Anthropology*, Volume 44, Number 4, August-October, p. 6.

¹⁴³ Immanuel Wallerstein: “Writing History”. Colloquium on History and Legitimation, “[Re]constructing the Past”. Brussels, s/e, 1999, p. 392.

teñida de anticipación”,¹⁴⁴ la memoria ilumina el radio de conciencia a tratar. La emoción frente al tiempo y los cambios (historia) no es respecto a los logros sino a los límites de la inteligencia humana. Este es un criterio de demarcación de las ideas, por el que así como Whitehead dirá que *el sentido de totalidad* de la Edad Media tenía una respuesta completa para cada cosa, podemos inferir que la disminución de dicho sentido por el crecimiento de la incertidumbre en las ciencias contemporáneas no representa un riesgo por el cual haya que reconstruir la multiplicación de disciplinas pues en realidad la ciencia no hace sino apenas indagar en sus límites, no en sus certidumbres.

Veamos ahora cómo al platonismo obvio de los “objetos eternos” de Whitehead se aproximan los cuatro procedimientos de verdad de Badiou como “constelaciones eternas” situadas en el cielo de los poemas de Mallarmé, según detecta Jameson.¹⁴⁵ Un cielo del que como viéramos, Alfonso Reyes desprende la dimensión ideológica de la secuencia lineal del lenguaje, en inferioridad expresiva respecto a la fluidez de los sentimientos, que no hallan en el lenguaje la paleta de matices suficiente.

En Badiou, la fidelidad al *Acontecimiento* en tanto que *político* es un contenido transversal a los cuatro procedimientos de verdad y el más profundo. Con ello intentaría un retorno a la tradición filosófica para replantear sus problemas tradicionales en términos de una nueva metafísica. Aquí *Acontecimiento* designaría el hecho de emerger algo radicalmente nuevo y la fidelidad a mismo como lo que saca a los hechos del continuo de la historia abriendo esta última; la conmoción del Acontecimiento determinaría la fidelidad al mismo. Y esto sería más convincente que la sugerencia de Sartre de una *opción originaria*, en la pervive la antinomia kantiana sin posibilidad de señalar alguna razón empírica respecto a la disponibilidad absoluta de la elección.¹⁴⁶ Si en Vico la historia se oponía a la naturaleza, como criterio diferenciador constitutivo de la primera como ciencia, en Badiou sería más específica como temporalidad humana expresada en la “fidelidad al Acontecimiento” y no de orden psicológico,

¹⁴⁴ Alfred Whitehead: *El concepto de naturaleza*. Madrid, Gredos, 1968, p. 86.

¹⁴⁵ Fredric Jameson: “Badiou and the French Tradition”, *op. cit.*, p. 115.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 114.

suponiendo algo como una estructura general de la “naturaleza humana”, sino en el sentido de entender estos Acontecimientos en el ámbito general de la historia no como memoria o historicidad sino como lo causado por “la verdad misma” (*truth itself*)¹⁴⁷ y por tanto, explicitando los “procedimientos de verdad” no como filosofía sistemática sino más bien como praxis o acción dialéctica que Jameson denomina como *desdiferenciación (dedifferentiation)* de instancias modernas diferenciadas, una dialéctica entre lenguaje y acto, semejante a la de las pasiones con que el arte o el amor se comprometen.

La síntesis alusiva a nuestro “elefante de la historia” que ejecuta Jameson sobre la propuesta de Badiou, admite no solo seguir el estilo de Mallarmé en su argumentación de “verdades” —que planeando sobre cuerpos y lenguajes se parecerían a la conciencia del poeta “entre el vacío y el acontecimiento puro” sino pensar “bajo condición de Mallarmé”.¹⁴⁸ Según Jameson, la posición de Badiou evita la cuestión de la narrativa porque:

His position would seem to be confirmed by the absence of any definitive narrative solutions to the form-problem of collective events such as revolutions, which have no individual agents. Broken and fragmented individual points of view only testify to the certainty that something like an Event was there, had been there, once existed. Not only his empty ocean, Mallarmé’s empty rooms also offer this spectacle of a site in which, perhaps, an inhabitant once was, or might yet come to be.¹⁴⁹

Su posición parece confirmarse por la ausencia de soluciones narrativas definitivas al problema-forma de los acontecimientos colectivos como las revoluciones, carentes de agentes individuales. Puntos de vista individuales rotos y fragmentados solo dan testimonio de la certeza de que allí hubo algo como un acontecimiento, había estado allí, alguna vez existió. No sólo su océano vacío, las habitaciones vacías de Mallarmé también ofrecen ese espectáculo de *un sitio en el que alguna vez hubo un habitante*, o podría llegar a haberlo. (Traducción y énfasis mío).

En nuestro caso entonces, la narrativa a seguir es la que el *espacio propio* conduce a pensar en tanto pensamiento de la materialidad de la vida en la

¹⁴⁷ Fredric Jameson, *op. cit.*, p. 110.

¹⁴⁸ Cf. Alain Badiou: *Lógicas de los mundos. El ser y el acontecimiento*, 2. Buenos Aires, Manantial, 2008, pp. 20 y 601.

¹⁴⁹ Fredric Jameson: “Badiou and the French Tradition”, *op. cit.*, p. 109.

formación social mesoamericana y andino-amazónica, así como nos hemos referido antes a la *historia propia* de ambas matrices culturales. Recordemos que la domesticación social de la naturaleza es un referente civilizatorio material que se remonta a miles de años antes de nuestra era. Resultado posterior de la revolución neolítica por el que las sociedades cazadoras-recolectoras llegaron a constituirse en sedentarias y —en un lenguaje altamente impreciso, común a la teoría del comercio internacional contemporáneo— “se especializaron en el cultivo de alimentos”.¹⁵⁰ Esta transición histórica tuvo consecuencias hondas en relación a la separación entre naturaleza y sociedad que la antropología observara en su propia y contradictoria historia científica. Los intentos normativos multidisciplinares al respecto son aún más limitados en relación a sociedades como las mesoamericanas y andinas, cuya constitución espacial y temporal comporta relaciones locales de tipo cultural distinto al del proceso civilizatorio de “Occidente” y de conquista del Nuevo Mundo desde el s. XV.

En este sentido, podemos identificar aquí un momento histórico remoto en el que la separación entre naturaleza y sociedad deja una huella o cicatriz en la construcción institucional posterior. Es decir que el Estado que será posible cuando las sociedades sedentarias produzcan un excedente económico que dará lugar a disputas internas en lo social. Las sociedades nómadas (sin cristalización estatal) podrán, al contrario, expresar su Ser como historia oral menos reprimida. Esto lo trataremos al considerar más adelante, en este mismo apartado “lo amazónico”, que está supeditado a “lo andino” por un significante lingüístico que no revela la tensión y diferencia existente entre ambas realidades (“andino-amazónico”). Esa separación naturaleza y sociedad (cultura) que no puede ser sino relativa y una manera de llamar a la nueva relación, la sedentaria, comporta un rasgo propio que se debe a la sociedad específica de que se trate. La materialidad de este rasgo está dada por la manera de cultivar la tierra, por la agricultura, y sus resultados sociales y políticos suponen otros tantos niveles de diferenciación entre las sociedades.

¹⁵⁰ Elhanan Helpman: *El comercio internacional. Evolución teórica*. México, FCE, 2014, p. 16. Para una interpretación penetrante y heterodoxa del cambio a las sociedades sedentarias véase de Morris Berman: *Cuerpo y espíritu. La historia oculta de Occidente*. Santiago de Chile, Cuatro Vientos, 1992.

Como ya es claro en nuestro tiempo, en que la modernidad y su ideologema de progreso muestran señales de agotamiento y se asentara el polvo de décadas de debate teórico al interior del marxismo —llamemos así por el uso del término, a las variadas corrientes que interpretan la teoría de Karl Marx—, todo Estado no es sino el resultado político de su construcción histórica. En cuanto a la teoría sobre las formaciones sociales en términos normativos, también ha atravesado debates respecto a denominaciones que mediante la historia distinta entre Occidente y Asia daban cuenta de un “modo de producción asiático” en comparación al “modo de producción” característico de Occidente.

Al respecto, con mayor evidencia actual que cuando en la ciudad de México de los 80 lo formulara René Zavaleta en relación a la crisis de 1979, debiendo ser la naturaleza de la materia la que determina cómo se la conoce, cabe reiterar que “la pretensión de una gramática universal aplicable a formaciones diversas no suele ser más que una dogmatización. Cada sociedad produce un conocimiento (y una técnica) que se refiere a sí misma”.¹⁵¹ Pero es preciso añadir la condición en que la heterodoxia enunciada es posible, dada la complejidad para traducir en teoría social la reiteración absoluta de hechos que responde a leyes naturales y la comprensión de éstas por la sociedad según criterios locales y caso por caso.¹⁵² Así, es posible producir conocimiento sin descuidar la diferencia entre lo que hemos llamado distintos “documentos de la historia” (la sangre y la teoría, apartado I.1).

Es decir que entre la realidad y los mapas para orientarse en ella existe una distancia que debe tenerse al menos *in mente* en su doble dirección: los documentos de cultura (teoría) que pretenden representar a la realidad están escritos sobre la desdicha de los vencidos en la historia, se deben, si valen algo, a esa condición. Este criterio de que es deseable que la naturaleza del objeto califique su conocimiento, sugiere que la *difícil domesticación del hábitat andino* es la causa de que el conflicto y la crisis sean el nudo constitutivo de sus sociedades y que el logro civilizatorio del “control eco-simbiótico del archipiélago andino” (que

¹⁵¹ Véase el apartado: “La crisis como método”, en “Las masas en noviembre” de René Zavaleta: *Obra completa, op. cit.*, p. 107.

¹⁵² *Ibid.*, p. 107, nota 31.

más adelante explicamos) provea tanto a las sociedad como al Estado en la región occidental de Bolivia (andina) de un rasgo dominante *kolla* sobre el resto del territorio nacional, en última instancia sobre “lo amazónico”; tensión que desde la formación republicana de Bolivia al presente no ha dejado de figurarse como frontera insumisa: los pueblos de tierras bajas y tupi-guaraní.

El conflicto y la crisis pasan de este modo a tomar una significación característicamente política, productiva y no negativa en el sentido de que la relación entre realidad y representación puede ser formulada con las reverberaciones filosóficas y de recuperación de lo divino —que a su modo expresan los mitos mesoamericanos y andino-amazónicos— del conocido poema “Patmos” de Friedrich Hölderlin: “Cercano está el dios y difícil es captarlo / Pero donde hay peligro, crece lo que nos salva”. Expresado desde la teoría política clásica del s. XV (Nicolás Maquiavelo), el conflicto es a la diversidad social que ha de ser encausada por una política virtuosa. En el sentido de las formaciones sociales aquí analizadas, sirve en su diacronía histórica (crisis) como “método de conocimiento” social.¹⁵³

Por cierto, resta por decir aquello que se trabaja en el tercer círculo de los ideologemas dominantes: *qué política* es la que está representando el territorio, qué mapa teórico declara los contornos de la “sangre”, el territorio humano que da piso a la reflexión (ver *infra*), ya que este apartado interpreta las dos matrices civilizatorias mencionadas (mesoamericana y andino-amazónica), en su tratamiento comparativo apenas transitado en años recientes.¹⁵⁴ Para ello

¹⁵³ En el apartado referido de *Las masas en noviembre*, de René Zavaleta, *supra* nota 2. Lo contrario serían los momentos de normalidad social complaciente como el capitalismo presente en el que la tecnología o “Internet de las cosas” (en inglés la sigla IoT) registra de modo inadvertido la vida de los individuos, en éstos últimos, “donde está lo que nos salva, también crece el peligro”. Véase Slavoj Žižek: *La vigencia de El manifiesto comunista*, Barcelona, Anagrama, 2018, p. 13.

¹⁵⁴ El peruano Luis Millones y otros investigadores mexicanos han publicado textos comparativos de lo mesoamericano y lo andino, algunos de los cuales atendemos: (Millones con Alfredo López Austin): *Dioses del Norte, dioses del Sur. Religiones y cosmovisión en Mesoamérica y los Andes*, México, Ediciones Era, 2008; *Cuernos y colas. Reflexiones en torno al Demonio en los Andes y Mesoamérica*, Lima, Fondo Editorial de la Asamblea Nacional de Rectores, 2013; *Fauna fantástica de Mesoamérica y los Andes. Creencias y narraciones de Mesoamérica y los Andes*, México, Ediciones Era, 2015; *Los mitos y sus tiempos: creencias y narraciones de Mesoamérica y los Andes*, México, Ediciones Era, 2015; (Millones con Eduardo Matos

volvamos a nuestra metáfora histórico-política de los círculos concéntricos de una crisis, en los términos clásicos de la construcción del Estado-nación y de su lugar en el mundo, esto es, cómo resuelve cada país el problema de la agricultura dándose así la forma de su historicidad moderna. En el sentido filosófico más amplio, se trata de la condición histórica global (o globalidad capitalista contemporánea) de la Tierra como “nave espacial”, que es una de las cuatro metáforas (las otras tres son: “aldea global”, “fábrica global” y “Torre de Babel”) al uso para sugerir la idea articulada de un mundo sin centro, en el actual proceso de despliegue del capitalismo multinacional (o “globalización”).¹⁵⁵

En efecto, fue mirando al cielo que las civilizaciones se plantearon una idea geométrica de la Tierra, una cosmología expresada en la figura de una esfera omnicompreensiva. Lo que para los griegos fue la *sphaira* y para los romanos el *globus*, es para la cosmovisión aymara el *alaxpacha* o cielo (articulado a la *akapacha* o tierra, que designa a la *Pachamama*, las montañas o *Achachilas* y otras fuerzas personificadas de la naturaleza). Se trata de categorías influidas por la introducción del cristianismo, desde la noción de cielo hasta la de *Achachila* o *Apu*, que significa “Señor” o “Dios”.¹⁵⁶

Los mitos mesoamericanos, *comparativamente* considerados respecto a los mitos andinos, resultan reveladores no en la profundidad de su internidad histórica sino en la significación articuladora que demuestran de la región americana como un todo; en otros términos, no es el rigor estrictamente antropológico ni el *a priori* antropológico de la filosofía señalado en los capítulos sobre lenguaje e *historia propia* (apartado I.1) el que debemos atender aquí, sino al sentido político de la dimensión espacial americana que aparece visible mediante los estudios

Moctezuma): *Mexicas e incas: estudio comparado de los gobernantes de Mesoamérica y los Andes*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2018.

¹⁵⁵ Ver “Metáforas de la globalización” en Octavio Ianni: *Teorías de la globalización*. México, Siglo XXI, 2006.

¹⁵⁶ “La esfera representa la única figura bajo la que puede conseguirse una *imagen racional* convincente del cosmos. Esta idea se convirtió en clásica en el escrito filosófico-natural del Platón tardío, el *Timeo*, que trata de la creación del mundo por un creador sabio y perfecto”. Ver “Aspectos filosóficos de la globalización”, en Peter Sloterdijk: *¿Qué sucedió en el siglo XX?* Madrid, Siruela, 2018, p. 54. (El énfasis en el carácter racional de la imagen es mío).

culturales comparativos crecientemente significativos dada la densidad histórica que apenas parcialmente expresan.

Guiémonos entonces, de modo deliberado, por la precaución de no reducir la historia a sus fuentes (“no subestimar lo desconocido”, dijimos) y por tanto considerar que si la descripción cosmológica que ensayamos es menor rica en lo andino-amazónico que en lo mesoamericano, se debe al hecho probado de las escasas fuentes encontradas para lo primero (básicamente arqueológicas) y las más ricas y amplias para lo segundo, pese a la inmensa destrucción de la “idolatría” descubierta, desplegada en Mesoamérica por las órdenes religiosas que acompañaron la conquista española.

Entre los mitos, lo que importaría señalar comparativa y significativamente para nuestros fines explicativos sobre la violencia (tanto militar como simbólica) en la construcción de la democracia política, es el lugar de los animales en relación con lo humano. El politeísmo, tanto en la Grecia clásica como en los mundos mesoamericano y andino-amazónico comparte una relación con el mundo animal que incluye lo sagrado o lo que en términos posteriores llamaríamos de veneración y respeto. Por lo tanto, la ruptura de la remota época paleolítica a la constitución del sedentarismo supuso para sus respectivos horizontes culturales o cosmovisiones mucho más que lo que la economía internacional en términos de relaciones entre mercancías puede significar. El desarrollo del sistema productivo capitalista implica un mundo laico en el que la fascinación que sobrevive con la religión no tiene como núcleo la curiosidad o la creencia sino un espíritu e investigación científica.¹⁵⁷ La forma de pensamiento neolítica comporta la organización binaria (y/o antagónica) del pensamiento; aquella que ahora clásicamente repetimos desde Claude Lévi-Strauss como la diferenciación cultura/civilización como “lo crudo” y “lo cocido”.

¹⁵⁷ En esto, tanto Max Weber, “el sociólogo de la religión *par excellence*”, como Karl Marx y Fredrich Engels que caracterizaron al capitalismo como una conmoción de las relaciones por la cual lo “perenne se esfuma, lo santo es profanado”, coinciden en un análisis frío (científico) de la realidad cuya polaridad opuesta es la del descontrol ardiente de las emociones. Lo primero en Fredric Jameson: *Las ideologías de la teoría*, *op. cit.*, p. 411; lo segundo en Slavoj Žižek: *La vigencia de El manifiesto comunista*, Barcelona, Anagrama, 2018, p. 21.

Las culturas cazadoras-recolectoras conocían muy bien la vida animal pues realizaban constantes analogías de lo animal con la comunidad humana que constituían. En Egipto y Mesopotamia, así como en el mundo griego, los animales asumían la forma de deidades que podían cohabitar con lo humano, a diferencia de la “domesticación” que, desde el neolítico, dio una dirección marcada a la diferencia binaria en la estructura psíquica humana:

La domesticación alteró la polaridad entre Sí Mismo y Otro; creó un efecto aplanador en una dirección y un efecto de elevada oposición en la otra. La parte “amistosa” del reino animal comenzó a perderse casi completamente de vista; en tanto que la “hostil” se destacó en rígido relieve [...]. La oveja (domesticada alrededor del 9.000 a.n.e.) y el perro (cerca del 7.500 o quizás antes) son “buenos”; el lobo y el leopardo son “malos”. La principal degradación psíquica que esto conlleva para los seres humanos es que ahora el Sí Mismo y el Otro constituyen ahora un antagonismo en vez de una polaridad.¹⁵⁸

Pensemos en el caso del zorro andino (*Atoq*, en quechua) que no se sitúa en el lugar domesticado del perro cuyo antecedente es el lobo y que aparece “desdoblado” como “bueno” o “malo” por la nueva demarcación producida por el neolítico. A diferencia de este dualismo, el *Atoq* no desconoce la fluidez entre ambos polos y conserva un carácter ambiguo respecto a la sacralidad.¹⁵⁹

El Lago como presencia natural y personaje histórico de la cosmovisión mesoamericana (mexica) y los Tlaloques (por Tláloc, dioses de los cerros que motivan la lluvia) son dos instancias materiales diferentes a la de los documentos escritos, pero no menos fuentes de la historia, como Lucien Febvre, de la Escuela historiográfica francesa de los *Annales* admitía: “La historia se hace con documentos escritos. Pero también puede hacerse, debe hacerse [...] con paisajes y con tejas, con formas de campo y malas hierbas”.¹⁶⁰

¹⁵⁸ Véase el capítulo: “Lo salvaje y lo domado” de Morris Berman: *Cuerpo y espíritu. La historia oculta de Occidente*. Santiago de Chile, Cuatro Vientos, 1992, pp. 57-58.

¹⁵⁹ El zorro andino, *Atoq*, representa “espacios liminales de la sacralidad”, lo que también caracterizaría al zorro en Japón. Ver el “Estudio introductorio” de Luis Millones en el texto que edita con Alfredo López Austin: *Fauna fantástica de Mesoamérica y los Andes*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas/UNAM, 2013, p. 18 ss.

¹⁶⁰ Cit. Febvre por Gabriel Espinosa: *El embrujo del lago. El sistema lacustre de la cuenca de México en la cosmovisión mexicana*. México: UNAM, p. 11.

Apoyos disciplinarios de la historiografía en el sentido de símiles a los documentos escritos son la arqueología, etnografía e iconografía. En el caso de Bolivia, la centralidad de la Montaña en el predominio aymara del mundo andino es evidente, porque supuso (supone) la subordinación del pueblo que se conoce como el de “los hombres de agua”, los Uru-pukinas. Fuentes de historia oral, además de las escritas que elaboraron los cronistas españoles durante la conquista del Nuevo Mundo y del Perú en este caso, así como la etnografía e iconografía relativas al sincretismo de la serpiente-dragón tanto en Mesoamérica como en los Andes.

Subsiste un obstáculo epistemológico conocido en este ámbito de la “historia larga” o de “larga duración” que ya hemos mencionado desde otras facetas en los apartados anteriores (la falacia de Whitehead, señalada en los “Prolegómenos y límites epistemológicos” sobre la hermenéutica situacional de la democracia movilizada” de esta tesis) y que aquí, en un sentido más antropológico que filosófico o historiográfico, podríamos llamar *la necesaria como inevitablemente insatisfactoria verosimilitud científica de los hechos culturales humanos*. Es decir, lo imprevisible de la eventual iluminación de uno de los registros de la historia sobre otro —historiográfico, arqueológico, etnográfico, iconográfico u otro como en nuestro caso el geohistórico— en el mismo proceso de investigación, debido al efecto de separación que el lenguaje opera en la realidad.

Un ejemplo contrario es el término *Altepet*, que refiere a la vez paisaje, ecología y geomorfología¹⁶¹, así también, en general, el ajuste mesoamericano respecto a la interpretación proveniente de la mentalidad española de conquista (su “ideología medieval tardía europea”)¹⁶² por el registro arqueológico mexicana que muestra en distintos ejemplos que aquello que se interpretó por los conquistadores no era sino un espejo de lo propio. Lo mismo en el caso de la retórica mexicana sobre los números (o cantidad del mundo): la retórica como fue explicada en los párrafos primeros de esta investigación, no como falseamiento sofisticado sino como expresividad ilustrativa de fines comunes; así como cuando se dice en

¹⁶¹ Federico Fernández, Federico: “Casas de agua”, en *Los elementos del cosmos. El conocimiento mesoamericano II*. México: Siglo XXI Editores/Facultad de Ciencias-UNAM, 2014, p. 62.

¹⁶² Gabriel Espinosa, *op. cit.*, p. 14, n. 4.

fuentes mexicas que la gran población de la Tierra por el dios Xolotl sumaba unos tres millones de habitantes, improbables para aquél tiempo. La cifra “corregida” de ello se encontraría más bien en la multiplicación mexica utilizada para ese cálculo que recurre al número de “400” y que en náhuatl remite a los 400 espíritus de la embriaguez (*centzontochtlin*) con pulque de la planta del maguey, 400 hijos o hermanos del dios de las medicinas, el peyote y el pulque (*Patécatl*) o de una diosa de la fertilidad (*Mayahuel*), en cualquier caso un criterio cualitativo de “muchos”; se habla de una población muy apreciable, de “muchísimos” habitantes como se diría de un número casi incontable¹⁶³.

Para nuestro estudio y en el siguiente apartado bordearemos esta idea recordando aquí que los hijos de la diosa *Coatlicue* (“falda de serpientes”), los centzonhuitznahua (mexicas), eran llamados “los cuatrocientos del sur”. En la narrativa cosmológica de los mexicas, éstos quisieron quedarse en *Coatepec* (“cerro de la serpiente”), pero el dios *Huitzilopochtli* (deidad principal de los mexicas, hermano menor de Tezcatlipoca, hijo de la *Coatlicue* y de *Tonatiuh*, “el Sol joven”) les exigió que siguieran su marcha. La victoria de *Huitzilopochtli* simboliza la lucha diaria del sol por surgir de la tierra madre venciendo a las fuerzas de la noche.¹⁶⁴

Esta categoría de lo numéricamente convertido en cualitativo o apreciable (por ej. “un buen mezcal”), pervive en su metamorfosis mercadológica contemporánea en el México moderno, congruente con el origen iconográfico que lo representa:

¹⁶³ Como los “400 conejos o dioses menores del pulque”, según explica Gabriel Espinosa, *op. cit.*, p. 14, n. 7. En cuanto a la cultura maya, hay que decir que su concepción matemática del universo, no adolecía como la numeración occidental (romana) del cero y de un algoritmo que sirviera para representar cualquier número, ver Luis Magaña: “Las matemáticas y los mayas”, en *Calendario, astronomía y cosmovisión. El conocimiento mesoamericano I*. México: Siglo XXI Editores/Facultad de Ciencias-UNAM, p. 157.

¹⁶⁴ Juan Carlos Ruíz: “Los minerales en la mitología mexica”, en *Los elementos del cosmos. El conocimiento mesoamericano II*. México: Siglo XXI Editores/Facultad de Ciencias-UNAM, 2014, p. 200 y León-Portilla, *op. cit.*, p. 45.

Figuras 5-6: El 400 mexica(no) y marca de mezcal



Elaboración propia basada en figura de diosa Mayahuel (Códice Borgia) y marca

Ante la dificultad insuperable del número abarcable de contrastes entre fuentes diversas que se corrigen entre sí, optamos nosotros por el recurso cualitativo de lo ejemplar: la iconografía y la oralidad que resultan transversales a los fenómenos historiográficos que aquí se estudian. La iconografía porque al ser generada en el seno de cada sociedad supone una “fuente independiente de confirmación”¹⁶⁵ cuya lectura o interpretación puede modularse mejor comparando la interacción de una sociedad con su medio o entorno. Así, en nuestro caso veremos que el antiguo dragón de las mitologías occidentales, devenido en serpiente aymara (*Amaru*) —y antes y aun mejor pukina, en relación con el agua— representa hoy un símil geohistórico que permite interpretar por su forma el contenido *también antiindígena* de la masacre antipopular de noviembre de 1979 en las ciudades de El Alto y La Paz-Bolivia. La cualidad de la lucha de clases subyacente en este cosmograma¹⁶⁶ de la iconografía aymara (véase mapa 1 de la Adenda, *infra*), muestra que la historia no transcurre en escenarios pasivos. Diríase que un hábitat cualquier no está formado por la suma de elementos neutrales sino por vectores

¹⁶⁵ Gabriel Espinosa, *op. cit.*, p. 16.

¹⁶⁶ Retomo la categoría expuesta por Gabriel Espinosa en el sentido de una cosmovisión del ser abierta, pauta de espacio no homogéneo y múltiple, semejante a la noción de pluriverso propuesta por William James a principios del siglo XX, ver Espinosa, *op. cit.*, p. 16, n. 13. Para un debate que incluye a Bruno Latour, ver de Paula Rosi: “Del pluriverso al cosmograma. Ontología, política y tecnociencia”, XI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires (UBA), Buenos Aires, 2015, *passim*.

no siempre visibles a la mirada y que corresponden a las luchas histórico-sociales que son actualizadas en el espacio vivo.

No hay porqué suponer que otras sociedades prehispánicas fueran menos significativas que las mejor conocidas, sino que estas últimas más bien, representan poco respecto a la complejidad vislumbrada, como es evidente en las dos matrices aquí referidas, la mesoamericana y la andino-amazónica. Respecto a esta última, el variado simil mesoamericano del *Amaru*, que no suele ser observado por la mirada occidental pudiera expresarse así:

La importancia cultural de un animal no tiene en absoluto vínculo alguno con si es comestible o no, o si es dañino o no, o si es decorativo o no. A veces lo relevante puede ser —al margen de su belleza o fealdad— el diseño de su plumaje o su pelaje. [...] La presencia física del lago, con sus rasgos y sus criaturas [desplegó] una multitud de fenómenos a través de los cuales el orden de las cosas se manifestaba. [...] Es el caso de una cultura para la cual, el carácter sagrado de lo natural tiene su contraparte en el carácter natural de su religión.¹⁶⁷

La Montaña, como fuente de información para la constitución de una cosmovisión es semejante en esto al Lago. No sólo Braudel frente a la pampa (pese al papel activo de la geografía que desde Braudel evidencia la historiografía francesa), sino también el horizonte de la mirada de un mexicano en el altiplano puede fracasar en observar los relieves significativos del medio en que se encuentra, así como un poblador andino creará recíprocamente en la similitud de México con Bolivia porque le será esquivada la diferencia específica, la pauta histórico-cultural del espacio a leer, su geografía humana, a menos que la estudie.

La interacción entre lago y montaña, más que un constructo mítico-religioso, es la comprobación milenaria de sociedades humanas respecto a un modelo de interacción natural¹⁶⁸, una comprensión más confiable que su reificada separación como espacios geográficos distintos. Los límites de la mentalidad de la conquista española, distanciada interpretativamente de los materiales que describe, se advierte en su apreciación de los “jardines recreativos” de Moctezuma o Nezahualcóyotl, este último además con el fin de ofrecer “mayor comodidad” (a

¹⁶⁷ *Ibid.*, pp. 20-21.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 18, n. 17.

través de canales) a un familiar suyo, según indicara Chimalpahin.¹⁶⁹ De Moctezuma se imaginó, el cronista español Durán¹⁷⁰, que los camellones que mandara construir servían para tener agua en abundancia y sembrar maíz, verduras y “rosas de todos los géneros para su recreación”.

Ambos cronistas insistieron en lo indicado a pesar de advertir en sus propios escritos el carácter experimental y medicinal de acueductos y chinampas. No advirtieron que lo religioso tampoco estaba separado y que por tanto la finalidad no era de mero disfrute: “Se trata en todos los casos de conjurar las fuerzas del cosmos; en particular las vinculadas a enfermedades y aspectos rituales. [...] El acto de reunir y traer a un sitio determinado desde rumbos distantes una diversidad de seres vivos, es un intento de reproducir aspectos del cosmos”.¹⁷¹

Lo mismo pudiera pensarse respecto a la variada fauna andina convertida en ofrenda y que para los conquistadores españoles era un enigma; olores y humo de las ofrendas entendidos como el *alimento de personajes importantes* que ofreciera el Inca Atahualpa a Francisco Pizarro en Cajamarca (Perú): “dos cargas de patos desollados, con la indicación de que [Pizarro] los reduzca a polvo y se sahúme con ellos”, así como para Hernán Cortés “dos aves hechas de hilo y de plumaje [con] los cañones de las alas y colas [y uñas, ojos y cabos de los picos] de oro, puestas en sendas cañas cubiertas de oro”.¹⁷²

Lo que no se dice por Espinosa ni López Austin, que sin embargo advierten la dimensión de gobernar utilizando “a las divinidades dueñas de los animales”, es que esta proyección política del espacio podría leerse hoy como una geopolítica de la dominación imperial. Lo que permite pensar por ejemplo, que los bosquecillos que los mexicas construían delante de los templos eran, en relación con los cerros, la reproducción a escala del espacio estructurado desde estos últimos, es decir que la Montaña era y es un punto de referencia geográfico y temporal:

¹⁶⁹ Gabriel Espinosa refiere a Palerm, *op. cit.*, p. 372, n. 48.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 372, n. 47.

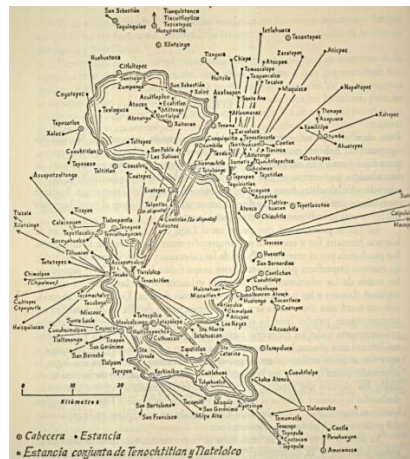
¹⁷¹ *Ibid.*, p. 374.

¹⁷² Luis Millones, *op. cit.*, pp. 11-12.

Parece claro que los cerros tienen una importancia especial en relación a la reproducción del espacio a escala; esto puede deberse a que son precisamente quienes marcan el carácter de los poblados, son el punto de referencia para los hombres [...] Los cerros, al recortar sus perfiles contra el amanecer permiten llevar un registro claro del tiempo; en cierta forma los cerros son el calendario. Su posición relativa en el espacio le da a éste estructura, le da personalidad y forma.¹⁷³

Así considerada la interrelación de Lago con cerro (Montaña) es posible comprender que ambos o cada uno representan un monograma o pauta de irradiación hacia afuera. En el caso mesoamericano, el Lago irradia en cabeceras y estancias que se forman a su alrededor:

Figura 7. Irradiación del Lago



Dibujo de Charles Gibson (1967), tomado por Christine Niederberger y Gabriel Espinosa; reproducimos en tamaño menor la figura 12.1 de este último, en *op. cit.*, p. 384.

Mientras el *calpulli* era la unidad productiva de la sociedad, la totalidad conformaba una “base ecológica” que le permitía reproducirse conservando su unidad. Con el tiempo, la voluntad de la nación guerrera mexicana termina estabilizándose de manera centralizada en el Lago, pero esta definición no era infinita, suponía 9 niveles hacia abajo (inframundo), 9 celestes y 4 terrestres (más

¹⁷³ *Ibid.*, p. 382.

ambiguos) que servían a la idea de reproducir, a partir de una sociedad que se remontaba a 7.000 mil años y desde Tenochtitlan, la estructura del universo.¹⁷⁴ La ausencia del agua del mar estaba conjurada (según Johanna Broda) por las ofrendas. A nosotros nos interesa destacar la importancia especial de los cerros y de la Montaña en el mundo andino en relación al mar del Mediterráneo para la cultura de Occidente.

La centralidad del Lago en Mesoamérica no impide que la creencia en divinidades lacustres sean también identificadas con los cerros y simbolizadas por estos últimos asumiendo así una naturaleza doble: los cerros como recipientes acuáticos y seres del cosmos que lo sintetizan y unifican mejor que el agua terrestre: “Los principales templos [...] eran también concebidos como cerros llenos de agua”¹⁷⁵ o, como en el término *cem-a-nahuac*, “circuncidado unitariamente por el agua”.¹⁷⁶ O como en el caso de la diosa Tlaltecuhli (saturada de ojos y bocas de serpiente) dividida en dos por los dioses-serpiente Quetzalcóatl y Tezcatlipoca¹⁷⁷, simbolizando en un lado del rostro el cielo y en el otro la tierra.

En el caso andino diremos que la Montaña no solo es un punto de referencia o de marcación espacio-temporal, sino que *enmarca* la perspectiva cotidiana de sus pobladores, por su dimensión y “presencia”. Por otra parte, al estar cargada negativamente del significado evangelizador de la conquista, la serpiente o el Amaru representa el advenimiento de catástrofes naturales desde el interior de la tierra.¹⁷⁸

Por contraposición refiramos sintéticamente el mapa constituyente de la intersubjetividad del extremo norte del continente, el estadounidense. Es evidente que visualmente los mapas del espacio de las matrices y andino-amazónica, en relación con el de la constitución de los Estados Unidos de América revelan la diferencia entre un territorio cuya red se extiende desde el mismo fenómeno de la variedad y diferencias naturales y otro que es definido sobre una *tabula rasa*

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 386, 390.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 391, n. 17.

¹⁷⁶ Miguel León-Portilla, *op. cit.*, p. 39.

¹⁷⁷ José Úzquiza: “Animalia sagrada: la serpiente y sus combinados-compañeros en la Mesoamérica maya”, en Luis Millones y Alfredo López, *op. cit.*, p. 331.

¹⁷⁸ Luis Millones y Alfredo López, *op. cit.*, p. 24.

desde un lugar distante (Jefferson y Hartley en París). Considerando los meridianos y paralelos abstractos como fronteras determinables a lo largo de un debate de años (en el caso estadounidense entre 1770 y 1787), en vez de los lagos, montañas o llanos (Pampa) como sistema de referencias asentados a lo largo de siglos. El primero, arquetipo de un espacio natural reconstruido, “sin consideración alguna con el relieve natural, con ríos o cordilleras”, cuyas adaptaciones al terreno y los cursos de agua entre Estado, condados, distrito y capital fueron menores porque la red abstracta tendida hace determinable cualquier punto, a la nación de extranjeros como clase propietaria de la tierra y a los aborígenes como naciones “extranjeras”.¹⁷⁹

Figura 8. Mapa de Jefferson-Hartley 1783



Fuente: Karl Schlögel, *op. cit.*, p. 176.

En el caso estadounidense, a diferencia de la “historia larga” del resto del sur de América, fue el espacio el que resultó determinante en la conformación de la sociedad y la política estadounidense, en la constitución jurídico-política de una democracia de compensación del poder según el tamaño y densidad *variables* de la población de cada Estado (mínimo 60.000 ciudadanos residentes y no mayores de 30.000 millas cuadradas, “no tan grandes como Pennsylvania”¹⁸⁰),

¹⁷⁹ Karl Schlögel: *En el espacio leemos el tiempo. Sobre historia de la civilización y geopolítica*. Madrid, Ediciones Siruela, 2007, pp. 175 y 183.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 180.

estableciendo el Congreso de la unión una *administración provisional* en cada situación presentada.

Esta definición sobre el territorio a partir de su carácter global (lo abstracto y geométrico de un mapa, *infra*), es distinta a la noción de historia como experiencia de hechos y acontecimientos que hemos narrado desde nuestros apartados iniciales, aunque relativizando el lugar de la mirada en relación con la prevalencia en las matrices mesoamericana y andino-amazónica de lo oral y auditivo:

El Viejo Mundo [Europa] había pensado en espacios sociales, sagrados, míticos o en los espacios comunales de la ciudad, abarcables con la mirada. El lazo de unión era la fe común, el negocio común, un espacio vital tradicional, no el territorio. El Nuevo Mundo era otra cosa [...] las dos Américas pusieron a la potencias europeas frente a un espacio gigantesco, distante, desconocido y de nuevo género [pero] se contempló al Nuevo Mundo con los ojos del Viejo [duplicando nombres para crear] de momento un sentimiento de hogar.¹⁸¹

Así, mientras en la red estadounidense la tierra es convertida en mercancía y en libre disposición al trabajo como factor productivo central —y por lo tanto resulta congruente la ecuación de cada ciudadano como un voto que cuenta en un sistema democrático-representativo formal— todo el territorio tendrá señas postales, mientras en estados-nación como el boliviano o el mexicano, esas señas deben subordinarse a un orden espacial que se mantiene sobre las instituciones o decisiones legales: si todo punto es determinable en los Estados Unidos, la oficina central de correos y toda su red puede desconectar a cada ciudadano del mundo contra todas las apariencias, como de hecho ha sucedido durante el periodo de madurez del nuevo Estado Plurinacional de Bolivia.

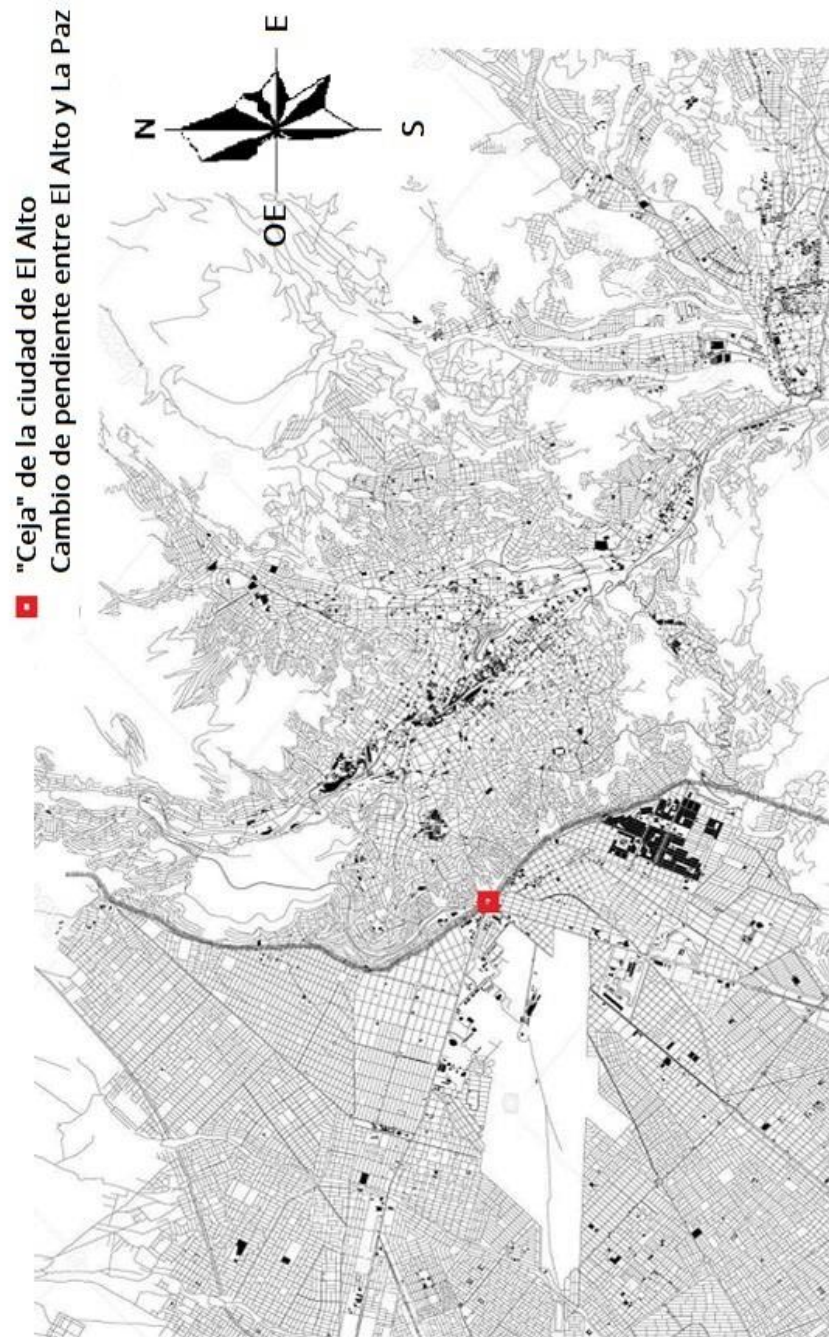
¹⁸¹ *Ibid.*, pp. 181-182.

Adenda a *La masacre de Todos los Santos de 1979* (APDHB: 1980 y 2021)

El documento con imágenes, listas y gráficos que sigue, tiene un valor histórico-político singular: recoge el acontecimiento de la masacre de noviembre de 1979 en las ciudades de El Alto y La Paz, sede de gobierno. Desconocido fuera de Bolivia, requisada ilegalmente una buena parte de la esforzada edición que hiciera la Asamblea Permanente de los Derechos Humanos en Bolivia (APDHB, 1980) mediante efectivos militares para su incineración por orden de los altos mandos militares que organizaban el siguiente golpe de Estado (17 de julio de 1980) y nunca reeditado, es un documento excepcional. La APDHB permite generosa y oficialmente (véase carta institucional al final de esta Adenda) que sea conocido como parte de la presente investigación, sobre aquél periodo decisivo en la lucha social del pueblo boliviano por la democracia representativa, que desde 1983 la fecha (38 años) continúa aunque sin haber logrado remontar la impunidad que significa el que ninguno de los mandos militares, ejecutores y civiles comprometidos en aquella masacre fuera conducido a enfrentar a la ley por estos actos criminales, a pesar de que el armamento utilizado (munición de guerra prohibida) contra población civil indefensa ameritaría, además, su inclusión en la legislación internacional en lo relativo a casos de genocidio y crímenes de *lesa humanidad*.

Con la perspectiva de conocimiento histórico de las décadas transcurridas desde noviembre de 1979 y acontecimientos dramáticos posteriores, que agudizaron la represión de los aparatos militar y policial del Estado del 52 contra la sociedad civil boliviana movilizada constitucional y democráticamente, las jornadas de noviembre de 1979 fueron resignificadas en su sentido más oscuro:

Mapa 1



Elaboración propia sobre Google Maps

los crueles y selectivos asesinatos del s.j. Luis Espinal Camps, en marzo de 1980 (apenas unos días antes del de Mons. Arnulfo Romero en El Salvador, que mereció mayor atención internacional) y del dirigente socialista Marcelo Quiroga Santa Cruz, blanco central del golpe militar de julio de 1980, así como la

sistemática persecución con planeación y asesoramiento de la dictadura argentina de la Junta Militar encabezada —es un decir— por el gral. Jorge Rafael Videla, que cobró la vida de la dirección del MIR boliviano (en todos casos con tortura previa), fueron hechos dirigidos por el mismo personal militar, paramilitar, mercenarios y agentes extranjeros de ultraderecha en una fase final de la Operación Cóndor (cuando la administración de Jimmy Carter observaba la conveniencia de mimetizar las formas de intervención estadounidense en América Latina). El objetivo de financiar mediante el tráfico de cocaína una delictiva cruzada anticomunista se vería después alentado con la presidencia de Ronald Reagan en los Estados Unidos; así, la fuerza represiva argentina se dirigió de Bolivia a Centroamérica para secundar la dictaduras militares de esa región y en particular a la “contra”, la milicia antisandinista, promovida por la política estadounidense contra la revolución nicaragüense que había triunfado luego de muchos años de lucha el 19 de julio de 1979.

De modo que en 1979, como en 1971, tenemos en Bolivia un laboratorio experimental de la asociación de dichos grupos de ultraderecha del continente con objetivos diferentes y en un proceso de “huida hacia adelante” como sería después en la Argentina la guerra de las Malvinas que la Junta Militar terminal de ese país emprendería contra Inglaterra. Eso grupos eran diversos pero todos delictivos: las Fuerzas Armadas bolivianas venían por supuesto, de haber sido corrompidas durante el ciclo militarista comenzado por el gral René Barrientos (1964) e impulsado con masacres mineras y sobre todo campesinas durante la dictadura del ex ministro de Educación de Barrientos, el cnel. Hugo Banzer Suárez (1971-1978) que fuera reemplazado efímeramente por su delfín, el gral. Juan Pereda Asbún (que inclinó su vida hacia el consumo de drogas y la detención policial en espacios públicos en que acosaba a menores, según informara la prensa local).

Mapa 2



Elaboración propia sobre Google Maps

Banzer, el Alto Mando militar y la élite de la burguesía boliviana (que desde la Cancillería y la empresa privada había legitimado y usufructuado de los 7 años de expoliación del erario público) rehuyeron el juicio de responsabilidades que en el congreso Nacional instaurara a fines de agosto y principios de septiembre de 1979, el diputado Marcelo Quiroga Santa Cruz por la bancada del Partido Socialista-1, juicio que no fue acompañado por las demás organizaciones de izquierda a pesar de la documentación profusa e inapelable presentada por el dirigente socialista mencionado. La forma de eludir el juicio por parte de los principales implicados en la corrupción estatal juzgada fue el asesinato político del denunciante, pero antes del golpe de Estado que lo ejecutara fueron las jornadas de masacre y escarmiento durante 1979 a las que siguió una preparación psicológica del terror de Estado.

Son esos acontecimientos varios los que califican y permiten glosar este documento de la APDHB. Allí, en las fotografías captadas valientemente por periodistas democráticos se advierte el accionar conjunto de las fuerzas militares (cuyo cmdte. era el gral. Luis García Meza, posterior titular de la Junta Militar en el golpe de Estado de julio de 1980) y grupos paramilitares de civiles cuyo origen correspondía a un lumpen de las ciudades, que incluía también sectores reaccionarios de la clase media boliviana: periodistas (como Daniel Salamanca, Donald Zavala, Samuel Mendoza, Ricardo Sanjinés y otros), militantes políticos nacionalistas (de ADN, el artificial partido político del gral. Banzer creado para su defensa ante el juicio de responsabilidades, de FSB, MNR, MNRI y otros), escritores y personal allegado a regímenes anteriores de todo signo (Fernando Diez de Medina, entre otros).

Pero estaban también grupos de mercenarios europeos extranjeros nucleados alrededor de ex nazis como el conocido Klaus Barbie, que había recibido grado militar oficial y que junto a “agentes Cóndor” de la policía política chilena (la DINA de la dictadura del gral. Augusto Pinochet), agentes italianos como Pier Luigi Pagliai o Stefano Delle Chiaie, el primero muerto en tráfico de drogas y el segundo hoy libre y militando en Italia) asesoraban y planificaban lo relativo a la cobertura para el libre tráfico de cocaína de Bolivia a los Estados Unidos. Los beneficiarios principales eran por supuesto los cientos de asesores de la dictadura argentina que llegaron al menos un año antes del golpe militar de 1980 (esto es en 1979). Unos daban cursos de inteligencia militar y logística en la ciudad de Santa Cruz, otros planificaban lo que antes se había considerado en la ESMA de Buenos Aires, todos respondían al llamado Batallón 601 de guerra contrainsurgente que había torturado a militantes de izquierda de otros países en la Argentina y tenía la mayor experiencia al respecto. Una mezcla oscura de agentes policiales (como Raúl Guglielminetti, alias “mayor Guastavino”, hoy preso en su país), marinos y oficiales de los “grupos de tareas” de la ESMA (donde fueron torturadas unas 5.000 personas de las que solo sobrevivieron 200; el mayor de los 340 centros de detención clandestina), que luego asesorarían en Honduras y llegarían hasta México fungiendo como diplomáticos y empresarios (como

Ricardo Cavallo, alias “Sérpico”, insólitamente condecorado por Francia en 1988, después de preso en su país Francia le retiró la condecoración).

Del listado de responsables militares directos de la masacre sobresale el cmdte. del regimiento “Tarapacá”, que usara tanques de guerra para masacrar civiles en las calles, cnel. Arturo Doria Medina (*infra*, foto antes de subir a jeep con escolta militar), quien fuera destinado como máxima autoridad estatal para tareas de control de drogas en la dictadura instaurada el 17 de julio de 1980. El titular golpista de las Fuerzas Armadas del 1ero. de noviembre de 1979, el cnel. Alberto Natusch Busch, había sido ex ministro de Agricultura la dictadura del gral. Hugo Banzer, también comprometido con el tráfico de cocaína.¹ Graduado un año antes de la Revolución Nacional de 1952 que venció al ejército de la oligarquía, Natusch había estudiado en la Escuela Superior de Guerra de la capital argentina, Buenos Aires. Antes de retirarse del Palacio Quemado, después de 16 días de masacre ante la resistencia social, permitió la sustracción de 69 millones de pesos bolivianos del Banco Central por los mandos militares del golpe de Estado del 1ero. de noviembre, delito también impune hasta hoy.

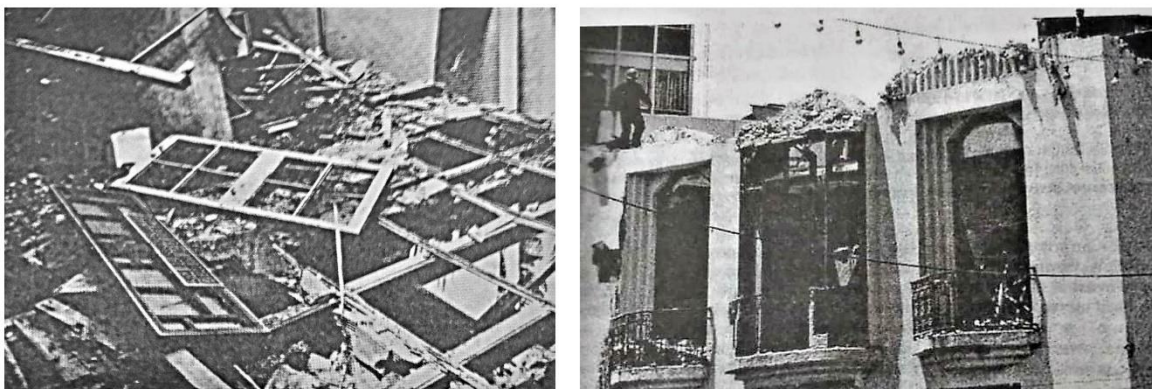
Al igual que en el golpe de Estado del entonces cnel. Hugo Banzer (21 de agosto de 1971), el 1ero. de noviembre de 1979 fue legitimado políticamente por el apoyo del MNR de Víctor Paz Estenssoro (representado por Guillermo Bedregal Gutiérrez), quien retornaría en 1985 a la presidencia constitucional para abrir el periodo de política económica neoliberal que despidió a unos 20.000 trabajadores mineros (en términos del decreto 21060 “los relocalizó”) y logró —como intentará desde el segundo periodo de gobierno del MNR en el proceso de “Revolución Nacional” de 1952— la desmovilización y pérdida de centralidad de ese proletariado que era la columna vertebral de los obreros en Bolivia y de su sindicato central, la COB, que incluía a los campesinos (la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia, CSUTCB). Antes, el MNR en su ala socialdemócrata (incluía al Movimiento de Izquierda Revolucionaria, MIR) que hegemonizaba la Unidad Democrática y Popular (frente de centroizquierda) había

¹ Remito a mi estudio *Huanchaca. Modelo político-empresarial de la cocaína en Bolivia*. La Paz, Plural editores, 1997, *passim*.

sido el primer gobierno del ciclo democrático-representativo, cuya política económica descargada sobre los salarios provocó la mayor espiral inflacionaria de la historia boliviana y una de las más graves en la historia económica mundial. Es pésimo manejo además de la impunidad prolongada permitió el regreso constitucional de la derecha política, incluido Banzer a fines de los años 90.

Simbólica y sintomáticamente, la sede de la Central Obrera Boliviana fue destruida en noviembre de 1979 por primera vez (ver foto CEPROMIN, *infra*) y durante la dictadura del gral. Luis García Meza por segunda vez (1980); en esa segunda ocasión fue demolida por instrucción del titular del Ministerio del Interior (hoy de gobierno), el cnel. Luis Arce Gómez, desnudado después como jefe de los grupos paramilitares y traficantes de droga en un programa de la televisión estadounidense (“Sesenta minutos”, dirigido por el periodista Mike Wallace de la cadena CBS, que entrevistara al delictivo militar indicado en un programa titulado: “El ministro de la cocaína”).

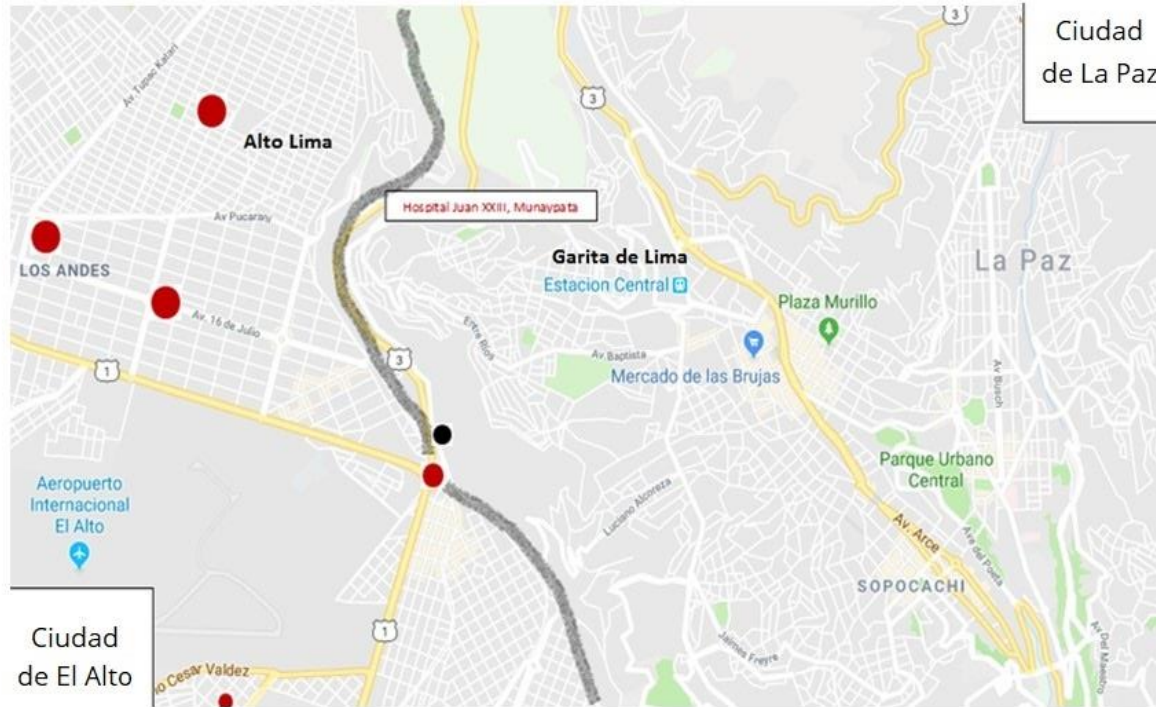
Fotograma 1. Sede de la COB (sindicatos mineros, FSTMB)



Fuente: *La masacre de Todos Santos*, 1980; prensa boliviana en internet.

La sede de la COB fue reconstruida el año 2021 como edificio moderno por el gobierno constitucional de Luis Arce Catacora (Movimiento Al Socialismo, MAS), borrando toda huella de su historia hasta 1980 (la del golpe de Estado de 1980 o la del líder del Partido Socialista-1 allí secuestrado, Quiroga Santa Cruz).

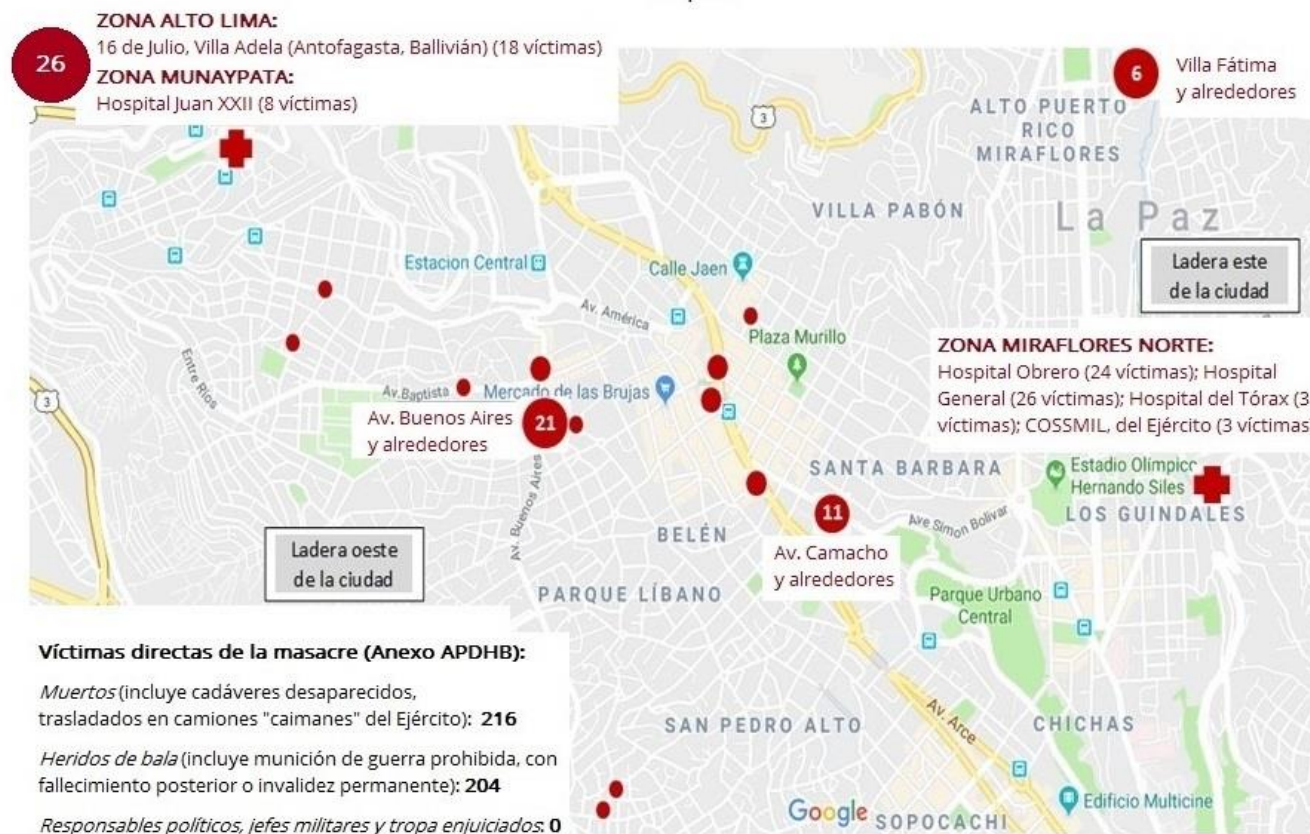
Mapa 3



Elaboración propia sobre Google Maps

Una manera gráfica de observar la masacre se expresa en los mapas 3 y 4, pero la lectura del texto que le sigue es imprescindible para percibir en su propia redacción la circunstancia dramática de los hechos, así como el retiro de cuerpos de fallecidos por el ejército para ocultar la dimensión de los hechos de sangre. Estos cuadros no expresan los números totales sino, a través del tamaño proporcional de los círculos, los puntos de mayor cantidad de víctimas *según el lugar de los sucesos*, lo que permite advertir en que zonas se abrió fuego contra la población civil con mayor cantidad de víctima, ante barricadas de adoquines, piedras y palos.

Mapa 4



Elaboración propia sobre Google Maps



ASAMBLEA PERMANENTE DE DERECHOS HUMANOS BOLIVIA

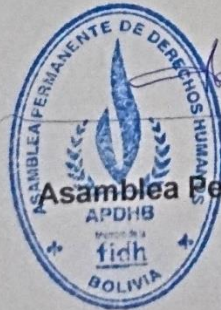
La Asamblea Permanente de Derechos Humanos de Bolivia (APDHB), fundada el 10 diciembre de 1976 con Personería Jurídica R. S.191661 10/X/1979, "**La Masacre de Todos Santos**", fue una de las primeras publicaciones de la APDHB.

Para esta Asamblea lo ocurrido en 1979 fue un hecho histórico dado que el golpe de Natusch Busch en un momento donde se reunían en La Paz la Organización de los Estados Americanos (OEA) fue interrumpida la lucha de casi 10 años a favor de la democracia, el dolor de las familias inocentes que recibieron las balas desde los helicópteros y tanques nunca serán olvidados, la sencilla publicación que tiene ya su historia de 39 años no hace nada mas de llenarnos de tristeza y dolor. En este momento la edición está agotada y agradecemos a todos los que quieran reproducirla y reeditarla.

Es importante que todos los fallecidos en ese penoso acontecimiento sean reconocidos en todo el territorio nacional e internacional.

Es cuanto tengo a bien de comunicar para los fines que interesa.

La Paz 13 de Noviembre de 2018.



Maria Amparo Carvajal Baños
Maria Amparo Carvajal Baños

PRESIDENTA

Asamblea Permanente de Derechos Humanos de Bolivia

Federación Internacional
de Derechos Humanos
Miembro de la

fidh

**LA MASACRE
DE TODOS SANTOS**



PRESENTACION

El mes de Noviembre comenzó en Bolivia en un trágico amanecer. La fiesta de Todos los Santos se alargó en un interminable Día de Difuntos. Los tanques y las bocas negras de centenares de armas diabólicas cebaron su sed de sangre sobre un pueblo inerme y sorprendido

Frente al exhibicionismo onnipotente de un armamento ultramoderno hecho para aniquilar no se sabe a qué terrible enemigo, y frente a la ferocidad de un ejército escupiendo su fuego mortífero sobre sus propios hermanos indefensos, el pueblo humilde, pobre y sufrido de Bolivia exhibió la única arma que podía exhibir ante el poder brutal de las tinieblas: la dignidad.

Esta modesta publicación quiere ser un homenaje para ese pueblo que moría sin saber por qué moría, pero que con su muerte ha contribuido para que su Patria abra nuevos derroteros que serán, a la postre, los caminos de la paz.

"LA MASACRE DE TODOS LOS SANTOS"

Las fotografías del presente libro han sido tomadas por Domingo Politi (fotos en color), Viviana de Soruco, Freddy Alborta, Félix Valdivia, David García y Charles Steiner.

Depósito Legal 126 - 79
Derechos reservados

ASAMBLEA PERMANENTE DE DERECHOS HUMANOS DE BOLIVIA

La Paz - Enero - 1980

CAPITULO I

RUIDO DE SABLES

El Banzerismo en el trasfondo

Dos elecciones nacionales, tres golpes de Estado y cinco Presidentes en quince meses muestran la profunda crisis sociopolítica en que se debate Bolivia.

Las Fuerzas Armadas sienten por un lado la necesidad técnica de replegarse, pero no del Poder, sino de la administración pública, dejando a las fuerzas civiles que administren y solucionen la grave crisis económica provocada por ellas mismas. Los mandos militares juegan alternativamente con el golpe o las elecciones simulando una retirada que en el fondo no es tal.

Es sintomático que sean los dos Ministros preferidos de Banzer (Pereda y Natusch) quienes encabezan los dos golpes represivos.

El golpe del 10. de Noviembre pretende adueñarse en primera instancia del Poder Ejecutivo para, desde él, por la complicidad de la mayoría de los congresales, controlar después el Legislativo. En el fondo lo que se quiere es institucionalizar la dictadura.

Banzer cayó el 21 de Julio de 1978, pero el banzerismo no. Las ideas ultraderechistas plasmadas en una concepción fascista actualizada siguen vivas, sobre todo entre los mandos militares. Los cuartelazos de Pereda y de Natusch no son más que rebrotes de esa misma ideología.

El banzerismo nació con la violencia, se mantuvo por medio de la represión, trató de perpetuarse a través del frau-

de electoral y vuelve a revivir en el golpismo militarista.

El régimen de Banzer, lo mismo que el de Pereda y el de Natusch, son encarnaciones, un tanto tardías, de la ideología de la Seguridad Nacional. El modelo económico-político en el que se basan es elitista y verticalista en su concepción y se fundamenta en un intento sistemático de suprimir al máximo la participación directa del pueblo. Desecha el pluralismo ideológico y considera a sus adversarios políticos como la antipatria y desarrolla ante ellos el concepto de la "guerra total y permanente". Identifica el bien y la seguridad de su propio gobierno con el bien y la seguridad del país.

Sólo comprendiendo estas ideas totalitarias podremos llegar a dar una cierta explicación al genocidio perpetrado por las Fuerzas Militares contra centenares de inocentes en "la semana sangrienta" de La Paz. Es profundamente penoso el constatar que el nazismo no ha muerto, que tiene profundas raíces en nuestros cuadros militares y que, con nuestros propios ojos veríamos el holocausto de un pueblo que muere víctima de las balas arrojadas por sus propios hijos.

Pereda, Padilla, Guevara

En el Gral. Pereda aparecía como evidente que su ambición de poder era mucho mayor que sus cualidades de gobierno. Al ver cerrado su camino electoral por el rechazo mayoritario del pueblo, optó por entrar en el Palacio por la fuerza. Su reinado fue corto y anodino. Apenas tres meses; los suficientes para demostrar que era una edición, corregida y un tanto suavizada, del modelo de gobierno banzerista.

El Gral. David Padilla, Jefe indiscutido del grupo militar denominado "institucionalista" (propugnadores del modelo democrático-parlamentario como el más apto para el desarrollo y la convivencia pacífica del país) no tuvo mayo-

res inconvenientes para dar un nuevo golpe incurso el día 24 de Noviembre. El banzerismo retrocede y se agazapa guardando para sí puestos claves dentro de la cúpula militar. El Gral. Padilla llama a elecciones generales y seis meses más tarde, el día 8 de Agosto de 1979, entrega la Presidencia de la República al Dr. Walter Guevara Arze.

El nombramiento de Guevara fue una salida por la tangente: Los dos candidatos electorales con más votos, Paz Estenssoro y Siles Suazo, no lograron la mayoría suficiente de votos congresales para ser ungidos como Presidente. Aunque Siles había tenido más votos, Paz contaba con más congresales. Para salir del empantanamiento se llegó a la solución de elegir al Presidente del Congreso.

Guevara entra así a gobernar sin contar prácticamente con ningún apoyo político. El propio Congreso que lo eligió le va restando su apoyo sistemático para no verse complicado en los graves problemas que el Gobierno de Guevara debe resolver. Uno de ellos, el más urgente y difícil, es el problema económico. Otro, no menos grave, es el de desmontar todo el aparato banzerista incrustado en los mandos militares y en los grupos armados para-militares.

La asonada de Trinidad ¿globo de ensayo?

El día 12 de Octubre la ciudad beniana de Trinidad despierta ocupada por tropas militares. Doce horas después se repliegan a sus cuarteles como si nada hubiera ocurrido. No obstante, en su proclama desconocían a Guevara como Presidente y pedían que un militar se hiciera cargo del Gobierno. Ni el Alto Mando Militar, ni el Gobierno de Guevara tomaron medidas disciplinarias contra los insurrectos. Todo quedó como antes. Las autoridades no cumplieron con su deber de justicia y el pueblo olvidó muy pronto que "el ruido de los sables" presagiaba una "semana trágica" que ha-

bría de manchar de sangre las calles paceñas y cubrir de luto cientos de humildes hogares.

Guevara en busca de apoyo

El régimen presidencial interino de Guevara Arze nació de una transacción política de los representantes del pueblo pero fue aceptado plenamente por la ciudadanía. Careció de apoyo orgánico y militante de los partidos, siendo, por ello, un gobierno extremadamente débil. No obstante, contó con la simpatía popular que habría de crecer enormemente en la medida en que Guevara y su gobierno, desde la clandestinidad, se enfrentaba, con gran decisión y valentía a los golpistas. Guevara defendiendo denodadamente su propia investidura presidencial defendía la legalidad, el sistema democrático y al pueblo mismo.

Guevara trató en las últimas instancias de su corto mandato de dar a su gobierno una base política de expresión parlamentaria para acometer, con respaldo suficiente, las dos importantes tareas que se le encomendaron: dar pautas de solución a la grave crisis económica y realizar elecciones limpias y libres en el plazo preteritorio de 9 meses.

Es importante señalar que el gobierno de Guevara, a pesar de sus apenas dos meses y medio de ejercicio, obtuvo la más resonante victoria diplomática con el voto unánime de los Delegados de la Conferencia de la O.E.A. para la reivindicación marítima de Bolivia. Igualmente la O.E.A. consideró ejemplar la experiencia democrática de Bolivia.

Un Parlamento claudicante

Es evidente que la aguda crisis política en que sumió al país el golpe del 10. de Noviembre tiene relación directa con las fallas de nuestro sistema parlamentario y con la falta de capacidad y de integridad de gran número de los representan-

tes. Los enjuagues políticos privaron sobre la función legislativa y las ambiciones personalistas de gran número de Senadores y Diputados se orientaron en pos del fugaz ejercicio del poder. No solo crearon el clima propicio para el golpe sino que, en algunos casos, lo propugnaron y lo planearon impunemente.

El Legislativo, desde su instalación en el mes de Agosto, poco o nada hizo, dejando además en una orfandad total al Presidente Guevara, después de haberle encomendado la difícil misión de conducir los destinos de la nación en momentos tan difíciles.

El Parlamento, con una correlación de fuerzas adversas a los intereses nacionales, no satisfizo las expectativas populares y en gran medida sigue arrastrando las taras de los viejos Parlamentos del pasado. El golpe militar difícilmente hubiera aflojado sin el apoyo civil. Más bien fue inspirado, instigado y organizado por cuatro o cinco miembros del Congreso Nacional.

El plan político ofrecido por estos congresales al Coronel Natusch incluía la promesa de que el Parlamento convalidaría, más tarde o más temprano, el golpe militar y lo designaría Presidente de la República. El plan incluía la suspensión del "Juicio de Responsabilidades", con el objeto de unificar en torno a los golpistas a los elementos banzeristas implicados en el juicio. (Guevara Arze. Mensaje al Congreso. Presencia. 15-XI-79)

Son justamente estos parlamentarios quienes, enrolados al golpe y con un verbalismo decadente, han bombardeado las mentes de la ciudadanía con los más burdos sofismas, queriendo hacer pasar la idea de que se mataba a la democracia para salvar la democracia. Cuando todo el mundo veía con sus propios ojos que el ejército estaba masacrando vilmente a un pueblo indefenso se nos hablaba de "foquismo", de "guerrilla urbana" de "extremistas extranjeros"

Podemos afirmar sin temor a equivocarnos que nunca, a lo largo de nuestra azarosa histórica política, se dijeron tantas mentiras, en tan poco tiempo y con tanto cinismo. Jamás habíamos percibido una distancia tan grande entre la verdad de los hechos y la demagogia de las palabras.

CAPITULO II

VERDADERAS Y FALSAS

RAZONES PARA EL GOLPE

El "Juicio de Responsabilidades"

Es para todos evidente que en el seno de las Fuerzas Armadas se iba generalizando la resistencia al Congreso a medida que el "Juicio de Responsabilidades" contra el General Banzer iba profundizando en su análisis y ampliándose en sus objetivos moralizadores. Sobre todo la larga exposición y las numerosas pruebas presentadas por el Diputado Socialista Marcelo Quiroga Santa Cruz afectaron la susceptibilidad de unas Fuerzas Armadas que veían descubiertos y estigmatizados sus crímenes, sus negociados, su enriquecimiento ilícito, su claudicación en las negociaciones con Chile

El golpe trató de acallar al Parlamento y a sus tribunales fiscalizadores. El "Juicio de Responsabilidades" por siete años de desgobierno castrense afectaba demasiados intereses en profundidad y demasiadas personas en cantidad para que se le pudiera dejar seguir su libre curso. Cuando la corrupción es tan grande hasta el propio remedio se vuelve peligroso. El propio jefe de la insurrección, Coronel Natusch y su Ministro del Interior, Coronel Carlos Mena, eran nominalmente acusados en el "Juicio de Responsabilidades". El blan-

co de los golpistas no fue solo el Poder Ejecutivo, que era ajeno a este problema, sino el propio Congreso,

Otra preocupación de las Fuerzas Armadas era el observar a la Central Obrera Boliviana como institución matriz de todos los trabajadores del país en su marcha ascendente, tanto en los aspectos organizativos como concienciales.

Un militarismo voraz y trasnochado

En los días tenebrosos de la "semana sangrienta" de La Paz se hablaba de "paranoia militarista". Solo mentes enfermizas pueden arrastrar a regimientos enteros en contra de un pueblo que si siquiera en esos momentos pedía pan y justicia. Las ambiciones presidenciales del Coronel Natusch eran de todos conocidas. Esa ambición desmedida, unida a un convencimiento personal de estar marcado de un "destino providencial" para ser el salvador de Bolivia y exaltada circunstancialmente por el uso y el abuso del alcohol y de la droga llegan a explicar, siquiera en parte, la trágica trayectoria de la vida político-militar de Natusch.

Más negro aún, si cabe, es el pasado de su Ministro del Interior y principal colaborador, dentro de los cuadros militares, el Coronel Carlos Mena, antiguo Jefe de Inteligencia del Gobierno de Banzer, conocido torturador de prisioneros y uno de los elementos claves en la organización y las actividades delictivas de los grupos para-militares.

Sería injusto el afirmar que los militares que apoyaron a Natusch lo hicieron por cohonestar esos defectos. No es así. Hay que reconocer (y esto es precisamente lo desconcertante) que a pesar de las falsas motivaciones y de lo descabellado de los planes golpistas de Natusch, sin embargo, su motín tuvo una amplia aceptación dentro de los mandos militares del país. Es cierto que los Jefes de más prestigio militar y de más solvencia moral no se plegaron al golpe, pero es cierto también que la mayoría lo hizo.

Fuera del "Juicio de Responsabilidades" que "condimentó" el golpe, queremos encontrar una explicación a la torturosa conducta de gran número de militares en su ansia desmedida de lucro y de poder. Banzer ha corrompido al ejército boliviano y acostumbrado ya a recibir varios sueldos simultáneamente, a los negociados y al contrabando y a la vida fácil y cómoda, no acepta la vida más austera y más modesta del cuartel. En el polo opuesto a un "militarismo a la prusiana" el nuestro es un militarismo ambicioso, voraz y comodón.

La ambición de los doctores

Alguién ha definido al golpe del 1o. de Noviembre como "el monstruo de dos cabezas". En efecto el golpe (algo original en su género) fue "cívico-militar", con el Doctor Guillermo Bedregal como turiferario mayor de los hombres de levita. Pero este "dualismo" no se da solamente en las cabezas, se da también en el componente ideológico y hasta en el vocabulario que se emplea. Dos líneas ideológicas contradictorias pretenden explicar el golpe por razones totalmente opuestas. En las actuaciones del Coronel Natusch y de otros militares golpistas se nota la presencia de ideas banzeristas marcadas por una línea cerradamente anti-comunista, traumatizada con los "fantasmas" del "foquismo" del "extremismo internacional" y de la "guerrilla urbana". Generalmente no hacen más que repetir los "slogans" de los tiempos de Banzer.

La otra tendencia ideológica es "Bedregalista" ya que Bedregal aporta, no solamente las ideas, sino aún las expresiones mismas. Un lenguaje decimonónico, de corte vetusto y rebuscado, que trata de esconder con un verbalismo de avanzada actitudes y objetivos profundamente reaccionarios. Fraseología hueca y pseudo-jurídica, propia de "tinterillos".

Pero Bedregal no estaba solo. Una recua de letrados

"buscapegas" le seguía desde lejos, "aguardando prudentemente el desenlace de los acontecimientos". Es paradójico y desconcertante el reconocer que la mayoría de estos "doctores" eran miembros del Congreso. Según la confesión de uno de ellos (Willy Sandoval Morón) los "conjurados" eran, nada menos, que 9 Senadores y 43 Diputados. Partidos políticos como el MNR-H de Paz Estenssoro, el Partido Comunista Marxista-Leninista de Oscar Zamora, el Partido Comunista (línea moscovita) de Colle Cueto, altos Dirigentes del MNR-I, además del Barrientismo, el Banzerismo y otros grupos menores, se vieron envueltos en el marasmo golpista, encandilados única y exclusivamente por las prebendas que otorga el poder.

El golpe de Natusch ha sido como la "radiografía" en la que hemos podido ver hasta qué límites insospechados llega el cáncer de la corrupción que corroe las entrañas mismas de la Patria.

Los disfraces de la dictadura

Pero había que esconder a toda costa tan viles motivaciones. El lenguaje duro de Natusch y la fraseología alambicada de Bedregal se encargarían de ello. Y se inventaron unos cuantos disfraces para esconder a los ojos del pueblo las mezquinas finalidades de los amotinados!!!

Se habló de intentos de "prorroguismo" del gobierno constitucional interino, del "autocratismo" del Dr. Guevara y de sus supuestos planes para "cerrar el Congreso"... El propio Guevara, conjuntamente con su Gabinete, luchando desde la clandestinidad para defender denodadamente el proceso democrático, se encargaron de refutar en varios documentos esas inculpaciones.

Pero esa era una parte del "vocabulario de ocasión" para justificar lo injustificable en orden al golpe mismo. Sobre

la marcha hubo que encontrar una explicación mucho más difícil, al modo como se estaba actuando: más de 500 víctimas inocentes entre muertos y heridos y cientos de miles de personas espantadas ante el espectáculo macabro del sadismo militar, exigían una aclaración y el régimen "se la sacó de la manga", como si se tratara de un programa de prestidigitación: ¡eran los "foquistas", los "extremistas", quienes mataban impunemente a las mujeres y a los niños...! ; eran "elementos extranjeros" quienes instigaban al pueblo boliviano hacia una lucha fratricida!!! Nadie creyó en la patraña pero los golpistas sintieron un alivio en sus conciencias: habían encontrado "el chivo emisario" sobre quién descargar el terrible peso del nefando crimen de "lesa patria" que estaban cometiendo!!!

CAPITULO III

LA HORA DE LOS TANQUES

En la madrugada de Todos los Santos. . .

Eran las 2:30 del día 1o. de Noviembre, festividad de Todos los Santos. Una imponente columna de tanques, blindados ligeros y de enormes camiones llegaron hasta la Plaza Murillo, corazón de la ciudad. ¡Se estaba asestando una puñalada a la naciente democracia boliviana!!! Los contingentes militares, pertrechados con el armamento más moderno recientemente adquirido, se apostaron en las principales arterias. Se intentaba amedrentar al pueblo con un despliegue inusitado de maquinaria bélica. El estrépito de los tanques y la imponente presencia de sus cañones dominaban el ambiente, ante la azorada y displicente mirada de los ciudadanos.

La reacción popular no se dejó esperar. La Central Obrera Boliviana ya había previsto, con varios días de antici-

pación, la declaratoria de "huelga general" ante la eventualidad del golpe. Y la lucha se planteó en estos términos: paro general contra tanques y ametralladoras; barricadas de adoquines contra aviones de combate! ! !

El paro de labores se cumplió total y disciplinadamente. Será una norma que los trabajadores todos del país cumplirán sagradamente durante 6 largos días: nadie trabajará. Bolivia entera acatará la orden de paralización de labores con un espíritu de unidad impresionante. ¡Fue el arma que en manos del pueblo venció la arrogancia de los tanques y la pirotecnia de las ametralladoras y de las M-16!

Los golpistas se sienten desconcertados y piden negociar con la C.O.B. Los dirigentes del máximo organismo sindical aceptan y acuden al Palacio. No se llega a ningún acuerdo. La huelga general se prolonga por otras 48 horas. El espíritu de resistencia es admirable en toda la población. El gobierno de Natusch comienza a tambalear ante la potencia del movimiento huelguístico. El país entero está paralizado como si el pueblo hubiera detenido el ritmo del reloj de la historia! ! !

El sábado 3 el gobierno de Natusch pierde la paciencia y lanza una serie de Decretos represivos y sus primeras arremetidas contra la Central Obrera Boliviana. Los aviones de combate realizaban sus primeros vuelos rasantes para amenazar a la población, pero grandes grupos de personas siguen impávidos desafiando las balas.

Ya desde la mañana del jueves en la Plaza San Francisco y en la Plaza Pérez Velasco la gente insultaba a los soldados con los gritos de ¡A la frontera! ¡Asesinos! . Sonaron las primeras descargas de las ametralladoras. La gente se tiraba al suelo cuando sonaban las descargas pero de nuevo se levantaba para seguir gritando. Los más jóvenes buscaban piedras para lanzarlas sobre los tanques. Los tanques livianos comenzaron a desplazarse lentamente tratando de acercarse

a los manifestantes y de intimidarlos, pero los jóvenes desafiaban audazmente a las máquinas de guerra. Las ráfagas de las ametralladoras se hicieron más frecuentes apareciendo los primeros muertos y heridos sobre la calle. La indignación de la gente subía de grados y a pecho descubierto enfrentaban a los tanques Sherman. El repudio, los insultos y las piedras arreciaban, en la medida en que sonaban más frecuentes las descargas.

El Congreso, en un acto tardío pero que le honra, condenó por unanimidad el golpe militar y desconoció a Natusch como Presidente. El Presidente legítimo seguía siendo Guevara que, desde la clandestinidad, lanzaba fuertes ataques en contra de los golpistas.

Al anochecer del sábado 3 llegan nuevos refuerzos bélicos. Alrededor de la C.O.B. se congregan grupos de obreros y de estudiantes tratando de levantar barricadas para defenderla. Las descargas suenan cada vez más frecuentes y cercanas. En la Avenida 16 de Julio, en las inmediaciones de la COB, mueren varios jóvenes empuñando en sus frías manos piedras y palos. Aparecen ambulancias y camiones del ejército recogiendo a los heridos y a los muertos para llevarlos en dirección desconocida. Muchos de los cadáveres (más de 100) no aparecerán jamás. Se habla de fosas comunes descubiertas, se habla de aviones militares que los trasladaron hasta la selva para que allí sean devorados por las fieras! ! ! En realidad aún no lo sabemos. Habrá que aguardar a que algún testigo presencial, movido por los remordimientos de conciencia, confiese la verdad! ! !

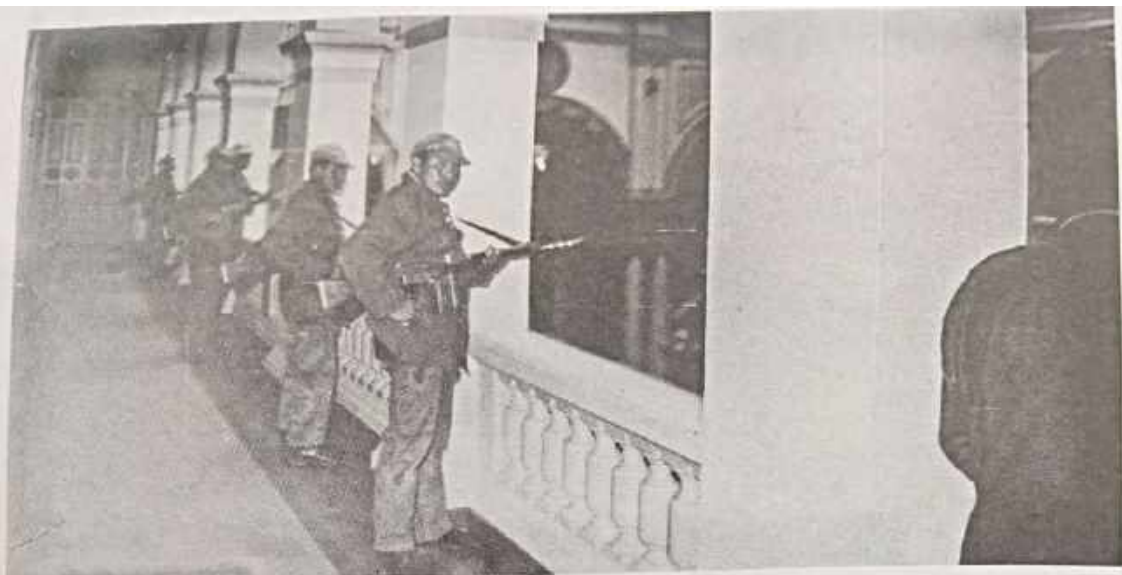
Esa misma noche el Comandante del Regimiento de la Guardia Nacional No. 1, con cuartel en la calle Colombia, anuncia que su Cuerpo de Policías no disparará contra el pueblo y que no acatará las órdenes del Ministerio del Interior en ese sentido. Esa misma noche elementos del Ministerio del Interior cumpliendo órdenes del Ministro Mena asesinan alevosamente al Teniente Coronel de Policías Héctor Rubín de Celis y a otros dos guardias que lo acompañaban.



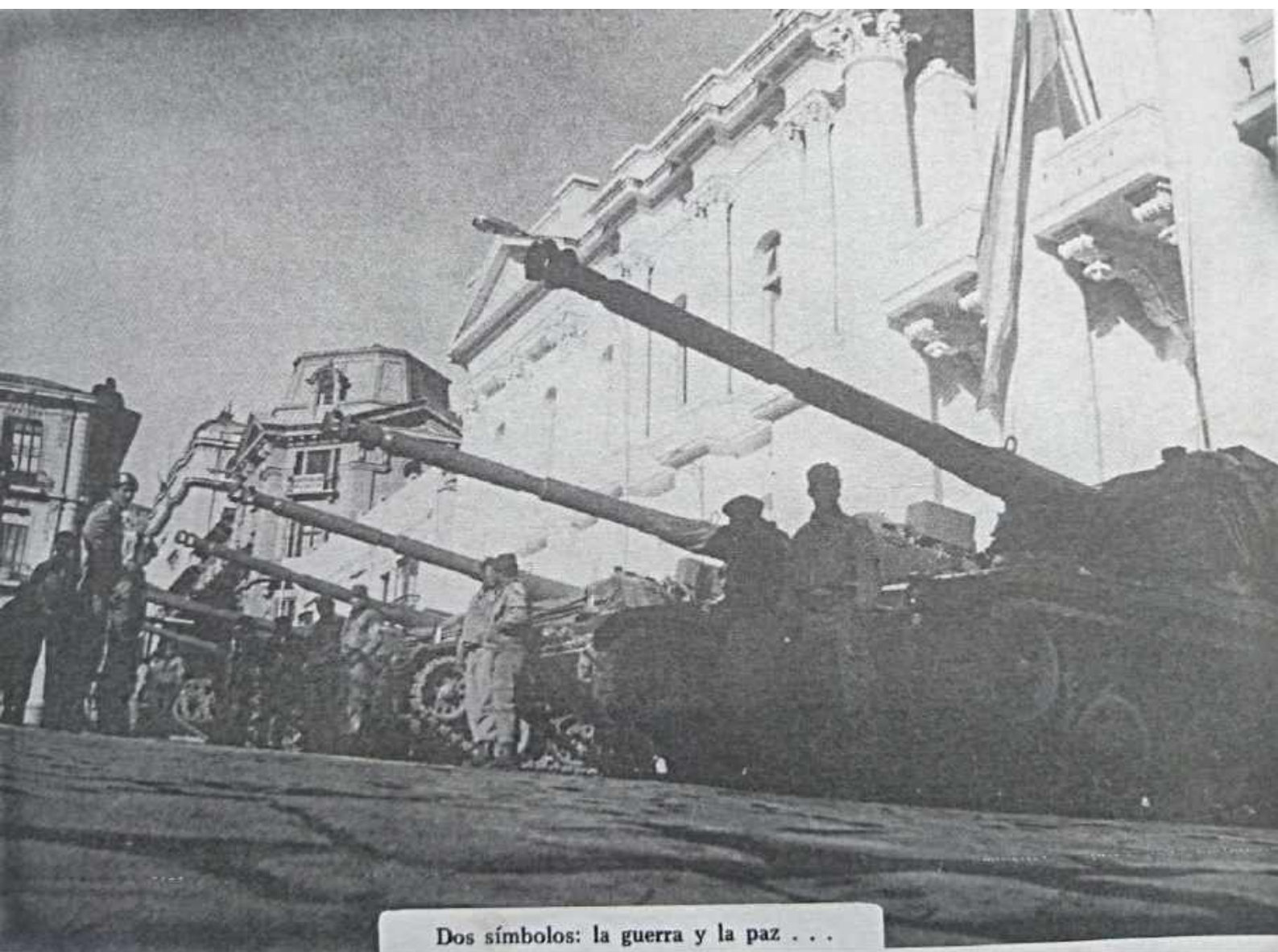
La Plaza Murillo . . .

¡un verdadero arsenal! ! !





El Palacio de Gobierno convertido en un campamento militar . . .
Natusch se mantiene 16 días en el Sillón Presidencial pero detras de los rifles . . .



Dos símbolos: la guerra y la paz . . .



"El poder basado en la fuerza"

La lucha contra las unidades blindadas del ejército se intensifica y desde el centro de la ciudad los enfrentamientos se desplazan hasta los barrios marginales. No se puede hablar propiamente de combate ni de "lucha fratricida". El pueblo no tiene armas y quiere expresar su repudio al golpe con lo único que tiene: piedras, palos, gritos, barricadas... Las tropas disparan sobre todo contra los que levantan barricadas. Varios jóvenes mueren sobre las rústicas paredes de adoquines que acaban de levantar contra la omnipotencia de los tanques! ! !

El ejército se siente impotente frente a la temeridad de un pueblo que desafía a la muerte mendigando libertad! ! ! El día cuatro aparecen de nuevo los aviones que en vuelos rasantes ametrallan a la multitud. La misma función cumple durante tres días consecutivos un helicóptero que lanza sus ráfagas de muerte sobre los barrios de El Alto, Villa Fátima, Villa Victoria, Munaypata, Challapampa, etc. Este helicóptero, causante de tantas muertes, fue alquilado por el ejército a la compañía norteamericana "Grover" que construye el camino La Paz-Cotapata.

La prensa toda del país no ha aceptado la censura y se ha sumado al paro general. Lo mismo han hecho las radio-emisoras, en admirable gesto de solidaridad. Solo la radio Illimani (propiedad del Gobierno) y la Radio Batallón Colorados (perteneciente a las Fuerzas Armadas) llenan de infundios el éter. Hablan de la presencia en Bolivia de una brigada internacional denominada "Camilo Cienfuegos", la misma que según esos partes, se dedica a victimar a mujeres y niños! ! ! Estas dos emisoras así como la Televisión Boliviana ponen, con sus noticias estrambóticas, la cuota de comicidad en medio de la tragedia! ! !

Un sentimiento de angustia se va apoderando de la población. La confusión, el desconcierto y la inquietud se generalizan. A ello se añade la carencia de víveres. Los mercados están cerrados y la población tiene que arrastrar graves

peligros si intenta salir de la casa. Muchas personas mueren por tratar surtirse de algún alimento. (Extractos de los comentarios de Radio Chuquisaca, Raul Gonzalez).

El lunes 5 se había cumplido ya el tiempo determinado por la COB para finalizar el paro. Por decisión de la misma COB y con plena aceptación de todo el pueblo, la huelga se prolonga por otras 48 horas. El Gobierno había esperado y había repetido innumerables veces que ese lunes se regularizarían todas las actividades. Estaba totalmente equivocado.

El miércoles 7 amaina el tiroteo. La COB, en un movimiento táctico muy oportuno, suspende temporalmente el paro. Era urgente dar un descanso, permitir que los obreros se reunieran en las fábricas, dar oportunidad para que se abrieran los mercados y la gente pudiera abastecerse. Psicológicamente la tregua era necesaria para poder determinar nuevas formas de lucha. Algunos sindicatos, sobre todo los mineros, no lo comprendieron así y pensaron que era claudicación. Los dirigentes tuvieron que esforzarse para hacerles comprender que la lucha continuaba y que lo único que había que cambiar era en la forma de desarrollarla.

El gobierno de Natusch salía totalmente desgastado de la lucha de siete días y lanza la toalla: Levanta la censura de prensa y la Ley Marcial y en un mensaje a todo el pueblo promete respetar todos los derechos ciudadanos, el fuero sindical, el funcionamiento de la COB y el de el Parlamento, creyendo que el Poder Legislativo ha de legitimar su gobierno.

Una Comisión Mediadora, integrada por algunos representantes de la Iglesia, en varios días de negociación, trata de evitar más derramamiento de sangre. El Coronel Natusch maniobra buscando ganar tiempo. En una primera instancia promete renunciar, si lo hace también el Dr. Guevara. Después intentará "institucionalizar la dictadura" proponiendo un Triunvirato con él a la cabeza acompañado por un represen-

tante del Congreso y por un representante de la COB. Ante el fracaso de esta descabellada propuesta, insiste en el triunvirato integrado no por él, sino por otro militar (de su grupo). Estas conversaciones realizadas en su segunda parte por los Jefes de Bancada del Congreso y por los representantes de la COB terminan con el alejamiento de la COB que reitera su desconocimiento total al régimen de Natusch, declarando que es el Parlamento y solamente él es quien debe dar la solución legal a la crisis.

El fin de una pesadilla

Y por fin el día 16 de Noviembre, después de muchas idas y venidas, tira y afloja y de "me voy pero me quedo", el país entero respira aliviado: el dictador-psicópata se ha ido para siempre. Su aventura terminó, pero el pueblo masacrado sigue muerto: las viudas son viudas, y los huérfanos serán huérfanos para siempre! ! !

Para que el coronel se diera el gusto de gobernar 15 días el país, como si fuera su hacienda, hubo que pagar el terrible precio de más de 500 víctimas. Además, ha ensuciado de sangre el nombre de la institución armada... ha hecho que el país regrese a los tiempos de los "caudillos bárbaros"... que nos comparen a la Uganda de Idi Amin... que se hunda Bolivia en una crisis económica de características desesperantes... que la democracia sea pisoteada... Estos quince días han sido demasiado caros para la Patria... ¡Dios quiera que este coronel sea el último asaltante del poder! ! !

CAPITULO IV

EL HOLOCAUSTO DE LOS INOCENTES

Un verdadero genocidio! ! ! : ¡¡¡216 muertos! ! !

A continuación presentamos la lista de las personas muertas, desaparecidas y heridas en "la semana sangrienta". Esta lista corresponde únicamente a las víctimas de la ciudad de La Paz, ya que no contamos aún con la documentación suficiente sobre lo sucedido en otros lugares donde también se registraron acciones represivas de parte del ejército.

El número de personas victimadas en la ciudad de La Paz alcanza, hasta la fecha, según los informes debidamente documentados de la Asamblea Permanente de Derechos Humanos, a 216 muertos. De ese número solo 76 han recibido sepultura legal y cristiana en los diversos cementerios de la ciudad.

Hasta el momento actual no se ha podido comprobar fehacientemente donde han sido enterradas, por elementos del ejército y en forma clandestina e ilegal, las otras 140 personas.

La imaginación popular ha tejido muchas cábalas con relación a este macabro asunto que hiere profundamente la sensibilidad humana. Insistentes rumores se han referido a "fosas comunes", abiertas por los soldados dentro del área de terreno que posee el Regimiento Tarapacá en las inmediaciones de La Paz. Otros comentan también sobre "fosas comunes" pero abiertas en el propio cementerio general, en horas de la noche. Muchas personas se han referido también a aviones de la Fuerza Aérea Boliviana que habrían trasladado gran parte de esos cadáveres, arrojándolos al Lago Titicaca o a la selva...

Después de muchas averiguaciones que aún no han finalizado, La Asamblea Permanente de Derechos Humanos ha optado por continuar sus investigaciones sobre dos pistas que presentan claros indicios de veracidad: las "fosas comunes"

en el cementerio general y los misteriosos viajes de los aviones de la FAB. En efecto, que un avión DC-6 de la FAB realizó varios viajes (a pesar de la huelga general) está fuera de duda. Por otro lado son muchos los indicios de que en esos viajes fueron trasladados cadáveres para ser arrojados en distintos lugares de la parte más impenetrable de la selva. Si así fuera, sería prácticamente imposible el recuperarlos e identificarlos ya que las aves de rapiña y los animales silvestres los habrán devorado.

La otra pista que ofrece también visos de probabilidad es que los cadáveres fueron enterrados, en horas de la noche y clandestinamente, en el cementerio general. La fosa común habría sido cavada por 10 hombres que trabajan como empleados en el propio cementerio.

Es sintomático que el gobierno de Natusch nombrase a un coronel retirado como Administrador del cementerio!!! Por otro lado, cuando se les ha preguntado a los empleados del cementerio sobre el número de muertos enterrados en esos días, responden invariablemente que tienen órdenes severas de parte del Administrador de no dar ninguna información!!!

Según una "Solicitada" publicada por la prensa de La Paz el día 14 de Noviembre y firmada por el Administrador del cementerio general, Cnl. Luis Gómez Cazas, las inhumaciones efectuadas desde el día 4 hasta el día 10 de Noviembre son solamente 31.

Fuera de ser premeditadamente incompleta dicha lista, en ella se consignan como si fueran soldados (conscriptos) a FIDEL SIÑANI y CARLOS VERA, cosa totalmente falsa: CARLOS VERA tenía solo 16 años y era estudiante de secundaria. Para ayudar a sus cuatro hermanos menores trabajaba como cobrador en la línea de colectivos No. 25. FIDEL SIÑANI tenía 51 años de edad y era empleado público. Lo cierto es que no consta de ningún soldado, ni oficial del ejér-

cito, que haya muerto o haya sido herido en la "Masacre de Todos los Santos".

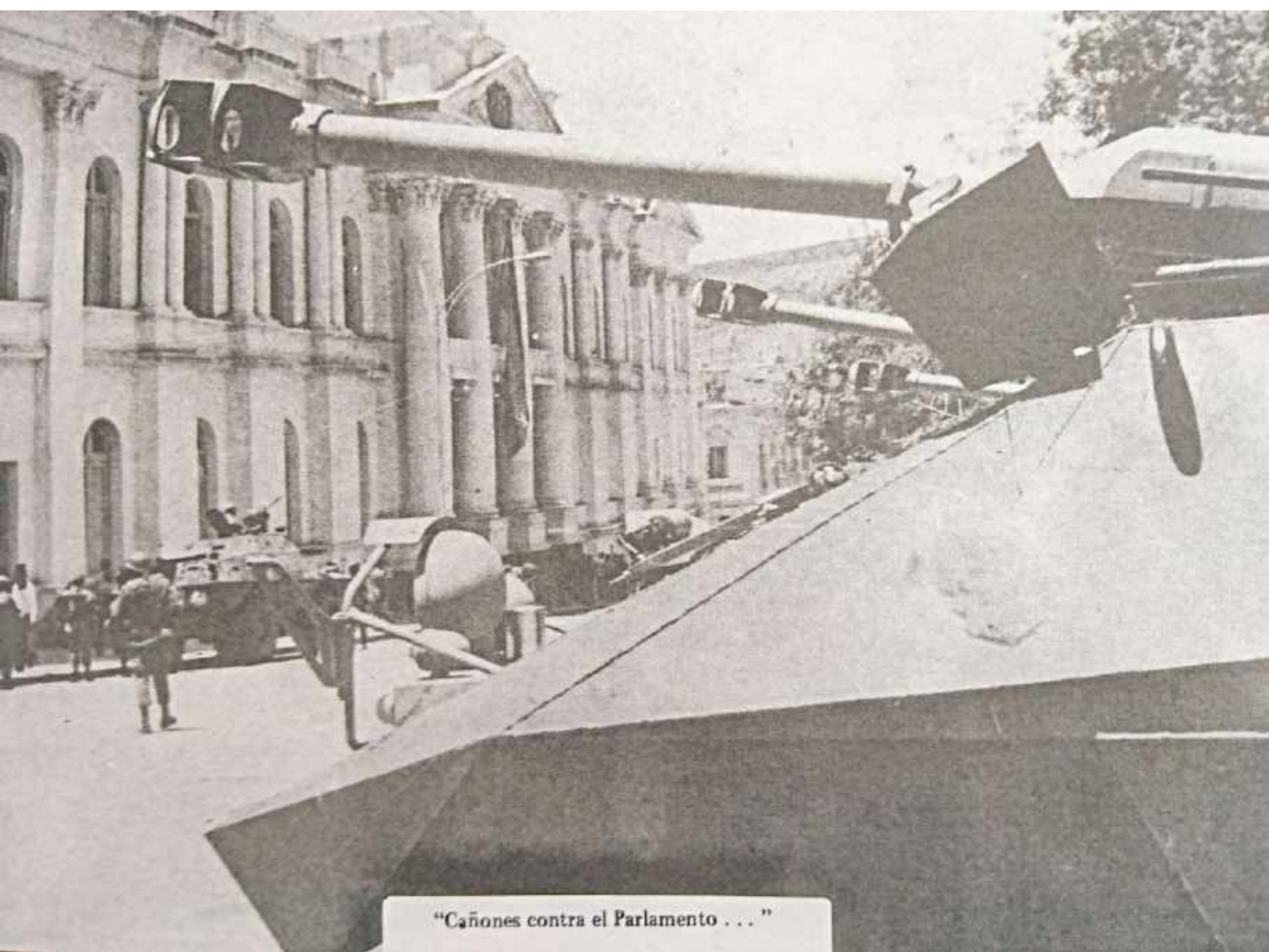
En páginas posteriores encontrará el lector dicha "Solicitada" del Ministerio del Interior para que pueda constatar la tergiversación oficial de los hechos.

Creemos que con el cambio político operado en el país, y una vez que se nombre a un nuevo Administrador del cementerio, se ha de poder esclarecer plenamente este triste capítulo de nuestra tumultuosa vida política.

Sin embargo, no se descarta tampoco el traslado de cierto número de cadáveres en aviones hasta la selva. Es muy probable que una parte de los 140 "cadáveres desaparecidos" hayan sido enterrados en las "fosas comunes" del cementerio (sobre todo los tres primeros días). Después, cuando los responsables del Ministerio del Interior y del Ejército, vieron que las víctimas aumentaban vertiginosamente y que los familiares se acercaban continuamente al cementerio, optaron por la solución más expedita de trasladar los cadáveres en avión hasta la selva!!!



El Desafío: piedras contra tanques

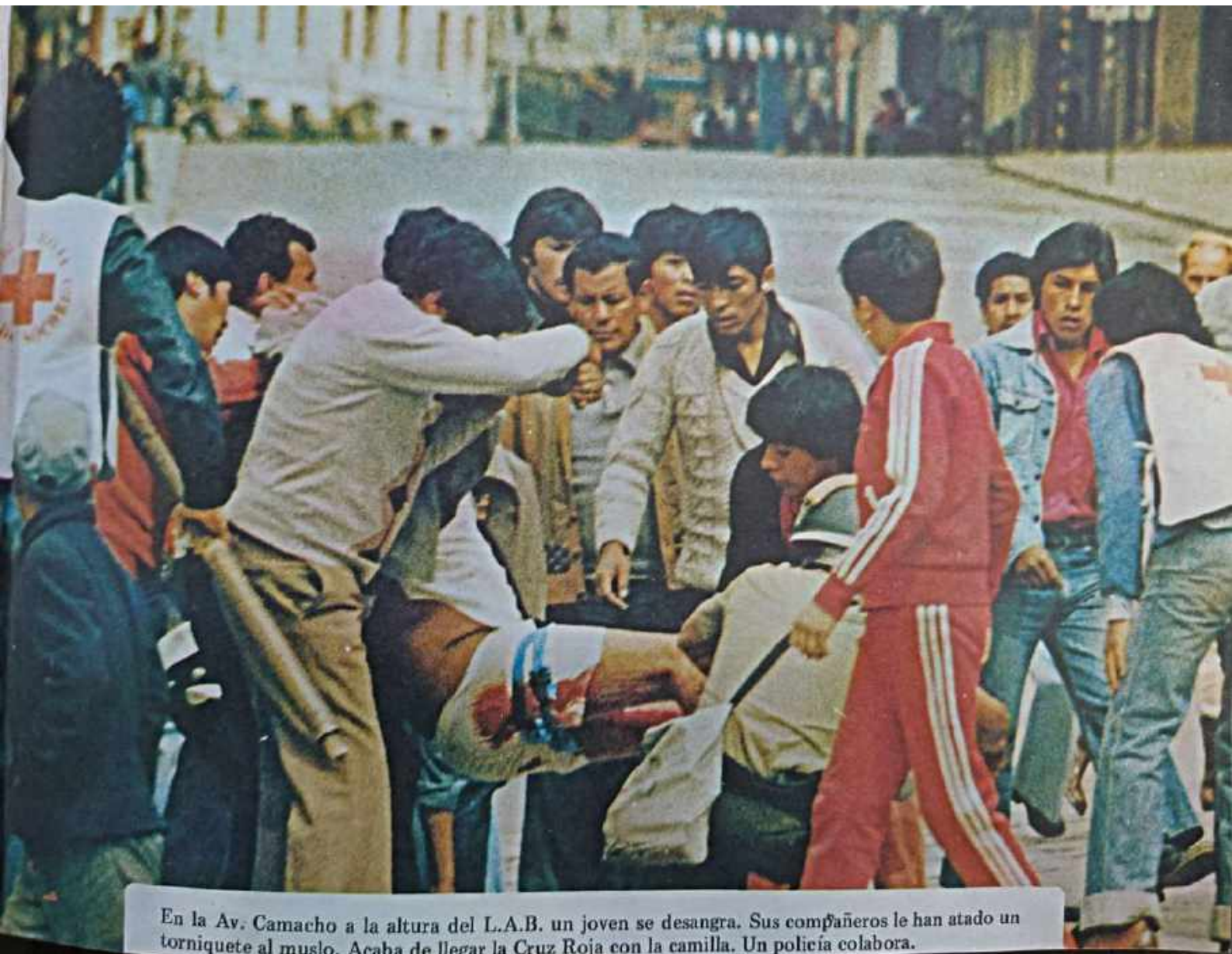


“Cañones contra el Parlamento . . .”



"La hora de los tanques . . ."

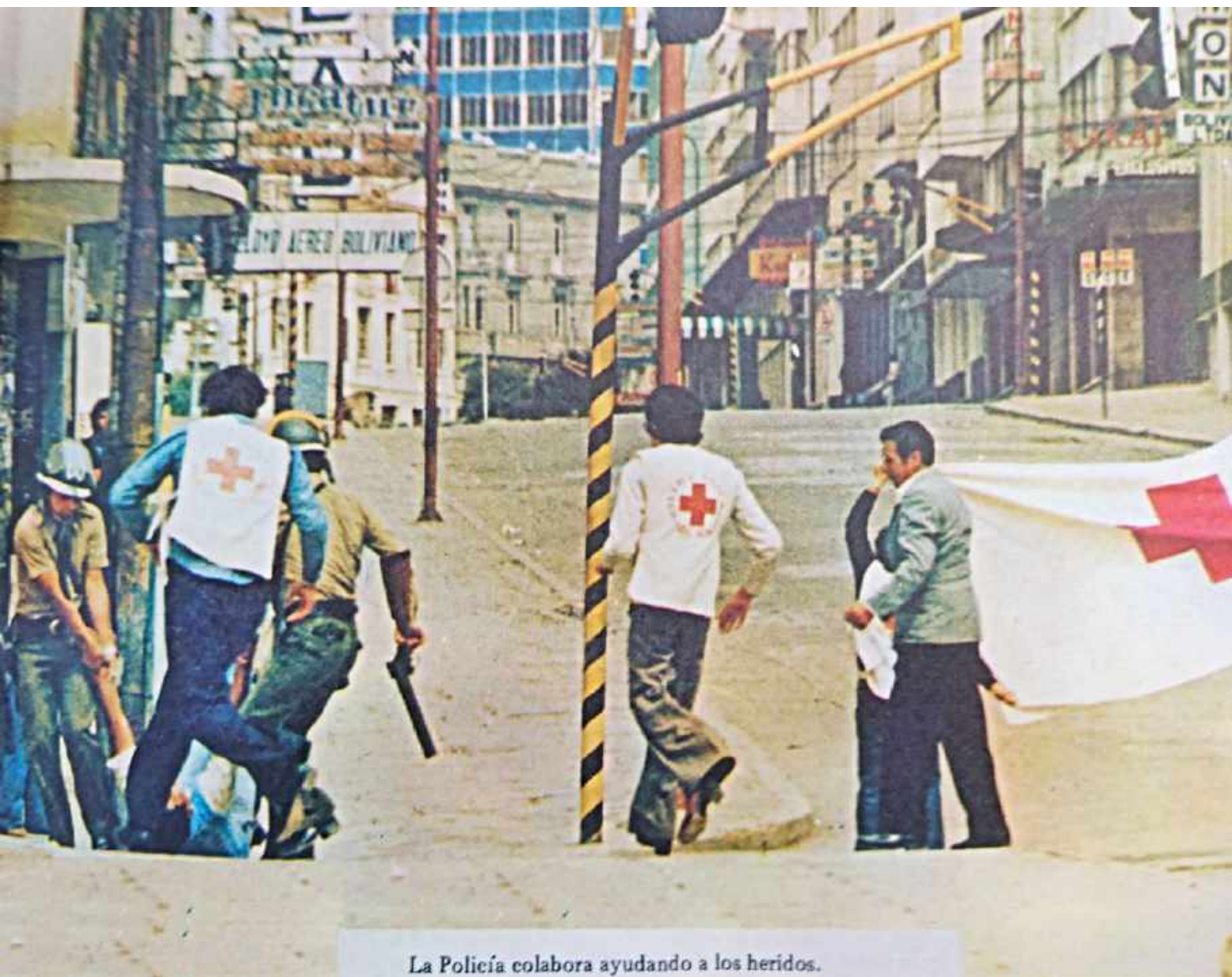




En la Av. Camacho a la altura del L.A.B. un joven se desangra. Sus compañeros le han atado un torniquete al muslo. Acaba de llegar la Cruz Roja con la camilla. Un policía colabora.



“Bajo la bandera de la Cruz Roja . . . ”



La Policía colabora ayudando a los heridos.



El miedo es grande, pero el espíritu de solidaridad es mayor aún.



Los voluntarios de la Cruz Roja apuran el paso.: el hombre de la camilla está gravemente herido. Uno de los auxiliares le toma el pulso y comunica a sus compañeros que deben correr . . .



"Con el dolor de la muerte en las entrañas. . ."



Calle Bueno esquina Camacho: una de las primeras víctimas



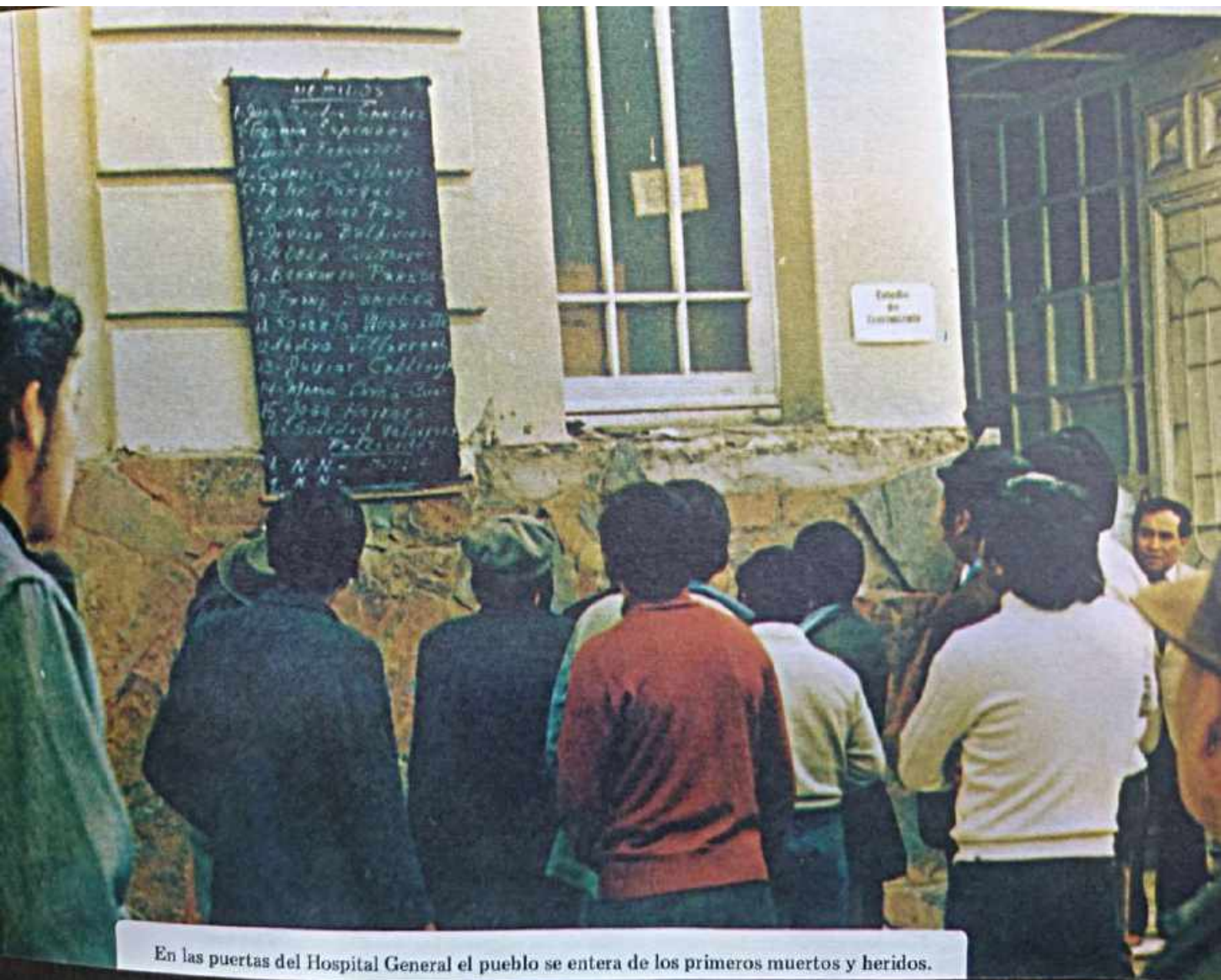
“Licencia para matar...” Un soldado del regimiento Tarapacá prepara su arma para disparar. Algunas mujeres se esconden en el portal del Banco de La Paz. Un hombre y dos jóvenes miran indiferentes.



"Licencia para matar..." Segunda secuencia: el soldado va a disparar. Una cholita se cubre el rostro. Los hombres se alejan indiferentes. El segundo soldado también prepara su arma. El joven de polera azul caerá muerto poco después. Los testigos observan desde las ventanas del segundo y tercer piso.



Un grupo de jóvenes auxilia a una mujer herida.



En las puertas del Hospital General el pueblo se entera de los primeros muertos y heridos.



Personas voluntarias han escrito la lista de los primeros heridos y muertos y las han puesto en una pared para que lo sepan los familiares y la opinion publica.

LISTA DE PERSONAS ASESINADAS EN LAS CALLES DE LA PAZ EN "LA SEMANA SANGRIENTA"

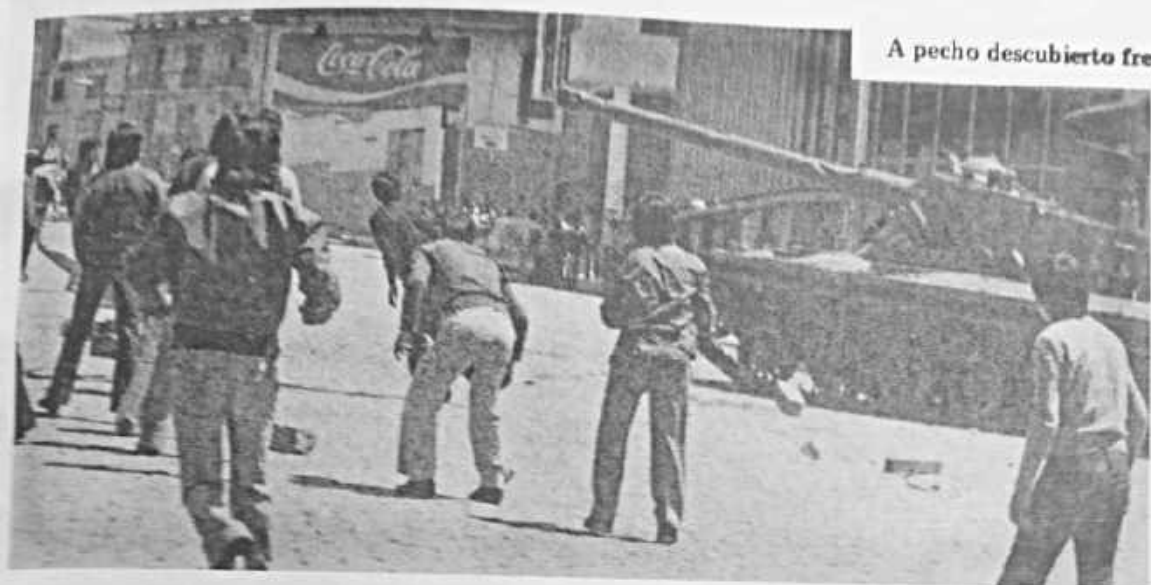
Nombre	Edad	Ocupación	Fecha de su muerte	Lugar de su muerte	Número de Registro	Observaciones
1. Adela Cusicanqui de Parra	24 años	Labores de casa.	4-XI-79	Av. M. Baptista s/n.	M - 45	Estaba embarazada de 6 meses.
2. Agustín Zonco	27 "	Garzón	6-XI-79	Av. Buenos Aires	M - 2	Tiene su esposa de 25 años y 4 hijos menores.
3. Abraham Hanover		Obrero de INFISA			M - 60	
4. Antonio Escalante Crespo	46 "	Secretario Normal Tec.	5-XI-79	Su domicilio	M - 3	Deja a su esposa y una hija de 11 años.
5. Amadeo Mamani Quispe	34 "	Albañil	4-XI-79	Villa Ballivián El Alto	M - 37	Deja a su esposa y 5 hijos de 9, 7, 5, 3, y 1 año de edad.
6. Agustín Cruz Mamani	57 "	Obrero SAID	4-XI-79	Av. Buenos Aires	M - 34	Deja a su esposa y 5 hijos.
7. Benigno E. Liuca Ortega	26 "	Gráfico	5-XI-79	Av. 16 de Julio	M - 43	Su cadáver presentaba 9 orificios de bala. 2 hijos menores.
8. Bernardo Valle Catari	17 "	Estudiante	4-XI-79	En su casa Villa Antofagasta	M - 39	El mayor de 5 hermanos.
9. Brígida H. de Boscoso	65 "	Labores de casa	5-XI-79	En su domicilio, El Tejar	M - 56	Sufrió un paro cardíaco cuando estaba rezando de rodillas.
10. Beatriz Choque Mamani	1 1/2		5-XI-79	Alto Lima	M - 59	Durante el ataque a la zona, sufrió un Shock.
11. Carlos Vera Mendieta	16 "	Cobrador Línea 25	4-XI-79	El Alto Alfonso Ugarte	M - 17	Estudiaba de noche. Era el mayor de 4 hermanos.
12. Celestina Cruz Valdivieso						
13. Celestino Vega Romero	35 "	Comerciante	5-XI-79	Av. Camacho	M - 33	Era padre de 4 hijas menores.
14. David Alvarez Linares	17 "	Estudiante	5-XI-79	Av. República	M - 51	De día trabajaba como mecánico.
15. Eduardo Urquieta Morales	46 "	Economista	5-XI-79	Villa Victoria	M - 49	Según certificado forense: fue bárbaramente torturado antes de rematarlo con varios tiros en la cabeza.
16. Enrique Guzmán Aguilar	37 "	Empleado	1-XI-79	Pérez Velasco	M - 40	Deja 2 hijos menores.
17. Eugenia Apala Bello	15 "	Estudiante	6-XI-79	Rfo Mirraza		

Nombre	Edad	Ocupación	Fecha de su muerte	Lugar de su muerte	Número de Registro	Observaciones
18. Eleuterio Intipampa M.	36 "	Zapatero	4-XI-79	Plaza Ballivián		
19. Elías Moya Quispe	28 "	Chofer	4-XI-79	Alto Mariscal Sta. Cruz	M - 28	También trabajaba como albañil;
20. Fanny Aguilar Choque	24 "	Labores de casa	3-XI-79		M - 60	Hija de un obrero de VAS-CAL.
21. Francisco Rocha			7-XI-79	Hospital Obrero		
22. Fidel Siñani Apaza	51 "	Empleado Público	4-XI-79	Ceja del Alto	M - 32	Era agente de tránsito. Deja 3 hijos.
23. Francisco Mamani Quispe	37 "	Empleado	5-XI-79	Av. Buenos Aires	M - 6	Su esposa está gravemente enferma de los pulmones. Deja 6 hijos menores.
24. Francisco Muñoz Velasco	33 "	Chofer	5-XI-79	Av. Camacho	M - 15	Deja una hija menor.
25. Fidel E. Tincuta. Coronel	9 "	Estudiante	6-XI-79	Chuquiaguillo	M - 1	Estaba pasteando sus burros acompañado de su hermano menor.
26. Fausto Quispe	45 "	Agente			M - 12	Cadáver encontrado en la Morgue.
27. Francisco Choque		Albañil				Cadáver encontrado en la Morgue.
28. Felix Condor Chuquiaguillo	15 "	Estudiante	6-XI-79	Plaza Ballivián	M - 23	Herida de bala en el tórax.
29. Faustino Mamani Hampu	37 "	Comerciante	4-XI-79	Plaza Ballivián	M - 27	Deja 3 hijos menores y su esposa.
30. Guido Quisbert Cordero	26 "	Empleado UMSA	4-XI-79	Max Paredes	M - 41	Deja 2 hijos menores;
31. Genaro Escóbar						
32. Germán Tintaya Cebacollo	17 "		7-XI-79	En su casa	M - 24	
33. Gregorio Mamani Yujra						
34. Héctor Rubín de Celiz						
35. Isaac Puñuni Mamani	25 "	Tejedor	4-XI-79	Plaza Ballivián	M - 22	EL DIARIO - 9-XI-79.
36. Juan Gumerindo Ticona P.	12 "	Estudiante	4-XI-79	La portada	M - 44	Destrozo del cráneo por disparo desde el helicóptero.
37. Justo Rodríguez Alvarez	31 "	Chofer	5-XI-79	Av. Camacho	M - 29	Estudiante de segundo intermedio, Esc. Sto. Tomás F. y A.
38. Javier Moreno Mendieta	41 "	Comerciante	3-XI-79	Landaeta	M - 58	Cayó en la Av. Simón Bolívar. Un proyectil le destrozó el cráneo. Deja 6 hijos.

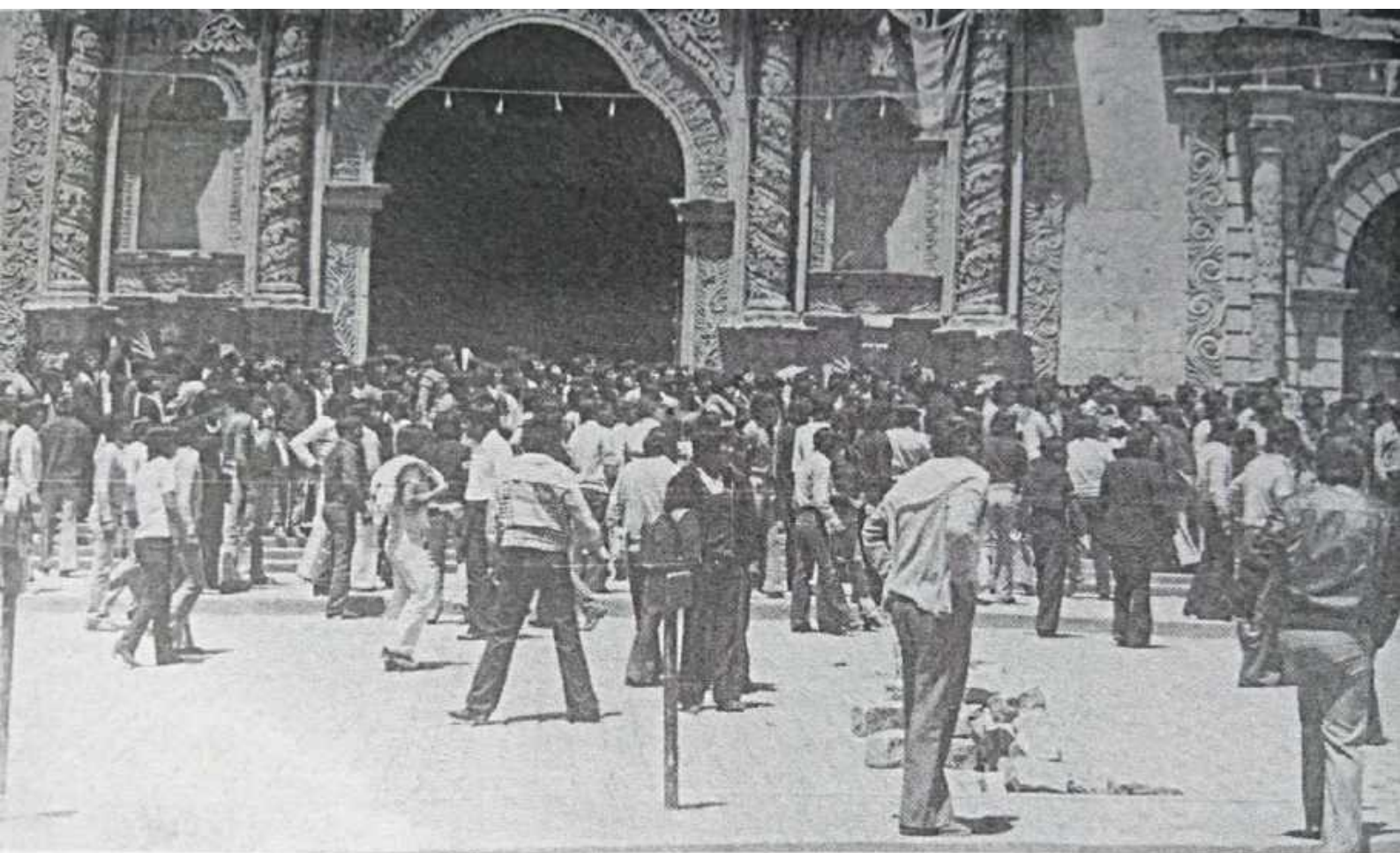
Nombre	Edad	Ocupación	Fecha de su muerte	Lugar de su muerte	Número de Registro	Observaciones
39. Juan Damián Cruz Choque	15 "	Estudiante	7-XI-79		M - 48	Murió en el Hospital JUAN XXIII de Munaypata.
40. Juan Angel Gutierrez	23 "	Obrero fabril	5-XI-79	Villa Victoria	M - 16	Murió con el cráneo destruido.
41. Julián Chambilla Ramos	16 "	Pastelero	1-XI-79	Pérez Velasco	M - 25	
42. Juan Canaviri Chávez	68 "	Electricista	1-XI-79	Av. Buenos Aires	M - 30	Deja un hijo de 20 años.
43. José Héctor Cahuaya	26 "					
44. Josué S. Salazar P.	20 "	Estudiante	4-XI-79	Cancha Bolivar	M - 47	Alumno del Colegio Vespertino "DELFIN EYZAGUIRRE".
45. Jorge Choque Urquiza	23 "	Negociante	5-XI-79	Cementerio	M - 54	
46. Jesús Flores Navarro	19 "	Comerciante	5-XI-79	Av. Buenos Aires	M - 55	Deja su esposa y una hija de 8 meses.
47. Luis Casas		Obrero de INMETAL				
48. Mario Sirona		Chofer de micro			M - 14	Estaba con su hermano, cuando fueron ametrallados desde el helicóptero, ambos muertos.
49. Manuel Castro Zapana	25 "	Portero de LA CASCADA	3-XI-79	Río Mihuasa	M - 20	
50. Mareslino Gutierrez R.	46 "	Albañil	6-XI-79	Alto Lima	M - 21	
51. Mauricio Conde	19 "					"PRESENCIA" - 14-XI-79
52. Marina Quispe de Angulo						
53. Manuel D. Claros Mamani			1-XI-79			
54. Mario Rocabado	39 años	Portero UMSA	6-XI-79	No se sabe	M - 26	Murió en el Hospital Obrero, Presentaba contusiones en todo el cuerpo y una herida profunda en la parte posterior de la cabeza, deja 6 hijos.
55. Nicolás Callisaya C.	38 "	Campeasino	4-XI-79	Garita de Lima	M - 7	Deja 2 hijos menores y su esposa.
56. N. Tamaya					M - 0	Cadáver en el Hospital General.
57. N. Averanga	30 "					

Nombre	Edad	Ocupación	Fecha de su muerte	Lugar de su muerte	Número de Registro	Observaciones
58. Pedro Chávez Mamani	30 "	Trab. de imprenta	5-XI-79	Av. 16 de Julio	M - 42	Deja 3 hijos menores y su esposa.
59. Paulina G. de Cancari	25 "	Comerciante	5-XI-79	En su domicilio	M - 35	Deja 2 hijos menores.
60. Pasco Sirona		Albañil			M - 13	El cadáver fue encontrado en la Morgua, junto al de su hermano.
61. Porfirio Yujra Condori	16 "	Estudiante	5-XI-79	La portada	M - 48	Certificado Forense: Múltiples heridas de proyectil en abdomen.
62. Primitivo Mamani	36 "	Comerciante	4-XI-79	Alto Lima		Proyectil disparado por el helicóptero.
63. Paulino Marca Quispe		Obrero C.B.N.			M - 60	
64. Petrona Chahua Callisaya	25 "	Estudiante	6-XI-79	Villa Ballivián	M - 57	Deja 2 hijos,
65. René Torrico Orellana	20 "	Estudiante	1-XI-79	Pérez Velasco	M - 36	Salía bachiller este año.
66. Rosario Mariaca Gonzales	19 "	Estudiante	3-XI-79	Autopista	M - 53	Salía bachiller este año.
67. Raúl Bustillos Vásquez	40 "	Sub-Oficial FF.AA.	3-XI-79	Autopista	M - 52	Deja 4 hijos menores
68. Richard J. Marea Calle	14 "	Estudiante	4-XI-79	El Alto	M - 8	Era estudiante del Colegio Sagrado Corazón.
69. Simón Aguilar Aduviri	25 "	Obrero Fab. Catres	6-XI-79		M - 18	Era el sostén de sus ancianos padres.
70. Samuel Cuba Chura	15 "	Estudiante	4-XI-79		M - 46	Era alumno de la Escuela "Alfredo Vargas"
71. Simón Mamani		Obrero de LA PRECISA			M - 60	
72. Tomás Quispe Paredes	52 "	Comerciante	1-XI-79	Av. Camacho	M - 31	6 hijos.
73. Víctor Chobi		Campesino				Cadáver encontrado en la Morgue
74. Zenón Fernandez Flores	19 "	Estudiante	5-XI-79	Villa Victoria	M - 4	Era alumno del Colegio FRANZ TAMAYO
75. Mercedes Pérez Cáceres	24 "	Vendedora	4-XI-79	Alto Lima	M - 61	La mató una bala disparada por el helicóptero.
76. Saturnino Chávez Condori	52 "	Albañil	4-XI-79	Villa Antofagasta	M - 62	Murió en el patio de su casa por disparos del helicóptero.

A pecho descubierto frente a las máquinas de guerra. . .



"La juventud masacrada"



En el peor de los casos la iglesia servirá como refugio. . . Sus puertas permanecen abiertas.



Los soldados contra mi propio pueblo. Un soldado patea a un muchacho.



"Las barricadas, más simbólicas que efectivas. . ."





Helicóptero matrícula FAB 730 era comandado por los Cap. Jofré y Palenque y con sus ametralladoras sembró la muerte en los barrios marginales de La Paz.



Durante los cuatro días de tensión que vivió el país, cuadrillas de aviones F-86 sobrevolaron permanentemente Santa Cruz y regiones próximas. Las informaciones sobre la participación de la Fuerza Aérea en el movimiento político fueron contradictorias.



La ciudad duerme pero las armas vigilan

LISTA DE PERSONAS DESAPARECIDAS EN LA PAZ DURANTE LA "SEMANA SANGRIENTA"

Nombre	Edad	Ocupación	Fecha de su desaparición	Estado Civil	Número de Registro	Observaciones
1. Alfredo Ponce Torres	21 años	Ayudante	3/XI/79	Soltero	D - 36	Era impedido del pie izquierdo.
2. Alfredo Alberto						
3. Andrés Guacusapi						
4. Andrés Avelino Tinta Rivero	15 "	Estudiante	4-XI-79	Soltero	D - 45	
5. Alberto Chuma						
6. Alberto Angles Larrea						
7. Antonio Luna Morales						
8. Alberto Quispe						
9. Amador Monroy						
10. Alicia Chambi Gutierrez	14 "	Labores de casa	3-XI-79	Soltera	D - 10	
11. Apolinar Luna Yujra	30 "	Chofer	1-XI-79	Soltero	D - 15	
12. Alejandro Ticona	27 "	Colonizador	1o. ó 2-XI-79	Casado	D - 43	Vino a hacer trámites al Instituto de Colonización.
13. Alejandro Mejía Maica	18 "	Empleado	4-XI-79	Soltero	D - 43	
14. Benita Flores Chambilla	17 "	Estudiante	3-XI-79	Soltera	D - 19	Sus hermanos recibieron en Coroico la noticia de que su hermana, cayó herida y necesitaba ayuda. La buscaron por los hospitales, sin encontrarla.
15. Claudio Choque						
16. Casimira de Churani						
17. César Quiroga						
18. Cirilo Ayata						
19. Cecil Silva						
20. Daniel Surco						
21. Demetrio Conses						
22. Eugenio Cuaquirá Laquisaca	28 "	Ayudante mueblería	5-XI-79	Soltero	D - 39	Salió a trabajar ese lunes por la mañana y no volvió más.

Nombre	Edad	Ocupación	Fecha de su desaparición	Estado Civil	Número de Registro	Observaciones
23. Estanislao Rodriguez						
24. Estanislao Rojas						
25. Estanislao Torrico						
26. Eva Llanque						
27. Eugenio Callisaya Mendoza						
28. Eva de Sainz						
29. Ernesto Alarcón						
30. Efraín Segarra						
31. Eduardo Campos	17 "	Estudiante		Soltero		Salió bachiller el presente año.
32. M. Eugenia Quispe Javier	16 "	Empleada doméstica	5-XI-79	Soltera	D - 8	Salió a trabajar ese lunes y no volvió más.
33. Estanico Laura						
34. Erasmo Mollo Fieda	32 "	Empleos eventuales	1-XI-79	Casado	D - 38	Fue a la Verbena y no volvió más. Deja 4 hijos menores.
35. Francisco Ochoa						
36. Florencia Condori						
37. Felisa Carrillo						
38. Francisca Yujra	12 "	Estudiante	2-XI-79		D - 48	Era alumna de la escuela de Alto Lima.
39. Freddy Sánchez Gómez						
40. Florentino Tintaya						
41. Felix Saavedra Ayaviri						
42. Freddy Salas Fernández						
43. Freddy Macario Ninahuanca M.	17 "	Estudiante	2-XI-79	Soltero	D - 14	Tiene una cicatriz en la mano izquierda.
44. Francisco Callisaya Quispe	32 "	Trabajos eventuales	1-XI-79	Casado	D - 17	Tiene su esposa e hijos menores.
45. Gregorio Jauco						
46. Guillermo Quispe Apaza						
47. Gladys Avendaño						
48. Gregorio Limaehí	35 "	Changador	5-XI-79		D - 40	Salió a trabajar con su sobrino y no volvieron más.
49. Hernán Blanco						
50. Hilarión Rocha						

Nombre	Edad	Ocupación	Fecha de su desaparición	Estado Civil	Número de Registro	Observaciones
51. Hugo Quispe Guevara						
52. Humberto Mita Teniente						
53. Idelfonso Martínez						
54. Isabel Flores						
55. Ignacio Mamani						
56. Ismael Cornejo						
57. Isaacc Sulcani	25 "	Minero de Matilde			D - 35	Vino para hacerse curar una mano fracturada, su hermano lo buscó en la Morgue, Hospital, sin encontrarlo.
58. Claudina Luque v. de Huanca	20 "	Costurera Vendedora	3-XI-79	Viuda	D - 46	Salió ese sábado a comprar a la Feria de la Plaza 16 de Julio y no regresó nunca. Deja una niña de 6 meses.
59. Juan Angel Calami						
60. Justino Laruta						
61. Javier Quispe Flores						
62. Julián Chambilla						
63. Juana Zapana						
64. Julio Quispe						
65. Julio López						
66. Juan Jaldín Chambi						
67. Jorge Quispe Urquiza						
68. Juan Choque						
69. Jorge Reyes						
70. Julio Bautista						
71. Juan Camacho Pérez						
72. Jorge Igor Echalar Beltrán	15 "	Estudiante	1-XI-79	Soltero	D - 27	Salió en la mañana de ese jueves y no volvió, es estudiante.
73. Julián Nina	30 "	Mecánico	6-XI-79	Casado	D - 28	Salió a trabajar y no volvió a su casa.
74. Juan Méndez Coronado	34 "	Carpintero	2-XI-79	Casado	D - 22	Un amigo vino a avisar a la casa que cayó herido en la frente, fueron a buscarlo al lugar y ya no estaba (Av. Bs. As.). Buscaron en Hospital y la Morgue sin ningún resultado.

Nombre	Edad	Ocupación	Fecha de su desaparición	Estado Civil	Número de Registro	Observaciones
75. Luis Choque Kantuta	28 "	Albañil	5-XI-79	Casado	D - 49	Venía desde Viacha a La Paz a trabajar, salió el lunes 5 y no retornó nunca.
76. Lorenzo Huanca						
77. L. Fernando Ramírez Rojas	22 "	Carpintero	3-XI-79	Soltero	D - 52	El último día que se lo vió fue el sábado 4 a Hs. 17. por el Prado.
78. Lázaro Mamani						
79. Lucía Aleón Espinoza	16 "	Estudiante	5-XI-79	Soltera	D - 30	Salió de su casa (Villa Adela) a hs. 19 y no volvió
80. Leocadio Quispe						
81. Mario Aspi Cruz	25 "	Ayudante de chofer	3-XI-79	Casado	D - 12	Fue a El Alto a visitar a su madre y no volvió. Tiene 3 hijos menores. Su mujer no trabaja.
82. Mario Troche						
83. Mario Rodríguez						
84. Marcelino Cortéz						
85. Mario José Chávez						
86. Mario Riveros						
87. Miguel Cachicatari	17 años	Ayudante Chofer	3-XI-79	Soltero	D - 26	
88. Mauricio M. Blanco						
89. Miguel Apaza Altamirano	21 "	Electricista	2-XI-79	Casado	D - 20	
90. Nicolás Mollo						
91. Mas López						
92. Nicolás Rojas						
93. Omar Chávez						
94. Ovaltina Silva						
95. Andrés A. Tinta Rivero	15 "	Estudiante	4-XI-79	Soltero	D - 45	
96. Pablo Nina						
97. Plácida Miranda						
98. Pedro Flores						
99. Pastora Manca						
100. Pascual Mamani						

Nombre	Edad	Ocupación	Fecha de su desaparición	Estado Civil	Número de Registro	Observaciones
101. Polonia Calle						
102. Pedro Alanoca Arcani	19 "	Ayudante de Albañil	2-XI-79	Soltero	D - 37	Salió en viernes 2 y no volvió más.
103. Reynaldo Quispe						
104. Raúl Bermúdez						
105. Raúl Alberto Villanueva						
106. René Cocarico Vásquez						
107. Raúl Luna						
108. Roberto Chaivas López						
109. Raúl Tito Beltrán						
110. Rosa Quispe Chambi	16 "	Estudiante	1-XI-79	Soltera	D - 37	Vino de compras de su pueblo, salió el jueves 1o. y no volvió.
111. Roberto Pari Quispe	26 "	Profesor		Casado	D - 25	LLegó de Caranavi el 1-XI-79
112. Sonia Fernández						
113. Santusa Carrillo						
114. Silverio Mamani						
115. Santiago Taquilla						
116. Simón Fernández						
117. Sergio Jiménez Castro	25 "	Profesor en Collana	6-XI-79	Casado	D - 3	Vino porque es delegado al Consejo Consultivo.
118. Samuel Chumacero Tellez	47 "	Peluquero	5-XI-79	Soltero	D - 23	Salió a su peluquería.
119. Susana Rocha Oporto	13 "	Estudiante	4-XI-79		D - 51	Fue con abuela a la Av. Bs. Aires a comprar.
120. Teresa Leiva Luna	68 "	Labores de casa	4-XI-79	Viuda	D - 52	Desapareció junto con su nieta en la Av. Buenos Aires.
121. Teresa Colque de Quispe						
122. Trifón Choque	21 "	Auxiliar CORDEPAZ	1-XI-79	Soltero	D - 7	Se lo vió por última vez, el jueves 1o. en San Francisco.
123. Tozavo Mamani						
124. Victoria Quispe Condori						
125. Vicente Choque						
126. Víctor Mamani Conde						
127. Víctor Taboada Guachalla						
128. Villa Rosas						
129. Víctor Alba Arce						
130. Víctor Silva Ques						

Nombre	Edad	Ocupación	Fecha de su desaparición	Estado Civil	Número de Registro	Observaciones
--------	------	-----------	--------------------------	--------------	--------------------	---------------

- 131. Vicente Paz
- 132. Vicente Ninahuanca Mamani
- 133. Víctor Jorge García Escobar
- 134. Zacarías Caillante
- 135. Vicente A. Vargas Manalla

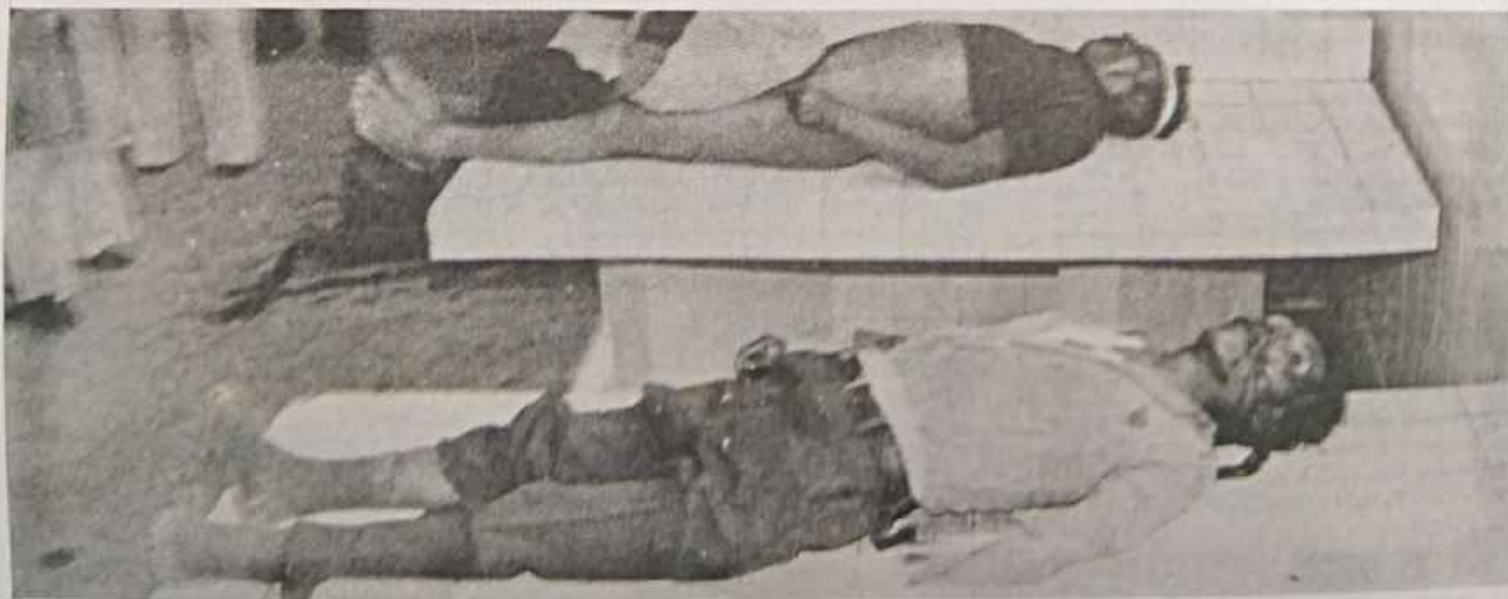
27 " Mecánico 2-XI-79 Soltero D - 16

Fue a un entrenamiento de su equipo y no regresó más. Es el mayor de 9 hermanos. Huérfanos de padre y madre.

- 136. Víctor Quispe López
- 137. Wilfredo Carrillo
- 138. Víctor Sangally Solórzano
- 139. Severo Barrionuevo Crespo
- 140. Prudencio Arcani Calani

18 " 31-XI-79 Soltero D - 32
 30 " 3-XI-79 Casado D - 2
 52 " 5-XI-79 Comerciante Casado D - 47

Desapareció en la Ceja de El Alto.



En la morgue. . . Hasta los límites inconcebibles de la barbarie. . .





LISTA DE PERSONAS HERIDAS EN LA PAZ DURANTE LA "SEMANA SANGRIENTA"

Nombre	Edad	Ocupación	Fecha que fue herido	Número de Registro	Observaciones
1. Aparicio Peralta Moreira	54 años	Empleado	5-XI-79	H - 61	Cayó en la Av. Bs. Aires a hs. 15. Un soldado le disparó a quemarropa porque se negó a "despejar". Herida de bala en el brazo izquierdo.
2. Apolinar Calamani			4-XI-79	H - 1	Atendido en Emergencias del Hospital Gral. Diagnóstico: Herida de bala inferior.
3. Adalid Montaña	28 "		4-XI-79	H - 1	Emergencias del Hospital General. Herida de bala miembro inferior izquierdo.
4. Alfredo Cuiza Martínez	30 "	Empleado	5-XI-79	H - 58	Herida de bala en las dos extremidades inferiores.
5. Agustín Poma	21 "	Chofer	3-XI-79	H - 11	Herida de bala en las dos extremidades inferiores.
6. Alejandro Gutiérrez Santos	18 "	Limp. carros	3-XI-79	H - 65	La bala entró por el brazo, pasó al abdomen destruyendo un riñón- el que fue extirpado-, parte del páncreas, el colon y el diafragma. Se le han practicado 3 operaciones. Estado delicado.
7. Alberto Mendoza Mendoza			5-XI-79	H - 0	Fue atendido en el Hospital Obrero.
8. Arminda Padilla	20 "	Empleada	5-XI-79	H - 38	Atendida en el Hosp. Gral. Necesita una segunda intervención.
9. Ana Roque Gutierrez					Atendida en el Hospital Obrero.
10. Amador Orozco Guibarra	50 "				Atendido en el Hospital Obrero.
11. Alberto Arratia					Atendido en el Hospital Juan XXIII. Munaypata.
12. Alejandro Trujillo					Atendido en el Hospital Juan XXIII. Munaypata.
13. Alberto Palomeque Villanueva					COSSMIL.

Nombre	Edad	Ocupación	Fecha que fue herido	Número de Registro	Observaciones
14. Aurora Mantilla de Aviléz 15. Alfredo Calle Contreras	27 "	Electricista	5-XI-79	H - 27	Atravesando el techo de calamina, la bala le entró por el tórax. Su señora espera familia.
16. Antonio Ramirez Villalba	70 "	Agricultor	2-XI-79	H - 30	Querían obligarlo a cargar cadáveres en un camión, por su edad no podía. Fue golpeado brutalmente. Guarda cama en su casa.
17. Benedicto Colque Huanca	24 "	Tejedor	1-XI-79	H - 5	Fractura de la tibia derecha.
18. Bernardo Paredes Chacón			1-XI-79	H - 0	Es el mayor de 6 hermanos. Atendido en el Hosp. Obrero.
19. Bernardo Ibañez Mamani	12 "	Estudiante	4-XI-79	H - 44	Lo hirieron en su terraza con 5 proyectiles. Necesita otra operación para extraer los 2 que aún quedan.
20. Benedicto Paye Calcina	23 "	Agente de	4-XI-79	H - 75	Lo hirieron en la Garisa de Lima. Tiene 1 proyectil en el estómago.
21. Ceferino Tarqui Nina	54 "	Albañil	5-XI-79	H - 43	Herida de bala en la pierna.
22. Carmelo Callisaya Quispe	19 "	Estudiante	4-XI-79	H - 8	Herida de bala en la cabeza. Lo atendieron en la Clínica Mayo, la operación cuesta \$b. 58.000.-. Es huérfano de padre y sin recursos.
23. Casimiro Pao 24. Crisóstomo Mamani				H - 1B	Atendido en el Hosp. Gral. Atendido en el Hosp. Gral. Presencia 9-XI-79
25. Carlos Ramos Paucara			7-XI-79	H - 0	Atendido en el Hosp. Obrero.
26. Clemente Plata Chavez	25 "	Chofer	6-XI-79	H - 17	Cayó herido en la puerta de su casa. Heridas de bala en las dos piernas con fractura de huesos.

Nombre	Edad	Ocupación	Fecha que fue herido	Número de Registro	Observaciones
27. Carlos Morales	25 "	Albañil	6-XI-79	H - 22	Hijo de un trabajador de la Fábrica Soligno. Cayo en Villa Fátima con herida de bala en la pierna. Herida de bala en la extremidad inferior izquierda. Tiene 5 hijos menores. Atendido de una herida de bala, en el Hospital General. Le disparó un soldado a quemarropa, el proyectil entró por el hombro derecho, pasando la columna vertebral quedó en las costillas del lado izquierdo.
28. Cristobal Chura	25 "	Albañil	6-XI-79	H - 22	Hijo de un trabajador de la Fábrica Soligno. Cayo en Villa Fátima con herida de bala en la pierna. Herida de bala en la extremidad inferior izquierda. Tiene 5 hijos menores. Atendido de una herida de bala, en el Hospital General. Le disparó un soldado a quemarropa, el proyectil entró por el hombro derecho, pasando la columna vertebral quedó en las costillas del lado izquierdo.
29. Claudio Huanca Fernández	35 "	Albañil	4-XI-79	H - 39	Hijo de un trabajador de la Fábrica Soligno. Cayo en Villa Fátima con herida de bala en la pierna. Herida de bala en la extremidad inferior izquierda. Tiene 5 hijos menores. Atendido de una herida de bala, en el Hospital General. Le disparó un soldado a quemarropa, el proyectil entró por el hombro derecho, pasando la columna vertebral quedó en las costillas del lado izquierdo.
30. Daniel Alvarez	17 "	Estudiante	5-XI-79	H - 55	Hijo de un trabajador de la Fábrica Soligno. Cayo en Villa Fátima con herida de bala en la pierna. Herida de bala en la extremidad inferior izquierda. Tiene 5 hijos menores. Atendido de una herida de bala, en el Hospital General. Le disparó un soldado a quemarropa, el proyectil entró por el hombro derecho, pasando la columna vertebral quedó en las costillas del lado izquierdo.
31. Daniel Espinoza Valencia	22 "	Soldador	5-XI-79	H - 35	Hijo de un trabajador de la Fábrica Soligno. Cayo en Villa Fátima con herida de bala en la pierna. Herida de bala en la extremidad inferior izquierda. Tiene 5 hijos menores. Atendido de una herida de bala, en el Hospital General. Le disparó un soldado a quemarropa, el proyectil entró por el hombro derecho, pasando la columna vertebral quedó en las costillas del lado izquierdo.
32. Daniel Cortéz	23 "	Constructor BARTOS	5-XI-79	H - 71	Atendido en el Hosp. Gral. Le dispararon y creyéndolo muerto lo llevaron al Cementerio junto a otros. Le dispararon en la Calle Pichincha, entrándole el proyectil en el abdomen, dañándole un riñón y el intestino. El momento que cayó herido fue recogido por soldados del TAM los que lo llevaron a sus oficinas donde fue interrogado violentamente hasta que perdió el conocimiento.
33. Damián Flores Luna	23 "	Constructor BARTOS	5-XI-79	H - 71	Atendido en el Hosp. Gral. Le dispararon y creyéndolo muerto lo llevaron al Cementerio junto a otros. Le dispararon en la Calle Pichincha, entrándole el proyectil en el abdomen, dañándole un riñón y el intestino. El momento que cayó herido fue recogido por soldados del TAM los que lo llevaron a sus oficinas donde fue interrogado violentamente hasta que perdió el conocimiento.
34. Edgar Arandía Quiroga	29 "	Art. pintor	1-XI-79	H - 81	Atendido en el Hosp. Gral. Le dispararon y creyéndolo muerto lo llevaron al Cementerio junto a otros. Le dispararon en la Calle Pichincha, entrándole el proyectil en el abdomen, dañándole un riñón y el intestino. El momento que cayó herido fue recogido por soldados del TAM los que lo llevaron a sus oficinas donde fue interrogado violentamente hasta que perdió el conocimiento.
35. Eusebio Pedro Charco	33 "		3-XI-79	H - 1	Atendido en el Hosp. Gral. Atendido en el Hosp. Gral. por herida de bala en la región inguinal.
36. Ernesto Soruco Ortiz	24 "		4-XI-79	H - 1	Atendido en el Hosp. Gral. Atendido en el Hosp. Gral. por herida de bala en la región inguinal.

N o m b r e	Edad	Ocupación	Fecha que fue herido	Número de Registro	Observaciones
37. Eusebio Alanoca Quispe	40 años	Obrero de ENFE	6-XI-79	H - 72	Fue herido en El Alto cuando iba a trabajar, el proyectil le entró en la pierna izquierda, destruyendo la rodilla. Tiene 6 hijos menores y la esposa no trabaja.
38. Eva Céspedes Pardo	22 "	Estudiante	5-XI-79	H - 93A	Sufrió 3 heridas de bala: una en el abdomen, otra que le perforó el fondo vesical y una tercera en la cabeza del fémur izquierdo.
39. Eduardo Mamani Quispe	32 "	Chofer	5-XI-79	H - 73	Cayó en El Alto, lo atendieron en la Clínica S. Corazón. Tiene 6 hijos menores, su esposa no trabaja.
40. Elizabeth López La Fuente	13 "	Estudiante	5-XI-79	H - 92	Estudiante del ciclo intermedio del Colegio Hugo Dávila, cayó en Villa Copacabana con herida de bala en la pierna.
41. Edgar Chávez Laredo			7-XI-79	H - 0	Atendido en el Hosp. Obrero.
42. Efraín Chávez Fuentes	34 "	Joyero	3-XI-79	H - 12A	Le dispararon desde un tanque, un proyectil le perforó un pulmón, otro entró por un costado, otro en la rodilla y el último raspó la cabeza.
43. Edgar Cerón					Atendido en el Hospital Juan XXIII - Munaypata.
44. Elena Macías Aquino	14 "	Estudiante	3-XI-79	H - 76	Es estudiante del Liceo Venezuela. Cayó en El Alto con herida de bala en la pierna derecha.
45. Eugenio Calle Chávez 46. Enrique López Videla	39 "	Chofer	1-XI-79	H - 53	Atendido en COSSMIL. Herida de la pierna derecha. Tiene 2 hijos menores.

Nombre	Edad	Ocupación	Fecha que fue herido	Número de Registro	Observaciones
47. Félix Sanea Ramos	28 "	Garzón	1-XI-79	H - 49	Cayó herido en su trabajo, cuando entró un proyectil por la ventana atravesando el brazo para luego alojarse en el estómago.
48. Félix Flores Mamani			2-XI-79	H - 1	Herida en región sub-axilar, atendido en el Hosp. Gral.
49. Félix Tarqui	26 "	Empleado	4-XI-79	H - 1	Cayó en la Av. Bs. Aires, tiene 3 hijos menores.
50. Felisa Ticona Angulo	30 "	Vendedora	4-XI-79	H - 19	Cayó en la Garita de Lima con herida de bala en partes blandas de la región sub-escapular derecha. Tiene 3 hijos pequeños y su marido tiene trabajos eventuales solamente.
51. Félix Villa					Atendido en el Hosp. Gral.
52. Francisco Callisaya			7-XI-79	H - 1	Atendido en el Hosp. Gral.
53. Felipe Dávalos	70 "				"PRESENCIA" 9-xi-79.
54. Franz Sánchez Lecoña			4-XI-79	H - 0	Atendido en el Hosp. Obreiro.
55. Félix Abireata Huanca			7-XI-79	H - 0	Atendido en el Hosp. Obreiro.
56. Francisco Salazar Poma	31 "				"PRESENCIA.. 9-XI-79
57. Filiberto Tinta Angulo	26 "	Chofer	4-XI-79	H - 2	Cayó en El Alto, el proyectil le entró por el costado fracturando 2 costillas. Su esposa esta embarazada y tiene 2 hijos menores.
58. Felipe Catari					Hijo de un obrero de la Fábrica SOLIGNO.
59. Fabián Uriarte	16 "				Atendido en Hospital Juan XXIII - Munaypata.
60. Fernando Paredes			6-XI-79		Atendido en Hospital Juan XXIII - Munaypata.
61. Francisca Luque de Tintaya					Atendida en Hospital Juan XXIII - Munaypata.

Nombre	Edad	Ocupación	Fecha que fue herido	Número de Registro	Observaciones
62. Fanny Sánchez					
63. Fernando Rosso	34 "				
64. Félix Nina	18 "	Estudiante		H - 74	Es estudiante del Colegio Ayacucho y huérfano de padre. Cayó herido en la zona de El Alto.
65. Guillermo Saavedra Peñaranda	43 "	Vendedor a comisión.		H - 62	Fue herido en el Centro de la ciudad. Tiene 3 hijos.
6. Guido Villazante	26 "	Relojero	3-XI-79	H - 1B	Cayó en la calle Illampu. Tiene esposa y 2 hijos menores.
67. Gary Gumucio	35 "	Profesor	2-XI-79	H - 82	Cayó en la Av. Mcal. Sta. Cruz. Presenta 2 heridas de bala con perforación de intestinos, estallido de bazo, rotura de diafragma, incrustación en el iliaco lesionando la pleura. Tiene 2 hijos menores.
68. Germán Orozco Guevara					"EL DIARIO" 10XI-79
69. Guillermo Apaza Quispe					Atendido en el Hosp. Juan XXIII.
70. Guillermina Arteaga Paco	6 "		4-XI-79	H - 33	Estaba en el puesto de venta de su abuela cuando una bala salida de un tanque le entró por el parietal derecho con hundimiento de cráneo. Actualmente tiene completamente paralizados brazo y pierna izquierdas. Condición muy humilde, vive con su abuela solamente.
71. Germán Orihuela					"EL DIARIO" 10-XI-79
72. Gregorio Velasco					Atendido en Asistencia Pub.
73. Germán Espinoza					Atendido en Asistencia Pub.
74. Gamico Quiroga					Atendido en Asistencia Pub.
75. Humberto Ibernagaray	21 "		5-XI-79	H - 21	Cayó en Villa Fátima, fue atendido en el Hosp. Gral.

N o m b r e	Edad	Ocupación	Fecha que fue herido	Número de Registro	Observaciones
76. Hugo Zabaleta Maidana	24 "	Estudiante	4-XI-79	H - 64	Herida de bala en una mano y una pierna.
77. Héctor Espada Abastoflor					Atendido en COSSMIL.
78. Humberto Guzmán Aguilar					Atendido en la Asist. Pub.
79. Hilda Aguirre de Muñoz	38 "	Fabril FUXI	5-XI-79	H - 91	Cayó en su domicilio por herida de bala - Garita de Lima.
80. Isaac Amador Silva			5-XI-79	H - 1B	Atendido en el Hosp. Gral.
81. Ignacio Mamani Chino			5-XI-79	H - 0	Atendido en el Hosp. Gral.
82. Isidro Luque Choque			7-XI-79		Atendido en el Hosp. Obreiro.
83. Isela Butrón					'EL DIARIO' 9-XI-79
84. Iván Peña Flores					Atendido en el Hospital del Tórax.
85. Ismael René Trujillo	16 "	Estudiante		H - 9	Atendido en el Hosp. Juan XXIII.
86. Jorge Limachi	26 "	Recoge basura	4-XI-79	H - 66	La bala le destrozó 8 dientes delanteros. Con su trabajo mantiene a su abuelo de 80 años. Condición muy humilde, ningún recurso económico.
87. Justo Oto Valdéz	51 años		3-XI-79	H - 1	Atendido en el Hosp. Gral.
88. Jorge Chambi	19 "		4-XI-79	H - 1	Atendido en el Hosp. Gral.
89. Jaime Ullo Aranda	33 "	Comerciante	4-XI-79	H - 56	Cayó en la Av. Bs. Aires. Atendido en el Hosp. Gral.
90. Javier Tiñini Callisaya	14 "	Estudiante	4-XI-79	H - 69	Cayó en el Cementerio con herida de bala en la pierna derecha. Es estudiante del Colegio Villarreal.
91. Josefa Mendoza	12 "	Estudiante	5-XI-79	H - 16	Cayó en su domicilio, el proyectil lesionó un riñón y la columna vertebral. Es la mayor de 6 hermanos y la situación del padre no es buena, mamá no trabaja.

N o m b r e	Edad	Ocupación	Fecha que fue herido	Número de Registro	Observaciones
92. Juan R. Loza Luque	20 "	Estudiante	1-XI-79	H - 54	Herida de bala en la pierna derecha.
93. Juana Zambrana Vasocho			5-XI-79	H - 0	Atendida en el Hosp. Obrero.
94. Justa Fernández de Condori			6-XI-79	H - 0	Atendida en el Hosp. Obrero.
95. José Medrano Altamirano			7-XI-79	H - 0	Atendido en el Hosp. Obrero.
96. José Gonzales					Atendido en el Hosp. del Torax - El Diario 9-XI-79
97. José Guzmán Luna					Atendido en el Hosp. del Torax - El Diario 9-XI-79
98. Jaime Mamani Callisaya	22 "	Mecánico	4-XI-79	H - 14	Venia de Viacha cuando fue alcanzado por una bala que entró por el brazo hasta el estómago.
99. Juan Puca Cari					
100. Justino Quispe					
101. Jorge Pérez Callejas	35 "	Empleado COMIBOL	4-XI-79	H - 18	Cayó herido en el Mercado de Alto Lima, cuando compraba.
102. Jaime Carvajal					
103. Jorgo Calle					
104. Jhonny Ibañez Fernández					
105. Juan Inca Poma Quispe					
106. Javier Ticona					
107. Juan Mendoza					
108. Juan Aliaga					Hijo de un obrero de SOLIGNO.
109. Juan Claudio Grados Arispe	26 "	Aux. Cont.	1-XI-79	H - 79	Cayó herido en San Francisco al paso de los tanques.
110. Jaime Sejas					
111. José Herrera					
112. Joaquín Mamani					
113. Javier Baldivieso Tapia	12 "	Estudiante	4-XI-79	H - 78	Cayó herido en el patio de su casa, herida en la pierna derecha.

Nombre	Edad	Ocupación	Fecha que fue herido	Número de Registro	Observaciones
114. Juan Carlos Sánchez					
115. José Luis Timoteo					
116. José Poma					
117. Juan Arce	25 "	Taxista	4-XI-79	H - 59	
118. Lourdes Peñaloza Carrasco	22 "	Estudiante	5-XI-79	H - 4	Herida de bala en la pierna derecha. Huérfana de padre. Tiene 2 heridas de bala, una en la pierna y otra en la mano derecha. Sus posibilidades económicas son precarias, tiene 6 hijos menores.
119. Lázaro Mamani Cruz	34 "	Plomero	5-XI-79	H - 57	
120. Luis Quispe Guerra	17 "	Ayudante camión		H - 70	Fue herido en Villa Fátima. Son 8 hermanos.
121. Liliam Luján Alba					
122. Luis E. Fernández Saavedra	17 "	Estudiante		H - 63	Cayó herido en la Av. Bs. Aires. Es estudiante del Colegio Ayacucho.
123. Lidia Confori Nina	14 "	Empleada doméstica	5-XI-79	H - 51	Cayó herida en su domicilio de Villa Fátima, el proyectil le entró por el brazo, saliendo por el hombro a la mejilla donde fracturó el maxilar inferior.
124. Luis de la Cruz Arias			7-XI-79	H - 0	Atendida en el Hosp. Obrero.
125. Luis Quinteros Sánchez					
126. Luciano Gamboa	35 "	Albañil	7-XI-79	H - 60	
127. Luis Espinoza					
128. Lupe Timoteo					
129. Marco A. Bernal Mendoza	17 "	Estudiante	5-XI-79	H - 77	Condición muy humilde, estudiante del Colegio Bolívar, herida de bala parte baja del abdomen.
130. Manuel Subia			6-XI-79		Atendido en el Hosp. Obrero.

Nombre	Edad	Ocupación	Fecha que fue herido	Número de Registro	Observaciones
131. Máximo R. Cortéz Poma	27 "	Estudiante	5-XI-79	H - 50	Herida de bala en región anterior del cuello, comprometiéndola la arteria tiroidea.
132. Mario Riveros			7-XI-79	H - 1	Atendido en el Hosp. Gral.
133. Marco Antonio Belmonte Revilla			5-XI-79	H - 0	Atendido en el Hospital Obrero.
134. Mario Camacho			5-XI-79	H - 0	Atendido en el Hosp. Obrero.
135. Magdalena Mamani L.			5-XI-79	H - 0	Atendida en el Hosp. Obrero.
136. Miguel Alvarez Alvarez			7-XI-79	H - 0	Atendido en el Hosp. Obrero.
137. Mario Rolando Dominguez	15 "	Ayudante Artesano	4-XI-79	H - 23	Un disparo de uno de los tanques lo hirió en las dos piernas.
138. Manuel Mamani					
139. Maria Tacachira de Amaru	22 "	Vendedora de frutas	7-XI-79	H - 15	Herida de bala en el brazo, tiene tres hijos menores.
140. Miriam Hernandez Salas					
141. María V. de Cipasa					
143. Magdalena de Rivas					
144. Miriam Angela Coca					
145. Mario Poma Cusi					
146. Mariano Apaza					
147. Max Yujra Tambo	28 "	Carpintero	4-XI-79	H - 12	Herida de bala en un glúteo.
148. Mario Quispe Huanca	31 "	Sastro	6-XI-79	H - 13	Un soldado le ordenó detenerse, el corrió y le dispararon por la espalda, hiriéndolo en un muslo.
149. María Cabrera	13 "			H - 31	Cayó en Villa Fátima.
150. María E. Céspedes Pardo					
151. Norma Alvarez Crespo	27 "	Vendedora		H - 45	Herida de bala en la pierna. Tiene 4 hijos pequeños.
152. Osvaldo Arteaga Vargas	23 "		5-XI-79	H - 1	Atenido en el Hosp. Gral.
153. Oscar Calatayud Velasco	18 "	Universitario	5-XI-79	H - 48	Herida de bala en una pierna. Sucedió en el Prado.
154. Ofelio Condori					

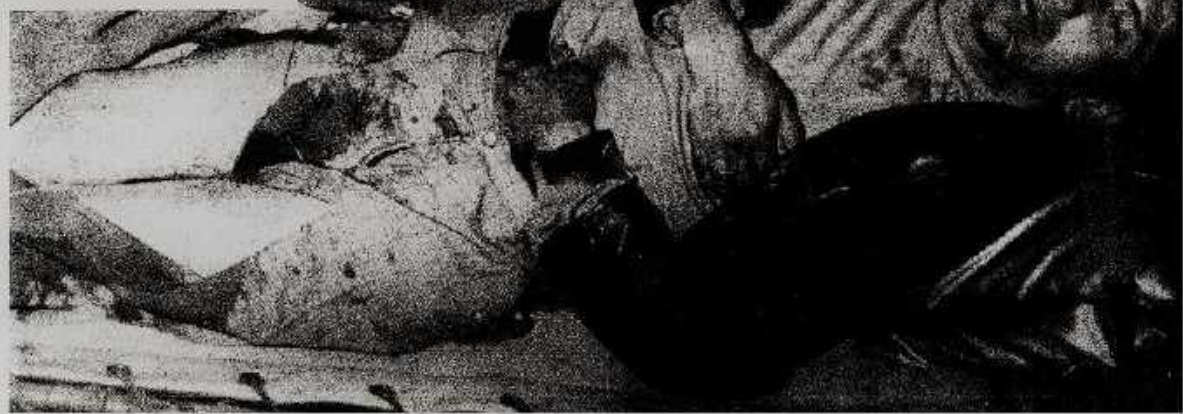
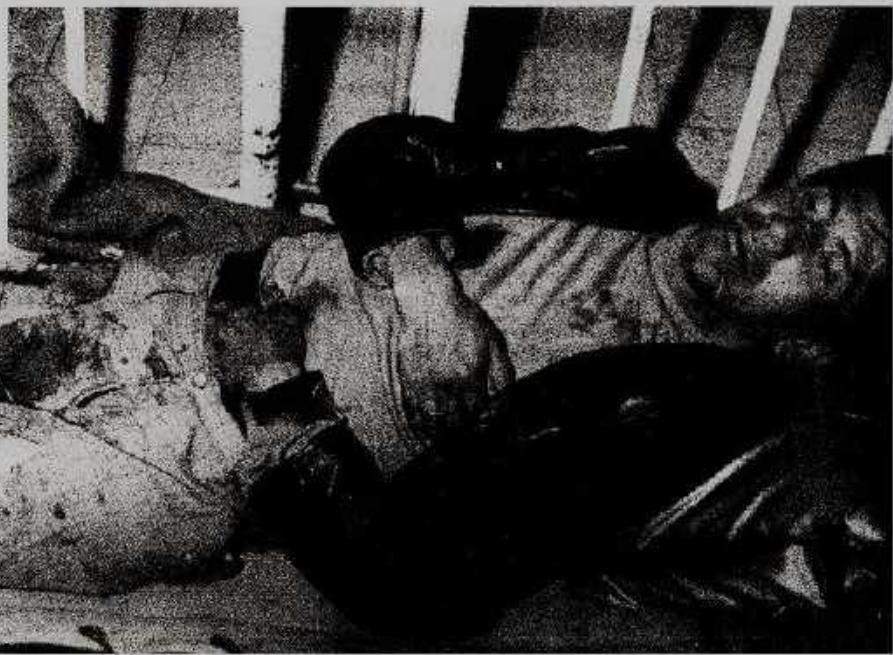
Nombre	Edad	Ocupación	Fecha que fue herido	Número de Registro	Observaciones
155. Oswaldo Ramirez 156. Oswaldo Rodriguez Claros	13 "	Estudiante	5-XI-79	H - 52	Lo hirieron en la Av. Camacho. El proyectil le llegó en la cabeza. Necesita una segunda operación.
157. Pastor Ramirez Escalante	47 "	Mecánico		H - 3	Herida de bala en la rodilla. Tiene 4 hijos.
158. Porfirio Quispe	19 años		5-XI-79	H - 1	Atendido en el Hosp. Gral.
159. Pascual Mallqui	18 "		5-XI-79	H - 1	Atendido en el Hosp. Gral.
160. Pascuala Rojas de López	35 "	Labores de casa		H - 6	Fue herida en la puerta de su casa y también su marido. Diagnóstico: Herida de región parótida con fractura maxilar superior e inferior. Sus hijos (3) están con los vecinos, los 2 están en el Hosp. Gral. La cirugía necesaria tiene un costo muy elevado.
161. Ponciano Curqui Choque	27 "	Ayudante Albañil	5-XI-79	H - 42	Herida de bala en el cuello. Tiene 5 hijos menores, está sin trabajo.
162. Pedro Villarroel Calle			4-XI-79	H - 0	Atendido en el Hosp. Obreiro.
163. Rosalía Delgado			1-XI-79	H - 1	Atendida en el Hosp. Gral.
164. Ramiro Cortéz			3-XI-79	H - 1	Atendido en el Hosp. Gral.
165. Raúl Céspedes Panigua	21 "	Universitario	5-XI-79	H - 37	Herido de bala en la Av. Bs. Aires.
166. Reynaldo Bosque Gutierrez	18 "	Estudiante	5-XI-79	H - 36	Es alumno del Colegio Bolívar. Cayó en la Av. Bs. Aires. Atendido en el Hosp. Gral.
167. René Almanza	19 "		5-XI-79	H - 1	
168. Ricardo Huanca					
169. Ricardo Lazo de la Vega	24 "	Carpintero		H - 47	
170. Ramón Espinoza Andacero	13 "			H - 32	Herida de bala e inflamación.
171. Rubén Ticona Quino	22 "	Ayudante de mecánico	5-XI-79	H - 28	Herida de bala en un brazo.

Nombre	Edad	Ocupación	Fecha que fue herido	Número de Registro	Observaciones
172. Reynaldo Quispe Aranda			5-XI-79	H - 0	Atendido en el Hosp. Obreiro.
173. Roberto Parisaca Quisbert			4-XI-79	H - 0	Atendido en el Hosp. Obreiro.
174. Rufino Pacohuanca Mamani			3-XI-79	H - 0	Atendido en el Hosp. Obreiro.
175. Rufino Hari					
176. René Sánchez					
177. Ricardo Villarroel					
178. Remedios de Pérez					
179. Rubén Tórrez Lima	23 "	Universitario	4-XI-79	H - 29	Herida de bala en el glúteo derecho.
180. Roberto Tineo Chambi	37 "	Pintor	5-XI-79	H - 41	Herido en Villa Nuevo Potosí.
181. René V. Pacohuanca Loza	19 "	Universitario	1-XI-79	H - 67	Herida de bala en la pierna derecha.
182. Soledad Velasquez Espinoza			5-XI-79	H - 0	Atendida en el Hosp. Obreiro.
183. Sabino Luna Poma					
184. Segundo Paredes Vela	21 "	Estudia y trabaja	5-XI-79	H - 26	Dos heridas de bala.
185. Silverio Vela					
186. Segundino Chacón					
187. Teddy Quiroga Rivera	25 "	Universitario	3-XI-79	H - 40	Herido de bala se le hará una segunda operación.
188. Tomy Arana	13 "	Estudiante	5-XI-79	H - 96	Es estudiante de "La Inmaculada"
189. Teófilo Laura Mayta					
190. Tomás Chávez					
191. Toribio Ticona					
192. Trinidad Escobar Rodriguez	10 "	Estudiante	5-XI-79	H - 20	Fue herida en el patio de su casa. Tiene afectadas las dos piernas.
193. Víctor Hugo Taboada	25 "		4-XI-79	H - 1	Atendido en el Hosp. Gral

Nombre	Edad	Ocupación	Fecha que fue herido	Número de Registro	Observaciones
194. Víctor Hugo López	35 "	Albañil		H - 7	Fue herido en su casa junto con su esposa, tiene fractura de la clavícula, sus 3 hijos están en poder de los vecinos. Situación precaria.
195. Valentín Huanca Mamani 196. Víctor Jimenez Iriarte 197. Víctor Escobar Osco 198. Virginia Quispe Rodriguez	15 "	Estudiante		H - 24	Varias heridas de bala en todo el cuerpo.
199. Victoria Condori Chipana	14 "	Labores de casa		H - 80	Herida de bala en la pierna derecha. Su madre es enferma.
200. Waldo Rodriguez 201. Wilma Erizala Mollo 202. Walter Quisbert Barrios			5-XI-79	H - 93	Tiene varias heridas de bala, necesitando otra operación.
203. Sebastián Quispe	40 "	Obrero en la construcción			
204. Eulogio Llanqui	36 "		5-XI-79		Herido en Alto Lima.

Solidaridad de la juventud con los heridos





Los testimonios del crimen

Presentamos a continuación algunos casos especiales que por ciertas circunstancias revisten un mayor dramatismo.

Publicamos también algunos testimonios, (entre otros muchos) por los que se prueba que el ejército utilizó balas explosivas, de las denominadas "dum-dum". El fraccionamiento de la bala en el interior del cuerpo ha afectado gravemente a muchas personas.

He aquí algunos casos demostrativos de cómo nuestro ejército trató a la gente más humilde de nuestro pueblo durante esos trágicos días.

1.- FIDEL EGBERTO TINCUTA - Edad 9 años

El niño pastoreaba tres burros en la zona de Chuquia-guillo y a la vez cuidaba de su hermanito pequeño. Llegaron 2 tanquetas con unos 20 soldados. La gente no provocó ni hostigó al ejército. En la parte del ferrocarril había mucha gente reunida que habían llegado para hacer sus compras. Cuentan los testigos presenciales que, como la cuesta es muy empinada, una piedra se rodó hasta la parte de abajo, no lejos de donde estaban apostados los tanques. Eso fue suficiente para que comenzasen a disparar matando al niño. Algunos testigos afirman que dispararon directamente contra el niño.

2.- NICOLAS CALLISAYA KANTUTA - Edad 38 años

Era un campesino que había llegado a La Paz, juntamente con otros tres dirigentes de la Comunidad de Umanata, para conseguir unas bolsas de cemento para hacer algunas refacciones en la escuela local. A las 8:30 de la noche los cuatro se retiraban a su alojamiento.

to. Cuando pasaban un poco arriba de la Garita de Lima, sobre la calle Mariano Baptista, sintieron un fuerte tiroteo. Nicolás Callisaya cayó muerto. Sus tres compañeros lograron guarecerse en un portal. Durante tres horas esperaron a que cesasen las descargas. Delante de ellos, sobre la calle Baptista, vieron caer muertas a 8 personas.

A eso de las 11 de la noche pasó un camión del ejército y recogió a todos los cadáveres. En el camión había amontonados otros cadáveres. Los tres campesinos, al día siguiente, trataron de encontrar el cadáver de su compañero, tanto en la morgue, como en el cementerio general, pero no lo pudieron hallar. Tampoco aparecieron los demás cadáveres recogidos por el camión del ejército en la zona de la Garita de Lima.

3.- ANTONIO ESCALANTE CRESPO - Edad 46 años

Era profesor y en el momento actual se desempeñaba como secretario de un colegio católico. El día 5 de Noviembre se hallaba en su casa situada en la calle Vicente Ochoa. En la esquina de la calle Pedro de la Gasca se hallaba un tanque del ejército que disparaba continuamente. A las 10:30 de la noche, junto con otras dos personas, se hallaban en su casa y no se atrevían a salir a la calle; se asomó a la terraza de su casa para percartarse de la situación. Cuando los soldados se dieron cuenta que salía gente a la terraza de la casa dispararon desde el tanque hiriendo de muerte al Sr. Escalante. El impacto le alcanzó en el costado izquierdo ocasionándole una muerte instantánea.

4.- LA INDIECITA N.N.

En la calle Vicente Ochoa, esquina Antonio Gallardo, una indiecita (nadie sabía su nombre) vendía unas baratijas, ajena a lo que sucedía en su alrededor. Seguramente nunca pensó que a ella le pudieran hacer algo.

Tenía unos 14 años. Pasó a su lado un tanque vomitando fuego. Se asustó, pero siguió al lado de la pequeña mesita donde estaba todo lo que ella tenía. Los vecinos vieron que su cabeza se inclinaba suavemente contra su cuerpo. Poco después su cuerpo yacía por los suelos sobre un charco de sangre.

Y así quedó horas y horas. . . Al día siguiente los vecinos hicieron una colecta pública. La pusieron en un cajón de madera sin pintar, que ellos mismos hicieron. Colocaron sobre él cuatro flores, la llevaron al Cementerio y la enterraron.

Sobre su tumba hay dos tablas en forma de cruz con la siguiente inscripción: N.N. Nadie sabía su nombre. Cuando preguntamos a los vecinos por la niña que vendía chucherías en la esquina, responden invariablemente: "No la conocíamos". "Nadie sabía nada de ella". "Era una niña del campo". Era una niña del campo! ! !

5.- FRANCISCO MAMANI QUISPE - Edad 37 años

Volvió de visitar a su esposa internada en el Hospital del Tórax. Fue muerto por la espalda cuando atravesaba la calle. La bala era explosiva del tipo "dum-dum", como se puede apreciar en las fotografías.

6.- BENITA FLORES

Tenía 17 hermosos años. Había nacido en Corocoro. Era estudiante de secundaria. Cuando volvía del Colegio a donde había ido para preguntar cuando eran los exámenes de fin de curso cayó, sobre la calle, gravemente herida. Algunos amigos comunicaron a sus familiares que debían venir a la ciudad porque Benita estaba heri-

da y se necesitaba el consentimiento de sus parientes para hacerle una grave operación. Llegaron al día siguiente sus hermanos desde la mina de Corocoro y juntamente con otros amigos fueron recorriendo los hospitales y las distintas clínicas para encontrar a Benita, pero no la pudieron hallar. Ni viva ni muerta ha aparecido Benita. . . Desde la morgue, donde se encontraba su cadáver, fue retirado por efectivos del ejército y nunca se supo donde lo enterraron.

- 7.- Una señora muy pobre y de avanzada edad murió en el Hospital General a causa de una pulmonía doble. Su cuerpo fue depositado en la morgue de dicho Hospital el día 5 de Noviembre. Efectivos del ejército se llevaron muchos cadáveres que durante todo ese día habían ido llegando a la morgue y juntamente con los que habían muerto a causa de la sangrienta matanza se llevaron también, sin duda que por descuido, el cadáver de la pobre mujer! ! !

CIRCUNSTANCIAS DEL HECHO

El difunto Justo Rodríguez Álvarez,
falleció cuando al bajaba a ver a su trabajo
a la Posta Municipal justamente se encon-
traba con su compañero de trabajo Sr.
Javier Vilca y otros en la misma posta,
aproximadamente a horas 09.30 am. del
Día 5 de Noviembre del pte año; justamente
cuando un oficial del Ejército ~~era~~ en compa-
ña de los soldados, que caudamente agarró
su metralleta y disparó contra todas las
personas que trükian de microfilas por
la "Simón Bolívar" y un disparo le dio
contra mi esposo Justo, el Oficial se
encuentra cubierto de Tanques y tanquetas,
según visto el cadáver, era munición
Explosivo que cuando dejó de existir
recien había la sangre como el del animal,
cuando cayó herido en sus manos del Sr. Vilca
aun no explotó la bala y cuando
fue trasladado al hospital la Autoridad ~~recorrió~~
luego al hospital General donde explotó la
bala que los desmenuzó todo el organismo
y dejó de existir se comprobó que eran
bolas Explosivas y Dun Dun: porque la entrada
de bala era en el brazo izquierdo desaparecido comple-
tamente pluehcho. el brazo.



22-XI-79

NO ES EN VANO

Dos
fueron dos
las semanas de noviembre
una teñida de sangre
y otra manchada de miedo.

Cuatro
fueron cuatro
los traidores de levita
dos en busca de fortuna
y dos en procura de nombre

Diez
fueron diez
los uniformes de hierro
cinco sedientos de sangre
y cinco ávidos de fuego.

Uno
sólo fue uno
el terrible cancerbero
mitad lengua de veneno
mitad colmillo de acero

Quinientos
fueron quinientos
caídos en el sendero
unos vieron su victoria
y otros vencieron de muertos

Millones
fueron millones
los puños que se encendieron
millones de corazones
opuestos a la levita
las balas y el cancerbero

Millones los hombres
que un día
serán uno solo y nuevo

Pablo Zarzal

Desaparecidos

Fecha 11-Abril 79



LUIS TEODOSIO MENDOZA ROJAS, 31 años, chofer y estudiante de CEMA. Viste chompe blanca, camisa azul marino, pantalón plomo, calza botas negras, domiciliado en la Avenida Buenos Aires, esquina Vanguardia Nro. 1.000, de La Paz.



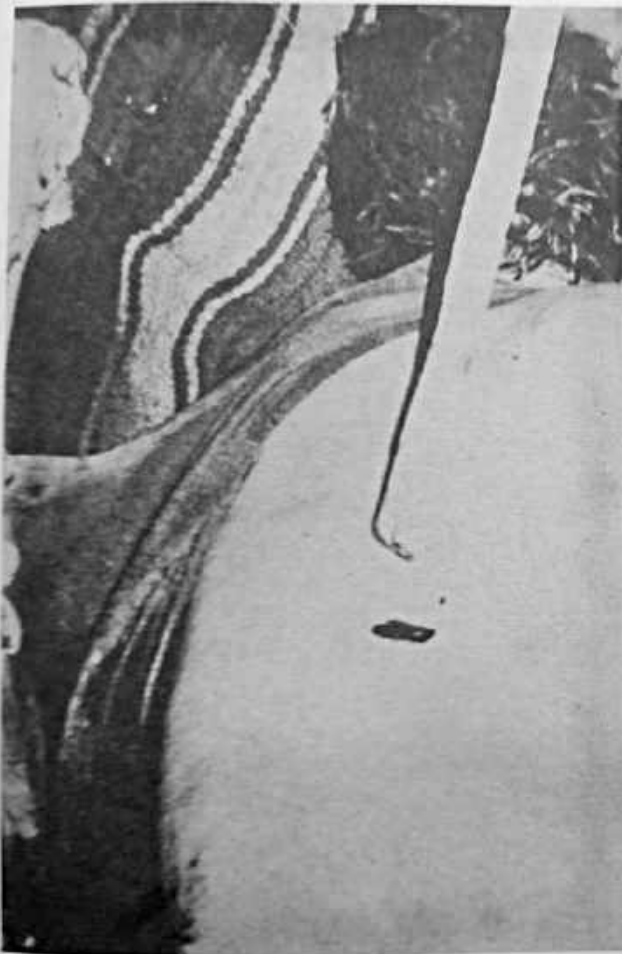
DAMIRO ROMAN RAMOS. Desapareció el día jueves 1ro. de noviembre, edad 27 años, viste camisa negra, chompa ploma, chamarra negra, pantalón café a cuadros, calcetines cafés y calzados negros; porta carnet de identidad y reloj.



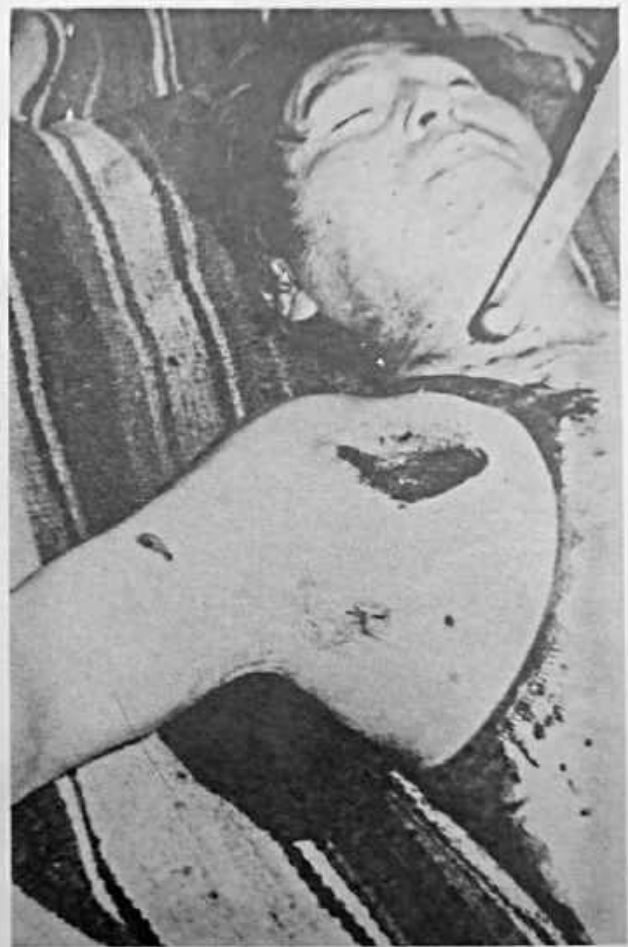
JOSE CHAVEZ QUISBERT, 39 años, viste polera celeste, chompa beige claro, pantalón azul, profesión chofer, afiliado al Sindicato Villa Victoria. No se sabe de él desde el lunes 5 de noviembre.

HERNAN PANDO TAPIA, 34 años, no se tiene noticias de él desde el lunes 29 de octubre, domiciliado en la ciudad Satélite de El Alto, ocupación carpintero.

FOTOGRAFIA DEL CADAVER DE FRANCISCO MAMANI COMO PRUEBA DE QUE EL EJERCITO USABA BALAS "DUM-DUM"



Orificio de la bala penetrar por la espalda



Orificio de salida, destruyendo los tejidos internos

Una de las primeras víctimas yace sobre el adoquinado.



Ap. Paterno	Ap. Materno	Nombre	Servicio	Sala	Cama	Nº H.C.
Jimenez		Yory	Cirujía	7	A.	
Diagnóstico preoperatorio	Lesión causada por herida de bala					
Diagnóstico postoperatorio	Perforación intestinal y yeyuno-íleon (4 perforaciones) Ruptura esplénica Ruptura diafragma con hemo tórax Apendicitis aguda para ser resecado y salida constrictum por herida de					
Tipo de operación	Mayor <input type="checkbox"/>	Menor <input checked="" type="checkbox"/>	De urgencia <input type="checkbox"/>	Electiva <input checked="" type="checkbox"/>		
Nombre técnico de la operación	Esplenectomía - Resección intestinal - (2 porciones) Sutura diafragma - Toracotomía de drenaje Apendicectomía - limpieza y drenaje hemo tórax Sutura y salida					
Riesgo de la operación	Grave <input type="checkbox"/>		Mediano <input checked="" type="checkbox"/>		Leve <input type="checkbox"/>	
Cirujano Dr.	A. Sainz		Anestesista Dr.	L. Salinas		
1er. Ayudante Dr.	J. Antelo		Instrumentadora	L. Doluce - N. Arzujo		
2do. Ayudante Dr.	M. Valle		Circulante	-		
3er. Ayudante Dr.	-					
Anestesia	General <input type="checkbox"/>	Conductiva <input checked="" type="checkbox"/>	Local <input type="checkbox"/>	Otra <input type="checkbox"/>		
Medicación durante la intervención	Sangre <input checked="" type="checkbox"/> Suero Plasma Otros <input checked="" type="checkbox"/>					
Procedimientos diagnósticos complementarios	Biopsia <input type="checkbox"/> Colangiografía <input type="checkbox"/> Otros <input type="checkbox"/>					
Descripción de la operación (Anti-sepsia de la piel, insición, posición operatoria, campos de borde, revisión de la cavidad, hallazgos operatorios, descripción detallada de la técnica, síntesis de la pared, complicaciones intra-operatorias)						
se realiza en incisión mediana infra-umbilical; accidentalmente se abre la vejiga; se le deja pinzada y se procede a realizar laparotomía tipo puiliica; se encuentran gran hemo peritoneo, se colocan compresas y se encuentra una cantidad de sangre, se encuentran 4 perforaciones y se re proveen sangre de una esplénica, se abre el bazo con una línea de 3 cm. tipo de jorro, se realiza esplenectomía; se observan 4 lesiones tipo de jorro en yeyuno íleon, y se resecan realizando 2 resecciones 1 en yeyuno y 1 en íleon; luego se evidencia órgano en cúpula diafragma izquierda; observándose salida de sangre por dicho orificio, se realiza toracotomía de drenaje, por el orificio en diafragma se colocan drenajes en base de pulmón izq.						

y otro hacia cúpula tráquea; se sutura la diafragma; se evidencia que está completamente cerrado; se realiza sutura de vejiga en 2 planos; se coloca drenaje lemnisco en fosa esplénica; se procede luego a realizar el cierre de pared por planos; se realiza luego la limpieza de herida en suero y jeringa abdominal; se cubre con apósitos -



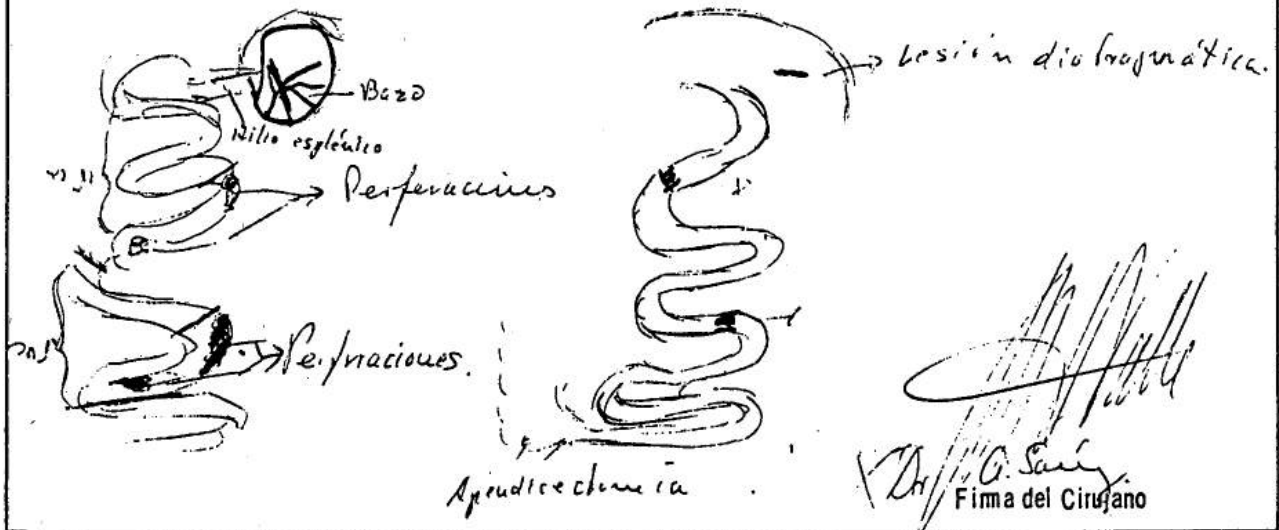
Estado Postoperatorio inmediato Bueno Delicado Grave Muy grave

DESCRIPCION DE LA PIEZA OPERATORIA

Pieza trazo de apendicectomía - 30 cm. - 20 cm.
 Bazo - Apéndice cecal



ESQUEMA DE LA OPERACION



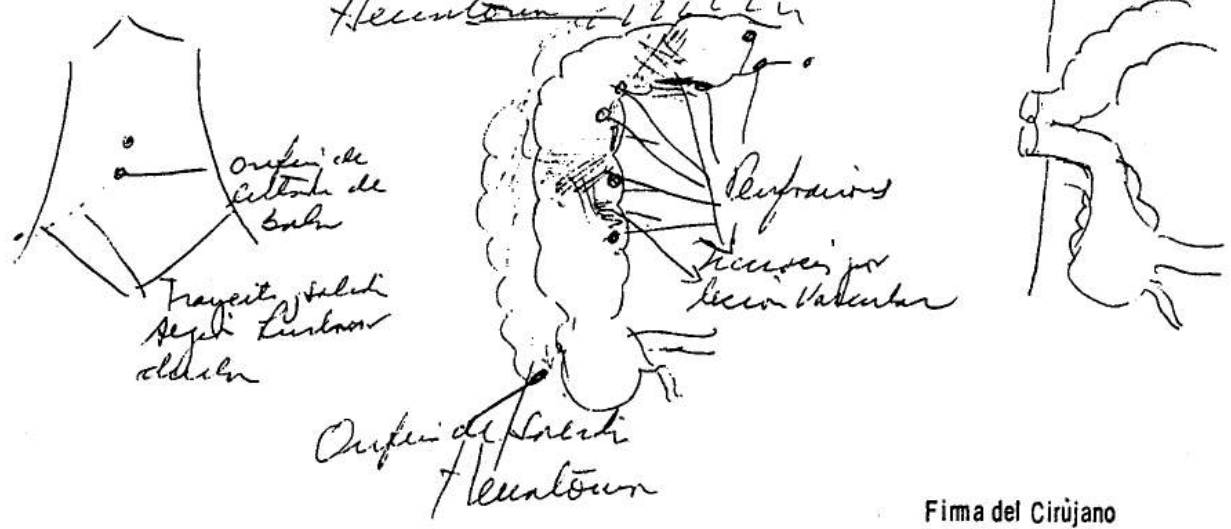
Ap. Paterno	Ap. Materno	Nombre	Servicio	Sala	Cama	Nº H.C.
<i>H. Lores</i>	<i>Navarro</i>	<i>Jesús</i>	<i>CIR</i>	<i>Recup.</i>		
Diagnóstico preoperatorio	<i>Abdomen agudo quirúrgico (hemoperitoneo con lesión vascular). Herida de kala</i>					
Diagnóstico postoperatorio	<i>Hemoperitoneo. 3 perforaciones de colon ascendente y posición derecha transverso, con lesión vascular múltiple por herida de kala.</i>					
Tipo de operación	Mayor	<input checked="" type="checkbox"/> Menor	<input type="checkbox"/> De urgencia	<input checked="" type="checkbox"/> Electiva	<input type="checkbox"/>	Duración de la operación <i>3 h. 15. m.</i>
Nombre técnico de la operación	<i>Hemicolecotomía derecha. Colostomía (de urgencia)</i> <i>Mic Kulicz</i>					
Riesgo de la operación	Grave	<input checked="" type="checkbox"/> Mediano	<input type="checkbox"/> Leve	<input type="checkbox"/>		
Cirujano Dr.	<i>Otto Fernández</i>		Anestesista Dr.	<i>Salinas. Dr. Borja</i>		
1er. Ayudante Dr.	<i>Int. Rios</i>		Instrumentadora	<i>Maney Araujo y Liliana</i>		
2do. Ayudante Dr.	<i>Int. Calani</i>		Circulante	<i>José Luis</i>		
3er. Ayudante Dr.						
Anestesia	General	<input checked="" type="checkbox"/> Conductiva	<input type="checkbox"/> Local	<input type="checkbox"/> Otra	<input type="checkbox"/>	
Medicación durante la intervención	Sangre	<input checked="" type="checkbox"/> <i>500 cc</i>	Suero	<input checked="" type="checkbox"/> <i>Ringer 1000 cc.</i>	<input type="checkbox"/> <i>Lactato 1000 cc.</i>	<input type="checkbox"/>
	Plasma	<input type="checkbox"/>	Otros	<input type="checkbox"/>		
Procedimientos diagnósticos complementarios	Biopsia	<input checked="" type="checkbox"/> Colangiografía	<input type="checkbox"/> Otros	<input type="checkbox"/>		
Descripción de la operación (Antisepsia de la piel, insición, posición operatoria, campos de borde, revisión de la cavidad, hallazgos operatorios, descripción detallada de la técnica, síntesis de la pared, complicaciones intraoperatorias)	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Antisepsia con alcohol yodo. Laparotomía paramediana transrectal derecha. supra e infraumbilical.</i> - <i>Se observa orificio de entrada en región infraumbilical lateral realizada al lado derecho, con orificio de salida en región lumbosacra derecha.</i> - <i>Al abrirse peritoneo se observa gran hemoperitoneo con contenido intestinal (500 cc aproximadamente).</i> - <i>Se realiza exploración de vísceras abdominales, se encuentran dose hematoma retroperitoneal gigante a nivel de colon ascendente y mesocolon transverso.</i> - <i>Se encuentran 3 perforaciones que abarcan la posición derecha de transverso y ascendente, con lesión vascular múltiple a distintos niveles; con signos frescos de meso-</i> 					

- sis.
- El resto de vísceras se encuentran sin lesión macroscópica aparente.
 - Se efectúa decolamiento de colon ascendente y porción derecha de transversa; en esta maniobra se observa orificio de proyectil en la parte posterior de esta íleoca derecha. Se realiza hemostasia de la capa muscular adyacente.
 - Posteriormente se efectúa la hemicolectomía derecha, reope-
tando una pequeña porción de ascendente a nivel del ciego.
 - Se continúa con colostomía tipo Mikulicz a nivel de fosa iliaca derecha.
 - Como procedimiento hemostático, se dejan los siguientes drenajes (previo lavado de cavidad con solución fisiológica): ① Láminar en superficie de sutura que continúa cavidad peritoneal ② Drenajes tubulares en espacio paraduodales derecho e izquierdo, ③ uno láminar en Douglas por contra herida.
- Estado Postoperatorio inmediato Buena Delicado Grave Muy grave

DESCRIPCION DE LA PIEZA OPERATORIA

Porción derecha de colon transversa y porción ascendente con ocho perforaciones a diferentes niveles, con signos de necrosis (por lesión vascular), coágulos y violación

ESQUEMA DE LA OPERACION



Firma del Cirujano

La Paz, Noviembre 26 de 1979

Honorable
Leónidas Sánchez
PRESIDENTE DE LA HONORABLE CAMARA DE
SENADORES
Palacio Legislativo.-

Distinguido H. Presidente:

REF: DENUNCIAR EL APRESAMIENTO, TORTURA Y ASESINATO DEL JEFE DEL "MOVIMIENTO DE UNIDAD POPULAR SOCIALISTA".

Cumpliendo mi deber de esposa y mi deber de compatriota de lucha de mi esposo Eduardo Urquieta Morales, Jefe de la entidad política revolucionaria denominada MOVIMIENTO DE UNIDAD POPULAR SOCIALISTA (M.U.P.S.), deseo por intermedio de su Presidencia denunciar ante la Honorable Cámara de Senadores, ante el pueblo y proletariado bolivianos, ante el proletariado y pueblo internacionales el APRESAMIENTO, la CRUEL TORTURA y el BARBARO ASESINATO cometido con mi esposo y compatriota, el día 6 de noviembre del presente año, en las dependencias de la Dirección de Orden Político (D.O.P.), de la ciudad de La Paz.

Considero asimismo Honorable Presidente y Honorables Senadores, que es necesario que todos y cada uno de ustedes; es necesario que todos y cada uno de los bolivianos; es necesario que todos y cada uno de los habitantes y estantes del mundo entero estén informados de cómo ocurrió este lamentable como infausto acontecimiento.

El 5 de noviembre, a hrs. 21:00 fueron apresados por

una patrulla del ejército correspondiente al Regimiento Tarapacá, mi esposo Eduardo Urquieta Morales (Neptal Viris) y sus compatriotas Carlos Mier Aliaga y Omar Chávez Zamorano, en las inmediaciones del campo deportivo "El Tejar", en circunstancias en que se dirigían a sus domicilios. Inmediatamente fueron conducidos en dirección del Cementerio General; inicialmente, a la puerta contigua de la puerta principal de entrada, lugar en el que fueron despojados de sus documentos y otros enseres personales (relojes pulsera): a mi esposo le despojaron también su Cédula de Identidad y su Carnet de Sub-Director que le otorgara el semanario "SIETE COLUMNAS", de la ciudad de México, durante sus cuatro años de exilio (1974 - 1979); luego, con las manos en alto fueron obligados a dirigirse en dirección de la puerta principal; fueron obligados también a sujetarse de los barrotes de la puerta aludida; es entonces que algunos oficiales del ejército se encargaron de propinarles una brutal como inhumana golpiza con arma contundente (un voluminoso trozo de madera); en honor a la verdad, debo remarcar que los oficiales del ejército encargados de la golpiza, imprimieron no sólo mayor intensidad sino también mayor cantidad de golpes, sobre la espalda (fundamentalmente), la cabeza y otras partes del cuerpo de mi esposo.

Para que el Pueblo todo de Bolivia y los pueblos del mundo entero, tengan una noción más amplia de esa atroz golpiza que soportó mi esposo debo relatar un detalle por si mismo contundente: la chaqueta de gamuza que llevaba puesto esa noche, quedó prácticamente TRITURADA, por los múltiples y salvajes golpes recibidos en la espalda.

La crueldad sin nombre cometida por algunos oficiales del ejército la noche del 5 de noviembre, en verdad que no tuvo límites de consideración alguna; de tantísimos como brutales golpes recibidos, mi esposo cayó "tendido" sobre el suelo; ahí mismo y en esas condiciones, la furia de los oficiales seguía patentizándose en una prolongada golpiza y reiterada "pateadura" de varios oficiales del ejército. Es en estas

circunstancias de inaudita crueldad que un oficial, usando un transmisor llamó a un otro oficial de mayor grado, que posiblemente se encontraba al mando de las tanquetas ubicadas en la Garita de Lima; minutos después se hacía presente el susodicho oficial e informado inmediatamente de la captura de supuestos terroristas, violentamente se apoderó de la metralleta de un soldado, y con la furia impregnada en su rostro y los dislates consuetudinarios en sus labios, comenzó a disparar reiteradas ráfagas de metralleta sobre los miembros inferiores de mi esposo.

Señor Presidente, señores Senadores, a esta altura es mi deseo destacar dos hechos importantes que no es posible soslayar: 1) que después de ese enajenado ametrallamiento por un oficial del ejército, al cual se lo puede y se lo indentificará recién se hicieron presentes agentes de la Dirección del Orden Político, precisamente convocados por oficiales del ejército; 2) que mi esposo hasta esos instantes permanecía con vida; inclusive, con la entereza y valor revolucionarios que siempre le caracterizara, aún se despidió con un “hasta luego” de uno de sus compatriotas, en momentos en que era suspendido a un “caimán” del ejército y a sus compatriotas los introducían a un jeep blanco de la D.O.P., precisamente para conducirlos a una de sus dependencias.

El médico forense que tenía que realizar la autopsia, notoriamente atemorizado, se negó a cumplir con su deber, sin manifestarlo. Sin embargo, apuntó una serie de notas en hojas sueltas, con detalles importantes sobre contusiones, magulladuras, hematomas, desgarraduras, hemorragias, fracturas esqueléticas, etc. Precisamente, en base a esos elementos informativos, y la observación minuciosa realizada por uno de sus hermanos y algunos compatriotas, del cadáver de mi esposo en la Morgue del Hospital General, hay la absoluta seguridad, que una vez estando en una de las dependencias de la D.O.P., mi esposo fue colgado y sañudamente flagelado, pues hay manifiestas erosiones apergaminadas en las

muñecas de ambas manos. “La región pelviana tenía más de ocho perforaciones de balas “dum-dum” con orificios de ingreso en la cara latero-posterior y de salida en la cara interior de los muslos, con profusos desgarramientos y fracturas óseas. La espalda acreditaba amoratamientos o congestiones profusos por haber recibido una prolongada paliza con arma contundente; el cuello mostraba huellas de una tortura cruel y el cuero cabelludo estaba totalmente macerado por la golpiza, en la parte frontal del cráneo tenía una herida desgarrada de donde había salido mucha sangre”.

En el Certificado de Defunción inapropiadamente se diagnostica como fallecido por “múltiples lesiones esqueléticas, hemorragia aguda, numerosos impactos de proyectiles de arma de fuego”.

Como comprenderán Honorable Presidente y Honorables Senadores, mi esposo no murió precisamente en las barricadas que el Pueblo y proletariado de nuestra ciudad levantó, en los días de la Resistencia Popular Anti-Fascista; si bien es cierto que mi esposo participó activamente en varias zonas de la Resistencia. Lo real es que mi esposo fue apresado, bárbaramente torturado y flagelado, ignominiosamente asesinado y depositado en la Morgue del Hospital General, para sugerir que murió en las barricadas que el Pueblo levantó. Insisto, en que los elementos informativos que anteriormente señalé, desmienten categóricamente tal sugerencia o supuesto. Para los agentes de la Dirección de Orden Político de esta ciudad, mi esposo no era un político desconocido, desgraciadamente ya tuvieron oportunidad de torturarlo en varias oportunidades, y obviamente sabían que habían detenido a un dirigente o jefe político revolucionario. Se comprende entonces, el por qué se lo colgó, se lo flageló y se lo asesinó. Es palmario que mi esposo y compañero de lucha fue la mayor víctima del golpe del 1o. de Noviembre. Pido a todos y cada uno de ustedes, no solamente la SOLIDARIDAD REVOLUCIONARIA, sino también disponer la más minuciosa e inmediata investigación de este asesinato fascis-

ta, para que los autores directos e indirectos sean castigados como corresponde; además, exijo la inmediata indemnización a mis hijos y a mi persona, cuyos nombres son los siguientes: Viris y Runa Urquieta Villegas: de 4 y 2 años respectivamente.

Finalmente, Honorable Presidente y Honorables Senadores, no es mi intención hacerles escuchar una apología candorosa, pero es mi deber decirles que la Humanidad en general, el Pueblo y proletariado nacionales e internacionales ha perdido a uno de los ideólogos revolucionarios más destacados, ciertamente un ideólogo y revolucionario anónimo por convicciones estratégicas. Sin duda alguna la Revolución, requiere de servidores cotidianos, permanentes, incansables del Pueblo y proletariado bolivianos para hacer precisamente la Revolución. La Revolución ni los revolucionarios son un problema de publicidad; como que la publicidad no es un problema pertinente a revolucionarios y a la revolución.

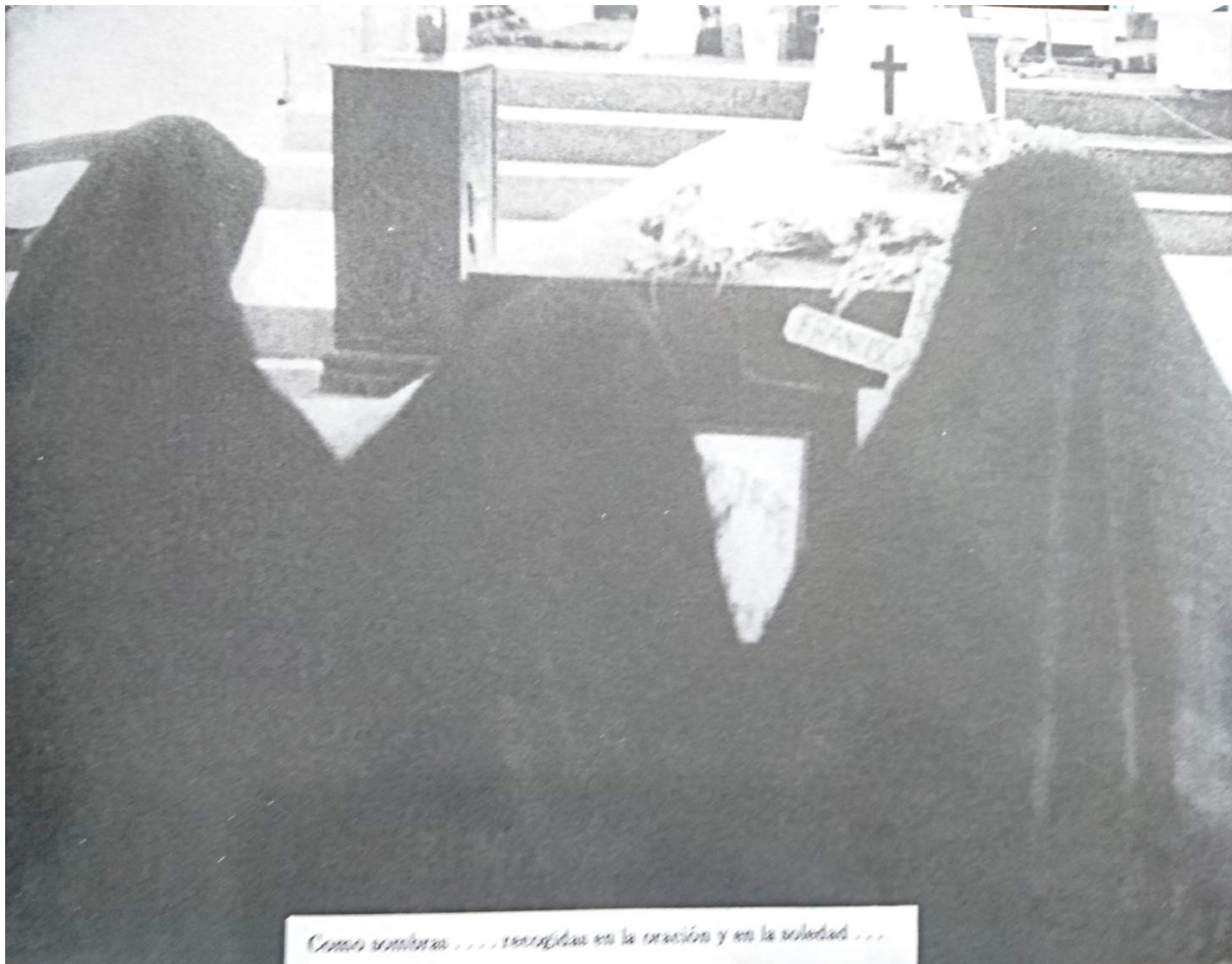
Sin otro particular, permítaseme expresarles mi respeto y consideración revolucionarios.

Atte.

Zoraída Villegas de Urquieta



Una humilde cruz hecha con tablas de cajón quedará plantada sobre la tierra como testimonio del amor. . .



Como arribaras resurgidas en la oración y en la soledad . . .



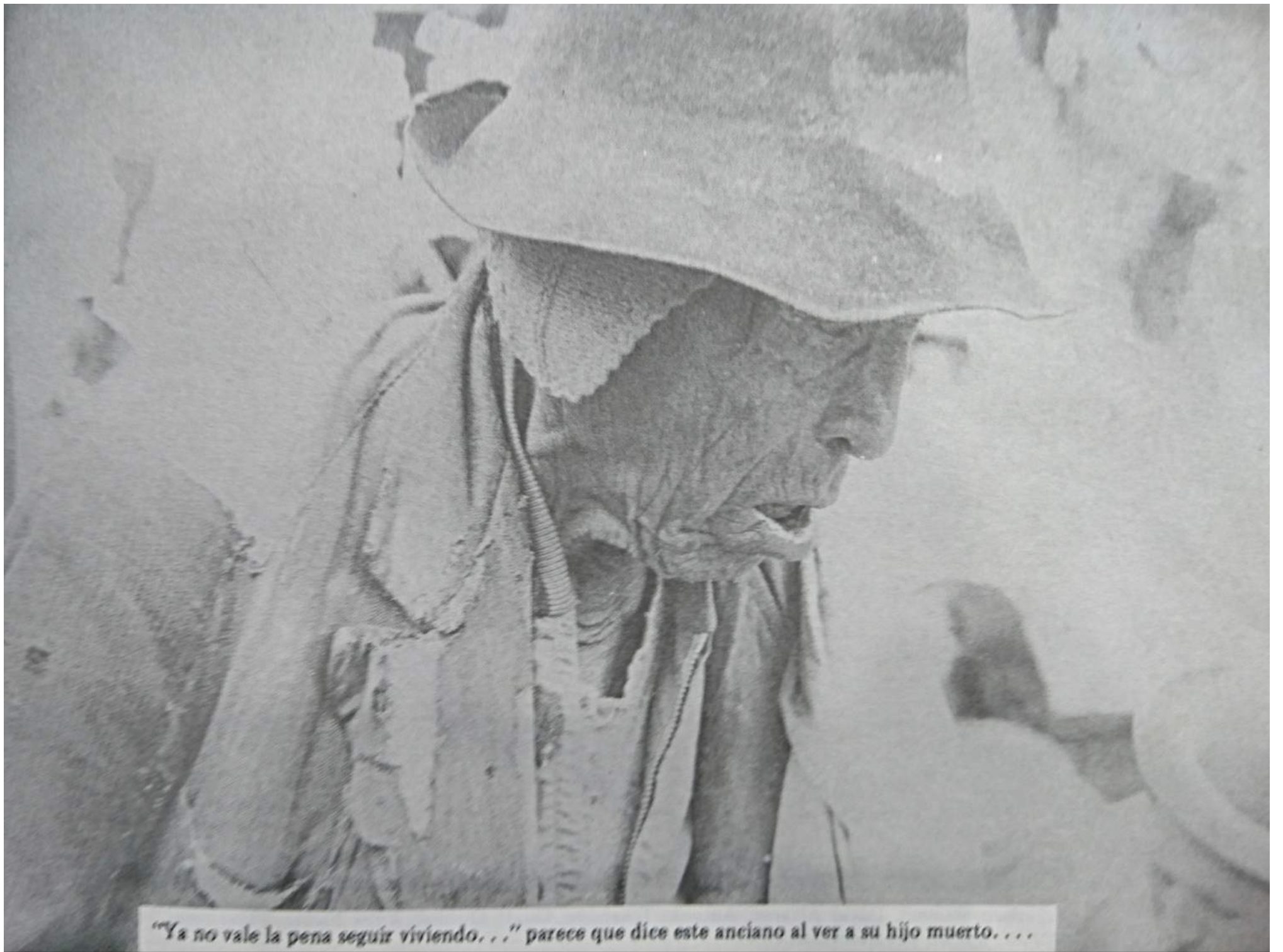
Un grito de desesperación en medio de la tragedia. . . .



La barbarie se cebó sobre los hogares más humildes . .



Así murió. . . abandonado a su triste suerte. . . .



"Ya no vale la pena seguir viviendo. . ." parece que dice este anciano al ver a su hijo muerto. . .



Francisco Mamani, David Alvarez, Antonio Escalante, Guido Quisber, Félix Flores, Fidel Siñani que en paz descansen



El "Mariscal de la Muerte" Coronel Doria Medina, Comandante del Regimiento Tarapacá.



Buscando en la oración el valor necesario para seguir viviendo. . . .

MINISTERIO DEL INTERIOR, MIGRACION Y JUSTICIA

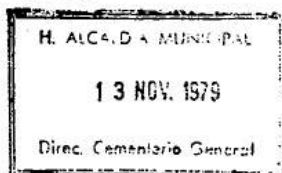
COMUNICADO N°. 08/79

EL MINISTERIO DEL INTERIOR, MIGRACION Y JUSTICIA, PONE EN CONOCIMIENTO DE LA OPINION PUBLICA LO SIGUIENTE:

En una verdadera campaña de desprestigio que ha desatado la conjura extranjera utilizando los medios de comunicación, incluyendo a entidades y personas que se aprovechan para crear malestar, intranquilidad y caos en el país, se vienen propalando versiones antojadizas y publicaciones de datos alejados de la verdad, en relación con el número de víctimas de las acciones desatadas por culpabilidad de grupos antinacionales.

La recopilación de datos comprobables por el Ministerio del Interior, se puede evidenciar por la certificación que se publica y, en lo tocante a la nómina de heridos, son los que se pudo detectar de los diferentes centros médicos de la ciudad, muchos de los cuales fueron dados de alta encontrándose en sus respectivos domicilios.

LISTA DE FALLECIDOS



MUNICIPALIDAD DE LA PAZ
BOLIVIA

AL: SR. MINISTRO DEL INTERIOR MIGRACION Y JUSTICIA
DEL: ADMINISTRADOR DEL CEMENTERIO GENERAL DE LA PAZ.

EL ADMINISTRADOR DEL CEMENTERIO GRAL. DE LA CIUDAD DE LA PAZ, CNL. (R) LUIS GOMEZ CAZAS, INFORMA AL SR. MINISTRO:

Que, revisadas las partidas de defunción que cursan en la Administración se establece las siguientes inhumaciones efectuadas durante los días 4, 6, 7, 8, 9 y 10 de noviembre del año en curso y es como sigue:

DIA 4 DE NOVIEMBRE DE 1.979.—

1.— RENE TORRICO ORELLANA HERIDA DE BALA

DIA 6 DE NOVIEMBRE DE 1.979.—

1.— N. N. SUJETO (No Identificado)	"	"
2.— DAVID ALVAREZ LINARES	"	"
3.— JUAN DAMIAN CRUZ CHOQUE	"	"
4.— RAUL BUSTILLOS VASQUEZ	"	"
5.— ZENON FERNANDEZ FLORES	"	"
6.— JUAN ANGEL GUTIERREZ	"	"
7.— ELIAS MOYA QUISPE	"	"
8.— N.N. SUJETO (No Identificado)	"	"
9.— ADELA CUSICANQUI DE PARRA	"	"
0.— CNL. HECTOR RUBIN DE CELIS	"	"
1.— JOSE SIMON FIDEL SALAZAR P.	"	"
2.— JUAN GUMERCINDO TICONA PARI	"	"
3.— JAVIER MORENO MENDIETA	"	"
4.— SOF. AV. RAUL BUSTILLOS VASQUEZ	"	"
5.— FIDEL SIÑANI (Conscripto)	"	"
6.— CARLOS VERA (Conscripto)	"	"

DIA 7 DE NOVIEMBRE DE 1.979.—

1.— JUSTO RODRIGUEZ ALVAREZ	"	"
2.— PAULINA GUTIERREZ DE CANCARI	"	"
3.— PEDRO CHAVEZ MAMANI	"	"
4.— ANTONIO ESCALANTE CRESPO	"	"
5.— FRANCISCO MAMANI QUISPE	"	"
6.— FRANCISCO MUÑOZ VELASCO	"	"
7.— GUIDO CIRILO QUISBERT CORDERO	"	"
8.— PORFIDIO YUJRA CONDORI	"	"
9.— EDUARDO URQUIETA MORALES	"	"

Luis Gómez Casas
Administrador
del Cementerio General

DIA 8 DE NOVIEMBRE DE 1.979.—

1.— ENRIQUE GUZMAN AGUILAR	HERIDA DE BALA
2.— MAURICIO CONDE (Conscripto)	"

DIA 9 DE NOVIEMBRE DE 1.979.—

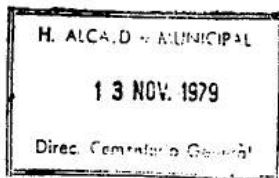
1.— TOMAS QUISPE	"	"
------------------	---	---

DIA 10 DE NOVIEMBRE DE 1.979.—

1.— SIMON MAMANI ADUVIRI	"	"
2.— AGUSTIN CRUZ MAMANI	"	"

TOTAL PERSONAS INHUMADAS 31.—
ES CUANTO INFORMA A LA SUPERIORIDAD PARA LOS FINES CONSIGUIENTES.

La Paz, 13 de noviembre de 1.979



Luis Gómez Casas
Cnl. (R) *Luis Gómez Casas*
Administrador
del Cementerio General

RELACION NOMINAL DE HERIDOS

Edgar Arancibia Quispe; Rosalia Delgado; Benedicto Colque Huanca; Guillermo Saavedra Peñaranda; Félix Sanca; Eusebio Pedro Charco; Ramiro Cortez; Efraín Chávez; Justo Valdes; Guido Villazante; Teddy Quiroga; Daniel Alvarez; Félix Tarqui; Feliciano Ticona; Ernesto Soruco Ortiz; Jaime Ullo Aranda; Javier Tifini Callisaya; Gary Gumucio; Lourdes Peñaloza; Tonny Arana; Manuel Zubia; Pastor Ramirez; Casto Daniel Valencia; Josefa Mendoza; Porfirio Quispe; Máximo Cortez; Raúl Céspedes; Pascual Malky; Reynaldo Bosque; Lázaro Mamani; René Alamanza; Simón Aguilar; Pascuala Rojas de López; Felipe Dávalos; Mario Riveros; Francisco Callisaya; Apolinar Calamani; Norma Chávez de Vargas; Jorge Chambí; Justo Rodríguez; Isaac Amador Silva; Iván Peña Flores; Daniel Espinoza Valencia; Luis Saavedra; Filiberto Tinta; Bernardo Paredes; Pedro Villarreal Calle; Soledad Vásquez; Ignacio Mamani Chino; Eva Céspedes; Lidia Condori Nina; Arminda Padilla; Ramón Espinoza Flores (Andrade); Rubén Ticona; Alberto Mendoza; Eduardo Mamani; Celestino Vega; Juan López; Félix Avercata; Luis de la Cruz; Miguel Alvarez; Edgar Chávez; Guillermina Artesaga; Felipe Ticona; Rufino Hilari; Lillian Luján Alba; Javier Baldivieso; Ana Roque Gutiérrez; Ysela Butrón; Rosario Mariaca López; Juan Aliaga; John Grados; Jaime Cejas; Germán Espinoza; José Herreros; Aparicio Peralta; Mariano Apaza; Juan López Vélez; Bernardo Ibáñez; María de Apaza; Adela Cusicanqui; Roberto Warisata; Hilda Aguirre de Muñoz y Juan Carlos Sánchez.—

La Paz, noviembre 13 de 1979

DEPARTAMENTO DE RELACIONES PUBLICAS



CAPITULO V

PARA QUE LA HISTORIA NO LO OLVIDE

Presentamos a continuación la lista negra (no completa) de los principales golpistas, asesinos y oportunistas, para que ni el pueblo, ni la historia lo olvide:

Los militares protagonistas

- 1.— Coronel Alberto Natusch Busch, ex-Ministro de Agricultura y Asuntos Campesinos durante el régimen de Banzer. Acusado en el Juicio de Responsabilidades. Principal responsable del golpe y de 16 días de desastre nacional.
- 2.— Coronel Carlos Mena Burgos. Jefe del Servicio de Inteligencia durante Banzer. Torturador profesional. Ministro del Interior de Natusch y principal responsable de la “semana sangrienta” de La Paz.
- 3.— General Edén Castillo. Nombrado por Natusch Comandante en Jefe de las Fuerzas Armadas.
- 4.— Coronel Mario Oxa Bustos, ex-Prefecto de La Paz durante los regímenes de Banzer y Pereda. Acusado de grandes negociados contra el Estado y contra el Club The Strongest. Es el principal instigador y planificador del golpe.
- 5.— General Augusto Calderón, Jefe del Estado Mayor del Comando en Jefe.
- 6.— General Luis García Meza, Comandante General del Ejército.

- 7.— General Jaime Niño de Guzmán, Comandante General de la Fuerza Aérea.
- 8.— Coronel Waldo Bernal, Jefe de Estado Mayor de la Fuerza Aérea.
- 9.— Contraalmirante Walter Nuñez, Comandante General de la Fuerza Naval.
- 10.— Cap. Nav. Ramiro Terrazas, Jefe de Estado Mayor de la Fuerza Naval.
- 11.— Coronel Pedro Zurita, Comandante de la IV División.
- 12.— General Humberto Palacios, Comandante del Primer Cuerpo de Ejército.
- 13.— Coronel Mario Vargas Salinas, Comandante de la VII División.
- 14.— Coronel Emilio Pérez Ortiz, Comandante de la Policía Nacional.
- 15.— Coronel Carlos Calderón, Comandante de la Zona Militar (Potosí).

PLANA MAYOR DEL REGIMIENTO TARAPACA

Este regimiento tuvo el triste privilegio de distinguirse por su ferocidad en la “semana sangrienta” de La Paz.

- 1.— Coronel Arturo Doria Medina, Comandante del Tarapacá.
- 2.— Teniente Juan Carlos Romero, Asistente del Cnl. Doria Medina.
- 3.— Capitán Jorge Guardia Baldiviezo, encargado de Servicios.
- 4.— Capitán Eduardo Toro Llanos.
- 5.— Capitán Mario Montes Colque.

- 6.— Capitán Carlos García.
- 7.— Subttes. Juan Romero - José Luis Bacarreza.

PRINCIPALES TRAFICANTES CAMPESINOS

- 1.— Miguel Trigo
- 2.— Clemente Alarcón
- 3.— Willy Román
- 4.— Cosme Jimenez
- 5.— Pascual Gamón
- 6.— Humberto Zarzuri
- 7.— Roberto Ortíz
- 8.— Luis Rojas
- 9.— Hilarión Rojas

Entre los que apoyaron el golpe y justificaron la matanza de inocentes hay que señalar al sacerdote militante de Falange P. Luis Rojas.

SENADORES Y DIPUTADOS

IMPLICADOS EN EL GOLPE

- 1.— Guillermo Bedregal G. Sub-Jefe del MNR-H. El ideólogo de los golpistas. Famoso por su cinismo y su capacidad de intriga.
- 2.— Willy y Edil Sandoval Morón. Militantes del MNRI, representando al cual, Edil era senador y Willy diputado.
- 3.— José Fellman Velarde de la dirección del MNR-H. Se retiró del golpe cuando supo que Paz Estensoro no lo apoyaba.
- 4.— Abel Ayoroa Montaña. Senador por el MNR-I y Sub-Jefe de este partido.
- 5.— Miguel Trigo. Senador por el MNR-H. Pseudo-dirigente campesino.
- 6.— Feliciano Agapito Monzón. Diputado por el MNR-H. Ministro de Finanzas de los golpistas.

- 7.— Carlos Arancibia, diputado por el MNR.

Según declaraciones de Willy Sandoval Morón estaban complicados en el golpe 9 senadores y 43 diputados. Varios de estos diputados han sido expulsados de sus propios partidos.

MINISTROS DEL GOBIERNO "DE FACTO" DEL CNEL. NATUSCH

Relaciones Exteriores: Dr. Guillermo Bedregal G. (MNR-H)
 Min. del Interior: Cnl. Carlos Mena (FF.AA.)
 Min. Finanzas: Agapito Feliciano Monzón (MNR-H)
 Min. Transportes: Edil Sandoval Morón (MNR-I)
 Min. Planeamiento: Alejandro Pacheco (Empresa Privada)
 Min. Defensa: Gral. Oscar Larraín (FF.AA.)
 Min. Educación: Wilfredo Cossío (MNR-I)
 Min. Industria y Comercio: Gral. Julio Herrera (FF.AA.)
 Min. Trabajo: Raúl Guzmán Moreira (MNR-I)
 Min. Minería: Abel Ayoroa Montaña (MNR-I)
 Min. Asuntos Campesinos y Agricultura: Cap. Carlos Fernández (FF.AA.)
 Min. Salud Pública: Aquiles Gómez (Empresa Privada)
 Min. Urbanismo y Vivienda: Tcnl. Aroldo Cortéz (FF.AA.)
 Min. Bienestar Social: Raul Roca Rivero (MNR-H)
 Min. Secretario de la Presidencia: Boris Marinovic (PSD)
 Secretario de Informaciones: Guillermo Riveros Tejada (MNR-H)
 Min. de Energía e Hidrocarburos: se mantuvo en acefalía.

(Semanario "AQUI". La Paz Nos. 37 y 38)

CAPITULO VI

LAS SECUELAS DEL GOLPISMO

Bolivia se lleva el record de los golpes de Estado ¿Por qué? . No es porque los bolivianos seamos más ingobernables que otros pueblos. Es porque las contradicciones de los sistemas políticos opresivos se han manifestado de un modo más agudo entre nosotros. Ningún Gobierno antipopular puede ser viable en Bolivia. Nuestro pueblo tiene ya una tradición de lucha contra los opresores. Sin embargo, aunque una vez más el pueblo ha logrado la victoria, debemos reconocer que el país entero esta vez ha pagado costos humanos, sociales, económicos excesivamente altos.

El prestigio nacional por los suelos

Frente al golpe de Natusch el Presidente Walter Guevara exclamó: "hoy es un día feliz para Chile". En efecto, la revista HOY de Santiago anotaba: "El lastimoso golpe militar en Bolivia ha provocado, entre muchos chilenos, una especie de orgía de autosatisfacción". "Algunos medios de comunicación aguzaron sus sucedáneos de ingenio para echar el desastre a broma". "La piedad de unos hacia Bolivia contrastaba con el desdén de otros". (Hoy-14/Noviembre/79).

El golpe del 1o. de Noviembre pasará a la historia como uno de los hechos más irresponsables y más estúpidos. Bolivia está viviendo la peor vergüenza de su historia justamente horas después de haber logrado el mayor triunfo diplomático en la OEA. El país nunca había gozado de tanta simpatía y adhesión por parte de todos los Cancilleres del Continente (con la excepción de Chile, claro está). Cuando comentaban los Cancilleres por los pasillos del Hotel Sheraton: "Bolivia es un ejemplo de democracia para toda América . . ." al día

siguiente, esos mismos Cancilleres miraban estupefactos cómo moría y se desangraba la democracia boliviana por las calles de La Paz!!! No podían comprender (tampoco nosotros lo comprendemos) cómo podían haberse acostado brindando por la democracia boliviana y cómo al amanecer del siguiente día, tenían que murmurar una elegía a esa misma democracia, herida de muerte y aplastada por los tanques de guerra!!!

La prensa amordazada

La prensa oral y escrita, uno de los principales baluartes del proceso democrático, fue inmediatamente acallada por los golpistas. Tras asaltar y censurar a los medios de comunicación, y ante el categórico y total rechazo, tanto de la prensa como de la radio, de operar bajo un régimen de censura, contrataron algunos elementos ineptos y oportunistas para que, a travéz de Radio Illimani y la Televisión Estatal, lanzasen sobre el pueblo tal sarta de mentiras y de sandeces que no produjeron más que hilaridad y náuseas.

El día 4 de Noviembre, ante la imposición de la censura y la promulgación de Decretos gravemente restrictivos de las libertades ciudadanas, como la Ley Marcial, el Estado de Sitio y el Toque de Queda, el Sindicato de Trabajadores de la Prensa de La Paz resolvió decretar huelga general indefinida "hasta que sea suspendida la censura impuesta a radios, diarios y otros medios de comunicación y sean devueltas las garantías ciudadanas para el libre ejercicio de los derechos sindicales y de asociación". Por otra parte, los trabajadores de la prensa reiteran que "apoyan y acatarán disciplinadamente todas las decisiones adoptadas o por adoptarse por la Central Obrera Boliviana a la que reconoce como autoridad máxima de todos los trabajadores".

El paro de la prensa se cumplió en la forma más unitaria y disciplinada. Los medios de comunicación comenzaron



Los estrategas del golpe: Guillermo Bedregal, Fellman Velarde, Edil Sandoval Morón, Cnl. Natusch, Gral. Herrera y Abel Ayoroa.

a trabajar sólo cuando se había levantado la censura de prensa y cuando se otorgaron los derechos fundamentales a toda la ciudadanía.

El Congreso Clausurado

El Congreso ha perdido crédito ante el pueblo por su actuación marrullera antes de los acontecimientos y porque gran parte de sus miembros instigaron y apoyaron directa o indirectamente al golpe. Por otro lado, su respuesta, después de consumado el golpe, fue débil, ambigua y hasta contradictoria. Es un Congreso (salvadas notables excepciones) sin capacidad intelectual e imaginativa y con una gran dosis de maniobrerismo oportunista y desleal.

Los golpistas buscaban la “institucionalización de la dictadura” a través de una coexistencia concertada entre el régimen “de facto” de Natusch y el Poder Legislativo.

Sin embargo, ante el masivo rechazo que el pueblo todo mostraba al nuevo régimen y ante el aislamiento internacional, el Congreso, en una rápida recuperación moral de su propia dignidad que lo enaltece, repudió al golpe militar, desconoció a Natusch como Presidente de la República y ratificó su decisión de asumir todas las prerrogativas propias que le confiere la Constitución como Poder Legislativo.

Como respuesta a este acto de valentía y de legalidad, el régimen de Natusch resolvió clausurar el Congreso y dictar el Estado de Sitio.

La clausura del Congreso descubrió a muchos la naturaleza rotundamente reaccionaria y dictatorial del contubernio cívico-militar de Natusch y Bedregal.

El desprestigio de las Fuerzas Armadas

Las Fuerzas Armadas habían repetido una y otra vez... “que se retiraban a sus funciones específicas”, que... “su actividad se desarrollaría desde ahora en los cuarteles y no en los Ministerios o en el Palacio de Gobierno”, que... “definitivamente el ejército estaba con el pueblo”... Todo era cháchara vana y mentirosa! ! ! El pueblo esperaba, todos esperábamos, que siete años de facismo militarista habrían agotado para siempre las contradicciones en las Fuerzas Armadas... Se pensaba que al fin habían comprendido que Bolivia está harta de golpes y de dictaduras y de militares, Se pensaba que tal vez hubieran analizado cómo el atraso y la pobreza en que se debate Bolivia tienen su razón más profunda en la inestabilidad política, en el golpismo impenitente y en la ineficacia y corrupción de los regímenes militaristas. Pensábamos que ya por siempre el sol de la democracia brillaría con igual esplendor para todos... pero el asalto de Natusch y sus huestes al Palacio de Gobierno y el abominable genocidio perpetrado por el ejército, nos demuestran que estábamos total y profundamente equivocados! ! !

Las Fuerzas Armadas han demostrado, una vez más que siguen identificadas a las clases dominantes, que su formación y su orientación ideológica es abiertamente antipopular y que les importa un comino el prestigio internacional de su Patria.

Hay excepciones, es cierto. Excepciones tanto más meritorias y admirables cuánto más solitarias. Pero es lamentable comprobar que lo que se creía que era norma general de conducta, es excepción, y lo que se creía que era excepción, es norma general dentro de los mandos de las Fuerzas Armadas. El trabajo concienzudo por realizar es enorme porque hasta que el Ejército no sea del pueblo y con el pueblo Bolivia no será Bolivia . . .

El asalto a las arcas

Uno de los aspectos más deprimentes y negativos, tanto en sus motivaciones como en el desenvolvimiento del golpe cívico-militar del 1o. de Noviembre, ha sido el ansía de poder de sus promotores; no tanto en función del prestigio que éste pueda otorgar, sino en cuanto oportunidad para un rápido enriquecimiento. El aventurerismo de los golpistas no estaba motivado en grandes ideales políticos, ni en principios de orden moral. Todo, absolutamente todo, en este cruento golpe, fue mezquino y bastardo, fruto única y exclusivamente de la profunda crisis moral por la que atraviesan en este momento tanto las organizaciones cívico-políticas, como las militares.

Natusch y compañía, en sus azarosos diez y seis días de desgobierno, no tuvieron tiempo ni de respirar... pero tuvieron tiempo para robar... En efecto, el día 6 de noviembre un jeep del ejército se acercó a las puertas del Banco Central y de sus bóvedas se retiraron ilegalmente 69.208.650 pesos bolivianos (alrededor de tres millones y medio de dólares).

Estos fondos se extrajeron de nuestras exhaustas reservas internacionales cuando todos los Bancos (también el Banco Central) estaban cerrados por encontrarse todo su personal en huelga general. Los Bancos recién iniciaron sus actividades el día 8 de Noviembre. Estos fondos en efectivo fueron llevados directamente, una parte a la Presidencia de la República, otra al Ministerio del Interior y un tercer lote al Ministerio de Defensa. La oficialidad implicada en el golpe recibió una prima promedio de \$b. 50.000.- (2.500.- dólares) en recompensa por el genocidio realizado! ! ! !
(Cfr. Ultima Hora. 24.Nov.79 Pág. 6)

CAPITULO VII

¡ ¡ ¡ ¡ ¡ FUERA NATUSCH! ! ! !

El pueblo a la vanguardia

Resulta irónico que los blindados más modernos a los cuales enfrentó el pueblo fueron adquiridos por el General Padilla, como un intento de modernizar a las FF.AA. frente a la posible agresión chilena. Esos tanques debían ser la expresión de que el ejército boliviano se encaminaba al fin hacía sus específicas funciones militares, cuales son las de defender las fronteras de la Patria. Cuando los regimientos blindados invaden el centro de la ciudad, la intrépida reacción de la gente aparece como lógica. El grito de ese pueblo, decepcionado e irritado ante su propio ejército, se resume en esa frase, tantas veces repetida en la cara misma de los soldados y de sus oficiales: ¡“Cobardes, vayan a pelear con los chilenos”! La desnaturalización de los grandes objetivos estratégicos por la irresponsabilidad de los oficiales que manejaban los tanques resultaba flagrante a los ojos del pueblo.

Tanto la decepción ante la ruptura del proceso democrático, como la frustración de ver otra vez postergada la aspiración boliviana de llegar al mar, y que recibiera, horas antes, un magnífico respaldo de parte de todos los países latinoamericanos, colmaron la paciencia de las masas.

La respuesta del pueblo a la provocación de los tanques fue un gran movimiento de masas, no exclusivamente obrerista, de carácter semi-insurreccional, que no llegó a culminar plenamente a causa de dos factores: la carencia total de armas y la falta de un comando unitario que dirigiera el movimiento. Mientras los más jóvenes amontonaban piedras y

palos en las calles, con resultados más simbólicos que efectivos, la gran mayoría aguantó estóicamente el hambre. Las limitaciones y errores del movimiento provinieron, sobre todo, de su espontaneidad y, el factor unificador y movilizador fue una conciencia colectiva que se expresa en la defensa del proceso democrático.

Hay que destacar la presencia criminal de grupos paramilitares, adictos al Gobierno, que desarrollaron, en la forma más abierta e impune, sus operaciones de tipo comando, portando el armamento más moderno. Ellos fueron los autores de las explosiones que destruyeron la Central Obrera Boliviana y quienes colocaron las bombas en la Universidad y en algunas radioemisoras.

Las fuerzas obreras organizadas

Como el 9 de abril de 1952 y en las jornadas de mayo de 1965, también en "la semana sangrienta" se puso en evidencia la debilidad organizativa de los partidos. La conducción política de la resistencia a los golpistas fue liderizada por la C.O.B. Más que nunca, durante los 16 días de Natusch, se vió que en Bolivia gravitan realmente dos factores de poder: las FF.AA. y la Central Obrera Boliviana. Los partidos políticos no pasan de ser fuerzas coadyuvantes. La COB, en forma hábil, no optó, en primera instancia, por una huelga general e indefinida, queriendo dosificar sus golpes y definir su táctica de lucha sobre la marcha. La huelga general se decretó primero por 24 horas, después por otras 24, luego por 48 y finalmente por otras 48 horas. Si bien los sectores más radicalizados pedían continuar con el paro general, sin embargo, la mayoría no se sintió derrotada, sino que aceptaban la tregua para tomar nuevos impulsos hacia nuevas formas de lucha.

Se puede afirmar que fue la clase obrera, organizada a través de su institución matriz, quién decidió la salida cons-

titucional, sin permitir que el golpismo se camuflase ni en el co-gobierno, ni en el triunvirato. Por otro lado hay que reconocer que aunque la COB jugó un rol político de primerísima importancia en todo el conflicto, sin embargo, se mantuvo dentro de su norma de independencia política y de clase. Su triunfo, por lo tanto, en esta ocasión, es doble ya que por un lado derrota al golpismo cívico-militar, y por otro mantiene incólume su línea unitaria e independiente. Pudiendo quedarse con el poder político ganado lo entrega al único depositario válido en ese momento: El Congreso.

Guevara en la clandestinidad

Hay que resaltar el hecho de que Guevara no se asilase, después del golpe, en ninguna Embajada. Guevara y su Gobierno no huyeron. Con gran valentía, decisión y espíritu de equipo se constituyeron en el Gobierno legal clandestino, creando con su actitud un grave problema legal para los golpistas. Guevara se constituyó en el símbolo de la resistencia, en un ejemplo para todo el pueblo. Su figura se agigantó ya que no se limitó a defender en los principios los derechos de investidura presidencial, sino que desarrolló una gran actividad en manifiestos y en conferencias de prensa. La actitud decidida de Guevara influyó, sin duda, para que los Gobiernos extranjeros no se apresuraran a reconocer oficialmente al Gobierno golpista, así como para que el Congreso no lo concretara ninguna de las componendas antidemocráticas que se estaban barajando.

Los militares anti-golpistas

Es evidente que los cuarteles estaban intranquilos desde la proclamación del régimen democrático. Les afectaba, sobre todo, el "Juicio de Responsabilidades" que no se quedaba solamente en lo mero "político", sino que llegaba a lo "económico" y ventilaba cosas tan "delicadas" como el con-



“Los para-militares en acción”. En la foto se puede apreciar a dos civiles portando armas automáticas actuando en los operativos junto a los tanques y a los soldados! ! !



“La impotencia de la ciencia”. El hombre que yace en la camilla, acaba de morir. Uno de los médicos, acongojado, se hace la señal de la cruz. Otro médico constata la hora exacta del fallecimiento. Las balas dum-dum le habían fracturado las piernas y el muslo a la altura de la ingle. La enfermera cura la herida leve de un muchacho.



Ametralladoras apostadas durante la noche en las esquinas de la ciudad



trabando oficial, el robo en las empresas públicas, la concepción ilegal de tierras a los altos jefes militares. . . etc. Los golpistas militares hablarán de “foquismo” o de “guerrilla urbana” para esconder su verdadero propósito: acallar la voz inquisidora que desde el Parlamento exige justicia. Este militarismo ultrista entra en un insólito maridaje con grupos parlamentarios y ponen en marcha esa especie de “aborto político” que es el golpe del 1o. de Noviembre.

Ante la mayoría de los Jefes Militares que, con poder de tropa, apoyan el golpe, quizás más por un falso verticalismo militarista que por convicción personal, surge el grupo “institucionalista” encabezado por el Gral. David Padilla.

Si bien todas las organizaciones de cierta importancia en el país se han visto sacudidas por el cataclismo que ha significado los 16 días de golpismo cívico-militar, el epicentro de este fenómeno se lo ha sentido con mayor intensidad dentro de la cúpula militar. El grupo militar golpista, estaba vinculado al Gral. Banzer más en el afán de avaricia económica, que de ambición política propiamente dicha.

Entre los grupos golpistas adquirieron fama, por sus actitudes duras, el Coronel García Mesa y el Coronel Arturo Doria Medina, quién al frente del Regimiento Tarapacá se ganó en fúnebre título de “El Mariscal de la Muerte”.

El Alto Mando, promovido por Natusch, no ha podido ser destituido por la Sra. Presidente. Con el llamado “cuartelazo de Miraflores” desconocieron a las nuevas autoridades militares nominadas por la Sra. Lidia Gueiller. Con ello han conseguido guardarse sus espaldas y evitar la destitución y el juicio de todos los implicados en el golpe de Natusch. Los conjurados salieron derrotados en todos los frentes, menos en el militar, ya que siguen enquistados en los puestos de mayor responsabilidad dentro de las FF.AA. Ellas no son en Bolivia un poder sometido al Estado y a la Constitución. Son un poder dentro de otro poder. Fuera de ser una institu-

ción antidemocrática, se creen una institución autónoma e independiente de cualquier poder, ya sea este Ejecutivo, Legislativo o Judicial. De ahí que se pueda afirmar que, si bien el golpe fue aniquilado, no lo ha sido el golpismo. Queda éste agazapado en la mentalidad y en la organización misma de nuestro ejército.

Contra esa mentalidad y contra ese sistema antidemocrático y cerradamente militarista, se levanta el grupo “institucionalista”, que concibe a las FF.AA. como un poder al servicio del pueblo. Defiende la constitución y la legalidad, no solamente para los demás, sino también para el propio ejército. Quieran servir al país desde los cuarteles y cumpliendo sus funciones específicas y no desde el Palacio Presidencial o desde los Ministerios, en una función política para la cual ni están llamados, ni están preparados. El Gral. Padilla, en cartas públicas, dirigidas tanto a las FF.AA. como a la opinión pública, muestra claramente que la división existente en las FF.AA. es muy profunda. Los jefes más conspicuos de este grupo como el Gral. Terrazas, y los Teniente Coronel Gary Prado, López Leytón y otros, fueron destituidos de sus puestos por el Régimen de Natusch, no habiendo logrado, después del fracaso del golpe, colocar a su gente en los puestos de más importancia del ejército.

La prensa y la radio no se doblegan

Hay que resaltar como ejemplar la conducta profesional de los hombres de la prensa y de la radio, que (haciendo excepción del minúsculo grupo que colaboró al golpe a través de la Radio Illimani y la Televisión Estatal, largando al éter los mayores dislates jamás escuchados), dijeron su verdad cuando pudieron decirla y se callaron cuando el golpismo quería imponerles una velada censura. No cabe la menor duda que la orientación impartida por la prensa y las radio-emisoras de mayor prestigio, fue oportuna y valiente, cum-

pliendo con su labor orientadora y denunciadora. Gracias al trabajo difícil y valioso de periodistas y reporteros gráficos, las incidencias todas de esos amargos diez y seis días quedarán registradas para la historia como una lección más de auténtico profesionalismo.

Los campesinos con la C.O.B.

Otro hecho importante, y que quizás no ha sido suficientemente valorado por muchos analistas, es el comportamiento del campesinado. Tradicionalmente, desde el año 1952, el campesinado había sido manejado a su antojo por los detentores del poder. El control que sobre ellos ejercía el Pacto Militar Campesino ha impedido al campesinado expresarse libremente frente a los grandes acontecimientos nacionales. Su instrumentalización, a través tanto de organismos políticos como militares, ha sido prácticamente total. A ello se prestaban los consabidos "dirigentes a sueldo", verdaderos pongo políticos digitados desde el Alto Mando o desde el Palacio de Gobierno. El golpe de Natusch, por más que se revistiera de "emeenerismo", no pudo contar, ni siquiera para la firma de las consabidas solicitadas, con grupos de campesinos auténticos y representativos. Si bien intentaron hacerlo Miguel Trigo, Willy Román y algunos otros, se vieron huérfanos del más mínimo apoyo. El hecho de que la gran mayoría del campesinado se haya desligado de la tutela paternalista de los militares y se haya vinculado a la C.O.B. a través de la Confederación Sindical Unica de Trabajadores Campesinos les da a los campesinos la posibilidad real de adecuar su conducta sindical en favor de sus auténticos intereses de clase. Esta es una nueva realidad en la vida política del país y la tendrán que tener a bien en cuenta todos los que de ahora en adelante quieran manejar los destinos de la patria.

Los bloqueos que durante la semana del 1 al 8 de Diciembre efectuaron los campesinos en todas las carreteras y

caminos del país, en forma disciplinada, unitaria y total, en contra de las medidas económicas antipopulares del Gobierno de Lidia Gueiller, no hacen más que confirmar la idea de que de ahora en adelante la vida política en Bolivia ha de ser muy distinta, porque en ella han de gravitar, como factor activo y determinante, las masas campesinas organizadas en la C.S.U.T.C.B., afiliada a la C.O.B.

La Iglesia de los pobres

La Iglesia de los barrios marginales (en contraposición a la Iglesia del Centro de la ciudad y la de los barrios residenciales) estuvo al lado de su pueblo. Esta presencia no se limitó a socorrer heridos, a retirar y aún enterrar cadáveres y acoger en sus recintos a personas que se encontraban en peligro, sino que llegó a constituirse en una presencia abiertamente profética denunciando el asesinato colectivo y acusando a los instigadores y autores del golpe como a verdugos de sus hermanos. Gran parte de la documentación recogida, así como las listas iniciales sobre heridos, desaparecidos y fallecidos, se deben a la labor realizada por las postas sanitarias parroquiales. Los documentos públicos firmados por numerosos sacerdotes y religiosas, de gran valentía y precisión, fueron los que más claramente hablaron sobre la desobediencia formal del régimen de Natusch y sobre la condición indispensable de su renuncia para lograr una auténtica paz social.

Algunos obispos llevaron a cabo largas reuniones con los golpistas en una acción que calificaban de "mediadora". Sin duda estas conversaciones evitaron un mayor derramamiento de sangre. Nadie ha dudado de la buena voluntad de los "mediadores", pero muchos sacerdotes opinaban que no había lugar a ninguna clase de mediación ya que no existía más que un agresor y un culpable a quién había que condenar abiertamente. Muchos sacerdotes y religiosas opinaban que estas conversaciones eran manipuladas por el Gobierno

con el ánimo de ganar tiempo y de asumir con ellas un cierto viso de legitimidad.

Transcritos en los anexos los tres documentos de los sacerdotes y las religiosas.

La Asamblea Permanente de Derechos Humanos

La Asamblea Permanente de Derechos Humanos jugó un importante papel a lo largo de los dolorosos acontecimientos, tanto en el marco asistencialista, como en su actividad denunciadora. Gracias a sus numerosos informes sobre muertos, heridos y desaparecidos pudo conocer la opinión pública nacional e internacional las terribles dimensiones de la tragedia.

Los manifiestos públicos con los que orientó a la población en general tuvieron repercusión internacional, así como sus informes confidenciales a los Cancilleres del Pacto Andino y a otros organismos internacionales, para que no reconocieran al Gobierno de Natusch.

CAPITULO VIII EL BALANCE FINAL

Las lecciones del golpe

Es imposible hacer un balance definitivo de la dramática primera quincena de Noviembre ya que las secuelas de esa especie de "cataclismo socio-político" aún no se han agotado. Adelantaremos algunos juicios que nos parecen en cierta forma, definitivos:

- 1.— La crisis que afecta nuestras instituciones es, ante todo, una crisis moral. Es esta la primera y la más dolorosa de

las lecciones que nos ha dejado esta quincena de "desastre nacional". Hay una falta total de ética en nuestros políticos, en nuestros militares y en nuestras instituciones en general. Cosechamos la siembra negativa de 7 años de inmoralidad político-administrativa. Ya no se lucha por los grandes ideales. Se busca el poder como el camino más corto y más fácil para el enriquecimiento ilícito. Al poder ya no se lo conquista, se lo asalta con la misma voracidad con que un ave de rapiña se lanza sobre su presa. Todo lo domina la falacia, el cinismo, la mentira. Nuestras crisis política, militar, económica, institucional, no son crisis distintas, todas ellas tienen un mismo origen; se nutren en el pozo negro de la inmoralidad. Por eso podemos afirmar que aún no se ha puesto en marcha ningún remedio válido. Natusch y su corte de aduladores se han ido pero quedan, en todo su vigor, las causas profundas que hicieron posible el que en Bolivia suceda lo imposible. Mientras no se vaya a la raíz de los males seguiremos arrastrando como nación una historia de vergüenza y oprobio.

- 2.— El pueblo boliviano es más avanzado que sus cuadros directivos. El pueblo, en sus estratos más humildes (bases mineras, fabriles, campesinas, clase pobre de los barrios marginales), es más radical, más aguerrido y más revolucionario que sus direcciones sindicales y, sobre todo, que sus direcciones políticas. Ese pueblo, en gran parte iletrado, ha demostrado también que posee una especie de "olfato" o instinto político que le hace ver con claridad quien es "golpista" y quien es "democrático", por más que se quieran tergiversar las verdaderas intenciones con un falso lenguaje. Ha demostrado igualmente, que los medios de comunicación de masas no son tan convincentes como se cree: Quince días de televisión "dirigida" (cuando la gente no podía hacer otra cosa que estar delante del televisor) han resultado totalmente ineficaces para hacer creer al pueblo que Natusch no

era fascista, que Bedregal no era traidor o que el ejército no estaba masacrando a gente inocente.

- 3.— Nuestro andamiaje de Alianzas y Frentes Políticos es anacrónico y está carcomido. Nuestra recién estrenada democracia está asentada sobre esquemas políticos y sobre personas políticas no solo viejas, sino “envejecidas”. Nuestro Congreso, una especie de mafia con inmunidad, arrastra todos los vicios de un parlamentarismo decadente, locuaz, inoperante y caudillezco. Toda crisis profunda implica un cambio en la situación. Sería desastroso que nuestros políticos no vieran que de todo este desastre debe surgir y tiene que surgir algo políticamente nuevo para que sea viable.
- 4.— Que la C.O.B. es la única alternativa real. A la vez que los partidos aparecen sin visión, sin organización y sin capacidad de movilización política, la C.O.B. se muestra como la alternativa real de poder frente al golpismo y al militarismo. Es una prueba clara de que los partidos deben plantearse una revisión total, tanto de sus programas como de sus sistemas de captación y de afiliación de nuevos militantes. Si los mejores de sus cuadros han sido seleccionados para ocupar los puestos de diputados y senadores, entendemos entonces que la formación política ha sido mala y que las motivaciones para su afiliación partidista no es otra que la de satisfacer unas desmesuradas e ilegítimas apetencias de enriquecimiento y de figuración.
- 5.— Que el campesinado ha tomado una nueva conciencia sobre su rol político. El sindicalismo campesino, unido e integrado a la COB y desligado definitivamente del tutelaje del MNR y del Pacto Militar Campesino, plantea una situación totalmente nueva en la correlación de fuerzas políticas del país. Esta ruptura oficial del mundo campesino con los gobiernos de turno, no implica

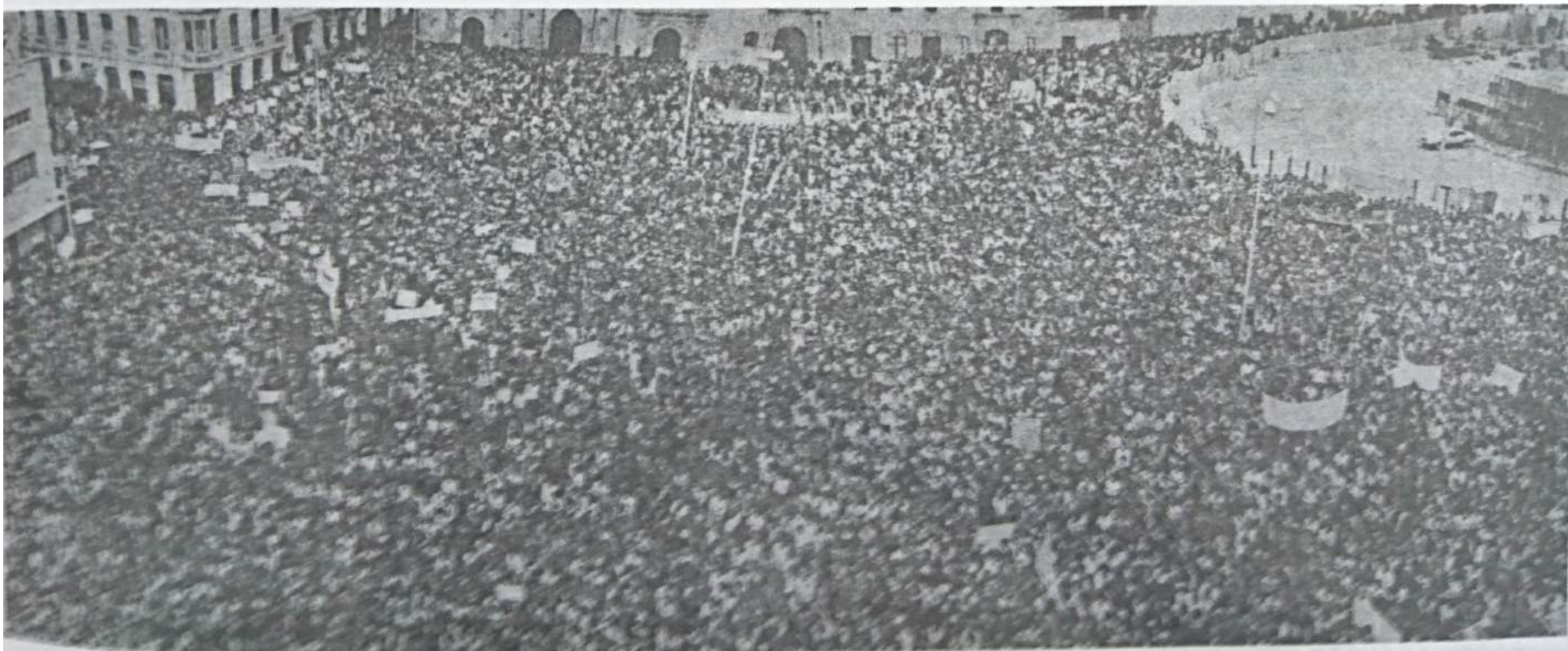
solo un cambio externo de posición, sino que es fruto de la nueva conciencia política que el campesinado ha ido adquiriendo durante estos últimos años de un modo rápido, progresivo y original.

- 6.— El golpismo militarista ya no será viable en Bolivia. La victoria del pueblo sobre el militarismo y el repudio masivo al golpismo fascista no ha sido un hecho circunstancial. El día 16 de Noviembre, cuando el Coronel Natusch, protegido por tanques, hacía abandono del Palacio de Gobierno por la puerta trasera, firmaba, con su cobarde actitud, el acta de defunción del militarismo golpista. Es muy posible que se produzcan nuevos cuartelazos mientras sigan teniendo mando de tropas militares de mente paranoica, pero lo cierto es que el golpismo ya no se podrá constituir en una forma estable de gobierno. Esto lo sabe todo el pueblo; es una lástima que muchos militares aún no se hayan enterado de ello.
- 7.— Los golpistas siguen controlando al ejército. Natusch ha sido derrotado, pero no sus secuaces, que siguen controlando los puestos claves del ejército y han logrado enquistarse en el propio Gobierno de la Sra. Lidia Gueiller. El cataclismo político-social que ha vivido Bolivia en la primera quincena de Noviembre no ha terminado con la derrota de Natusch. El golpismo en Bolivia es como un terrible cetaceo que arrastra su muerte por los lóbregos pasillos de nuestros cuarteles. Está herido de muerte pero aún ha de crear zozobra con sus últimos coletazos.

Hacia una auténtica liberación

- 1.— Vivimos una crisis total. Una crisis que debe florecer en un nuevo amanecer, en una nueva sociedad más justa, más libre y más fraternal. De las cenizas de nuestras

El poder obrero: Juan Lechín (a su lado Simón Reyes), Víctor López, Luis López v Filemón Escobar.



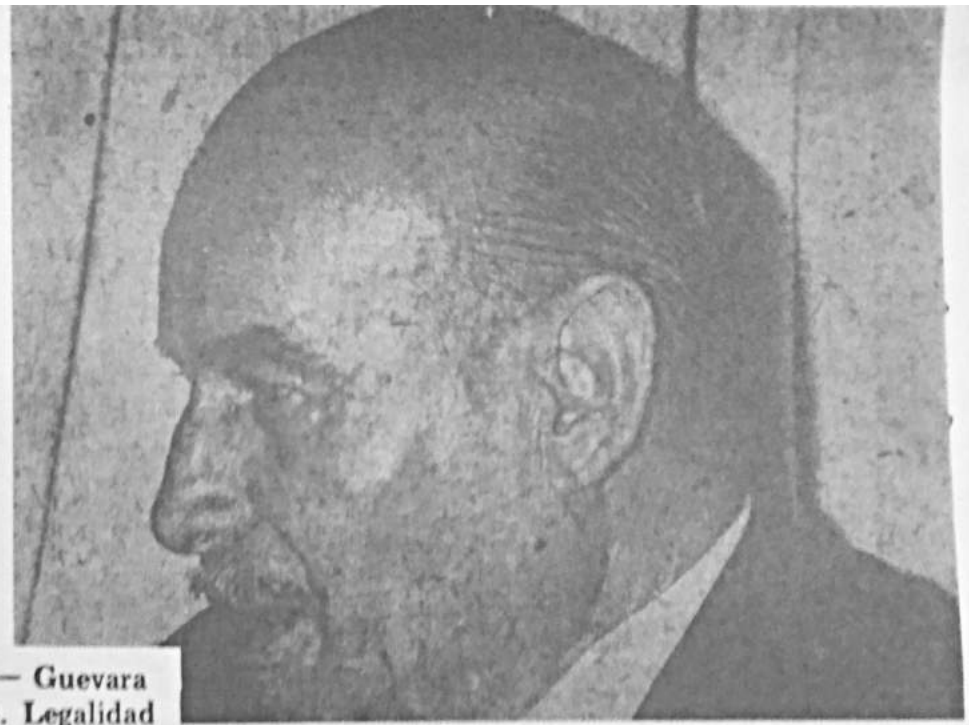
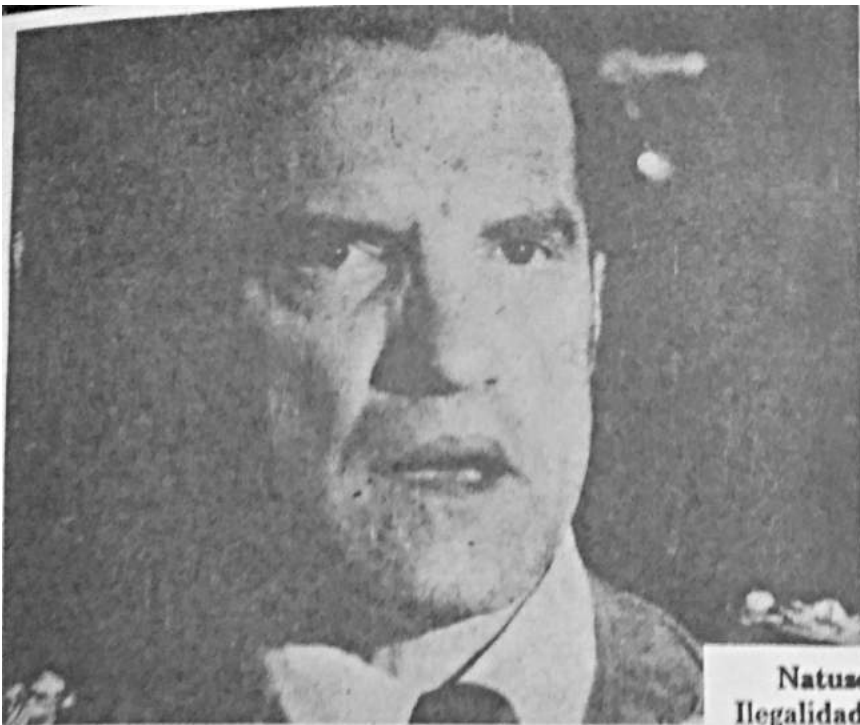
Multitudinaria concentración popular en la Plaza San Francisco convocada por la Central Obrera Boliviana.

instituciones caducas deben surgir las nuevas estructuras que configuren una nueva sociedad. Para ello hay que crear una nueva conciencia social en las escuelas, en los cuarteles, en las universidades, en los colegios militares. El pueblo espera un nuevo liderazgo que le oriente en la difícil tarea de construir una nueva sociedad.

- 2.— Los partidos políticos son los que tienen la mayor responsabilidad en la reconstrucción del país. No puede haber dirección política eficaz sin ideas políticas claras. No se puede ni se debe articular Frentes o Alianzas en función de personas o en función de intereses de grupo. Fundamentalmente debe privar la ideología sobre las componendas.
- 3.— Las FF.AA. deben desechar de sus mentes no solo el golpismo, sino también toda fundamentación teórica de la llamada Doctrina de la Seguridad Nacional, que identifica sus propias aspiraciones con las de la nación, que concibe la sociedad en una forma verticalista y elitista y que desarrolla el concepto de la “guerra interna”, viendo en cada boliviano un posible enemigo.
- 4.— La C.O.B., como organización del pueblo trabajador, ha de jugar un rol de capital importancia en el futuro político próximo del país. Debe mantener su unidad organizativa ante todo y sobre todo, así como su independencia sindical y de clase.
- 5.— Tanto el Ejecutivo como el Legislativo deben tomar en forma inmediata todas las medidas conducentes para que el Poder Judicial sea realmente independiente, de tal modo, que en los momentos más difíciles para el país, se constituya en una auténtica salvaguarda de la legalidad.
- 6.— El pueblo debe comprender que es importante la elec-

ción de diputados y senadores. No es suficiente el fijarse solo en los candidatos a la Presidencia y Vice-Presidencia. La nominación de diputados y senadores debe surgir más de las propuestas de las bases que no de las componendas de los partidos y de las presiones personales.

- 7.— En medio de la tragedia que significa “la semana sangrienta” hay que reconocer que en el pueblo boliviano y, sobre todo, en su juventud obrera y campesina, hay una conciencia de clase y una capacidad de lucha y de abnegación admirables que serán, a no dudarlo la base humana sobre la cual se levante la nueva Bolivia justa, libre y soberana.



Natusch — Guevara
Ilegalidad vs. Legalidad



Lidia Gueiller, Presidenta Constitucional:
Una solución salomónica.

SERA INUTIL

Será inútil
querer empezar todo de nuevo.

Los zapatos
están viejos
el corazón, roto.

Los muebles crujen
en lo profundo de la noche
y una extraña
mariposa sombría
tremola incesantemente
aleteo siniestro.

Será inútil
querer empezar todo de nuevo.

¿Cómo, después que la sangre
al correr
dejó caminos coagulados
en los muros?

8 de noviembre, 1979

Matilde Casazola M.

¿Cómo
después que las palabras
fueron todas inútiles
para revivir al niño muerto?

Será inútil
querer empezar todo de nuevo.

Por más que se laven las manos
y digan
"Oh de veras, lo siento".

Por más que mil guirnaldas de flores
se derramen en las lápidas grises
de todo el cementerio.

Si sus bracitos ya no alcanzan
la luna
si su pies ya no retumban
por las veredas azules



si sus labios
ya no cantan!

Serán inútiles los rezos
las promesas
y el trigo verde naciendo.

Después todos, con sus máscaras
se incorporarán al diario
trajín.

El niño seguirá, debajo de la losa
incomprensiblemente muerto.

ANEXOS



Dstrucción de la sede de la Central Obrera Boliviana por elementos del ejército y por para-militares. La fotografía muestra el estado lamentable en que quedó el edificio. En la puerta que está en el suelo todavía puede verse un letrero en el que se lee: "SALA DE SESIONES: COMITE EJECUTIVO DE LA F.S.T.M.B." (Foto Cepromin)

La ASAMBLEA PERMANENTE DE LOS DERECHOS HUMANOS de Bolivia ante la situación creada por el Golpe de Estado que interrumpe el proceso democrático recientemente conquistado por el pueblo, se dirige a la opinión pública ante esta difícil coyuntura por la que atraviesa el país, manifestando lo siguiente:

- 1.— Que el Golpe Militar del primero de Noviembre ejecutado por los mismos que decían promover y garantizar la vuelta al régimen constitucional y democrático, ha postrado a toda la población en un grave sentimiento de frustración que coarta todas las grandes aspiraciones que el país había venido forjándose últimamente.
- 2.— El nuevo Gobierno “de facto”, uno más en nuestra larga y triste historia de rupturas de los procesos democráticos, carece, no solamente de legitimidad sino también de cualquier apariencia de justificación.
- 3.— Existe una profunda contradicción entre lo que el actual Gobierno proclama y sus propios hechos: El Golpe se lo realiza en nombre de la Constitución y sin embargo en sus objetivos como en los medios y en su práctica política es totalmente anti-constitucional e ilegal. Dicen respetar los derechos humanos y, sin embargo, se comienza violándolos por los apresamientos, asesinatos de personas indefensas e inocentes, censurando la prensa y conculcando las libertades ciudadanas. Dicen respetar el funcionamiento del Parlamento y para garantizar su vigencia se da el Golpe y, sin embargo, se lo clausura inmediatamente. Dicen contar con el apoyo popular y no cuentan con el más mínimo apoyo de las organizaciones populares y obreras, como lo demuestra el paro general decretado por la Central Obrera Boliviana. Dicen contar con el respaldo de los Partidos Mayoritarios y apenas son apoyados por media docena de políticos oportunistas que lo hacen a título individual. Di-

cen respetar los derechos del pueblo pero decretan Estado de Sitio y Toque de Queda.

- 4.— El nuevo Gobierno “de facto” en consecuencia, no responde a ningún esquema político responsable, ni cuenta con el respaldo de ninguna organización política o sindical seria y es fruto únicamente de la falta de vocación democrática de algunos sectores de las Fuerzas Armadas que la utilizan para sus propios fines y ambiciones personales que desprestigian, no solo al país, sino a la propia institución castrense.
- 5.— Las razones básicas de este atentado contra la democracia las vemos principalmente en el deseo de mantener el Poder en favor de un grupo minoritario que busca perpetuarse en el usufructo de los privilegios injustamente obtenidos durante los últimos siete años. Todo está íntimamente relacionado con el Juicio de Responsabilidades. Es evidente que este Juicio no se lo puede ni debe hacer en contra de institución alguna sino en contra de las personas presuntamente involucradas en él. Es sintomático, sin embargo, ver a personas afectadas por el juicio que asumen ahora el poder para interrumpir el curso legal del proceso. No obstante el Juicio de Responsabilidades, por sus implicaciones tanto políticas como económicas, es necesario para el encauzamiento político y ético del país.
- 6.— Este Golpe no favorece a nadie: ni al pueblo que quiere y lucha por la democracia; ni a América Latina que busca su cohesión política y económica a través de Gobiernos legítimamente constituídos; ni para el Pacto Andino que se ve vulnerado en sus más ambiciosos proyectos de integración; ni para nuestra economía que difícilmente encontrará soluciones por falta de apoyo internacional. Este Golpe a lo sumo, a lo sumo, favorecerá a Chile, que verá con él frustrados los intentos y decisiones de

la O.E.A. y de los Movimientos del Tercer Mundo que apoyan las legítimas y justas reclamaciones de Bolivia en su salida al mar.

- 7.- Solo el ejercicio de los derechos democráticos para el pueblo y la vigencia de un régimen constitucional son las garantías y el camino para que Bolivia pueda resolver los problemas económicos y sociales. Resulta doblemente paradójico que a cinco horas de que la O.E.A. diera un voto de apoyo a la democracia boliviana, esta truncada por las ambiciones personales de un pequeño grupo.

La Asamblea Permanente de los Derechos Humanos condena enérgicamente el Golpe Militar y hace un llamado para defender y profundizar el proceso democrático.

La Paz 2 de Noviembre de 1979

NUMEROSOS SACERDOTES Y RELIGIOSAS EXPRESAN SU RECHAZO AL GOLPE DEL CORONEL NATUSCH

COMUNICADO AL PUEBLO DE BOLIVIA

Ante los trágicos acontecimientos que está viviendo estos días el pueblo de Bolivia, los sacerdotes, religiosos, religiosas y laicos abajo firmantes, queremos hacer oír nuestra voz. Por fidelidad al Evangelio de Jesucristo y para mejor servir a nuestros hermanos, manifestamos lo siguiente:

1. Compartimos el profundo y no merecido sufrimiento de tantas familias que han perdido a sus seres queridos. Hemos visto la muerte de hombres, mujeres, jóvenes y niños, el ataque a grupos reunidos pacíficamente, los heridos de bala y de metralla, el enfrentamiento entre hermanos, la utilización de soldados de condición humilde en tareas de represión y muerte. Nos consta de no menos de 80 muertos y 250 heridos, pero en realidad son muchos más: hay familias que enterraron a sus muertos en silencio, sabemos que camiones militares recogieron cadáveres con destino desconocido, hay muchos heridos que se han retirado a sus hogares.

2. Repudiamos enérgicamente la violencia sin razón perpetrada por el ejército contra el pueblo desarmado, la suplantación de la voluntad soberana del pueblo que fue expresada en elecciones libres, la mentira sistemática de la información oficial que pretende manipular a la opinión pública, la detención de ciudadanos realizada arbitrariamente al amparo del estado de sitio, el odio y la división de quienes detentan el poder siembran en el país, la triste imagen que Bolivia está presentado ante América y el mundo, el deterioro de la economía que se agravará por los recientes acontecimientos y que empeorará la situación de la mayoría de la población. Tememos que la brutal experiencia de estos días sea el comienzo de un sistema de represión que convierta a Bolivia en un lamentable ejemplo de violación de los derechos humanos, en oposición a las Declaraciones de las Naciones Unidas y de la OEA y a las insistentes palabras del Papa Juan Pablo II.

3. Insistimos en que, cuando el pueblo proclama sus aspiraciones de libertad, exige el respeto a su voluntad o aspira a mejores condiciones de vida, no puede ser calificado de extremista o terrorista.

4. Consideramos sacrílega la utilización del nombre y de los símbolos cristianos para avalar sistemas injustos.

5. Recordamos a todos los que ocupen posiciones de responsabilidad o de poder en el país, que la paz verdadera sólo puede fundarse en la justicia y la verdad. Un gobierno democrático únicamente puede apoyarse en la voluntad libre de la mayoría y nunca en la fuerza de sus armas. Sólo regresando a un estado de derecho se pondrán las bases de la convivencia política en el país. La construcción de la Patria es una tarea en la cual todos debemos participar, y ninguna persona, grupo o institución puede usurpar un poder que el pueblo no le ha delegado.

6. Nos solidarizamos ahora y siempre con la resistencia pacífica de la población que es un repudio al poder injusto, alabamos la unidad del pueblo en torno a sus organizaciones representativas, y alentamos las esperanzas de todos por un sistema de gobierno que respete la voluntad popular y por un sistema económico que satisfaga las necesidades vitales de las mayorías.

7. En consecuencia de todo lo anterior, y en señal de sufrimiento y de duelo, proponemos cerrar las iglesias al culto el próximo domingo. Y en expresión de fe y confianza en Cristo, sugerimos organizar veladas de oración en todos los templos el próximo lunes a horas 19.

La Paz, noviembre 7, 1979

(Siguen numerosas firmas)

COMUNICADO No. 2 DE RELIGIOSOS MIEMBROS DE LA IGLESIA CATOLICA Y METODISTA

1. El actual gobierno "de facto" presidido por el Coronel Natusch Busch, no posee la más mínima legalidad Constitucional. Ha surgido de un golpe sangriento sin ninguna clase de apoyo popular. Más aún, sus primeros días de usufructo del poder se han caracterizado por la masacre de ciudadanos inocentes y desarmados. No ha habido una guerra civil o un enfrentamiento sino un genocidio con las características de un asesinato colectivo.

El actual gobierno "de facto" es ilegal tanto por su origen inconstitucional cuanto por su actuación represiva e inhumana. En sólo seis días de "desgobierno" se podría afirmar que han sido conculcados todos los derechos humanos fundamentales tanto a nivel individual como social. Al actual gobierno lo vemos como totalmente inviable y sin posibilidad de obtener la confianza y el apoyo del pueblo boliviano y de todos aquellos países del mundo entero que creen y practican la democracia.

Ante los tanques y las armas automáticas de un ejército que ocupaba las ciudades de Bolivia como si fueran un territorio enemigo en una guerra convencional, el pueblo no pudo menos de reaccionar siquiera por instinto de conservación para defender su libertad y su propia vida. La Iglesia siempre ha propugnado el derecho de las personas y de los pueblos a su legítima defensa ante un injusto agresor.

2. El presente conflicto no dá lugar a ninguna clase de mediación ni de maniobra diplomática. No se puede dar el mismo grado de legalidad y representatividad a un poder constitucional y a otro anticonstitucional. En el momento presente la constitucionalidad y los intereses del pueblo coinciden, de ahí que el pueblo se haya opuesto masivamente a este golpe. La Iglesia forma parte del pueblo y el Pueblo de Dios es la Iglesia. En la hora actual la voz de ese pueblo masacrado y oprimido es la voz de Dios que pide justicia. La Iglesia no puede ser neutral en estas circunstancias. La voz de los Obispos en Puebla nos exige hacer una opción concreta por los Pobres, por los Obreros, por los Campesinos y por todos los marginados.
3. En consecuencia, como cristianos, tenemos que defender la justicia. Tenemos que estar con el pueblo, por encima de toda lucha partidista o sectaria. Nos solidarizamos con la causa del pueblo liderizado por la Central Obrera Boliviana, y comprometemos nuestro apoyo en su lucha por la libertad y la justicia.

siguen más de 100 firmas

La Paz, 7 Noviembre de 1979

LA ASAMBLEA PERMANENTE DE DERECHOS HUMANOS PIDE LA RENUNCIA INCONDICIONAL DEL CORONEL NATUSCH

A LA COMISION TRIPARTITA Y

— AL PUEBLO DE BOLIVIA

La ASAMBLEA PERMANENTE DE DERECHOS HUMANOS DE BOLIVIA, en estos momentos de grave crisis política e institucional que vive nuestro país, haciéndose portavoz de las ideas y de los sentimientos que embargan al pueblo de Bolivia, expresa lo siguiente:

1.- La primera e ineludible condición para el encauzamiento del país dentro del proceso democrático, así como para que vuelva la paz y la tranquilidad al pueblo, es la renuncia inmediata e incondicional del Coronel Natusch Busch.

Su figura manchada con la sangre inocente, así como su corte de aduladores oportunistas, deben desaparecer en el plazo más breve posible, de la vida política del país, si queremos que Bolivia vuelva a encontrar una verdadera paz y deje de ser el escarnio para el mundo entero.

2.- No es posible tampoco que prospere ninguna solución válida y eficaz nombrando como Jefe de Gobierno a un militar. Aunque todos conocemos que muchos Jefes Militares no se han manchado con el crimen de “lesa patria” perpetrado el día primero de Noviembre. Sin embargo, la Institución Castrense en sí se ha visto toda ella implicada en este Golpe cruento que ha costado tantas vidas inocentes para nuestro pueblo, y tanta deshonra para nuestra Nación.

Los militares, si quieren demostrar su amor a la Patria

y el cumplimiento a su palabra dada y tantas veces repetida, deben retirarse a sus cuarteles para cumplir con sus funciones específicas y trabajar patrióticamente para recuperar el prestigio perdido. La opinión pública conoce que muchos militares progresistas y democráticos se han visto implicados en los trágicos acontecimientos debido, sobre todo, a la rígida disciplina castrense que les impide tomar una opción personal y expresar su disconformidad con los golpistas.

3.- Aunque se llegue a una solución “no legalista” sino “real” nunca se debe excluir a los “dos factores de conflicto” por las mismas razones: uno representa la legalidad y el otro la ilegalidad; el uno representa la expresión de la voluntad popular y el otro representa al genocidio de ese mismo pueblo.

4.- Tampoco pueden sentarse en la mesa de deliberaciones con el mismo derecho y con la misma representatividad y trayectoria de conducta la COB, el Congreso y las FF.AA.

La COB es la expresión auténtica y democrática del pueblo trabajador organizado, y en estos momentos se ha convertido en el canal del repudio popular y masivo de todos los bolivianos al golpismo representado por el Coronel Natusch Busch.

El Congreso representa la legalidad constitucional y la voluntad popular expresada en el voto. No obstante, su autoridad moral se ha visto gravemente menguada por las actitudes oportunistas de algunos de sus miembros que han traicionado la confianza en ellos depositada.

En cambio los dos delegados de las FF.AA. no han sido designados democráticamente por su propia institución castrense. Apenas representan al pequeño grupo de golpistas encabezados por Natusch Busch. Su representación radica únicamente en la fuerza y en el mal uso del principio de verticalidad castrense, cuya razón de ser tiene su origen en la actividad militar pero no en la política.

5.- El Gobierno de Natusch Busch no ha sido reconocido ni por el Congreso ni por la COB, ni por los Partidos Políticos, ni por instituciones cívicas, ni por el pueblo en general.

Sin embargo, buscando afianzarse en el poder, asumiendo funciones de un Gobierno legítimo que no le corresponden, lanza Decretos y designa autoridades que no hacen más que crear una tremenda confusión y anarquía en el orden administrativo, jurídico y económico, con consecuencias nefastas para el futuro del país.

6.- En una actitud cínica sin precedentes el Coronel Natusch Busch busca encubrir y eludir su responsabilidad directa en la masacre de tantos niños y personas inocentes ofreciendo indemnizar a algunos comerciantes por pequeños daños ma-

teriales. Nada dice, en cambio, de indemnizar a centenares de viudas pobres y de huérfanos desamparados.

7.- Urge una solución rápida basada en la voluntad del pueblo, que combine las exigencias de la justicia y la legalidad. El pueblo durante estos días de confusión y de sangre, ha puesto su confianza en la Central Obrera Boliviana. La COB en estas conversaciones representa al pueblo y confiamos será absolutamente fiel al compromiso contraído con tanto sacrificio y de acuerdo a su trayectoria democrática y popular.

La Paz 13 de Noviembre de 1979

POR EL COMITE EJECUTIVO NACIONAL

P. Julio Tumiri Javier
Pres.

POR EL COMITE EJECUTIVO DEPARTAMENTAL DE LA PAZ

José Antezana Rodriguez
Sec. Gen.

Comaradas de los FF.AA.

Augustísimo por la situación que está
viviendo nuestra patria por la avaricia,
ineflexión y sadismo con que están ac-
tuando los miembros de la Junta de gobier-
no, al maso de Natusch y los del alto
maso Amatas, a la cabeza de Castillo,
utilizando las armas en la patria, asesina-
masos con pretextos fútiles a la población
inocente, causando centenares de víctimas,
les pido pronunciarse en contra de esta
terrible situación que desprestigia a nuestra
institución y por consiguiente a nuestra
patria. Nunca como ahora, los FF.AA,
por culpa de unos pocos ambiciosos, desleales
y antipatriotas, están actuando tan in-
pensable como criminalmente; lo peor,
acompañados en esta empresa sanguinaria,
por políticos enemigos de los FF.AA, estos pero
otros amigos de los FF.AA. sus fructos de poses.
Las consecuencias para la patria
son fatales en todo orden de cosas y para
nuestra institución en unas jornadas aún
con el grave peligro de su destrucción total

La guerra de independencia de los Estados Unidos.
La institución es el estado de acuerdo
con el gobierno y sus medidas totalmente
constitucionales y legales, por eso creemos
mucho en patriotismo, en amor a la patria
y en muchos sentimientos por los
hermanos bolivianos, a quienes les escribo
lo que están en función de mando de
tropas y a los que están en los institutos
de capacitación hacen conocer su voto firme
y decidida. Condenando sus actitudes.

En espera de una reacción vigorosa
y decidida para salvar a nuestra
querida institución los acompaña y los
dirige desde la ciudad de La Paz su
ex-presidente y Ex-Comandante en jefe.
Cordialmente.

Josef Amador
Gen. Dir. Institución

La Paz, 5 Noviembre de 1979.

Hora 1300.

CON LAS ATENCIONES DEL

GRAL. DIV. DAVID PADILLA ARANZA
Comandante en Jefe de las FF. AA. de la Paz

Quinto de Bolivia.

Desembargado y amargado por la ceguera
incomprontabilizada y criminalizada
de los miembros de la junta de gobierno
y los su alto comando militar alentando
la instauración de juntas inocentes con los
Armas de la Patria, hago emerger mi
voz de protesta, de censura y total opre-
sión al actual gobierno y sus medidas
totalitarias

Valor y coraje heroicos bolí-
vianos para denunciar a los asesinos,
traidores y criminales que en nombre de
la patria y de la institución armada están
cometiendo las mayores atrocidades man-
chando de sangre el suelo patrio.

Viva Bolivia

Graciano
gen. Dr. David Padilla

La Paz, 5 de noviembre de 1979.

Hora 1300



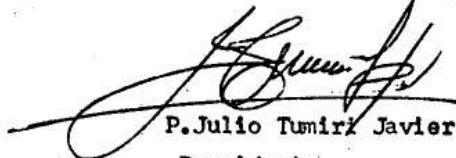
CABLE WEST COAST

THE WEST COAST OF AMERICA TELEGRAPH CO LTD
CIRCUITOS DIRECTOS CON
WESTERN UNION INTERNATIONAL Y RCA

NUMERO	DESTINO	PT	ORIGEN	PALABRAS	CIRCUITO. NUMERO HORA TRANSMISION OPERADOR
TASA	PALABRAS 44	FECHA	HORA		
IMPUESTO					
TIMBRE					
Cala Comp.	INSTRUCCIONES				
TOTAL					

Dr. Alejandro Orfila
Secretario General de la OEA
Washington D.C. 20006
~~ESTADOS UNIDOS~~

ASAMBLEA PERMANENTE DE DERECHOS HUMANOS BOLIVIA denuncia total quebrantamiento proceso democrático boliviano y graves violaciones derechos humanos causando verdadero genocidio pueblo indefenso, Solicita a Estados Miembros esa Organización no reconocer Gobierno Coronel Natusch.


P. Julio Tumiri Javier
Presidente.

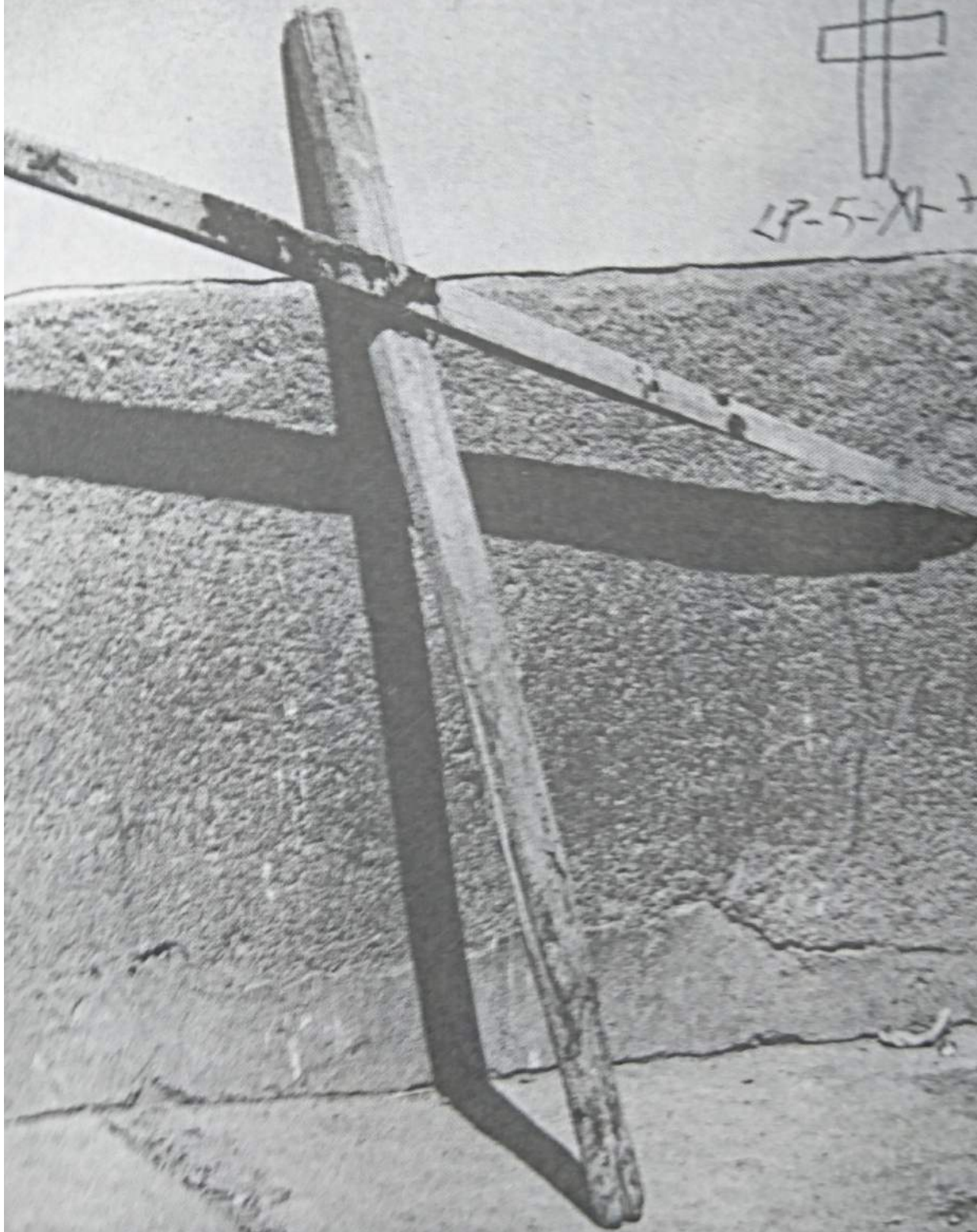


El avion vomitando metralla sobre la ciudad . . .

CAIDO POR EL
GORILA
FASCISTA



19-5-X-79



Una humilde cruz hecha con tablas de cajón quedará plantada sobre la tierra como testimonio del
8/10/79

I N D I C E

Presentación

CAPITULO I

RUIDO DE SABLES

- El banzerismo en el trasfondo
- Pereda, Padilla, Guevara . . .
- La “asonada” de Trinidad . . . ¿globo de ensayo?
- Guevara en busca de apoyo
- Un Parlamento claudicante

CAPITULO II

VERDADERAS Y FALSAS RAZONES PARA EL GOLPE

- El “Juicio de Responsabilidades”
- Un militarismo voraz y trasnochado
- La ambición de los “doctores”
- Los disfraces de la dictadura

CAPITULO III

LA HORA DE LOS TANQUES

- En la madrugada de Todos los Santos . . .
- El fin de una pesadilla

CAPITULO IV

EL HOLOCAUSTO DE LOS INOCENTES

- Un verdadero genocidio
 - Lista de personas muertas
 - Lista de personas muertas cuyos cadáveres todavía no han aparecido
 - Lista de personas heridas
- Los testimonios del crimen

CAPITULO V

PARA QUE LA HISTORIA NO LO OLVIDE

- Los militares protagonistas
- Plana Mayor del Regimiento Tarapacá
- Principales traficantes campesinos
- Senadores y Diputados implicados en el golpe
- Ministros del Gobierno “de facto” de Natusch

CAPITULO VI

LAS SECUELAS DEL GOLPISMO

- El prestigio nacional por los suelos
- La prensa amordazada
- El Congreso clausurado
- El desprestigio de las FF.AA.
- El asalto a las arcas

CAPITULO VII

¡¡¡FUERA NATUSCH!!!

- El pueblo a la vanguardia
- Las fuerzas obreras organizadas
- Guevara en la clandestinidad
- Los militares anti-golpistas
- La prensa y la radio no se doblegan
- Los campesinos con la C.O.B.
- La Iglesia de los pobres
- La Asamblea Permanente de Derechos Humanos

CAPITULO VIII

EL BALANCE FINAL

- Las lecciones del golpe
 - Hacia una auténtica liberación
-

ANEXOS

- Comunicado de la A.P.D.H.B.
- Comunicado de sacerdotes y religiosas
- Comunicado de miembros de la Iglesia Católica y Metodista
- Comunicado pidiendo la renuncia de Natusch
- Cartas manuscritas del Gral. Padilla
- Telegrama al Dr. Alejandro Orfila



Sobre las ruinas de una patria destruída por los "Golpes", el pueblo espera un futuro de paz cons-
truído sobre la justicia.



ASAMBLEA PERMANENTE
DE LOS
DERECHOS HUMANOS
LA PAZ-BOLIVIA

Capítulo II:

METAHISTORIA DE LA DEMOCRACIA BOLIVIANA: 1978-1980

II.1 Amaru o la serpiente andina: intersubjetividad local

El dragón, en la cueva que es su cárcel, vigila noche y día el tesoro. Ignora el sueño, como lo ignoran los ardientes huéspedes del infierno, cuyos párpados maldecidos nunca se abaten sobre los miserables ojos. Alguna vez —solo se trata de esperar unos siglos— el predestinado acero del héroe penetrará en la sórdida cueva y lo acometerá, lo herirá de muerte y lo salvará.

Cf. J.L. BORGES. "El dragón. (Antiguos mitos germánicos)", en revista *Multicolor*, 1933.

[La promesa de Marx de una visión más profunda del capitalismo, puede verse en las] líneas telefónicas [que] nos siguen a todas partes como un doble de las calles y edificios, [...] redimido cuando el héroe pincha el teléfono de quienes estaban espiando, aboliendo el espacio [y su] simultaneidad, que embrolla todos los enigmas y produce sus mensajes desde todos los rincones del mapa a la vez.

Cf. FREDRIC JAMESON. "La totalidad como conspiración", en *La estética geopolítica*, 1992.

Si nos preguntamos por la democracia como significante (palabra escrita) y significado (contenido del término), podríamos respondernos —teoría antropológica y psicoanalítica mediante— que representa la lucha cultural y política por un significante sobre otros buscando (re)construir o actualizar la intersubjetividad actual en una sociedad determinada. Lucha cultural en el sentido

del desenvolvimiento contradictorio del pasado en un horizonte retrospectivo lejano y humano.

La evidencia primera es mítica, tanto como estructura del inconsciente como en cuanto relato construido por la materialidad del significante, la palabra en voz sonora o escrita. El mito es una estructura antes que cualquier contenido específico en el sentido radical de lo atemporal e inagotable, es decir que, aunque se parezca a la creación poética, muestra elementos constantes irreductibles a la invención voluntaria de la subjetividad. Tampoco diremos que se trata de la relación entre lo humano y la naturaleza o de lo humano consigo mismo ritualizado, porque su estructura está presente en el desarrollo psíquico infantil y las ceremonias se parecen no menos a un juego. Lo que nos interesa destacar no es la profundidad de este juego sino su carácter abierto, irresuelto, como si dijéramos que la historia humana no acaba sino que se realiza en la lucha por (re)construir lo que puedan tener de compartible (intersubjetividad) las relaciones sociales en términos de institucionalización política.

Dos citas con énfasis míos servirán para formalizar esta noción *abierta* o —ya podemos decirlo— de articulación en los significantes “mito” y “democracia”, en términos de un “presente absoluto” que luego abordaremos:

Se trata de los temas de la vida y la muerte, la existencia y la no existencia, muy especialmente el nacimiento, es decir, *la aparición de lo que todavía no existe*. (...) Vemos producirse y reproducirse una serie de construcciones míticas (cada uno de cuyos elementos) solo puede concebirse en su relación con cierto número de otros elementos igualmente significantes.¹

Pachacuti, que significa el retorno de los muertos, (...) resulta un concepto operativo ya que, *al situarse como un peligroso eslabón entre el presente y el pasado-futuro* [indiferenciados en la cultura andina], nos obliga a tomar en cuenta la faz escondida

¹ Jacques Lacan: *El seminario. La relación de objeto 4*. Buenos Aires, Paidós, 2001, pp. 254, 277.

del mundo: ésta que arde en los hielos volcánicos, que está sumida en las profundidades lacustres y que sigue hablando de las antiguas capas de poblaciones [Uru, Pukina, Aymara, Inca].²

En la historia de los Andes indígenas y la evangelización católica española impuesta, existen elementos que escapan a su condensación sincrética, según admite la antropóloga francesa Bouysse-Cassagne: "Encontramos entonces un tope más allá del cual no hay sincretismo posible".³ Es decir, el tope que mediante el significante señalado (*Pachacuti*) se actualiza de manera atemporal ("presente absoluto") de un modo que "escapa a cualquier esfuerzo de domesticación por parte de los humanos: se sitúa fuera del rito del lado de lo divino".⁴

La noción de *Pachacuti*, debiera decirse también, es ajena a su confusión con la noción cristiano-pagana de *carnaval* que —a diferencia de la noción intemporal mítica como "presente absoluto" — se basa en un calendario anual o en recortes cronológicos de la historia y se expresa como "mundo al revés" o "mundo invertido", vulgarización difundida por discursos políticos de fines del siglo XX y comienzos del XXI, llamados comúnmente "pachamamismo" (ideologización de la noción andina de *Pacha* como "madre-tierra") en el sentido de reducir la noción ambigua de *Pachacuti* resignificándola como una convulsión del poder, estatal o anarquista, en el sentido de "dar la vuelta la tortilla" discurso social sin ascendiente social que analizamos en el tercer círculo ("Dialéctica de los *resentimientos* neoliberal y progresista").

Por ahora conviene comprender que el más rico y sugerente camino del mito en los Andes, complicado en tanto sincretismo cristiano-pagano (romano), se cuenta retrospectivamente en siglos, desde que en el siglo XVI los símbolos

² Thérèse Bouysse-Cassagne: *Lluvias y cenizas: Dos Pachacuti en la Historia*. La Paz, Hisbol, 1988, pp. 214-215.

³ *Ibid.*, p. 213.

⁴ *Ibid.*, p. 214.

religiosos indígenas (la *huacca* de Copacabana) fueron resignificados con elementos cristianos, dando lugar al culto de la Virgen de la Candelaria.

Esta mezcla respondió a una tensión de la propia historicidad local. Como se sabe por los estudios de antropología, arqueología y etnohistoria en general, que atendieron nuevos documentos, no aquellos que especulaban grandes unidades estatales en la región sino los que daban cuenta de islas étnicas preexistentes a Tiwanacu y que sobrevivieron al colapso de este último⁵. En particular se identificó a la etnia Lupaca (o Lupaqa) con territorios próximos al lago Titicaca que comparten Bolivia y Perú (Copacabana está en el lado boliviano) conformaban un gran señorío colla pre-aymara resultado de colonias (*mitimaes*) de lupacas y collas y que alude a un gran área de identidad común unificada por el habla del pukina, desde la región de Ayaviri hasta Caracollo.⁶

Pero además, en lo que es muy significativo para nuestra articulación de lo andino-amazónico, esto es, para entender que la relación historiográfica y etnográfica entre las tierras altas hacia las bajas en la Bolivia contemporánea tiene un componente central *colla* y no meramente aymara, conviene recordar que aquel antiguo y relativo sincretismo cultural andino-cristiano cuyo centro es hasta hoy el lago Titicaca, tuvo una deriva hacia la amazonía desde la región de Arequipa (actual Perú) hasta los Andes amazónicos (Bolivia) cuando los incas (dirigidos por

⁵ Los que dieron lugar a una reformulación de lo andino en los términos que citamos de Bouyssé-Cassagne, lo mismo que de etnohistoriadores como John Murra y los que seguirían esta huella documental en lo sucesivo y las siguiente. Nos referimos a las dos visitas de españoles conocidas como la de Chucuito (1549) y la de Huánuco (1562,) realizadas por Juan de Mori y Hernando Alonso Malpartida, así como por Íñigo Ortiz de Zúñiga, respectivamente. Dos lugares muy diferentes entre sí de los que se guardó información que evidenciaba una estructura similar subyacente. A ello se añadieron las visitas toledanas de 1581-1583 y otros documentos añadidos por Franklin Pease (1973). Ver la "Presentación" de Pease al libro basado en la tesis doctoral de Murra de 1955, el ya clásico: *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1975, pp. 11-16, notas 2 y 6.

⁶ *Ibid.*, pp. 54-58 y ss.

Tupac Yupanqui) fueron guiados por un señorío callahuaya pre-inca e independiente (el jefe-padre callahuaya Ari Capacquiqui). Esa unidad colla resistió a la presencia aymara fragmentándose y finalmente desintegrándose ante la presencia inca, en lo primero es notable que la articulación de lo indígena con los símbolos cristianos haya provenido de la instrumentalización religiosa de un sector aymara:

El culto a la Virgen de la Candelaria nace en 1583, cuando los Hanansaya de Copacabana, que según nuestra hipótesis eran Aymaras, decide fundar contra la voluntad de los Hurinsaya una cofradía a la Virgen de Copacabana, cuyo primer milagro será que la lluvia caiga en el campo de su cofradía. De cierto modo los Aymaras contribuyen a la implantación del culto cristiano sobre los antiguos cultos lacustres.⁷

Son estos cultos lacustres locales los que importan, más que el sincretismo nunca satisfactorio —como la propia Bouyssé-Cassagne admite— entre los mitos religiosos andino y la religiosidad de conquista de los españoles. Nos interesa exponer más adelante la significación histórico-política y la transhistoria o “presente absoluto” del mito dragón-serpiente comenzando por el dato etnológico de que la serpiente es un símbolo en muchas culturas humanas distintas⁸; en nuestro caso un indicador de correspondencia entre las matrices andino-amazónica y mesoamericana y el elemento de figuración central de lo andino para el espacio urbano que luego trataremos en relación a la masacre política de 1979.

Me refiero a aquella raíz lingüística que designa los alrededores del lago Titicaca (por ejemplo las islas Khoa, Coata, Coati) con su posterior poblamiento predominantemente aymara relegando a pueblos originarios como hicieron primero los incas (a los Urus y su lengua pukina o uru-pukina) así como definiendo

⁷ *Ibid.*, p. 102.

⁸ Ver XXX Morris Berman y otros.

su forma con exclusión de los montes (territorios amazónicos); raíz que, siguiendo la imprescindible reflexión antropológica de Bouyssé-Cassagne de su estudio de 1988, "nunca fue tomada en cuenta hasta ahora" y en la coinciden evangelizadores católicos agustinos y el diccionario pukina de Oré⁹, la raíz que designa a la serpiente (es decir, en la versión católica, al "diablo") con *Coa* o *Coac* y que alude a islotes collas fragmentados que sobrevivieron hasta el siglo XVI.

Se trata de la resignificación inca de significantes religiosos collas que posteriormente serán usados por los aymaras y que se anudan en el origen de los mitos andinos alrededor del Lago Titica y su isla del Sol, centro de los círculos posteriores que irradiaron históricamente a partir de los pueblos originarios que retornan a través de los mitos y que desde los Urus hasta los incas y los aymaras configuran círculos más amplios, dinámicos... y abigarrados.

En el principio del tiempo y el espacio, cuyo curso desordenado pretendemos subvertir con proyecciones humanas, está la metáfora; la metáfora de la historia que hiere al orden, como el héroe, imponiendo límites a los deseos de la praxis individual o colectiva y provocando irónicas inversiones de los planes más elaborados. En el pasado, en el presente, y quizá también en alguno de los futuros, todo aparece inextricablemente mezclado y su representación porta con fuerza las imprecisiones de la realidad; la realidad representada es siempre inacabada.

Se trata de la historicidad, del carácter dinámico de la historia. Y de lo que sucede de manera aún más intensa durante periodos de especial inestabilidad, periodos de crisis en los que la narrativa historiográfica recurre con mayor necesidad a metáforas; momentos en los que existe una conmoción en "los modos de ser, actuar, pensar y fabular más o menos sedimentados".¹⁰ La metáfora de "círculos concéntricos" en la historia política boliviana, responde al objetivo de

⁹ *Ibid.*, pp. 57-58.

¹⁰ Octavio Ianni: *Teorias de globalização*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2001, p. 14.

explicar mediante una imagen de tensiones en grados amplificadas o que retornan a su origen, los movimientos de la sociedad boliviana en un periodo de máxima inestabilidad política, el que se produjera entre 1978-1980.

Estos problemas de la representación de la realidad —que las metáforas pretenden conjurar en tanto instrumentos de orientación en circunstancias de confusión mayor— se expresan como alegorías que sintetizan la realidad, pero que, particularmente en el caso de la historia requieren “desanudarse”, pues guardan un sentido secreto: el que su síntesis oculta. La sospecha de que la realidad narrada de manera dialéctica, es decir, describiendo el despliegue de sus tensiones, no concluye en resultados o síntesis es renovada constantemente por la realidad en su continuación. En el caso de la historia y de la política, o de la historia política, es algo que se advierte al observar que los cambios acontecidos no han modificado la estructura de la realidad política previa.

Por eso es que la historia, mediada por la historiografía —es decir por el conocimiento de la historicidad concreta—, revela “un sistema de correspondencias reprimidas”¹¹. La historia requiere ser pensada (el sentido de su secreto) y sentida (analizada en sus relaciones inconscientes: el sentimiento de su secreto). Así, revelar los hechos o acontecimientos de la historia consiste en separar su absurdo curso, su desorden constitutivo, y situarlos narrativamente en un orden construido para significar esos hechos o acontecimientos revelando el sentido secreto de las alegorías en que se expresa la historia.

¹¹ José María Pérez Gay: “W.G. Sebald 1944-2001. Descripción de la desdicha”, en *Revista de la Universidad de México*, p. 16. El autor señala que en el casi mítico *Libro de los Pasajes* de Walter Benjamin, texto que no pudo llegar a escribirse, quedando como una formidable suma de fragmentos de citas y comentarios, se indica que el coleccionista ve al mundo en cada uno de los objetos que reuniera, lo que resulta invisible para el observador externo; dar un lugar a cada objeto, desprendiéndolo del curso absurdo de la historia, es lo que en esta investigación entendemos como la falsa historia (o “el dragón”) que es preciso ordenar y significar políticamente.

En este sentido podemos pensar y sentir que si el curso de la historia por sí mismo es falso, su revelación consiste en darle un orden (política). El tesoro que es toda historia (representada por el dragón, que en todo lugar y también en los Andes y en Bolivia es una figura de la serpiente) requiere del héroe no individual sino social que conjure el carácter conservador del dragón (la historia desnuda) y al tocarlo, herirlo, desplazarlo de su lugar de guardián del statu quo, hace andar a la historia por rumbos nuevos, contruidos en el sentido de resultar de la lucha política. La forma de “tocar” o “herir” al dragón entendido como el curso absurdo de la historia —o salvarlo dándole muerte, como escribiera mejor J.L. Borges— sucede mediante el conocimiento historiográfico y su forma que es la narrativa. En este último sentido sucede lo que hemos indicado desde la política: el orden de la construcción de la historia es el de extraer sus elementos para constituir una explicación distinta.

Esta labor corre el riesgo de caer en la impostura cuando reemplaza el conocimiento historiográfico funcionando como máquina ideológico-discursiva. Esta distorsión sucede porque en vez de trabajo intelectual se ha borrado la historia de la referencia: “Fui apropiándome lentamente de la frase, hasta acabar creyéndomela mía”¹². El trabajo intelectual contrario a la impostura ideológico-discursiva consiste en ese nuevo orden (política) de que se dota al curso de un acontecer informe: “La impostura —si sobre todo el sentimiento de impostura— es algo distinto, mientras que aquí estamos hablando de nuestro trabajo mismo [se refiere al de los escritores]: captar, robar, apropiarse, desviar, romper en mil pedazos la percepción del mundo y reunir esos pedazos en un orden diferente

¹² Enrique Vila-Matas en: “Sobre la impostura en literatura. Una conversación”, en *El juego del otro*, Madrid, Errata naturae editores, 2010, p. 18.

para intentar dar una imagen reconstruida de ese mundo [y dar a lo sustraído de la realidad] la máxima existencia posible".¹³

Para la imaginación (mítica, artística o religiosa), el dragón es tan real como San Jorge y más bien cabe dudar de este último, habiendo sido despojado de santidad por el Vaticano; tampoco la Trinidad (Padre, Hijo y Espíritu Santo) es menos plástica que Zeus o que Odín¹⁴. Con espíritu no menos ambiguo pero quizá realista, para la poesía española del s. XVI, la España de la bárbara colonización de América, los ríos eran divinidades que compartían las penas humanas¹⁵. En este aspecto relativo a la imaginación humana, las culturas mesoamericanas y andino-amazónica son también compuestas (barrocas) por derecho propio: el dragón para los mayas y mexicas era tanto un cocodrilo como una "serpiente alada", y para los andino-amazónicos una serpiente con rasgos felinos.

Si en la Biblia del mundo europeo-occidental "el dragón abominable de la Escritura es enroscado como el mar y es un emblema del pecado y la muerte", el dragón chino es divino y aéreo y el dragón musulmán es reseco y ansioso de nubes¹⁶, en el mundo mesoamericano y en el andino-amazónico el dragón no es un temido maridaje binario con el mal —cuyo emblema cristiano es la serpiente— sino su unidad natural y dialéctica: con plumas en vez de alas (civilización mexicana)

¹³ Jean Echenoz en: "Sobre la impostura en literatura. Una conversación", en *El juego del otro*, Madrid, Errata naturae editores, 2010, pp. 19-20. Un admirable ejemplo de ello, respecto a los mitos de origen argentinos, es el texto de Martín Kohan: "El enigma de Guayaquil: el secreto de la Argentina" en la revista *Variaciones Borges* 16, 2003, p. 35 ss. Más adelante atenderemos lo que Kohan llama la pretendida preeminencia argentina sobre el resto de América Latina, ampliando lo que observara sobre el nacionalismo argentino de Bautista Alberdi y Hernández Arregui respecto a suprimir al Estado boliviano, en un texto mío anterior, véase *René Zavaleta Mercado: el nacional-populismo barroco...* pp. 254-255.

¹⁴ Jorge Luis Borges: "Francisco de Quevedo. Antología poética", en: *El círculo secreto. Prólogos y notas*. Buenos Aires, Emecé, p. 254.

¹⁵ *Ibid.*, p. 228.

¹⁶ Jorge Luis Borges: "El dragón. (Antiguos mitos germánicos)", en *Borges en revista Multicolor*, Buenos Aires, Editorial Atlántida, 1995, p. 39.

en tanto forma desarrollada de su pasado de cocodrilo (como en la civilización maya) y que asume una dimensión terrenal (campesina) antes que la marítima occidental ("dragón enroscado"), articulando la fertilidad en tanto forma acuática de lago (el Titicaca que comparten Bolivia y Perú) con rasgos felinos (civilización andino-amazónica).

Es decir que la variación escandinava del dragón cristiano (primer epígrafe, supra) es una metáfora del capitalismo más desarrollado, el de Europa del norte, mientras las versiones del dragón mesoamericano y del dragón andino-amazónico resultan, cada una de ellas, alusivas a dos amplias regiones geográficas de barroca unidad interna cuya suma es lo que llamamos América; son pues metáforas que articulan otro tiempo y espacio: un *aquí-ahora* distinto al griego clásico y que como referencia al pasado es un *allá-entonces*,¹⁷ un aparente *todavía-no* de lo que es propio en la historia de estas civilizaciones.

En un prólogo sobre lo que no requiere ni tiene explicación, sobre la poesía, Borges hace de dragón escandinavo exiliado y dice, en una de sus síntesis esenciales en que concretara su escritura: "Yo soy el guardián inútil que charla".¹⁸ Es una imagen semejante a la del dragón chino alado, "monstruoso y pueril" de sus primeros textos¹⁹, y a la idea platónica de poesía que gustaba repetir el escritor argentino y encontraba en algún poema del boliviano Ricardo Jaimes Freyre ("Peregrina paloma imaginaria").

Tenemos también la idea de la historia como un lugar creado por la imaginación, un espacio al que llamamos memoria y es de carácter común,

¹⁷ Alfredo López Austin y Luis Millones: *Dioses del Norte, dioses del sur. Religiones y cosmovisión en Mesoamérica y los Andes*. México, Ediciones Era, 2007, pp. 68 ss.

¹⁸ Jorge Luis Borges: "Palabras finales (prólogo, breve y discutidor)", en: *Textos recobrados (1919-1929)*. Buenos Aires, Emecé Editores, 1997, p. 330.

¹⁹ *Ibid.*, p. 146.

colectivo, como una canción cantada por muchos²⁰. La imaginación trabaja inventando el lugar de la historia que está en otra parte de lo que las palabras designan: ni la República Argentina en Buenos Aires, ni Francia en París, ni América en Nueva York, como decir: “En la calle Charcas, esquina Andes, es decir Uriburu”.²¹ Es el poder performativo de la palabra que la imaginación instrumenta: “Los voy a llevar a una región muy lejana, a la muerte de un rey de Suecia, que hubiera debido ocurrir en Italia, porque el hecho corresponde más a lo que nosotros nos imaginamos de Italia que a lo que nos imaginamos de Suecia”.²² O también: “Yo escribía sobre orilleros de Buenos Aires en una fecha un poco indeterminada, digamos, en una fecha que siempre queda un poco más allá de cualquier fecha que se menciona; en una fecha, digamos, que corresponde, a un poco antes de la fecha que se ha imaginado el lector”.²³ Este poema lo señala mejor: “¿Dónde estarán?, pregunta la elegía / de quienes ya no son, como si hubiera / algún lugar en el que el Ayer pudiera / ser el Hoy, el Aún y el Todavía”, la pregunta sugiere que el pasado está en algún lugar y no fuera tiempo.²⁴

Mientras la reelaboración de la metáfora de la serpiente-dragón que produce la modernidad europea se hunde bajo la tierra o emerge al aire redoblando la diferencia binaria entre técnica y hombre —aunque esa serpiente metálica que es el transporte subterráneo pueda emanciparse como simbiosis literaria, verbigracia la línea “Estrella-Nación” (Étoile-Nacion) del metro de París “que sirve de nexo entre los barrios elegantes y los populares (y) es aérea en gran parte (volviendo) a

²⁰ Verbigracia el viento pasajero de una cueca boliviana cuya autoría o referencias importan menos que su sentido de pasado: “Dónde estará lo que he querido / se fue lejos, al olvido. /Dónde estará lo que he amado / una sombra, solo ha quedado...”

²¹ Jorge Luis Borges: *El tango. Cuatro conferencias*. México, Lumen, 2017, pp. 115-116.

²² *Ibid.*, p. 128.

²³ *Ibid.*, p. 132.

²⁴ *Ibid.*, p. 142.

sumergirse en zigzag, serpiente de mar o montaña rusa, tren fantasma o coito”²⁵— en el caso andino-amazónico se despliega en el mito de reunificación del cuerpo separado, de la unidad del todo fracturado y perdido, el mito indígena del Inkarrí por el caudillo aymara Julián Apaza Nina (Túpac Katari), desmembrado en 1781 por los caballos que el dominio colonial español lanzara a los cuatro puntos cardinales, intentando desaparecer la rebelión.

En los espacios de construcción cultural de la humanidad, la metáfora es el habla primera y la serpiente la representación preferida —no camina ni vuela y sin embargo se mueve— de ese espacio intermedio —no binario— en el que el pensamiento logra su mayor amplitud imaginativa. Reconocer esta densidad parece una condición, un requisito epistemológico para: 1) la comprensión de la relación de historicidad que las constituye, y 2) la imaginación de otros mundos distintos al actual, lo que en los momentos de crisis es más evidente.

El *I Ching* o *Libro de los cambios* chino sugiere pensar a partir de imágenes que enroscan hechos disímiles, es decir, a partir de metáforas, como por ejemplo: “Aparece un dragón en el campo”. La ficción y el relato como los conocemos desde el surgimiento del capitalismo industrial, en el siglo XVIII de la época llamada moderna, se redujeron a su expresión “realista”, alejándose de la relación entre lo humano y los animales y por lo tanto de la fantasía. Desde entonces hasta el horizonte de extinción de lo animal, y por tanto de lo humano, en el que hoy se encuentra el mundo, horizonte advertido a fines del siglo XX, en el auge de la “globalización” capitalista, también se ha alejado la capacidad de pensar aquello que va más allá de memorias personales o familiares y que constituye actualmente la narrativa dominante en Estados Unidos.²⁶

²⁵ Jean Echenoz: *Al piano*. Barcelona, anagrama, 2004, p. 56.

²⁶ Cf. “La pregunta que más me hacen”, en Úrsula Le Guin: *Contar es escuchar, sobre la lectura, la escritura y la imaginación*. Barcelona, Círculo de Tiza, 2018, pp. 349-378.

La ficción realista que subestima o excluye la ficción imaginativa supone que la imitación es mejor que la invención porque teme a esta última. Ese miedo a lo que no separa lo real de lo imaginario y niega valor a los dragones imaginados, proviene de una antigua raíz psíquica: se trata de una lucha cuyo origen es el cuerpo humano y que se amplía al plano de las ideas, de la imaginación americana que mezcla y crea desde los intersticios frente a la noción de pureza que teme toda narrativa del mundo como totalidad democrática.

La serpiente es un animal cuyo significado cultural no es menos rico en sus primeras figuraciones que en su representación actual más compleja: desde aquella forma alada o agrandada como dragón que mezclaba al cocodrilo con la serpiente, hasta las actuales variaciones culturales de su forma y contenido son expresivas de una historia humana común articulada por la ficción, de modo que aquellas primeras figuraciones de la serpiente en el tiempo no son menos que las posteriores. Este es un primer aspecto a diferenciar de las interpretaciones lineales y progresistas de la serpiente como símbolo cultural. No es que las diferentes pinturas rupestres y geoglifos del mundo fueran "el arte más básico de la humanidad"²⁷, sino que desde entonces los hombres concibieron a los animales, incluida la serpiente, como "compañeros de viaje" en la vida; como especies cuya línea paralela a la del hombre le daba sentido en tanto ausencia de lenguaje, no en defecto de un mismo lenguaje para comunicarse.

Porque el arte no se sujeta a gradaciones de "progreso" es que muchos miles de años después de las pinturas rupestres europeas canónicas (vgr. cuevas de

²⁷ Como asevera José Ignacio Úzquiza en su muy valioso ensayo: "Animalia sagrada: la serpiente y sus combinados-compañeros en la Mesoamérica maya", en Alfredo López Austin y Luis Millones (eds.): *Fauna fantástica de Mesoamérica y los Andes*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, 2013, p. 321.

Lascaux y Altamira)²⁸ llegando al siglo del Renacimiento (ss. XV-XVI), se puede decir que Leonardo Da Vinci está lejos de la clasificación aristotélica-escolástica (ver apartado II.1 del segundo círculo, infra.) que separa plantas, animales y humanos y coincide con la visión del Popol Vuh de los mayas en Mesoamérica al interpretar al mundo como un solo y gran animal.²⁹ Y porque la idea de los animales como compañeros especiales de los hombres y mujeres, que comparten el centro de la vida humana sin un lenguaje común, es una noción antropológica universal se puede comprender mejor la noción del nahual en las culturas Mesoamericanas (sobre todo de Centroamérica y el Caribe) en tanto “alter ego o compañero-combinado animal o vegetal”.³⁰

Esta noción antropológica merece una consideración particular porque la “compañía” de los animales —y su exclusión y reducción que conduce a la soledad o condición existencial limitada de lo humano con las sociedades sedentarias y la moderna en especial— no es un rasgo únicamente de la cultura Mesoamericana, sino de todas las culturas en la historia humana. Aquí una retrospectiva histórica ampliada puede evitar muchas inferencias erróneas y explicar la unidad de la noción antropológica universal respecto a lo humano-animal. Así podremos desentrañar más adelante el porqué del significado de la historia que guarda la imagen del dragón (que es también la de la serpiente) y que podemos definir provisionalmente completando el epígrafe supracitado de J.L. Borges, con lo que afirmara en un prólogo escrito en 1968: la historia “es la trampa secreta de la que estamos hechos, el tiempo” (Énfasis mío).³¹

²⁸ Véase Morris Berman: *Cuerpo y espíritu. La historia oculta de Occidente*. Santiago: Cuatro Vientos editorial, 1992, p. 53.

²⁹ *Ibíd.*, p. 322.

³⁰ *Ibíd.*, p. 323.

³¹ Jorge Luis Borges: “Del amor y otros desconuelos”, en: *El círculo secreto. Prólogos y notas*. Buenos Aires, Emecé, 2003, p. 60.

Lo que no encontraremos en Borges —además de la ausente temporalidad dinámica o historicidad en los griegos— es el espacio andino-amazónico con su “historia-madre” (*ur-historia*) que es una línea paralela a la mirada de los orígenes culturales occidentales. Esto no significa que para hacernos una idea de lo andino-amazónico ignoremos que ni la historiografía francesa prolongada como sistema-mundo capitalista (vgr. Fernand Braudel, Wallerstein), ni los populismos “progresistas” o sus aliados del comunalismo-anarquista, hayan contribuido mejor para imaginar y plasmar en la realidad latinoamericana, lo que su historia local proyecta intermitentemente.

No hay cómo ocultar el abismo entre la mirada “en blanco” de Braudel sobre la pampa y la sugerencia psicológica y de historicidad borgesiana al respecto, esto es, que la pampa “no se da en una imagen (sino que) es una serie de procesos mentales” superadores de la falsa antinomia entre lo natural y lo artificial:

Pocas regiones del planeta habrá menos visuales que ésta (...). Darwin observa (y Hudson lo corrobora) que esta llanura (la de la pampa) famosa entre las llanuras del mundo, no deja una impresión de vastedad a quien la mira desde el suelo o desde el caballo, ya que su horizonte es el de la vista y no excede tres millas. Dicho sea con otras palabras: la vastedad no está en cada percepción de la pampa (que es lo que puede registrar la fotografía) sino en la imaginación del viajero, *en su memoria de jornadas de marcha y en su previsión de otras muchas*. (Énfasis mío).³²

Pero además, en el espacio andino —por ej. entre Lunlaya y Charazani (Bolivia)— puede observarse la profusa cantidad de topónimos que se utilizan. No es una exageración lo que describe al respecto Gabriel Martínez: “Prácticamente no hay un metro cuadrado de superficie que no tenga denominación. [Aquí en Isluga, poblado aymara en Tarapacá-Chile, frontera con Bolivia] todo recodo, toda subida

³² *Ibid.*, pp. 17-18.

o bajada, toda pequeña pampa o colina tiene también su nombre".³³ En lo relativo a la verticalidad de la montaña, también se proyecta en la imaginación. Lo que postulamos es cierta distancia entre el momento local y el global de una relación en tensión, para evitar que, en buena lógica hegeliana, se produzca una síntesis o cierre ideal entre ambos que conjure su movimiento en una figura absoluta (en vez de totalizadora). Nuestra figura del momento local es la de la serpiente y la del momento global la del dragón, articuladas en su historicidad como dialéctica de enfoque dual o alegórica, de modo que la serpiente pueda ser imaginada también como una figura de la revolución o de la transformación de la sociedad como un todo.

Se trata de "inventar modos de unir el *aquí y ahora* de la situación inmediata con la lógica totalizante de la situación global o utópica"³⁴ para evitar que lo local se disuelva en otro particularismo más, sujeto al aglutinante del miedo (y su efecto de fascinación perpleja ante la imposibilidad de alterar de modo inmediato el orden capitalista contemporáneo) y que nutre el paisaje superficial de la composición política multicultural poshobbesiana. Esa "alegoría" o mecanismo de análisis de coyuntura con un horizonte figurado de regulación mundial paralelo, no sólo es temporal (la historicidad, lo propiamente político de la masacre de 1979 en Bolivia) sino también espacial en tanto reunión *ordenada*, jerarquizada, de lo local y lo global. Véase por ejemplo la in-corporación (una inclusión del mundo de la imaginación que está más allá del *aquí y ahora*, sin perjuicio de la "forma primordial") del dragón en los textiles andinos, en los que la serpiente tiene un lugar central de compañía de lo humano, mientras el dragón enriquece la imaginación local.

³³ *Espacio y pensamiento I. Andes meridionales, op. cit., p. 22.*

³⁴ Fredric Jameson: "El placer: un asunto político", en: *Las ideologías de la teoría*. Buenos Aires, Eterna Cadencia Editores, 2014, p. 462.

La forma del dragón andino-amazónico en términos de espacio territorial antes que marítimo, también se expresaba respecto a la matriz paralela mesoamericana —la serpiente en clave antropológica— en el sentido de que las sociedades prehispanas de ambas sociedades (mesoamericanos y andino-amazónicos), no eran iguales en términos de la predominancia de lo militar: en los Andes y la Amazonía, antes que soldados eran agricultores. Los grabados rupestres al norte de Chalcatzingo-Cuautla (México) muestran “una especie de dragón”³⁵ conformado por una serpiente, un ave (quetzal) y un felino (jaguar). La serpiente se conjuga con insectos (mariposa) y aún astros (Venus) como muestra el registro del Códice Madrid. Relacionada con lo femenino y la fertilidad, figura en el libro sagrado maya (*Chilam Balam*) como serpiente de Vida o “gran Dragón” pues habría engendrado el cielo; otro libro sagrado (Popol Vuh) relaciona a la serpiente con el maíz, lluvia y rayos.³⁶ Esta idea de la serpiente-dragón como híbrido mesoamericano tendría cierta universalidad en diversas cosmogonías respecto al dragón (cuyo nombre deriva de griego *derkomai*: “que duerme con los ojos abiertos”) como dragón del caos original cuya única función era vigilar sin descanso.³⁷

II.2 La historia reescrita desde las masas movilizadas en 1979

Hay días en los que las personas extrañas se juntan en una misma plaza para cantar una misma canción.

³⁵ José Úzquiza, en Luis Millones y Alfredo López, *op. cit.*, 328.

³⁶ *Ibid.*, p. 337.

³⁷ Alfonso Arellano: “Notas sobre un dragón maya”, en *Los elementos del cosmos. El conocimiento mesoamericano II*. México: Siglo XXI Editores/Facultad de Ciencias-UNAM, 2014, p. 80.

MARCELO QUIROGA. *Los deshabitados*, 1959.

Aquella plaza única y la misma del epígrafe, donde el pueblo se reúne para cantar “una misma canción” alegoriza dos décadas antes (circa 1959) a las masas bolivianas movilizadas por la democracia en noviembre de 1979: las de San Francisco, la Pérez Velasco, la Garita de Lima y las de Alto Lima. El epígrafe alude a la expresión intersubjetiva que nombra la diversidad social; se trata, evidentemente, de la “canción” de la democracia en el sentido del reconocimiento de la participación del otro como condición de comunicación política y de la posibilidad de superar una condición desarticulada que la poesía de Óscar Cerruto nombraba.³⁸

Se trata de un fragmento de ficción escrito en la ciudad de Santiago de Chile durante el invierno de 1957 y corresponde a un joven novelista cuya juventud lo llevó a acompañar a su padre al exilio postrevolución de 1952³⁹ y a declarar que retornaría a esa fuente unitaria colectiva que narra (“una misma plaza”, “una misma canción”). Dedicado a la política desde 1962, Quiroga Santa Cruz sería protagonista de la democracia y el socialismo boliviano década y media después (fundación del

³⁸ Véase epígrafe del apartado “Bolivia como Formación Social Fluida, FSF”. Se trata aquí de la democracia como relación social vislumbrada por el joven novelista de 26 años y autor de *Los deshabitados*, Marcelo Quiroga Santa Cruz, y simbolizada democráticamente en su madurez política desde 1971 (fundación del Partido Socialista de Bolivia, PSB) hasta su asesinato en 1980.

³⁹ José Antonio Quiroga Chinchilla había sido ministro del gobierno de Daniel Salamanca Urey y gerente de la Patiño Mines, propiedad de Simón Iturri Patiño, quien articuló el complejo minero Llallagua, Catavi, Uncía y Huanuni comprando la fundidora inglesa Williams Harvey & Co. y que controlando un cuarto de las fundidoras y refinerías de mineral en el mundo se convirtió en uno de los más ricos empresarios del mundo alrededor de los años 40 del siglo XX. La revolución de 1952 revirtió las minas de la oligarquía al Estado, administrándolas a través de la Corporación Minera de Bolivia (COMIBOL) y exilió a los exfuncionarios de aquel orden oligárquico.

Partido Socialista de Bolivia en 1971), al retorno de su propio exilio por las dictaduras militares en el Cono Sur latinoamericano, de las que fue parte el régimen del entonces cnel. Hugo Banzer Suárez (1971-1978).

La “ciudad” imaginaria de esas plazas correspondía a la de una Bolivia previa a la revolución de 1952, “a la que no volveremos y no hemos sabido conocerla” escribía el joven novelista de 1957⁴⁰. Ya como socialista habitaría aquella ciudad, sede de gobierno desde la Guerra federal de 1899, que dirimiera la titularidad del poder entre las conservadoras élites del sur (Sucre) y las “modernas” del occidente boliviano. En esos años de movilización de masas, precedidos por los de muerte, persecución y exilio de intelectuales y militantes de izquierda de toda la región en la década de los 70s, se forjaría la actual democracia boliviana.

No sin razón, en una historia que debe todavía narrarse en gran parte, aquella adelantada “canción” de la democracia del escritor Quiroga Santa Cruz había motivado la extrañeza de un joven abogado, René Zavaleta Mercado, quien para 1960 contaba con 23 años y era periodista del diario *La Nación*, diario oficial del Movimiento Nacionalista Revolucionario, MNR. Luego sería diputado y el ministro más joven del MNR (de Minas y Petróleo cuatro años más tarde, 1964)— y para 1979, en su madurez marxista teórica y en su exilio mexicano del que no retornara por sus actividades académicas, miembro del que había sido aliado del MNR en los 60s, el Partido Comunista de Bolivia (PCB).

El entonces joven periodista René Zavaleta llamaba “extraño” al epígrafe citado de *Los deshabitados*, declarando su perplejidad respecto al sentido profundo del mismo, que evidentemente iba más allá del autor al que Zavaleta denostaba:

⁴⁰ *Los deshabitados, op. cit.*

Sus ideas sobre el indio, vistas ya en sus artículos⁴¹ se repiten cuando expresa: "Era el horror de sentirse obligado a amar lo que nuestra naturaleza no reconoce como a semejante. De amar a un monstruo". Pero no deja de ser extraño que él mismo aclare al final de todo que "hay días en los que las personas extrañas se juntan en una misma plaza para cantar una misma canción".⁴²

La prosa que para el joven Zavaleta era insoportablemente estridente, para el más baquiano escritor nacionalista del MNR, Augusto Céspedes, venía a confirmar que los campesinos superarían a la tradicional organización institucional republicana —"de la Rosca"— citando palabras de Quiroga Santa Cruz relativas a "la parte indígena de la Nación", que en la guerra del Chaco (1932-1935) había dado muestras de su salud social: "Nos sobrepasará con una celeridad y vigor de que la tradicional organización no será capaz".⁴³ Visto globalmente en la perspectiva de esta investigación, desde aquella perplejidad de Zavaleta en 1960, hasta su curiosa interpretación del asesinato político de Quiroga Santa Cruz veinte años después en 1980 (en el último apartado de "Las masas en noviembre"), existe un arco o periodo histórico (1960-1980) dentro del cual es posible situar la *diferencia específica* de la praxis de los dos intelectuales más relevantes de la izquierda boliviana en el siglo XX —el socialismo boliviano de Quiroga Santa Cruz y

⁴¹ Se refiere al folleto *La victoria de abril sobre la nación* (1960) en el que Quiroga Santa Cruz reuniera artículos de prensa críticos del MNR.

⁴² Este significativo párrafo se lee en el texto original de René Zavaleta: "Joven Deshabitado culpa al País por sus Desgracias Personales" (sic), diario *La Nación*, 17 de marzo, 1960. Curiosamente o porque el azar es inescrutable, se trata de un fragmento de texto ausente entre las 2.800 páginas, distribuidas en cuatro volúmenes, de la *Obra completa* de René Zavaleta: debiera anteceder al apartado: "¿Nombramientos revolucionarios a patinistas?" del *Tomo III: Volumen I. Notas de prensa 1954-1984*. La Paz, Plural editores, p. 406.

⁴³ Ver de Augusto Céspedes: "Las elecciones y los contrarrevolucionarios", editorial del diario *La Nación* dirigido por el autor, jueves 10 de marzo de 1960.

el marxismo teórico de Zavaleta Mercado—⁴⁴ en función del ideologema del Estado del 52, es decir del operador ideológico hegemónico del progresismo desarrollista llamado “nacionalismo revolucionario”, para explicarnos la prolongación y rearticulación del NR ya referido (*Prolegómenos metodológicos*, apartado *Lo que busca explicar la presente investigación*) en el sentido del autoritarismo estatal boliviano durante las décadas neoliberales 1980-2000 y las dos siguientes del siglo XXI (2000-2019).

En otro estudio he tratado esta cuestión como la narración épica del “libro de abril”, esto es, la Revolución Nacional de 1952 en el sentido de su indefinición política deliberada (nacional-populismo bonapartista), un proceso sin fin, ahistórico.⁴⁵ Aquí importan sus consecuencias políticas contrarias a la historia democrática de las masas en Bolivia, abierta al entrar en crisis aquél Estado del 52, durante la crisis precisamente de noviembre de 1979, cuando la represión y masacre del aparato armado de ese Estado fuera impotente ante la movilización de las masas en las calles y el programa democrático desde la huelga de hambre comenzada por cuatro mujeres de las minas a fines de 1977.

Para articular esos eslabones de continuada e intensa lucha política por la democracia, mediante los cuales se derroca a la dictadura militar de Banzer (1971-1977), al Ejército masacrando en las calles de la sede de gobierno (noviembre de 1979) y a la dictadura neobanzerista preparada mediante el terror paramilitar durante 1980, hasta obligar a las Fuerzas Armadas al retorno a un orden constitucional en 1982, es necesario valorar el periodo histórico desde 1960, para

⁴⁴ Para una consideración amplia de la obra de cada uno de ellos y sus diferencias remito a dos estudios míos referidos *supra*, nota 55, en *Prolegómenos metodológicos*, apartado *Hipótesis hermenéutica situacional y sintaxis figurativa de la democracia de masas*.

⁴⁵ Remito a mi texto *René Zavaleta Mercado: el nacional-populismo barroco*. La Paz, Plural editores, 2016.

comprender cómo es que llegan a 1979 las fuerzas políticas reaccionarias y revolucionarias respecto a la ideología del Estado de 1952.

No solo con *Los deshabitados* (1959) la literatura adelantaba lo que el presente contenía como contradicciones a desarrollarse políticamente, siendo la prosa literaria luminosa y la política (oficial, la del MNR) opaca, como enseguida veremos declaraba el propio Jefe histórico del MNR, Víctor Paz Estenssoro. Previamente la obra literaria de Óscar Cerruto —leída por Quiroga y Zavaleta— es parte esencial de esta ur-historia o historia antecedente sobre la inteligibilidad de lo social en Bolivia.⁴⁶ A principios de los 60 la poesía de Cerruto y a fines de esa misma década la prosa de ensayo nacionalista de Sergio Almaraz merecerían lecturas disímiles por Zavaleta y Quiroga. Consideraremos sólo lo primero por su cualidad de ficción semejante a la de *Los deshabitados* en relación al poder del Estado del 52.

Si añadimos a esta selección de miradas bolivianas la mirada europea de ficción sobre el presente boliviano, puede constatarse de muchas maneras la distancia subjetiva de la cuestión, vgr. en series televisivas (desde una perspectiva corporativa como un país insolvente en los hechos, en *Suits*; o como parte innominada del vestuario andino, en *The Crown*)⁴⁷ o también en las antípodas de la notable o pésima literatura francesa, tributando contra toda apariencia en favor

⁴⁶ Al contrario de estos autores de los 50-60 del siglo pasado, la literatura correspondiente al periodo neoliberal de los 80-90 ha dado frutos inválidos sobre lo social. Tal la novela *Palacio Quemado*, de Edmundo Paz Soldán, entre otros autores afines que ficcionaran la salud neoliberal boliviana cuando esta se hallaba próxima al derrumbe (2003). La deriva editorialista y de traducciones de obras propias anteriores, del grupo generacional autodenominado "McOndo", próximo a la marca de éxito *ex post* del chileno Roberto Bolaño, muestra los límites de una literatura autoreferencial. Véase de Mauricio Souza: XXX.

⁴⁷ "No somos pobres —Bolivia le dice eso a Estados Unidos, pero si la OTAN entra en guerra no harán nada", en serie televisiva de Aaron Korsch denominada *Suits* ("La ley de los audaces"), temporada 6, episodio 1, EUA, 13 de julio del 2016, min. 34-44. Por otra parte, el suéter de Lady Di en la serie televisiva de Peter Morgan llamada *The Crown*, temporada 4, episodio 2, Inglaterra, 15 de noviembre del 2020, min. 41:00

de aquella frase sesentista del siglo pasado; aquella con la que el intelectual y entonces militante Régis Debray dijera que la política pasaba por Bolivia. Me refiero a la cultura e incultura francesa, en el primer caso del novelista Jean Echenoz y en el segundo de la curiosa reafirmación del Padre por Laurence Debray.

El primero postula con arte una comprensión propia de la retórica audiovisual del cine para “escribir cosas visibles que puedan generar imágenes [destacando el cruce de sonido y sentido, ya que] el sonido de la frase es casi tan importante como su sentido”⁴⁸ y en su más reciente obra de ficción sugiere una alegoría de Bolivia como parte del Tercer Mundo en el mundo global capitalista⁴⁹.

Entre secuestradores sensibles, que comportan rasgos de inocencia feliz, informa sobre una actriz de cine marginal porno que cumple su papel verdaderamente bien usando el seudónimo de “Bolivia Samsonite”; trabajo cumplido “con calidad” se diría en el lenguaje corporativo del actual capitalismo estadounidense, del que Samsonite es una marca que fabrica maletas y equipaje, habiendo derivado su nombre del bíblico de Sansón para significar sus productos como recios, resistentes.

Abreviando pasos en un salto etimológico se diría que “Bolivia es resistente”, que resiste al sistema económico hegemónico desde Norteamérica al menos desde hace casi medio siglo atrás, como lo documenta la cultura audiovisual contemporánea, desde aquella película de Lindsay Anderson llamada *Un hombre con suerte* (*Oh Lucky Man!*, Reino Unido, 1973, 183 min.) —en la que se critica al capitalismo con la voz de “Patricia”, hija del “dueño de la mitad del cobre del mundo”, que, con un realismo artístico que mezcla tiempos y negocios declara que su padre logró su fortuna haciendo expulsar de su tierra en Bolivia a medio millón

⁴⁸ “Jean Echenoz en Canal Europa”, tomado el 16 de abril del 2019 (1:14 de 1:43) de: <https://www.youtube.com/watch?v=eziNhhSiXaU>

⁴⁹ *Enviada especial*. Barcelona, Anagrama, 2016.

de campesinos para que murieran de hambre— hasta las “guerras del agua y del gas” en que corporativos globales (estadunidenses, canadienses, suizos) en la primera década del siglo XXI acabaran con la paciencia de esa alegoría de la explotación capitalista global llamada “Bolivia Samsonite”.

Un ejemplo contrario, cuya utopía reaccionaria revela el rechazo de la imaginación a través de una metaescritura de objetivos personales, es el libro autobiográfico de Laurence Debray⁵⁰, en el que Bolivia representa de manera homogénea, el color que la autora dice detestar personal y étnicamente los “jerséismarrones y apestosos” de mugre y el *khaki* de los cerros, se le antoja semejante a detritus humano y éste al ideológico de su inescapable infancia.⁵¹ Dicha cultivada repulsividad a lo indígena boliviano tiene su correlato local en la masacre de 1979, en el carácter demostradamente reaccionario y *lumpen* de las clases medias del reconstruido ejército del Estado del 52; allí estaban los grotescos

⁵⁰ *Hija de revolucionarios*. Barcelona, Anagrama, 2018.

⁵¹ La coherencia de Laurence Debray sostiene haber tenido “una debilidad particular por los camaradas bolivianos. Por el famoso Juan Lechín [y] su hijo Juan Claudio y su amigo Eduardo, reconvertidos en universitarios parisinos. Quizá porque sonreían, eran atractivos e iban bien vestidos [y] habían dejado atrás el estadio de la histeria desbordante y confusa del compromiso político (sic). Encarnaban un pensamiento político reflexivo, pragmático y pacífico, que revelaba distinción incluso en sus operaciones de choque. No se rebajaban a contestar a la violencia con violencia [...]. Durante el verano de 1980, tomaron la embajada de Bolivia en París”, en *op. cit.*, p. 161. Tan insensible y olvidadiza como puede serlo la prensa con las fantasías enmascaradas de Quai d’Dorsay, informaría dos décadas después, a un día del 1ero. de mayo del año 2000, fecha de conmemoración de la lucha de los obreros en el mundo, que el ex dictador y entonces presidente constitucional, gral. Hugo Banzer Suárez, entregó la máxima distinción estatal, la medalla “Cóndor de los Andes”, al ex líder sindical de la COB, Juan Lechín Oquendo, quien no fuera violentado por la dictadura del gral. Luis García en 1980 a condición por televisión que se suspendiera la huelga general de resistencia obrera y popular. Banzer le dijo a Lechín Oquendo: “Usted no fue solamente maestros de los trabajadores, fue maestro de muchos bolivianos y entre ellos me encuentro yo, como un discípulo suyo porque usted me aconsejaba y yo hacía lo posible por seguir sus consejos”. Su hijo Juan Claudio Lechín amenazó con agredir físicamente a quien criticara a su padre. Véase ANF, 3 de mayo del 2000 y notas de fechas posteriores

personajes no vistos por Laurence Debray, sucedáneos del gral René Barrientos en los años 60: Luis García Meza, los agentes paramilitares y torturadores de la dictadura de Banzer y el mercenario personal militar argentino, entre otros.⁵²

No convendría abrumar la ignorancia de la esperpéntica autobiografía de Laurence Debray, que línea a línea es un compendio de *ressentiment*, con lo que la sociología ha producido para caracterizar el mundo de lo nacional-popular en Bolivia en relación a los "tiznados" o *khestis*. La propia autora rememora que su madre aseveró haber conocido a dos hombres brillantes en su vida: René Zavaleta y André Malraux;⁵³ no menciona por supuesto, que su padre distinguía con interés a Marcelo Quiroga Santa Cruz sino que juzga "disoluta" la vida de sus progenitores.⁵⁴ Lo que parece lúcido apreciar sobre los colores mencionados, es su historia, en relación a la violencia homicida antipopular y antiindígena de noviembre 1979.

La munición de guerra utilizada por los tanques contra la masa en las ciudades de El Alto y La Paz está internacionalmente prohibida por lo que la sanción de crímenes de *lesa humanidad* es adecuada a la acción de los altos mandos militares de la época (que incluía en lugar central al gral. Luis García Meza, entre muchos otros que serían titulares de la dictadura de 1980). Esa munición se fragmenta al impactar en el cuerpo humano, dañando de manera mortal y cruel órganos internos. La historia del uniforme militar es análoga a las nociones de

⁵² Respecto al carácter que he llamado *lumpen* de esta fuerza militar, véase el sociológicamente riguroso estudio de Jean-Pierre Lavaud: *El embrollo boliviano. Turbulencias sociales y desplazamientos políticos, 1952-1982*. Lima, HISBOL/CESU, 1998). Por su parte, entre los reproches de Laurence Debray a sus padres (Régis y Elizabeth Burgos), figura el de su "superioridad intelectual" (p. 43); ella en cambio, parejamente frívola en sus remilgos racistas accedió a presentar su libro en Buenos Aires, a cargo del insospechable y ferviente seguidor de Evo Morales, el escritor argentino Martín Sivak (*Jefazo. Retrato íntimo de Evo Morales*. Santa Cruz-Bolivia, El País, 2008).

⁵³ Laurence Debary, *op. cit.*, p. 48.

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 15; 150.

invisibilización, desintegración y desaparición del enemigo; si los oficiales habían debido declinar primero todo el ornamento de su uniforme, desde que el componente tecnológico de la guerra adoptara el lugar central, buscando en vez de la identidad la invisibilidad, el uniforme que se hizo obligatorio se volvió de colores neutros: azul horizonte, gris terroso, gris verdoso y finalmente el caqui, que viene de un término Khaki, "color de polvo"⁵⁵, color para hacer difuso al soldado. El remate último será la "desaparición" del oponente político, símil de lo que la velocidad logra con los cuerpos, lanzados a una dinámica que los torna no visibles. Desde la invisibilización de los cuerpos de la masa popular a su desaparición por la noche en camiones militares, llamados "caimanes" en Bolivia.

Lo evidente de la autobiografía de Laurence Debray es la descripción de una muy pobre abstracción de la realidad, separándola de su ambiente y contexto, de modo que explicar esta abstracción de la realidad es explicar lo que no es. A esto llamó el filósofo Alfred Whitehead, lo que ya hemos referido como "concretez fuera de lugar" o, en lo que nos importa respecto a la espacialidad andino-amazónica, "la noción ingenua del objeto separado espacialmente".⁵⁶

⁵⁵ "Aunque algunos oficiales ostenten 'uniformes de paseo' en el combate [se] los mandará efectiva y definitivamente a paseo" (la traducción española elude la palabra francesa más expresiva, "a la merde"). Cf. Paul Virilio: *Estética de la desaparición*. Barcelona, Anagrama, 1988, pp. 103-104.

⁵⁶ Ciril Joad: *Guía de la filosofía*. Buenos Aires, Losada, 1979, p. 499. De paso precisemos que la luminosa frase de Jorge Luis Borges: "Nadie puede entender la filosofía de nuestro tiempo sin entender a Whitehead, y casi nadie puede entender a Whitehead" ("*Modes of Thought*, de A.N. Whitehead" en *Obras completas 4. 1975-1988*, Buenos Aires, Emecé Editores, 2005, p. 449) es una síntesis de lo señalado por Joad: "Casi todo el mundo está de acuerdo en que las ideas de Whitehead son muy importantes, pero no hay acuerdo alguno sobre qué es lo que son", *op. cit.*, p. 490; y a su vez una lectura parcial y tributaria de un estudio riguroso de la filósofa inglesa Dorothy Emmet, estudiante de seminario de Whitehead: *Whitehead's Philosophy of Organism* (1932), véase en particular el capítulo IV. "Some Primary Notions of the Philosophy of Organism", London, Palgrave Macmillan, 1966, pp. 69-101.

Veamos las dimensiones antropológica y filosófica de esta cuestión, para articular después sus elementos significativos con los de la historia boliviana estudiada, en tanto historia política. De lo que se trata en esta primera instancia de análisis general es de historizar el Estado boliviano contemporáneo, jerarquizando los contenidos antropológicos de la diversidad social. Las teorías antropológicas además de diversas, son "necesariamente contradictorias".⁵⁷ La traducción de esta diversidad motivó a teorías fisiológicas y psicoanalíticas, implicadas en el conocimiento de la *conducta* "del hombre". Para evitar el "determinismo cultural" subyacente, Bateson lo relacionó con otra panacea igualmente errónea, la del "determinismo económico". El razonamiento claro es que lo que importa es el discernimiento humano sobre uno u otro campo y que la disciplina que fuera (*vgr.* economía, antropología) es una actividad científica y no algo que preexiste como condición básica, pues *cualquier determinismo es propiamente una abstracción*.

Para que cualquier disciplina (como la antropología) llegue a postular alguna regularidad abstracta referida a la realidad, comienza no por la abstracción sino por la realidad inmediata, describiéndola en tanto similitud concreta con lo que existe aquí y en otra parte. Por tratarse de algo episódico, la antropología que comparaba lo que encontraba en distintos lugares fue desarrollando una teoría histórica. En la antropología, las semejanzas culturales dieron lugar a dos visiones contrarias: las que entendían que se trataba de culturas distintas con procesos evolutivos parecidos, y las que sostenían que los parecidos se debían a cierta difusión cultural, a contactos entre culturas distintas.

En comparación con la biología, fue a comienzos del s. XIX que esta ciencia privilegió más los *procesos* del cambio evolutivo que la *historia real* antecedente. Esto se ha dado también en la antropología en un sentido semejante: el cambio

⁵⁷ Gregory Bateson: *Una unidad sagrada. Pasos ulteriores hacia una ecología de la mente*. Barcelona, Editorial Gedisa, 1993, p. 30.

cultural es más significativo que el origen (o "determinismo") cultural. El cambio de variables para pensar lo antropológico (el concepto de "área de cultura", de Franz Boas, 1938) expresa así el paso del contacto entre culturas a las cuestiones culturales más significativas, implicadas en un área determinada de contacto entre culturas. Así lo que podía pensarse eran las diferencias entre culturas en un área común.

En nuestra investigación, este será un instrumento para distinguir culturas dentro del "mundo andino" ("área de cultura") y, de manera específica por el objeto de investigación referido a la democracia social que connota a su estado, las diferencias entre los Estados-nación (nacionales) dentro de la región andina, en lo fundamental Bolivia, Ecuador y Perú. El núcleo que comparten estos tres estados-nación es un contenido cultural ("lo andino") cuya significación es mayor a la de otros contenidos que resultan variables menos atendibles, lo histórico-episódico resultante del contacto, sin pérdida del rigor de unidad del objeto estudiado.

Una cosecha historiográfica previa es necesaria para la posible regularidad explicativa posterior. Por ejemplo, cualquier estudio de la abstracción que se denomina en la historiografía boliviana *el estado del 52*, resultado de la revolución nacional de 1952 en Bolivia, deberá asumir la historiografía producida después de dicha fecha. Pero si dicha historiografía se detiene unas décadas después (digamos en los 70, antes de la historiografía sobre 1979), entonces se garantizará que *el estado del 52* siga siendo de alguna manera lo que era, lo que ya no será después de 1979 en que un nuevo "momento constitutivo" (el de 1979) cambia al Estado que entró en ese tiempo en crisis de dominación, en debilitamiento de su ideología (el "nacionalismo revolucionario").⁵⁸

⁵⁸ Este recorte temporal de la historiografía sobre el *Estado del 52* en tanto tal y no después, se puede observar en el texto de ciencia política boliviana más reciente al respecto. Ver de Luis Tapia: *El momento constitutivo del estado moderno capitalista en Bolivia*. La Paz: CIDES-Autodeterminación, 2016. Para una reseña mía del texto referido, en su significación

Al avance señalado (de carácter epistemológico) de la antropología sobre la historia episódica y no procesual, cabe señalar uno segundo relativo a *factores geográficos* (que para nosotros será genealógico y no determinista, en la idea marxista de René Zavaleta sobre el "momento constitutivo" civilizatorio andino)⁵⁹, que, a pesar de su importancia en el "mundo andino", tampoco pueden considerarse determinantes ni relativizables dentro de una ciencia específica como la antropología ante lo que Whitehead llamara la "falacia de la concretez fuera de lugar".⁶⁰

Esto último se refiere a mezclar erróneamente lo concreto con lo abstracto, ignorando los "aspectos de actualidades" de lo estudiado y restringiendo al pensamiento *dentro de sus categorías*. Si esto es cierto para el llamado materialismo científico, según el cual los *objetos*, por su mayor duración, serían lo más real del universo, también lo es para la pretensión antropológica que restringe el pensamiento como totalidad a sus propias categorías, confundiendo el carácter concreto de su conocimiento con la desatención a sus cambios implícitos, con la abstracción universalista de la teoría estructuralista (clásica y nueva). En un capítulo

contemporánea, ver: "Para pensar de maneras nuevas el pasado", reseña en *Revista Boliviana de Investigación*, vol. 12, núm. 1 (julio), La Paz-Bolivia, 2017a, pp. 113-117.

⁵⁹ Cf. la cuestión agraria en *Lo nacional-popular en Bolivia*, en: *Obra completa. Tomo II: ensayos 1975-1984*. La Paz: Plural, 2013.

⁶⁰ A.N. Whitehead: *Proceso y realidad*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1956, p. 23. En la traducción de un texto de Bateson sobre *El concepto de naturaleza* de Whitehead, se dice "concreción descolocada", pero es preferible la traducción previamente citada ("concretez fuera de lugar") del texto *Proceso y realidad* de Whitehead, que en lenguaje filosófico expresa mejor la idea de que se trata de un error de exageración, no por situar lo concreto sino por extenderlo y confundirlo con lo abstracto, de modo que en realidad se desatiende la fluidez de la realidad del proceso, negando que se pueda *seguir pensando* un fenómeno que ya es otro. En nuestro caso, el fenómeno de la crisis política de 1979 desde nuestro siglo. Cf. Gregory Bateson: *Una unidad sagrada. Pasos ulteriores hacia una ecología de la mente*. Barcelona, Editorial Gedisa, p. 34.

posterior se trata esta cuestión, en términos de una formación sociohistórica (boliviana) y su temporalidad primordial.

La falacia mencionada es una de las formas de la exageración filosófica y de la teoría estructuralista, refutada en el cortocircuito efímero pero notable del Congreso de Latinoamericanistas en París de 1978 (objeción a Claude Lévi-Strauss del dirigente socialista boliviano Marcelo Quiroga Santa Cruz),⁶¹ la otra, siempre siguiendo a Whitehead, es la "falsa estimación del procedimiento lógico" que expresa las generalidades finales o certezas de un estudio desde su origen y no como meta del mismo, es decir que, en vez de verificar un acierto general del esquema de pensamiento desarrollado, le atribuye una "peculiar certidumbre o claridad inicial de sus primeros principios".⁶² Este sería un error adoptado por la filosofía mediante la matemática, en la que sí se justifica la posibilidad de identificar una premisa defectuosa, mientras que en filosofía lo único que se puede suponer en términos lógicos, cuando surgen contradicciones en una serie de razonamientos es que se trata de una inferencia falsa que se debe volver a pensar.

En el caso de la antropología de los mundos "andino" y "amazónico", la exigencia de no caer en este segundo error de exageración filosófica (lógica), supone razonar "audazmente", a decir de Whitehead, desde el esquema de pensamiento adoptado, con la cautela lógica señalada. Esto tiene directa conexión con la cuestión de la experiencia durante el proceso de conocer, lo que es una crítica al cientificismo disciplinario que detiene al pensamiento más allá de sus propias categorías bajo la apariencia de rigor lógico. Lo que esto implica como

⁶¹ Véase *Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes: Congrès du Centenaire*, Paris, 2-9 septembre, 1976; Florencio Sánchez Cámara y Felipe Ayala (eds.): *Concepts for communication and development in bilingual-bicultural communities*, The Hague-The Netherlands: Mouton Publishers, circa 1979, p. 192; y del mismo Florencio Sánchez: "Hacia la antropología hermenéutica. Pensamiento y acción en diez años", en *Revista de la Universidad de México*, UNAM, octubre, 1978, p. 27.

⁶² A.N. Whitehead: *Proceso y realidad*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1956, p. 23.

ideal regulativo filosófico, es que tanto el conocimiento como los sentimientos y emociones implicados deben formar un sistema único:

Todavía no sabemos cómo pueda amoldarse el esquema [de pensamiento] a una verdad lógica. Pero el esquema es un molde del cual pueden derivarse proposiciones verdaderas aplicables a circunstancias particulares. Por ahora solo podemos confiar en el adiestramiento de nuestros instintos para la discriminación de las circunstancias [...]. La ventaja primaria así obtenida es que la experiencia no se interroga con la entorpecedora represión del sentido común. La observación adquiere una penetración acrecentada a causa de la expectación provocada por la conclusión del argumento.⁶³

En este punto se requiere una discusión o rodeo adicional sobre el cambio incesante de lo real y lo que se precisaría para contar la historia social de una comunidad nacional poco articulada (una "comunidad imaginada")⁶⁴, sin trasponer o desconocer los bordes que la distinguen de la ficción literaria⁶⁵. En suma, los requisitos para narrar historiográficamente el núcleo cultural que estructura verticalmente, la unidad diversa de la yuxtapuesta formación social boliviana. A este núcleo se alude con la noción de *lo andino-amazónico*, y dicho en términos sucintos representa el desafío de nombrar lo andino al interior de una contemporaneidad republicana compuesta, y lo amazónico desde los límites de su poética oral menos racionalizada. Comencemos por lo andino.

Por "mundo andino" se entiende una construcción imaginaria resultado del conocimiento multidisciplinario (arqueológico, antropológico, etnográfico e

⁶³ *Ibid.*, p. 24.

⁶⁴ Benedict Anderson: *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México FCE, 1997, *passim*.

⁶⁵ Lo he tratado en un estudio anterior, como un rasgo central de la expresión barroca, tanto en su dimensión más productiva (teórico-metodológica), como en su limitada praxis política (ambigüedad bonapartista). Ver *René Zavaleta Mercado: El nacional-populismo barroco*. La Paz, Plural editores, 2016.

historiográfico), desarrollado durante el siglo XX pasado, hasta que las crisis de Estado de los países andinos centrales (Perú, Bolivia y Ecuador) a fines de la década de los 70 connotara esta representación en una dimensión nacional y regional, por la centralidad del sujeto indígena en relación con: a) su carácter civilizatorio autónomo respecto al europeo; b) la problematización de su horizonte campesino; c) su lugar entre las demás clases sociales. En cualquier caso, el "mundo andino" fue posible por una tarea intelectual y política que el racismo de las sociedades republicanas postergara desde la liberación de la colonización española: "la toma de conciencia del indio" y de su importancia cultural y numérica.

La derivación indigenista de esta conciencia, es decir, la explicación ideológica del indio desde fuera de él, por el resto de sectores sociales, condujo naturalmente a su cosificación y abstracción de la historia como "hombre andino" inalterable, autorreferido en un eterno retorno. Así también sucedió en el ámbito disciplinario desde la antropología, sugiriéndose distancias insalvables entre el "mundo andino" y la modernidad capitalista. El carácter singular de la realidad andina que se hizo visible en los años 70, interesó a una intelectualidad "cosmopolita, influida por la antropología norteamericana, preocupada por encontrar alternativas al desafío que implicaba la propalación del marxismo"⁶⁶.

A estos efectos, John Murra y su concepto antropológico de "control vertical del máximo de pisos ecológicos" resulta central. Rumano de origen, pero inmigrado a los Estados Unidos a los 17 años, donde estudia sociología en la Universidad de Chicago, participa en las brigadas internacionales por la república durante la guerra civil española (1936-1939); opta finalmente por la antropología al retornar a Estados Unidos (Illinois) y viaja como asistente de Donald Collier a

⁶⁶ Alberto Flores Galindo: *Buscando un Inca*. Lima: Horizonte, 1988, p. 11.

Ecuador (1941), en una investigación arqueológica sobre la cultura Chavín de los andes del norte⁶⁷.

Interesado en la etnohistoria y etnología estadounidense teniendo en mente África, su acercamiento a la realidad andina peruana a fines de los 50 y principios de los 60 (Universidad de San Marcos, investigación de Huánuco Pampa) y el azar burocrático que le cierra el paso a África, lo inclina hacia una novedosa hermenéutica comparativa; “una batalla” por la realidad andina, orientada tácticamente desde la antropología, la etnohistoria y la arqueología⁶⁸. El resultado de las reflexiones demoradas de Murra, en las que tuvo importancia su amistad, “siempre dentro de la antropología”, con el escritor y antropólogo peruano José María Arguedas⁶⁹, resultó productivamente antiacadémico al subordinar lo científico como “tácticas” en función de un compromiso con el objeto de estudio⁷⁰. Su relación con Ángel Palerm en Ecuador y México, en los 70, sirvió a una triangulación entre el precapitalismo en África, el contraste por oposición en México y la significación y visibilización de lo andino al “exagerar las diferencias para que se vea con claridad cuál es el logro andino”⁷¹.

El singular diálogo que se debe a Murra, encuentra al mismo tiempo límites en el norte de Chile, por la representación cosificadora del “hombre andino” antes señalada. La historia de la realidad andina, que alcanza a los tres países centrales

⁶⁷ Fernando García: “La construcción del pensamiento antropológico ecuatoriano: derroteros y perspectivas”, en revista *Alteridades*, núm. 41, vol. 21, México, enero-junio, 2011, p. 64, nota 6.

⁶⁸ Cf. José Canziani: “Comentario sobre *Nispa Ninchis. Conversaciones con John Murra*”, de Victoria Castro, Carlos Aldunate y Jorge Hidalgo. Lima: IEP, 2000, en: *Chungara. Revista de Antropología Chilena*, núm. 1, vol. 34, 2002, pp. 144-145.

⁶⁹ LA RAZÓN: “Arguedas jamás ha pretendido ser indio”, diario de La Paz-Bolivia, 1ero. de enero, 2011. (Sobre entrevista de Fernando Calderón a John Murra, el año 2000 en Costa Rica).

⁷⁰ Ana María Lorandi: “Comentario sobre *Nispa Ninchis. Conversaciones con John Murra*”, de Victoria Castro, Carlos Aldunate y Jorge Hidalgo. Lima: IEP, 2000, en *Chungara. Revista de Antropología Chilena*, núm. 1, vol. 34, 2002, p. 143.

⁷¹ *Ibid.*, Murra cit. por Lorandi.

mencionados, además del norte chileno y argentino y sur de Colombia, que es el área de irradiación expansiva de las relaciones sociales y políticas del Imperio incaico, en su traducción hermenéutica científica expresa dos tensiones significativas: la que resulta de alcances limitadamente disciplinarios en relación a la historia y política del mundo andino como región, y la que establece diferenciaciones no articuladas con la llamada antropología amazónica. Para ello nos es iluminador lo que sucede con las ideas y práctica de Murra en Chile y Ecuador, antes de aludir como cierre de este artículo, al núcleo político de la singularidad de lo andino y la significación histórica *no exclusivamente indigenista ni indianista*, de las rebeliones y el milenarismo andino hasta nuestros días.

Murra aventuró la noción de “verticalidad” para la realidad inédita que iba descubriendo y lo seduciría hasta el fin de sus días. Mucho después, cuando además de Perú incursionara en el conocimiento local boliviano sobre el espacio andino y el tratamiento de las diferencias en una misma lógica (lo que el escritor e historiador boliviano Ramiro Condarco, autor de *Zárate, el temible Willka* que luego mencionaremos, llamaría “simbiosis interzonal”), añadirá la noción central de “complementariedad”⁷². El aprovechamiento vertical de distintos pisos ecológicos *por una misma cultura*, que además tenía enclaves en otras zonas (como la cultura Lupaca del área de Tiahuanaco, con asentamientos en la costa chilena y peruana)⁷³, implicó dos variaciones en relación a Chile y Ecuador; en el primer caso la constatación de que existiendo producción excedentaria, el control era horizontal en ese piso ecológico (así como el límite al sur andino lo señalaban las prácticas de exclusivo intercambio comercial estudiadas por María Rostworowski, en el valle del

⁷² Ramiro Condarco y John Murra: *La teoría de la complementariedad vertical eco-simbiótica*. La Paz: Hisbol, 1987, *passim*.

⁷³ Lautaro Núñez: “De las apariciones y andanzas de John Murra por el desierto de Atacama y cómo construyó su misión innovadora”, en *Chungara. Revista de Antropología Chilena*, núm. 1, vol. 42, 2010, p. 130.

Chincha entre 1977 y 1999); en el segundo, que por razones geográficas, el control sería micro-vertical.

Conforme crecían para 1970 la información etnográfica y los hallazgos arqueológicos, la centralidad del altiplano en las relaciones entre la costa y los pisos ecológicos superiores, sugería riesgos de determinismo geográfico, toda vez que para Murra el núcleo del sur andino debía ser altiplánico por tratarse de “valles más angostos”⁷⁴. Informado ese mismo año por el arqueólogo boliviano Carlos Ponce, sobre la etnia Pacaxa que tenían enclaves en la costa peruana, Murra advierte que la lógica andina no responde a procesos de conquista, comercio o religiosos, sino a un patrón espacial “que yo llamo vertical por falta de otro mejor (...) cuyos alcances estamos todavía muy lejos de comprender bien”⁷⁵.

A la noción de *verticalidad andina* se sumaría la de *trashumancia*, que llegaría de datos presentados en 1979 sobre la llamada “movilidad giratoria” o “movilidad transectual de ida y vuelta”⁷⁶, por el desplazamiento de los “llameros” dirigiendo “caravanas” de llamas cargadas de sal para cambiarlas por maíz de los valles. Esto constituía, según Murra, una dimensión distinta, “más allá de lo simplemente vertical”, la metáfora pertinente refería el espacio como un “territorio tejido”⁷⁷ y sugería “límites y limitaciones del archipiélago vertical en los andes” que se trataron en el norte chileno, durante el Primer congreso del Hombre Andino (1973) organizado por la Universidad de Chile, que tenía sedes en Arica, Iquique y Antofagasta.

Como será evidente por la denominación de este Congreso —presidido por el arqueólogo chileno Lautaro Núñez, para quien la “ardiente Vía Chilena al Socialismo hacía poco atractivas las consideraciones arqueológicas, más cercanas a

⁷⁴ *Ibid.*, Murra *cit.* por Núñez, p. 131.

⁷⁵ *Ibid.*, pp. 131-132.

⁷⁶ Lautaro Núñez, *op. cit.*, p. 135.

⁷⁷ Cf. Denise Arnold *et al.*: *Los Andes desde el textil*. La Paz: Plural/ILCA, 2007.

las sospechas de los excesos empiristas o paternalistas”⁷⁸— se trata de la orientación ideológica señalada por Flores Galindo, a propósito del “descubrimiento de lo obvio” o la importancia del indio para los países andinos, en el sentido de procurar su asimilación mediante una representación esencialista de su ahistoridad, un mundo hermético. La recepción de Murra, Wachtel y Revel por Núñez no puede ser más evidente (énfasis míos):

Veía que surgía una propuesta que se acercaba a un mundo andino dinámico, *transformable desde su interior* en donde distintas formaciones sociales podían entenderse con un mismo paisaje de diferentes maneras a través de los tiempos (...). De sus lecturas [de Murra] se siente cierto éxtasis *al percibirse lo andino desde lo andino* y así poco a poco nos sentíamos atrapados como sujetos y objetos de la cosa investigada.⁷⁹

En este punto que prepara condiciones discursivas posteriores, es evidente la bifurcación hermenéutica sobre la realidad andina respecto a la inaugurada y rectificada por Murra en su relación con Condarco, la del “archipiélago vertical revisitado” entre 1971 y 1985 o “teoría de la complementariedad vertical eco-simbiótica”. Frente a la hermenéutica marxista sobre el mundo andino y las expresiones políticas dramáticas de éste desde 1979, que veremos en el apartado siguiente, durante la primera década del siglo XXI (2000-2010), y desde niveles gubernamentales de los países andinos centrales se desplegaría una comprensión de la diversidad de temporalidades y espacios señalada por Núñez en el sentido de mezcla metonímica de dimensiones distintas, en una palabra se procedía por transnominación.

⁷⁸ Lautaro Núñez: “Comentario sobre *Nispa Ninchis. Conversaciones con John Murra*”, de Victoria Castro, Carlos Aldunate y Jorge Hidalgo. Lima: IEP, 2000, en *Chungara. Revista de Antropología Chilena*, núm. 1, 2002, vol. 34, p. 146.

⁷⁹ *Ibid.*

A propósito de inventar el desdoblamiento de un José María Arguedas “indio” frente a otro José María Arguedas “blanco” o *misti* (como sugiere el académico boliviano Fernando Calderón a Murra, el año 2000 en diario La Razón supracitado), esta postura había sido criticada por el Murra en el mismo artículo referido: “No hay que inventar un Arguedas, hay que trabajar con el Arguedas real. Él no es un indio, jamás lo ha sido, jamás ha pretendido ser indio. Ha sido hijo de un abogado juez”. En Núñez el despliegue de esta postura multiculturalista es análogo, por lo que podemos señalar anticipadamente lo obvio: que Murra no se consideraba ni pretendió ser un amauta:

Sus propuestas [se refiere a las de Murra] han ascendido a modelos de investigación, con esa luz, aquella de Goethe, que permite ver más allá de las propias consideraciones y en esto ha radicado siempre la obra de John. (En) comprender la emergencia de grandes y complejas organizaciones macroespaciales, conducentes al buen gobierno de las gentes (...). Dio cuenta de un mundo andino dinámico e interconectado que, desde su diversidad, crea un estilo de vida (...) con cabeceras sociopolíticas no centralizadas, al interior de un ideario de relaciones armónicas panandinas, constituyendo algo así como “un arco de las alianzas”. (...) Se lo dedicamos [el estudio del “movimiento caravanero” de Dillehay y Núñez] como se lo merecen los grandes *amautas*.⁸⁰

La noción explícita del arqueólogo chileno Núñez, de una “matriz estructural etnohistórica apolítica” respecto al Perú contemporáneo⁸¹ y por consiguiente impasible “frente a mundos a punto de saltar en mil pedazos”⁸²—los que van más allá del mundo andino, incluidas las situaciones nacionales aparentemente ajenas al devenir andino (el Chile de Allende en 1973, el Perú del 2010—, remata en el objetivo logrado de una red académica interandina vinculada con México desde

⁸⁰ *Ibid.*, p. 147.

⁸¹ Lautaro Núñez, *op. cit.*, 2010, p. 130.

⁸² Lautaro Núñez: “Comentario sobre *Nispa Ninchis...*”, *op. cit.*, 2002, p. 147.

1962 y coordinada por Evans y Meggers. Esto nos dirige hacia Ecuador por la relación que estableció Murra en el surgimiento de la antropología en ese país a partir de su relación en estados Unidos con el antropólogo español naturalizado mexicano, Ángel Palerm.

Entre fines de los 60 y 1971 surge la antropología ecuatoriana, con profesionales formados en México y (para 1977) en Estados Unidos y Francia, con predominio de la institucionalidad académica católica (jesuitas y salesianos), dirigida a la etnohistoria mesoamericana y andina, pero sobre todo a los estudios de la diversidad cultural y étnica desde el marxismo y la antropología política, relacionando las civilizaciones maya, azteca e inca con los indígenas y campesinos contemporáneos. El modelo de Murra —que trabajó correlaciones antropológicas andino-mesoamericanas desde Perú en 1971 y desde México en 1972, así como “verticalidad” desde Salta-Argentina en 1974—⁸³ tuvo su desarrollo en la versión de Frank Salomón que trabajó el “potencial dinámico de la complementariedad” en el sentido del aprovechamiento complementario de pisos ecológicos en distancias más cortas, llamado *microvertical*.⁸⁴

Perfilemos esquemáticamente la historia política de los tres países de los Andes centrales para fines de los 70 del siglo XX, en la que se inscribe la descripción etnohistórica que estamos refiriendo.

a). Ecuador sería el primer país andino en retornar a la democracia en 1979 hasta mediados de los 90, mediante una política neoliberal que colapsó a la banca en 1999, sumando doce presidentes desde 1990 al 2010, alcanzando dos procesos

⁸³ Lautaro Núñez, *op. cit.*, 2010, p. 129.

⁸⁴ Frank Salomon: *Los señores étnicos de Quito en la época de los incas*. Quito: Instituto Otavaleño de Antropología, *passim*; Fernando García: “La construcción del pensamiento antropológico ecuatoriano: derroteros y perspectivas”, en revista *Alteridades*, núm. 41, vol. 21, México, enero-junio, 2011, p. 64, n. 7.

constituyentes: 1998 y 2008. El que la política neoliberal, es decir la ideología del capitalismo central en la época, fuera la mediación (económica) para lo que llamaremos de modo amplio “la construcción de la democracia” en Ecuador, nos conduce a la imagen de una modernidad a imagen y semejanza del capitalismo mundial y no a la del proyecto de una modernidad postcapitalista.

Pero, lo que parecerían dos proyectos contradictorios, pueden llegar a cruzarse en lo que podemos llamar la formulación perversa de la noción hegeliana de “la astucia de la historia”. Como se sabe, para Hegel la historia avanza (progres) por su lado, y el proyecto del *ethos* barroco crítico proponía “convertir en ‘bueno’ el ‘lado malo’”⁸⁵, porque su caracterización de la realidad ecuatoriana, esto es, de su “abigarrada serie de comportamientos y objetos sociales” que en vez de mera heterogeneidad sugerirían un cierto parentesco y co-pertenencia.⁸⁶ Esta atalaya o mirador del “ethos barroco”, responde de manera auto-referencial a una reflexión filosófica antes que a una imagen de la dialéctica entre modernidad capitalista y formación social de lo ecuatoriano en el espacio andino.

La “crisis civilizatoria” del capitalismo, que es el trasfondo de un escenario de este tipo (barroquismo teórico semejante al de René Zavaleta, cuyo objeto fue Bolivia), serviría a la preparación del postcapitalismo en Ecuador. Lo que aquí cabe observar es la dirección que se piensa para la historia del Ecuador, en relación a su contexto regional andino que lo anterior implica; es decir que, en vez de dirigirse hacia la reconstrucción de su carácter andino en el sentido ético-político articulador de una *historia propia* (*infra*, apartado I.4), el Ecuador pudiera dirigirse hacia la construcción de una modernidad nacional alternativa, basada en el cambio

⁸⁵ Bolívar Echeverría: “El *ethos* barroco”, en: *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*. México: UNAM/El Equilibrista, 1994, p. 21.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 14.

de signo (de negativo a positivo) de la “crisis civilizatoria” (cultural) del capitalismo central; una modernidad propia(mente) postcapitalista.

Quizá, porque aquí estamos solamente en el terreno de una idea general, responda bien a un “sentido común” popular ecuatoriano —en la noción de Antonio Gramsci, de inercias conservadoras dentro de lo popular— respecto a que “lo malo” pueda ser transmutado en “lo bueno”, en tanto que debatir lo capitalista y lo no capitalista de esta transmutación se remite a la autonomía de lo cultural. Pero, a menos que nos gane la credulidad “demasiado humana” que sugiere separar “lo bueno de lo malo” en vez de considerar que se trata de una tensión entre gemelos, habría que añadir que la relación dialéctica presente en la noción de historia en Hegel, también puede formularse irónicamente diciendo que la historia no avanza sino que retrocede por su lado bueno.

En esta dirección se hace evidente que cualquier estrategia sin alternativa al capitalismo dependiente latinoamericano, es menos que la propuesta de un “socialismo barroco” en el sentido del ahondamiento de la debilidad del capitalismo en la vida social latinoamericana que diera lugar al *ethos* barroco.⁸⁷

Lo que todavía parece estar operando aquí, es el esquema de relación periferia-centro de la Teoría de la dependencia clásica, formulada desde el Ecuador por Agustín Cueva. La importancia determinante del mundo y la región en la perspectiva de Agustín Cueva, distinta a la atención de lo local —“forma primordial” que teorizara Rene Zavaleta, como articulación política interna, capaz de resistir mejor desde lo nacional— tenía como base la historia de ambas naciones, pues la revolución nacional boliviana de 1952, en la que el proletariado

⁸⁷ Bolívar Echeverría: “¿Un socialismo barroco?”, en revista *Dianoia*, vol. XLIX, núm. 53, noviembre 2004, p. 126.

minero fue sujeto central no había tenido un símil en Ecuador, lo que dirigió la mirada de Cueva hacia el entorno regional y luego continental, hasta Nicaragua.⁸⁸

Esta diferencia diametralmente opuesta del enfoque teórico entre Cueva y Zavaleta, aunque considerando la misma oposición binaria externo/interno —la dependentista, que atiende la determinación externa, y la local, que privilegia la forma de articulación primordial de una formación social—, se difunde en el ámbito académico contemporáneo desde México⁸⁹ hasta la Argentina⁹⁰ como indistinción política de lo que hemos denominado la cuestión estratégica (no fetichista) de la unidad (*supra*, Introducción...) y que desarrollamos en relación a los procesos políticos de la última década en América Latina en el capítulo III de esta investigación.

⁸⁸ Esta diferencia del proyecto intelectual se expresa bien en una chanza que se ha referido entre ambos intelectuales: a la pregunta sobre “como estaba el mar boliviano” (porción territorial del Pacífico que Bolivia perdiera en guerra con Chile, en 1879) que formulara Cueva a Zavaleta, este último respondería consultando sobre “la clase obrera ecuatoriana”.

⁸⁹ Para una mezcla de intelectuales bolivianos de signo “marxista” convertidos a la fe del neoliberalismo (Jorge Lazarte, Carlos Toranzo), situados intelectualmente en línea con René Zavaleta (además de “Ruy Mauro Marini, Florestan Fernández, Agustín Cueva, Orlando Fals Borda y Pablo González Casanova, entre otros”) y otros contemporáneos como Luis H. Antezana, Mauricio Gil o Luis Tapia, junto a funcionarios del gobierno boliviano del MAS como Álvaro García o Hugo Moldiz, véase del miembro de un Grupo de Tarea de CLACSO, coordinado por la Dra. Elvira Concheiro en México, Jaime Ortega Reyna, su reseña de “La autodeterminación de las masas” de René Zavaleta Mercado, en revista *Perfiles Latinoamericanos* [en línea] 2010: [Revisado el: 27 de noviembre de 2018]. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=11515386007>

⁹⁰ Véase el ensayo de Blanca Fernández y Florencia Puente, que desde el título proyecta para lo regional —y para Zavaleta, que distinguía ambos términos— lo que es una identificación propiamente local (Argentina) entre lo nacional-popular y el populismo: “Lecturas marxistas de la experiencia nacional-popular (o populismo) en América Latina desde la obra de Agustín Cueva y René Zavaleta”, en revista *Cuestiones de sociología*, núm. 40, Universidad Nacional de La Plata-Argentina, [en línea] 2016: [Revisado el: 27 de noviembre de 2018]. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.7342/pr.7342.pdf

b). Perú, en cambio, entró en una "guerra interna" entre el PCP-SL y el Estado desde 1980, al retornar a la democracia constitucional en ese año. La proyección institucionalista del conjunto de la izquierda tradicional peruana, contraria a su discurso largamente reiterado respecto a una oposición armada contra el "Estado burgués", reforzó la aparentemente excéntrica postura del PCP-SL, proyectando como irreal y solitario su proyecto, favoreciendo indirectamente las condiciones de despliegue de la "guerra popular". Se podría decir que en Perú, la adhesión constitucionalista unánime "de espaldas a la realidad" respecto a la miseria económica de los sectores indígenas y mestizos en la sierra peruana (la mayoría social del territorio nacional), desembocó en un escenario político de antagonismo absoluto.

c). Bolivia, que en la crisis de Estado de 1979 y luego de tres elecciones generales (1978, 1979, 1980) y tres golpes militares sucesivos había conquistado con la movilización democrática desde abajo un gobierno de centro-izquierda en 1982 (el frente de la UDP), cedió al neoliberalismo en 1985 por la desacertada política inflacionaria del gobierno indicado. Esto llevaría a las revueltas de los años 2000 y 2003 y a su debilitamiento con el ascenso electoral del MAS el 2005-2006.

A diferencia de las interpretaciones académicas institucionalistas autoidentificadas como gramscianas,⁹¹ la línea de teoría política desarrollada a partir de la obra de René Zavaleta, señala que no cabe hablar del MAS como "dirección intelectual y moral" de las rebeliones en Bolivia a principios del siglo XXI, o de su declinación actual como "revolución pasiva", porque además de que el partido gobernante actual no hegemonizó sino que dividió la articulación ético-

⁹¹ *Ibid.* Podemos referir al respecto dos hipótesis evidentemente idiosincráticas, que se privilegian en este ensayo de académicas argentinas, en alusión al pretendido ciclo "nacional-popular": el de Maristella Svampa sobre un "populismo de alta intensidad", y el de Massimo Modonesi respecto a "revoluciones pasivas".

política, primero lograda por el pacto de Unidad (indígena-campesina), tampoco produjo ninguna “revolución cultural”, lo que solo opera como discurso de emisión que tiene un sentido inverosímil dentro de Bolivia porque las decisiones y acciones del MAS son exactamente contrarias al mismo.⁹² Estas tres líneas nacionales en relación a la historicidad de la democracia se tratan en el capítulo III y final.

Ahora bien, si articulamos el devenir de las tres sociedades mencionadas, que forman los Andes centrales, se observará que lo que fueron proyectos políticos alternativos al capitalista en 1979-1980, en la medida en que resultan derrotados son índices del retorno y confluencia a la estructura continua del capitalismo neoliberal de los 80-90 y a su continuación en el llamado “progresismo” o “socialismo del siglo XXI”, en la sociedad y el Estado.

Según Bolívar Echeverría, siguiendo el *ethos* de cuatro lados (realista, romántico neoclásico y barroco) de la modernidad capitalista que describe, susceptible de leerse mediante el modelo de Greimas aplicado a la teoría de René Zavaleta, sobre sus cuatro conceptos de la democracia (II.2), no solo las posturas románticas o reformistas de la izquierda latinoamericana serían incompatibles con el *ethos* barroco, sino que tampoco una estrategia de izquierda revolucionaria.

Es una estructura regular en declive la de las opciones del “progresismo” estatal e indigenista del siglo XXI, porque asumieron la modernidad capitalista en términos de postneoliberalismo y no de poscapitalismo —tanto la izquierda institucionalista, como el indianismo andino, o el antiestatalismo del anarco-comunalismo—. Según Bolívar Echeverría tampoco podría ser diferente fuera del cuadrado de proyectos que incluye al del *ethos* barroco una postura estrictamente anticapitalista:

⁹² Luis Tapia: Conferencia magistral “Gramsci en Bolivia”, en el Coloquio Internacional “Gramsci en México”, Auditorio “Pablo Gonzáles Casanova” de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales (FCPyS-UNAM), 26 de noviembre del 2018.

Una posición de izquierda, revolucionaria, contraria a la modernidad capitalista, que busque sustituir ésta por otra diferente (anarquista, socialista, comunista), no puede adoptar ninguna de esas estrategias, puesto que lo que pretende es precisamente pasar a otra configuración de la vida social, en la que no sea necesario partir de lo ineluctable del modo capitalista de reproducir la vida humana y su riqueza.⁹³

El argumento está relacionado a lo señalado antes (*supra*, inciso a): “volver bueno el lado malo” del capitalismo, algo que dentro de la configuración capitalista de modernidad barroca realmente existente supondría que el *ethos* barroco funcionaría para la negación del capitalismo en los términos de superación hegeliana de una contradicción: toda negación está determinada por lo que niega, así, la negación del capitalismo sería una “negación barroca”.⁹⁴

Volvamos ahora a la descripción de la red académica desarrollada para el estudio del “mundo andino” entre las décadas de los 70 y 80 del siglo pasado, porque confirma desde la etnohistoria datos para nuestra posterior objeción al (neo)estructuralismo (I.5).

Entre el jesuita Manuel Marzal (antropología de la religión en los andes ecuatorianos) y los salesianos desde 1987, que forman agentes pastorales y funcionarios de ONG’s, la antropología desde la Universidad Católica se ve impulsada por dos discípulos de Claude Lévi-Strauss: Philippe Descola y Anne Taylor, que entre 1976-1980 investigaran la etnia Achuar. Surgen así los estudios amazónicos que implican a nueve países sudamericanos (los vinculados a la cuenca amazónica) alrededor de los temas de naturaleza y cultura, en términos contemporáneos relativos a la explotación de los recursos naturales no renovables,

⁹³ Ver de Bolívar Echeverría: “¿Un socialismo barroco?”, en revista *Dianoia*, vol. XLIX, núm. 53, México, noviembre, 2004, pp. 126-127.

⁹⁴ *Ibid.*

sustentabilidad, gobernanza ambiental y propiedad intelectual colectiva.⁹⁵ Desde Quito que centraliza estos recursos académicos, y sumando a la FLACSO (desde 1991), se coordinó con la Pontificia Universidad Católica del Perú, ofreciendo desde 2005, formación sobre administración de justicia, interculturalidad, pluralismo jurídico y derecho(s) indígena(s).

A diferencia de la postura anteriormente señalada para el ámbito peruano y boliviano, la idea de que criollos y mestizos, adherían, en tanto sectores sociales existentes en la historia, a proyectos emancipatorios indios (*vgr.* José María Arguedas, *supra*), los mestizos expresaban una “vivencia más intensa del problema de la identidad”, por la necesidad de dichos sectores, “ni indios, ni blancos”, de reconocerse de modo nacional. Lo que se hacía visible en esta dirección era la construcción de utopías andinas (subrayo el plural), en las que lo significativo no era su grado de representatividad de lo indígena, sino la historia comprendida como subjetividad colectiva que no excluye vivencias ni sueños, es decir del nivel biográfico de los individuos.⁹⁶

La noción compartida de que el Perú contenía en su historia nacional una suma de “oportunidades perdidas”⁹⁷, era igualmente adoptada por las utopías andinas como por la utopía republicana. Una línea transversal evidente, la de la traumática historia andina, mediada por agudos antagonismos de clase, etnia y región, demostró constituir desde los años 80 la renovación de la larga relación fallida entre clases dominantes y subalternas, pero además, desde la concepción liberal que desconoce el *locus proprio de lo andino*, una disonancia de razones epistemológicas entre el conocimiento académico sobre el Estado y los

⁹⁵ Cf. Fernando García: “La construcción del pensamiento...”, *op. cit.*, p. 65.

⁹⁶ Cf. Alberto Flores Galindo, *op. cit.*, pp. 12-13.

⁹⁷ Manrique *cit.* por Mauro Vega: “Entre la utopía andina y la utopía republicana”, en <http://docslide.us/documents/entre-la-utopia-andina-y-la-utopia-republicana-mauro-vega-bendezu.html>, 2011, p. 100, nota 2.

movimientos de la realidad, relativa al fondo social de cada una de las naciones andinas centrales, como quedaría nuevamente demostrado por la errónea prospectiva política de las crisis en la región desde comienzos del siglo XXI.

La orientación de una "historia totalizadora", en cambio, como la que Flores Galindo y Manuel Burga sugirieran desde los 80 bajo la denominación de "utopías andinas", debe parte de su origen a distintas influencias de la historiografía francesa, pues ambos investigadores peruanos desarrollaron estudios vinculados a la tercera generación de los *Annales*. Sin embargo, es visible el *enraizamiento propio de ambos* en lo que podemos llamar, a diferencia de lo que sugieren las nociones de "retornos" o "continuidades", el sentido de las *insistencias estructurales andinas*, atendiendo al criterio comparativo tanto histórico como antropológico de lo andino como civilización precolonial, autónoma de la cultura europea. Aspecto nodal de los países andinos, que la arqueología y las llamadas "antropologías del sur, periféricas o del mundo", no se diga la pretensión universalista única de la antropología de Lévi-Strauss, admitían no haber atendido.⁹⁸

En efecto, los testimonios sobre Murra coinciden en recoger las tareas y límites que él advertía: "La *mit'a* precolombina y otros mecanismos de esta clase merecen un estudio detallado"⁹⁹. Así también la ampliada complejidad y dilemas éticos observables en los enclaves de población que, sin perder derechos como migrantes reivindicaran su pertenencia a un núcleo altiplánico anterior y específico de otras zonas durante el incario. Los *mitimaes* eran la población que mediante migraciones forzadas servía al imperio inca para ubicar "convenientemente

⁹⁸ Cf. Krotz y Cardoso *cit.* por Fernando García: "La construcción del pensamiento antropológico ecuatoriano: derroteros y perspectivas", en revista *Alteridades*, núm. 41, vol. 21, México, enero-junio, 2011, pp. 61-62.

⁹⁹ Cf. Murra *cit.* por Lautaro Núñez: "De las apariciones...", *op. cit.*, p. 133.

poblaciones confiables en territorios hostiles y viceversa”¹⁰⁰: “Los mercaderes de larga distancia de Chicha, merecen más estudio”, lo mismo que “el esfuerzo de control complementario [quizá por] factores de carácter colonial” como en el significativo caso de la población de Atacama (Chile), que tenía enclaves en Chichas, Lípez, Tucumán y Salta, es decir en el sur de Bolivia y norte de Argentina (Núñez, 2010: 136). Igualmente respecto a las relaciones interétnicas de señoríos en Toconte, Atacama, Humahuaca y otros “pendientes de dilucidar”, como refieren varios autores citando siempre a Murra¹⁰¹.

Sobre todo Murra advirtió que el principal logro civilizatorio andino, el de la riqueza alimentaria sustentable (por ej. el *ch'úño* o papa deshidratada, que puede conservarse durante una década sin requerir condiciones particulares de cuidado), aquello que según Gordon Childe era “condición indispensable para el progreso humano” —y aquí el “progresismo político” del siglo XXI en América del Sur es flagrantemente inconsecuente por su política económica neodesarrollista realmente privilegiada, resultando procapitalista en un sentido antinacional— no ha sido aún documentado rescatando su riqueza cognoscitiva por demostrados límites de la arqueología, desatendiendo la posibilidad de incorporar “la creatividad teórica [surgida] de la propia praxis andina”¹⁰², actitud faltante, radicalmente distinta del nominalismo del discurso decolonial y pachamamista contemporáneo, meramente declarativo en su “pensar desde América Latina”.

Tampoco es probable que este vacío del conocimiento señalado por los mejores esfuerzos de la hermenéutica dialógica y participante de Murra, sea

¹⁰⁰ Alfredo López Austin y Luis Millones: *Dioses del Norte, dioses del Sur. Religiones y cosmovisión en Mesoamérica y los Andes*. México, Ediciones Era, 2008, p. 261.

¹⁰¹ Cf. Lautaro Núñez: “De las apariciones...”, *op. cit.*, p. 133; también véase Agustín Llagostera, y Myriam Tarragó: Conclusiones del subsimposio: “Secuencia de asentamientos e indicadores del periodo cerámico de la subárea circunpuneña”, en revista *Estudios Atacameños*, núm. 7, 1984, p. 314.

¹⁰² Lautaro Núñez, Lautaro: “De las apariciones y andanzas...”, *op. cit.*, p. 137.

llenado por los frutos producidos por las redes académicas disciplinarias — parciales e inorgánicos, frente a la historia totalizadora marxista antes sugerida—, pues el fenómeno de la coexistencia de los pueblos andinos con los de las tierras bajas, ilustrado por la trashumancia llamera, que atraviesa los territorios y fronteras jurídico-políticas, tejiéndolos más bien que desterritorializando, en idas y vueltas permanentes, claramente no expresa una suma multiculturalista sino un desvío de los propios cánones tradicionales de la ciencia social.

La pluralidad del “hombre andino” entonces, no cabe en la contradictoria prospectiva académica, cuyos investigadores terminan sintetizando sus individualidades de manera homogénea en la institución de adscripción, como se admite, por ej., en estudios del PNUD sobre el “mundo andino”: la protesta social que se caracteriza signada al interior de un sistema mundial por Estados “débiles e ineficientes para procesar los conflictos”, incluye dentro del peor de los escenarios a Bolivia, Ecuador y Perú, acusando no a los Estados sino a “climas sociales de alta complejidad para desarrollar consenso y constancia en su interior”¹⁰³. La visión de totalidad del “mundo andino”, su concepción holista del entorno, es contraria a la integración subordinada de las diferencias en el multiculturalismo. Las utopías andinas se deben a esta visión, en la que la conclusión o finalidad (los dos sentidos de la palabra “fin”) necesita construir sentido de la totalidad representada a través de una *narrativa menos mediada por las categorías de la ciencia social*¹⁰⁴, o, si se quiere en su pulsión quiliástica peruana, volver a reunir la cabeza con el cuerpo

¹⁰³ Joaliné Pardo: “Fernando Calderón Gutiérrez (coord.). *La protesta social en América Latina. Cuaderno de prospectiva política 1*”, reseña en revista *Perfiles Latinoamericanos* de la FLACSO-Sede México, núm. 41, enero-junio, 2013, pp. 215 y 218.

¹⁰⁴ Cf. John Phelan: *El reino milenar de los franciscanos en el nuevo mundo*. México: UNAM, 1972; Frank Kermode: *El sentido de un final. Estudios sobre la teoría de la ficción*. Barcelona: Gedisa, 1983; y Lois Parkinson: *Narrar el apocalipsis*. México: FCE, 1996.

social decapitado¹⁰⁵ debido a la conquista violenta de los colonizadores españoles, catástrofe efectiva solo redimible por una inversión completa de la totalidad (*pachakuti*).

La narrativa específica de tal expresión de la inestabilidad estructural del mundo andino en un sentido social productivo, consiste en representar el sentido antiestatal de las relaciones de la sociedad civil, frente a las mediaciones estatales que el conocimiento académico normalizado produce. Esto, por supuesto implica la crisis estatal como un apocalipsis (la unificación patética de la realidad, en el sentido de totalidad visible)¹⁰⁶. El caso peruano es el más ilustrativo, después de la crisis de 1979 en Bolivia (mientras el Ecuador constitucionalizaba la democracia con menores tensiones), porque, como ya se indicara, el retorno a la democracia en 1980 coincidió por razones estructurales y no casuísticas, con el Inicio de la Lucha Armada (ILA) según definiera el PCP-SL. Al cabo de década y media de reformas neopopulistas los problemas estructurales continúan pero en una dimensión más amplia, sintomáticamente cultural. Como señala Vivanco:

El imaginario político y la literatura peruana no solo se articulan hoy en día en función de los géneros ficcionales, [pues] el apocalipsis ha sido uno de los imaginarios que con insistencia ha sido evocado desde el discurso público para interpretar las dimensiones de lo colectivo en el Perú, es decir, para representar aquellos aspectos relacionados con la contingencia política y social.¹⁰⁷

La contingencia política y social (crisis estatal y complejidad social) que deploran los estudios institucionalistas de la "democracia intercultural", una de las

¹⁰⁵ Lucero de Vivanco: "De *mesías, pachakutis y profetas*. El apocalipsis o el discurso de la contingencia en Perú", en *Revista Chilena de Literatura*, núm. 82, 2012, p. 97.

¹⁰⁶ René Zavaleta Mercado: "Las masas en noviembre", en *Obra completa. Tomo II: Ensayos 1975-1984*. La Paz, Plural editores, 2013, *passim*.

¹⁰⁷ Lucero de Vivanco: "De *mesías, pachakutis y profetas...*", *op. cit.*, p. 98.

versiones del discurso multiculturalista académico, parece más bien la condición de la productividad democrática propia, local, en condiciones en que el sentido de la sociedad apela a su carácter colectivo, a las insatisfechas “insistencias estructurales” mencionadas, por encima del consenso liberal (o postneoliberal) que subsume y reduce en el sistema de partidos (o su reforma neopopulista) la representación social.

No es un dato menor o una anomalía, sino una consecuencia de una concepción negativa de la historia latinoamericana y de la “política en las calles”, que los académicos institucionalistas de un particular “Cono Sur” (argentinos y chilenos), al caracterizar la democracia reduciéndola a la forma de gobierno del presidencialismo, consideraran a los países del “mundo andino” como “sociedades afectadas por clivajes profundos y de muy larga vigencia”¹⁰⁸, descuidando las regularidades del retorno al constitucionalismo democrático entre los países andinos, al mismo tiempo que a la agudización de sus crisis estatales, considerando el actual momento del Estado y la política como una “ambigüedad” y un “retorno” de la cuestionada matriz Estado-Céntrica.

Una década antes y como evidencia de la nula capacidad de relacionar el análisis de la “teoría de la transición democrática”, otros destacados académicos de esta corriente —que abreva de la sociología de Alain Touraine y la teoría democrática de Guillermo O’Donnell de principios del siglo XXI—, aseguraban la cuasidesaparición de la “posición estructural en la acción colectiva” (clasista), sugiriendo el fin de “proyectos de cambio social global”¹⁰⁹, lo opuesto a la narrativa

¹⁰⁸ Marcelo Cavarozzi, Marcelo: “Modelos de acción presidencial en el siglo XXI latinoamericano”, en revista *Reforma y Democracia*, del Centro Latinoamericano de Administración para el desarrollo (CLAD), núm. 55, 2013, Caracas, p. 5.

¹⁰⁹ Manuel Antonio Garretón: “La transformación de la acción colectiva el América Latina”, en revista de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), núm. 76, abril, 2002, p. 7.

del apocalipsis referida, en tanto sentido totalizante, precisamente cuando dichos cambios comenzaban a producirse en Bolivia y luego en Ecuador y Perú.

El ahistórico constitucionalismo democrático, signado por el "fin de las dictaduras militares", a las que atribuían en los 70 la necesidad de disminuir el carácter de "peligrosidad" de la participación electoral de masas politizadas, tiene en la "democracia intercultural" llevada al plano del neopopulismo, un contenido negativo semejante en cuanto a la historia y la modernidad en el mundo andino. La versión pachamamista del ex presidente Alejandro Toledo, asesorado antropológicamente por su esposa, era elocuente: "El Perú busca ser competitivo en un mundo global, pero se halla anclado en las raíces de su historia"¹¹⁰. Una pretendida hibridación multiculturalista de "todas las sangres" de José María Arguedas, asumiendo la cultura andina como fragmentos tradicionales del pasado, para así subordinarlos a la lógica global del capitalismo contemporáneo.

Los fragmentos de historia latinoamericana no historizados constituyen esas culturas "híbridas" al modo de la antropología del argentino-mexicano Néstor García Canclini que otros como Lucero de Vivanco no dejan de seguir, al asumir el apocalipsis y su narrativa como un riesgo para la sobrevivencia de una comunidad nacional (en este caso el Perú). Pero la realidad de la globalización capitalista es menos complaciente que estas versiones de conciliación "uno a uno", que subestiman las persistencias sociales y la historia como acontecimientos sepultados en el pasado, en vez de advertir su largo aliento insumiso.

El universalismo no menos mesiánico, *à la Lévi-Strauss*, demora en advertir entre sus limitaciones el significado coercitivo que tiene para las culturas subsumidas en el discurso de una interdependencia obligada y de su propia

¹¹⁰ Lucero de Vivanco: "De mesías, pachakutis y profetas...", *op. cit.*, p. 105.

ausencia de sentido colectivo, pretendiendo “estabilizar un mundo que prospera sobre la inestabilidad”¹¹¹.

La nada inocente D mayúscula de la democracia (“el consenso de Washinton”) también obnubiló a las teorías de la “transición democrática” en los 80, que no distinguieron como distintos dos procesos políticos postdictatoriales: el de la constitucionalización con su lenguaje especializado y el de la recuperación y ampliación de derechos democráticos por la sociedad civil. El saturar contextos culturales ajenos — si los Estados Unidos o Israel no tienen dudas sobre sus orígenes sobrenaturales, con no menor imaginación tampoco la tienen los países andinos, basta recordar que el aymara era “la lengua de Adán”, en la ficción boliviana de Emeterio Villamil de Rada—, traslada la invisibilizada lucha interclasista, y la interétnica e intergénero, al imaginario de los sujetos y comunidades involucradas.

Una alegoría sintética de lo anterior podría explorarse a propósito de la significación paradójica, en términos de “seguridad alimentaria” (además del significado lingüístico del término *quinua* o *quinoa*, este último en inglés que se disputa en el imaginario fílmico contemporáneo), de la producción de quinua peruana para el mercado global, desplazando la de mejor calidad alimenticia de Bolivia, por las propias políticas neodesarrollistas de esta última. La circularidad andina se cumple nuevamente, pero la recursividad de su movimiento solo puede captarse historizándola y expresándola en la narrativa pertinente.

La teoría política marxista y el conocimiento social desde el mundo andino (canónicamente Zavaleta en Bolivia, Flores en Perú y Echeverría en Ecuador, y quizá en ese orden de originalidad) desafían con mucho el cielo académicamente ambiguo de la teoría liberal local del Cono Sur.

¹¹¹ Cf. Régis Debray, Régis: “¿La decadencia de Occidente?”, en revista *New Left Review*, núm. 80, segunda época, Quito-IAEN, mayo-junio, 2013, pp. 40-41.

Si el remate de este último es temeroso del conflicto en sí mismo, evidente en el planteo de una "enemistad relativa no total, circunstancial y no permanente"¹¹², su reconocimiento del carácter inestable de cualquier ordenamiento político y la exploración de la metáfora para la teoría, por una generación posterior a la de los "transitólogos" clásicos, parece atenta a nuevas intuiciones, más de lo que muestra la justificación de aquella temporal y espacial de "transición" democrática y a condición de superar el etnocentrismo de una "lengua materna argentina", como O'Donnell cuando inquiriera sobre si la crítica que se le formulaba era "bienintencionada"¹¹³, o limitada al eufemismo de compartir "el horizonte de sentidos de un mismo idioma" (¿un idioma "argentino"?); quizá lo pre-científico (como el mito en el caso andino) sea en este tiempo parte de la cultura con que se renueva, y no como "zona gris", la pasión política olvidada del siglo XX.

Lo que puede constatararse en el presente, es la necesidad de articular una investigación que englobe la dimensión comparativa con la teórico-metodológica para abordar aquellas *insistencias estructurales quiliásticas* que dan cuenta del carácter hipotético —no explicable o cuantificable por la ciencia y medios tecnológicos del sistema de dominación capitalista global, la llamada "democracia intercultural"— de *la inestabilidad política andina como expresión del sentido quiliástico de las rebeliones indígenas y populares*, en términos de la crisis como momento de revelación de una historia pasada de "larga duración", o de la

¹¹² Cecilia Lesgart: "Democratización de la democracia: El conflicto y las pasiones", en revista *Estudios*, núm. 29, enero-junio, 2013, p. 34.

¹¹³ Cecilia Lesgart: "Las metáforas y los conceptos. Ensayo en honor a Guillermo O'Donnell", en revista *Temas y debates*, núm. 24, año 16, julio-diciembre, 2012, p. 50.

narración con este largo aliento temporal¹¹⁴ frente a la reconfiguración política mundial originada a fines de los 70 del siglo pasado.

Aquí podemos afirmar que el debate ideológico recargado sobre el indigenismo o el indianismo, no expresa el núcleo de la singularidad andina, tampoco en el caso de Murra que diera lugar a lo que Alberto Flores Galindo llamara "un lamentable malentendido"¹¹⁵ en relación a la utopía andina y el socialismo indoamericano. Murra se decantó al final por una postura indigenista en la que la insistencia de la historia no se inclina por el cambio y las tensiones sociales, sino por la permanencia, alejándose de la fructífera relación inicial que esbozara entre marxismo e historia andina en sus trabajos sobre el Estado inca y, en particular, en el que refiere las formaciones económicas y sociales del mundo andino, al que René Zavaleta connota señalando que ni el territorio ni el excedente contienen la significación totalizadora marxista que se encuentra en la lógica del espacio como unidad intersubjetiva andina, misma que está dada por su "congruencia ecológica"¹¹⁶ antes que por la agricultura andina como formación del espacio o por el mercado potosino como centro de una descampesinización colonial.

En otros términos: el tiempo común (o intersubjetividad) que viene a constituir la unidad lo que se llama Bolivia (o Perú o cualquier otra unidad nacional), es previo a lo que se suelen estimar como sus requisitos materiales ya logrados, en tanto un reconocimiento o identidad, de modo que la realidad de esta unidad solo es cuantificable (también a través del voto) de manera pálida: el

¹¹⁴ Cf. respectivamente René Zavaleta Mercado: "Las masas en noviembre", en *Obra completa. Tomo II: Ensayos 1975-1984*. La Paz: Plural editores, 2013; y Frank Kermode: *El sentido de un final. Estudios sobre la teoría de la ficción*, op. cit.

¹¹⁵ Cf. Alberto Flores Galindo: *Obras completas V*. Lima: Sur Casa de Estudios del Socialismo, 1997, pp. 151-153; 257-263 y 391-401.

¹¹⁶ René Zavaleta Mercado, op. cit., 2013, p. 106 y n. 28.

mercado vuelve rutinario lo diverso, pero las crisis permiten ver la unidad provisional de lo diverso. De manera análoga, la especificidad o manera propia de pensar la historia andina no se agota en las ideologías del indigenismo o indianismo, que son parte de la intersubjetividad construida por la sociedad como un todo.

Las dos formas que expresarían la singularidad intersubjetiva de lo andino, desde una historización marxista, serían: a) la insistencia estructural quiliástica de masas indígenas (en reacción a un orden multicultural liberal); o, b) su articulación programática como multitud con dirección obrera (desde fines de los 70 en Bolivia y Perú). La historización marxista supera la reducción atemporal del “hombre andino” que como sedimento de estructuras que permanecen y se repiten ofreciera la especialización antropológica (el propio Murra) y se abre a la reinterpretación del proletariado más allá de su identificación con la clase obrera en términos de multitudes de hombres/mujeres andinos en rebeldía, sea como estallido (quiliástica) o en el sentido de la transformación social con proyecto político (programática). Al interior del tiempo común (que es nacionalizador) de las formaciones sociales y económicas andinas, las corrientes indigenistas o indianistas, representan por lo tanto, de menos a más, componentes de una totalidad que los supera en tanto realidad intersubjetiva historizada.

En cambio, la teoría política clásica (griega y romana) y la de la tradición occidental moderna —verbigracia: “la democracia moderna”—se asemeja a una red de espacios demasiado amplios en su malla para ceñir a un animal social casi desconocido. Una sociedad como la boliviana, que opera mejor sin Estado que con Estado en muchos de los ámbitos de su cultura demuestra que la ritualidad que tiene como motivación básica el hacernos conscientes de lo que hacemos, pautando tiempo y espacio, responde a símbolos no domesticados por lo político en términos estrictamente teóricos. El Estado moderno boliviano parece una

parcialidad resistida de lo político; más bien que expresiva parece in-corporada como peso a lo social. Esto se expresa en los análisis de las relaciones entre economía (sociedad civil) y Estado (sociedad política), destacando el que la sociedad pueda paralizar al Estado, lo que no hace parte de la normalidad teórica del Estado moderno burgués.

En los estudios especializados de teoría política local, el lugar del Estado moderno comienza allí donde ya existía una construcción de lazos sociales muy anterior, es decir que lo político pretenderá construir el estatuto de las clases sociales (la clase campesina por ejemplo), allí donde un sujeto indígena ya había domesticado un hábitat por lo demás particularmente difícil, el de la montaña; ese espacio de los márgenes en la mirada occidental, de Platón a Fernand Braudel.

La teoría política boliviana contemporánea así lo demuestra, caracterizando al "momento constitutivo" (categoría apropiada por René Zavaleta) del Estado moderno capitalista en Bolivia como la institucionalidad política de una "formación social *tributaria*".¹¹⁷ Es decir, un momento posterior al de la domesticación de los alimentos del hábitat andino: la domesticación de la papa y otros tubérculos (secado en forma de alimento seco de larga duración, el *chuño*) que es, según René Zavaleta, el momento constitutivo más antiguo de esta la unidad política que llamamos "Bolivia". Luego vendrían formas de control "vertical del espacio" en los Andes centrales, con variaciones de acuerdo a la especificidad "ecuatorial" ("micro verticalidad") dentro de la geografía regional macro "peruano-boliviana" (*supra*, l.3).

No es sin duda, el señalamiento de lo particular y local en los términos candorosos del provincianismo; no el color local de Bolivia, ni siquiera cuando sensualiza o encarna lo nacional en el civismo de la bandera, por lo demás de una

¹¹⁷ Véase de Luis Tapia: *El momento constitutivo del estado moderno capitalista en Bolivia*. La Paz: CIDES-UMSA/Autodeterminación, 2016, pp. 39 ss.

simpleza si acaso escolar: el rojo de la sangre, el amarillo de la riqueza, el verde de la esperanza. Ni siquiera cuando la poética, evidentemente teñida de la ideología del NR, trasciende el lugar para habitar el espacio:

Nosotros jugábamos en el cuarto patio.

El cuarto patio era Bolivia. (...)

Los habitantes eran hormigas y quién sabe qué otros insectos, muy bonitos y de todo color (...)

Y el olor de las flores amarillas, que crecían en el patio, con unos frutos verdes y rojos,

era el olor de Bolivia.

Nosotros, con una piedra y sin decir nada a nadie, machacábamos las flores y los frutos,

y con un poco de azúcar, que robábamos en la cocina, comíamos el olor de Bolivia, y nos gustaba mucho.¹¹⁸

Y no lo es, porque en la perspectiva provinciana, los alrededores no son el mundo y el mundo propiamente no se ve. Y esta mirada ciega más allá de su propia órbita es también limitadamente emocional. Aquí el escribir de la historia y el ficcionar de la literatura no dialogan y por eso Medinaceli pudo decir que este amor y mirada a lo propio únicamente lo que revela es el ahistoricismo del historiador. La noción de historicidad, intrínseca a la metáfora de círculos concéntricos es decir de irradiación o de reflujo, es lo que no sucede en esta otra perspectiva de lo local detenido:

Decíamos que el señor Subieta [Luis Subieta Sagárnaga] es un apasionado de su tierra. Y, como todo apasionado —ya se sabe que la pasión, según Ribot, “en el dominio de la sensibilidad corresponde a lo que es la idea fija en el de la inteligencia”— vive encerrado dentro de un círculo bien circunscrito sin salir jamás de él. No tiene ojos más que para ver lo potosino, con un criterio potosino. Atisba

¹¹⁸ Jaime Saenz: *La piedra imán*. La Paz: Editorial Huayna Potosí, 1989, p. 61.

todos los acontecimientos desde aquél estrecho círculo, desde adentro, como quien contempla el valle desde el fondo del mismo valle, sin ascender jamás hasta la cumbre, desde donde los señorearía, fijando sus límites y contrastándolos con otras perspectivas. [También] monografistas e historiadores hay en Bolivia, como Luis S. Crespo, en La Paz, y Macedonio Urquidi, en Cochabamba, que al escribir sobre sus respectivos departamentos, enfocan los hechos de sus regiones con un particularismo tan reconcentrado, como si se tratase de países independientes. [Somos] “una nación provinciana”.¹¹⁹

El ensimismamiento asocial que señala Medinaceli, apegado al detalle de lo próximo y contrario al mundo, es lo que constituye la inmovilidad ahistórica que describe, la del “permanentista” que no encuentra en el pasado ninguna enseñanza para el presente y el futuro, que es lo contrario del “sentimiento devenirista del tiempo y a su irrestañable fluencia”.¹²⁰

Pero, como ha sido dicho, esta cuestión de la ausencia de historicidad no es propia de un individuo, sino una conducta generalizable que debe responder a un tipo de relación social que tiene efectos sobre la concepción filosófica del mundo y la construcción de la política local. Es lo que Zavaleta entenderá como el auténtico significado de la constitución del Estado: que además del excedente económico, lo preeminente sea la forma en que se lo adquiere.¹²¹

Medinaceli no hablaba de algo distinto. La historicidad, desde su comprensión del círculo improductivo del provincianismo, es lo que está ausente de lo valorado como propio. Un signo del *resentimiento* es identificable en esta discursividad que cuestiona Medinaceli, que hace de las riquezas naturales (el

¹¹⁹ Carlos Medinaceli: *Estudios críticos*. La Paz, Los Amigos del Libro, 1969, pp. 86-87.

¹²⁰ *Op. cit.*, p. 93.

¹²¹ René Zavaleta Mercado, *op. cit.* p. 166. Ver también la actualidad de la noción que le atribuye James Dunkerley, en: “Bolivia en ese entonces: *Bolivia, hoy* revisitado 30 años después”, en *Revista Boliviana de Investigación*, vol. 10, núm. 1, La Paz-Bolivia, Plural editores, agosto, 2013, p. 212.

excedente ya es algo diferente no solo en el lenguaje, significa una superación de la necesidad) un motivo de orgullo y no de cultura:

Subieta Sagárnaga [que aquí es un caso del discurso provinciano], cuida de no olvidarse nunca, cuando de Potosí escribe, de enumerar, pormenorizadamente, los millones de pesos fuertes que el "Cerro Rico" ha producido, lo que rindió a la corona de España y lo que ha aportado a la república. [...] Pero no se le ha ocurrido preguntarse, de qué le ha valido a la Villa Imperial [de Potosí], en pequeño, y a Bolivia, en general, tan fabulosa riqueza, por qué ella no ha refluído en el bienestar público. [...] Hoy por hoy reina la más desconcertante pobreza, al pie del cerro de tan enorme riqueza. Es que potosí no contó en su seno con hombres que sepan aprovecharla inteligentemente, con una sociedad apta para administrarla con el talento que las grandes fortunas requieren. Y este fenómeno no es solamente de Potosí, sino de la nación toda.¹²²

Esta inobservancia de lo que permite la riqueza, no como naturaleza material externa, sino como representación interna estéril, nos traslada a lo que Medinaceli llamaba en suma, una "sociabilidad rudimentaria", que no es atributo de una sociedad o de otra, sino de lo que ha de resolverse con un cierre autoreferencial o con mayor apertura.

Por supuesto, debemos decir, no en demérito de Medinaceli sino en relación a la época en que escribe, que los balbuceos en ciencia y psicoanálisis de la tercera década del siglo XX desde Bolivia, se pueden inscribir en una lógica dicotómica por completo insuficiente para valorar la historicidad de lo real; lógica diferente a las de las oposiciones binarias o dualismo de opuestos de la dialéctica de Zavaleta, que abreva en la de la Escuela de Frankfurt (Theodor Adorno en particular).¹²³

Hemos planteado desde el principio de esta investigación, la crisis de la verdad científica de mediados del siglo XX, que se demuestra en el anacronismo de

¹²² Carlos Medinaceli: *Estudios críticos, op. cit.*, p. 89.

¹²³ Remito a mi obra *René Zavaleta Mercado, op. cit.*

la dicotomía ciencia/leyenda en Medinaceli, por lo demás muy próximo a la filosofía española de Ortega y Gasset, otro tributo de Bolivia a su relación con la limitada filosofía española respecto a Europa y Alemania en particular. A pesar del que la teoría aludida es precaria en la enunciación, el diálogo en que pone Medinaceli a la filosofía con la literatura, tiene un blanco histórico que con Zavaleta tomará nombres de sociedad y Estado, en el sentido de explicar una carencia de individualidad, de condición precapitalista en el ámbito de producción cultural, en el caso en cuestión, de historiografía:

Hombres de espíritu *acientífico*, sin nada de vida interior profunda, que nunca han sentido la angustia de justificar su propia vida, ni se han propuesto el problema de su propia intimidad —menos, claro está, de la intimidad de su pueblo— ni han descendido por ende, a ese fondo de torbellino dantesco donde se esconde el propio Yo.¹²⁴

El espíritu es la riqueza verdadera, no la tierra, sostenía Medinaceli. En su forma dicotómica, esto impide pensar el territorio como constructo humano y por tanto el dominio del espacio sobre el tiempo, que es lo que importa discutir aquí como especificidad boliviana (y andina en tanto existe un centro de las estructuras, a diferencia del neoestructuralismo) que es el espacio como necesidad para la subsistencia social.

Antes pongamos como ilustración el descubrimiento de Bertrand Russell — teatro, poesía (de Shelley), naturaleza salvaje mediante— de lo que impedía a su pensamiento salir del opresivo marco del constructo religioso de su abuela que lo oprimiera desde la infancia. El gesto provinciano opuesto es visible en la no recepción de la cultura del medio social burgués en general,¹²⁵ de modo que no es

¹²⁴ Carlos Medinaceli, *op. cit.*, p. 92. Énfasis del original.

¹²⁵ Véase el primer recuadro de la p. 85 de Apostolos Doxiadis y Christos Papadimitriou: *Logicomix*, *op. cit.*

cuestión de dinero sino de cómo se modela con éste la construcción política de las relaciones sociales.

Sociedad y Estado son dos categorías generales del pensamiento social y político. Filosófica e historiográficamente debemos pensarlas como construcciones humanas e historizarlas, esto es, señalar su fluidez que, lo hemos dicho desde las primeras páginas, el lenguaje y la mente (Greimas, *supra*) congelan. Podemos hacerlo recordando su historicidad en general, el hecho de que cambian y que la realidad que designan es el criterio último de validez.

Así, ¿de qué sociedad y Estado hablamos cuando decimos hoy Bolivia? De una sociedad que, desde el nacimiento formal de la república es muchas sociedades temporalmente coexistentes y espacialmente sobrepuestas y de un Estado que fundacionalmente por su carácter constitucional liberal aparente, remite a una forma estatal moderna que es poco representativa de la vida social en su diversidad. Esto no invalida el *dictum* de Lenin de que el Estado es una síntesis de la sociedad: el estado moderno en Bolivia es un resultado de las múltiples historias sociales escasamente articuladas como construcción política, es decir, como piso político común. La política en Bolivia suma conflictos, no los resuelve. Este resultado es evidente hasta el presente.

¿Es que la realidad llamada Bolivia es muy pobre como para poder categorizarse como "sociedad", o más bien el concepto de sociedad es impreciso respecto a esta realidad que designamos como Bolivia? Aquí se niega lo primero y se sostiene lo segundo. ¿Y es el Estado moderno el que contiene al territorio y sintetiza la sociedad boliviana, o más bien una institucionalidad cuya racionalidad no puede sintetizar las relaciones socio-culturales sobre las que se ha constituido por determinaciones externas a su objeto de base, las historias pre republicanas? Decimos lo mismo que en el caso del concepto de sociedad pero de manera acentuada.

Es el dominio sobre la naturaleza llevado a lo político lo que particulariza las formas sociales que han de perdurar por un largo tiempo. Entre los seres humanos sedentarios (no nómadas) esto sucedió primero en el Medio Oriente hace 10.000 años atrás; mucho antes de la figura cristiana que nos recuerda un pasado de 2.000 años de civilización occidental. Esa civilización que con algo más de 1.500 años de edad cristiana colonizó el Nuevo Mundo, era nueva respecto a los núcleos civilizatorios originarios en América, los de México y el Alto Perú, cuya historia se remonta a varios miles de años antes de la conquista hispana (y portuguesa en el caso de Brasil).

Las propias capitales de las nuevas naciones de los Andes centrales (La Paz, Quito, Lima) no eran signos del nacimiento de lo social ni de lo estatal, sino una derivaciones lejana, en las estribaciones de las montañas andinas, del subdesarrollado feudalismo europeo español. La independencia republicana del dominio de la Corona española tampoco representaba sino apenas la formalización constitucionalista sin historia social o raíz propia, de lo estatal. Esto no anula la realidad del Estado republicano, pero señala de modo evidente su alejamiento de la historia realmente vivida; una historicidad legal paralela a la extrañeza de su legalidad para la realidad social entonces mayoritaria y en distintos grados excluida: la indígena. Los sujetos de esta estatalidad no fueron tampoco, desde un comienzo, ciudadanos, sino súbditos; sujetos de nuevas obligaciones, con derechos por conquistar.

Ahora pensemos desde qué lugar llegaba a 1979 el MNR, enfrentado ferozmente entre sus fracciones, a las plazas donde el pueblo cantaba la democracia. En 1959 la novela *Los deshabitados* no suscitó una recepción razonada sino al ser reeditada veinte años después, precisamente en 1979. Su reconocimiento por la Fundación William Faulkner en 1962 como la mejor obra hispanoamericana desde la segunda guerra mundial, motivó la reacción

ideológico-política de los intelectuales de un régimen cuyo Jefe desde 1952 fuera Víctor Paz Estenssoro, quien —contra todas las corrientes internas del MNR, cada una de las cuales respondía a otros líderes históricos: el Sector de Izquierda del dirigente sindical minero Juan Lechín Oquendo, el “centrista” del católico Hernán Siles Zuazo y el más conservador de Walter Guevara Arze— pretendía ya entonces su reelección inconstitucional y la lograría para las elecciones de 1964.

El carácter extraliterario de esta reacción del entorno de Paz Estenssoro ilumina el carácter antidemocrático del periodo político boliviano de entonces (1960-1964) expresado en el tercer gobierno del MNR desde 1952. El conocimiento historiográfico acumulado luego de más de medio siglo de la Revolución Nacional, muestra el hecho incontrovertible de que el nuevo orden antioligárquico de 1952 no tuvo como sentido político la construcción democrática del país, sino, al contrario —con el apoyo privilegiado en relación al resto de países de América Latina, de la cooperación militar estadounidense (a través de sus agencias USAID y CIA en particular)— el de un orden autoritario que buscaba la eliminación física de los dirigentes de los sujetos sociales productivos determinantes (el proletariado minero)¹²⁶, en función de una ideología progresista y desarrollista basada en el aparato armado reconstruido del Estado que se formaría desde 1952.

En los 60 el MNR oponía las “nuevas Fuerzas Armadas” al “caos revolucionario”. El discurso del Jefe del MNR el 17 de enero de 1964, para la IX y última Convención del MNR, antes de su derrocamiento por todas las fuerzas sociales internas anti-MNR en noviembre del mismo año, era explícito:

El desarrollo económico nos aproxima hacia la grandeza nacional a través del potenciamiento militar [...]. ¿Quién va a prestarnos dineros (sic), quién va a

¹²⁶ Véase Thomas C. Field: *Minas, balas y gringos. Bolivia y la Alianza para el Progreso en la era de Kennedy*. La Paz, Vicepresidencia del Estado Plurinacional, 2017, p.

hacer inversiones si vivimos en el desorden, camino del caos? [...] El papel que ellas [las Fuerzas Armadas] desempeñan en la presente etapa [...] es tan importante como la Reforma Agraria, el Voto Universal y la Nacionalización de las Minas.¹²⁷

Esto había sido así desde el comienzo de la Revolución. Desde 1952 Paz Estenssoro, "construyó todo su equipo de inteligencia gracias a ex nazis, viejos miembros de la Gestapo que había conocido en la Argentina"¹²⁸ y que organizaron un kárdex masivo para la represión y tortura que desarrolló el cnel. Claudio San Román, jefe de la policía secreta del MNR bajo Paz Estenssoro, quien bromeó con la prensa respecto al libro sobre la Gestapo que adquiriera: "Este es para San Román". El propio jefe de la CIA en La Paz que apoyaba al gobierno de Paz, Larry Sternfield, y Guillermo Bedregal, reconocían como ciertas las torturas del régimen.¹²⁹

Para que el jefe local de la CIA sintiera náuseas por la represión ejercitada por el MNR de Paz Estenssoro con la que colaboraba y que se organizara desde 1952,

¹²⁷ Víctor Paz Estenssoro: *La revolución boliviana*, *op. cit.*, pp. 59, 63-65. Para ese mismo año, 1964, el Departamento de Estado de los EUA apoyaba la orientación de Paz para "sofocar las fuerzas del anarquismo [*id est*, caos] en Bolivia", en Thomas C. Field, *op. cit.*, p. 189.

¹²⁸ Según relataran algunos de los más cercanos a Paz, su hijo Ramiro Paz Cerruto, Carlos Serrate Reich y Guillermo Bedregal Gutiérrez, ver Thomas C. Field, *op. cit.*, p. 234.

¹²⁹ Sternfield llegó a declarar: "Paz Estenssoro fue un nazi. La mayoría de los que lo rodeaban eran nazis. Era como la Alemania nazi. Las mismas cárceles, la misma brutalidad. Bolivia seguía peleando la guerra, a pesar de que había terminado dos décadas antes. He servido [a la CIA] en seis países, y los últimos días del régimen de Paz fueron los más represivos que jamás he visto. Claudio San Román, con quien trabajé a diario, fue el latinoamericano más brutal que he conocido. Todo lo que san Román quería siempre eran armas. Me pedía armas todos los días. Lo único que mantenía a Paz en el poder eran los Estados Unidos [...] Nuestras armas acabaron en manos del Control Político de Paz y de las milicias del MNR. Todos los carniceros consiguieron armas. San Román sin duda tuvo su parte. Fue una tarea bastante desagradable. [Los centros secretos de tortura de San Román] eran la cosa más sangrienta que ví en mi vida [...] piel, sangre, brazos, piernas. Sangre en las paredes. Sentía náuseas". *Cf.* Thomas C. Field, *op. cit.*, pp. 234 y 260.

debe haber mucho más por contar de lo que las fuentes del riguroso y documentado libro de Thomas Field llegan a mostrar. Para la década de los 50 del siglo XX, durante los tres periodos de gobierno del MNR (1952-1964), el joven Zavaleta sostenía (en 1959) que las torturas denunciadas por la minoría parlamentaria de Falange Socialista Boliviana (FSB), "no eran ejemplos reales"¹³⁰. En 1960, a propósito de la renuncia de Paz a la jefatura del MNR y su candidatura para un nuevo periodo en la Presidencia, en línea con lo que los estadounidenses exigían a Paz, Zavaleta sugería expulsar al sector de Izquierda del MNR que expresaba Juan Lechín, como representante de los mineros:

Hay que amputar los tentáculos de la "Maffia" [sic]. No es incierta en este fenómeno la ingerencia del propio líder de la llamada "izquierda", cuya afinidad con el feudalismo explotador de trabajadores gomeros y castañeros que mantiene en Beni, quien ahora se llama a sí mismo Vicepresidente de la República, son incompatibles con su oficio de dirigente obrero. [Lechín era Vicepresidente de Paz y había cuestionado su pretensión prorroguista] Si Paz aceptó la candidatura presidencial fue indudablemente porque su vida, su destino, los siente hipotecados al interés del pueblo boliviano.¹³¹

"La piedra en el agua" en 1979, es decir, lo que definió el centro de las ondas concéntricas de la crisis estatal y de las ondas expansivas resultantes contrarias a la ideología dominante de entonces, no fue el juicio de responsabilidades a la dictadura militar saliente dirigida por el gral. Hugo Banzer Suárez, desarrollado

¹³⁰ "Dice, por ejemplo [Jaime Ponce Caballero, de FSB]: 'Se tortura en campos de concentración y se flagela a mujeres y niños', pero, como no da casos, no se sabe a qué campos de concentración ni flagelamientos se refiere". Ver de René Zavaleta: "Recrudescimiento falanjoide de ochocentista cursilería", en *Obra completa. Tomo III: Volumen I. Notas de prensa 1954-1984*. La Paz, Plural editores, p. 351, nota 17.

¹³¹ Ver "No puede ser sofocada por la acción de una 'mafia' la dirección de MNR", en: *Obra completa. Tomo III: Volumen I. Notas de prensa 1954-1984*. La Paz, Plural editores, pp. 416-417.

entre agosto y septiembre de ese año por Marcelo Quiroga Santa Cruz en representación del Partido Socialista Uno (PS-1) y sin acompañamiento de ninguna otra organización política de izquierda.

Tampoco lo fue la reunión internacional de la OEA, que consideró el problema de la mediterraneidad marítima de Bolivia obteniendo resultados más favorables que en cualquier otra contienda diplomática anterior sobre el tema, sino la llamada “masacre de Todos los Santos” que ejecutaran las Fuerzas Armadas ante la movilizadada resistencia popular urbana en defensa de la democracia, contra el golpe militar del 1ero. de noviembre de 1979. Ello sucedió de manera concentrada en las calles de La Paz, sede de gobierno, durante aquellas jornadas de lucha democrática y popular.

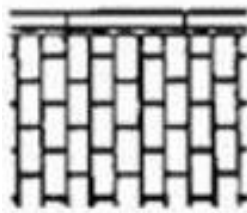
En un ensayo del que cabe precisar el título original —“En flânant sur les macadams, porque el último término que alude a un material de construcción que no es solo “pavimento”, sino grava natural, “pavimento de piedra machacada” o piedra de cantera triturada—, Bensaïd ejercita un recuento de las jornadas revolucionarias en las calles parisinas. Bajo este material de grano discontinuo, este desorden de a piedra, estaría la geometría plana y el orden del adoquín, en las calles de París. Desde que Louis-Philippe reemplazó los adoquines de piedra por los de madera, hasta que Haussmann pavimentó luego de las jornadas revolucionarias de 1848, “para domesticar al adoquinado rebelde. En vano”.¹³² Haussmann contra lo que Blanqui llamara “la invasión del pavimento”, buscando eliminar la geometría estratégica de un “cubo de 25 centímetros de lado” añade Bensaïd. De esos que se pisan cotidianamente y dan razón a Ernest Renán quien decía que la existencia de una nación es “un plebiscito de todos los días”.¹³³

¹³² Daniel Bensaïd: “Vagando por el pavimento. La ciudad insurgente de Blanqui y Benjamin”, en *Acta poética*, núm. 28, revista semestral del Centro de Poética del Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM, México, primavera-otoño, 2007, p. 132.

¹³³ *Ibid.*

Como en las sociedades precolombinas que tenían las rutas con piedras traídas de los ríos más cercanos, "Nuestra Señora de La Paz" fue fundada por Alonso de Mendoza (1548), conmemorando el fin de la guerra entre conquistadores del lado de Pizarro y los de Almagro. Antes de los 80, los adoquines de las calles céntricas de la sede de gobierno estaban hechos de piedra comanche y alineados en forma "pasillo":

Figura 9. Forma del contenido (barricada)



Fuente: Imágenes internet

Así como otras capitales latinoamericanas del primer tercio del siglo XX fueron empedradas con adoquines (tal por ejemplo Buenos Aires, con piezas que llegaban como carga de desperdicio tallada por los prisioneros de Dartmoor-Inglaterra)¹³⁴, en La Paz-Bolivia se usó un tipo de piedra comanche traída de los cerros que sirvió para adoquinar las calles paceñas, como vemos en las imágenes de las barricadas de noviembre (ver *La masacre de Todos los Santos, supra*) y que no serían calles con pavimento de alquitrán hasta la llegada de la democracia representativa a fin de siglo. ¿De dónde venía aquella imagen entrecruzada, la metáfora del sentimiento y de que en principio la percepción humana así como la naturaleza de la mente es inconsciente; de lo que la filosofía de Whitehead llamaba "mezcolanza" de los objetos del universo, cuya explicación se basa en el desarrollo

¹³⁴ Tulio Halperin Donghi: *Son memorias*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores Argentina, 2008, p. 14.

de las relaciones internas de un objeto que explicara la filosofía de Hegel¹³⁵; que en la teoría social boliviana René Zavaleta trabajó como “formación social abigarrada” y en este trabajo, retomando la noción de fluidez de Whitehead, denominamos “formaciones sociales fluidas”?

Quizá de la partitura musical fúnebre, de una “canción” social que un texto como el que sigue, en el que Jaime Saenz expresa *post factum*:

Hay que ser fuerte, me dijo. Hay que soportar el dolor. ¿Acaso no ves que muchos han muerto? ¿Acaso no estás viendo que ya casi nadie viene a mis Flaviadas? En realidad todos han muerto y yo me he quedado solo, imagínate, como una piedra...

A propósito de esta última metáfora, me acordé que a don Flavio [Machicado Viscarra] le decían el Rey de la Piedra, poseyendo como poseía inagotables canteras en sus propiedades de Comanche, en el altiplano; pero como no era hora de bromas, guardé un respetuoso silencio.

Menos mal que todavía viven unos pocos amigos que me comprenden, prosiguió diciendo. Y si toda La Paz me respeta y me quiere, será por algo. Como tú sabes, en esta nuestra bendita ciudad de La Paz, muy pocas son las avenidas, calles y callejones, que no hubiesen sido empedrados con la noble piedra de mis canteras de Comanche, a mucha honra para mí.¹³⁶

Lo oscuro y el olor de la muerte que enseña a mirarlo; tan buscado, tan buscada por Saenz en la morgue de La Paz; tan recordado que 35 años después evoca su música: el Concierto 20 para piano, de Mozart (*Romanza*) o los Valses Nobles de Schubert. Mozart que es allí un fantasma, Schubert un ornamento

¹³⁵ Cf. Joad, *op. cit.*, pp. 502, 507.

¹³⁶ Jaime Saenz: *La piedra imán*. La Paz, Editorial Huayna Potosí, 1989, p. 26. “Las Flaviadas” es como se llamó a las sesiones de apreciación musical abiertas, promovidas por Flavio Machicado en su domicilio del barrio de Sopocachi de La Paz-Bolivia.

arquitectónico colonial, un alero de tejas sombrío y gratuito, “detalle de terrible encanto”.¹³⁷

También para Saenz la metáfora para comprender (en su caso aspirar, absorber) el olor, su “habitación propia” vacía, solo habitada por el olor, es la de una fuerza o energía concentrada:

Un olor profundo, inaudito y temible,
 en medio de sutiles vibraciones que oscurecían el aire
 y que hacían temblar la luz en las ventanas.
 La concentración de fuerza, que —extrañamente— generaba
 Un frío muy intenso,
 Podía tornarse energía, si dominabas el miedo
 Y te quedabas quieto;
 Y muy pronto, la energía se tornaba júbilo.¹³⁸

No hay presente en la morgue, dice Saenz. Lo que había (el papel se pulverizó de tantos desdoblamientos para releerlo) era un poema llamado “Morgue y Mozart”, dice Saenz: “El mejor que haya escrito jamás, según mi sentir”. Uno que leí con tan desenfadados aires líricos “que ni un Goethe asumiría”.

Pero vamos a ver un poco por qué tanta Alemania en tan pocas páginas; ver un poco el cuándo del narrador. Está anotado en la portada del libro que se publicó en 1989: *La piedra imán. Obra póstuma: 17 de noviembre de 1980 al 17 de julio de 1981*. En efecto, hasta donde sabemos, Saenz falleció en 1986, de modo que no vio publicado este texto en el que dice que la morgue es *un espacio, no un lugar*.¹³⁹

¹³⁷ *Op. cit.*, p. 83.

¹³⁸ *Ibid.*, todo el capítulo XV.

¹³⁹ *Op. cit.*, p. 89. Énfasis mío.

Lo notable es que Saenz estuvo un año después de la masacre de noviembre de 1979 en la morgue —adonde llegaron tantos muertos, con explosión de esquirlas de munición Dum-Dum usada por el ejército en 1979, ver *infra*— apenas unos meses después del 17 de julio de 1980, cerrando su poética sobre el fenómeno del olor de lo oscuro que tiene su centro en la morgue, el 17 de julio de 1981, esto es, a un año del golpe de Estado del gral. García Meza.

No diremos que no dice nada de la masacre de noviembre de 1979 ni de su continuación selectiva en julio de 1980. Lo que de Saenz puede leerse (como de René Zavaleta, Fausto Reinaga y el *indianismo no katarista* de 1979, que luego explicamos) es que se remite con el silencio o la justificación, a la unidad política anterior a su crisis de noviembre de 1979, la de 1952: “Nada ha cambiado; y sin embargo, extrañamente, todo ha cambiado / —y al mismo tiempo todo se está. [...] / La sangre que corre en mis venas guarda un mundo ya olvidado, y me lo recuerda. / Pues todo se está”.¹⁴⁰

En otro texto de Saenz, publicado el mismo año de su muerte (1986), siete *después* de la masacre de 1979, lo que dice de José Fellman Velarde (el segundo de los cuatro “traidores de levita” del MNR en el poema de Quiroga Santa Cruz, ver Anexo, p. 67), es lo siguiente:

Durante el primer mandato presidencial del Dr. Paz Estenssoro, hacia el año 1953 [la] Subsecretaría de Prensa e Informaciones de la Presidencia de la República, cuando a la sazón estaba a cargo de dicha subsecretaría José Fellman Velarde, el inquebrantable luchador del Nacionalismo, y siempre noble y leal amigo nuestro, que en las duras y en las maduras y en el llano y en la cumbre, dio muestras de valor y talento, brindó incondicional ayuda a todos aquellos que habían quedado cesantes por causas inherentes del alzamiento popular del 9 de abril [de 1952] entre los que me contaba yo

¹⁴⁰ *Op. cit.*, p. 188.

mismo. [...] Y la verdad es que el Palacio de Gobierno era un paraíso —con olor a pólvora y todo.¹⁴¹

Lo que añade Saenz, siempre en el lenguaje singular de la solemnidad leguleyesca paceña, sobre lo indígena respecto al Palacio de gobierno republicano conquistado por la Revolución Nacional, es significativo porque expresa el *pathos* del NR, que podría reescribirse en su forma corrupta actual, en relación al edificio modernista llamado Palacio del Pueblo, construido al lado del antiguo Palacio Quemado:

En esos tiempos, los indios, con orgullosa mirada de Cóndor, con majestad en el porte, con iluminados aires de liberación y con gesto hermético, vestidos con sus mejores galas, con ásperas telas de una finura sin par, entraban y salían del Palacio con paso leve y firme, y se sentían como en su casa. Y muchos de ellos, abriendo seguramente los ojos a lo que por derecho propio les pertenecía, y cuidando significativamente el detalle, se paseaban por los corredores y, velando por la limpieza de los pisos y de las alfombras, recogían aun la más pequeña brizna de polvo; se acercaban a las puertas, a los pilares, a las balaustradas, y con el poncho, o con la chalina, acariciaban el mármol, el bronce y la madera y luego se quedaban contemplando con rostro inescrutable. Y viendo que nadie les decía nada, se miraban entre sí y murmuraban, con vivos ademanes y muy quedamente, dando muestras de complacencia; y de pronto, con profunda reverencia y con paso leve y firme, se retiraban del Palacio y salían a la Plaza [Murillo] —y allí se quedaban, horas enteras, contemplando el Palacio.

Pues en esos tiempos, la redención parecía ya un hecho.¹⁴²

Tenemos pues el *pathos* nacionalista conservador en plena acción discursiva desde la literatura de mediados de los 80 del siglo pasado y que corresponde tener en mente en contraposición al proyecto del *ethos* barroco antes referido. La

¹⁴¹ Jaime Saenz: *Vidas y muertes*. La Paz, Huayna Potosí, 1986, p. 171-172.

¹⁴² *Ibid.*, p. 172.

“lectura de Saenz por Zavaleta” —imagen sugerida por Luis H. Antezana—, puede interpretarse en términos del “*pathos* que vibra por todas partes en su poesía”.¹⁴³

Con el pavimento que se aplicó a los adoquines del centro y calles aledañas de La Paz en los 80, se sobrepuso la constitucionalización de la democracia a la de la masa movilizada; quedaron abajo como ojos quietos de la movilización de mujeres, obreros e indígenas, cual argamasa de historia y sangre los adoquines. Ahí se están: “En una piedra lisa y lavada descubrí el rastro de la lluvia, / y conocí la antigüedad de la piedra”.¹⁴⁴

La importancia del espacio se expresa en lo político de maneras diversas y, por supuesto en la intersubjetividad, por las condiciones que supone para esto último. En esta dirección el significado cultural del número en la democracia connotará al número en el sentido de significación clásico que le diera Marx, obtenido del estudio de la formación del capitalismo y el cambio llamado “estado de separación” por el que el régimen feudal fue alterado en los lazos que suponía, al producir las nuevas relaciones económico-sociales creadas por el capitalismo, un individuo libre como fuerza de trabajo en las ciudades.

En formaciones sociales discontinuas (o abigarradas) como la boliviana, la propias nociones de “mayoría” y “minoría” resultan cargadas con un signo social (positivo y negativo, respectivamente) que proviene de la misma historia pero en un dualismo asimétrico, por el que el número no corresponde al poder.

Al milenarismo referido antes (I.3) debe agregarse el plano y gestos del *pathos* iluminado que aparecen en la práctica política boliviana en relación y también en reacción contradictoria, con la teoría como una obligación compulsiva, es decir, la necesidad de conocimiento sobre una realidad cuyas características

¹⁴³ Massimo Cacciari: “Apuntes de lectura sobre la poesía de Jaime Saenz. En las profundidades del mundo”, en suplemento “Cultura & Ocio” del semanario *Pulso*, 16 al 22 de agosto del 2002, La Paz-Bolivia, p. 20.

¹⁴⁴ *Op. cit.*, p. 9.

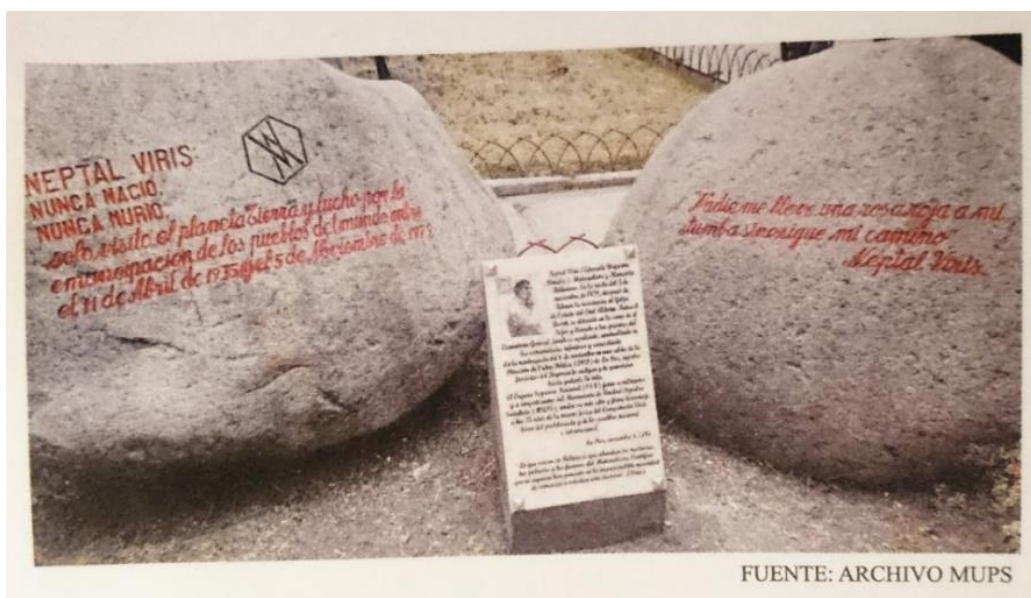
intrínsecas (espacio) o de historia social desarticulada (tiempo), condicionan de manera específica la cognoscibilidad y la autoconciencia. A estas dificultades específicas de la formación social boliviana se suele responder narrativamente o con gestos místicos que conjuren esa dificultad al menos aparentemente, constituyendo ideologemas identitarios muy precisos, una diferencia autorreferida y cuya visibilidad es externa: opera atribuyendo un signo deficiente al conjunto al que se pertenece, para celebrar una clase de superioridad propia.

Históricamente, el simbolismo de la derecha política boliviana tuvo momentos de mayor intensidad con Falange Socialista Boliviana, esto es, en el periodo oligárquico-liberal previo a la Revolución Nacional de 1952. El predominio del ideologema nacionalista-revolucionario por su parte, disolvió en la ambigüedad y amplio arco de posibilidades intermedias, que es su modo de operar, las manifestaciones potencialmente dirigidas a una ruptura cultural como la que consideramos. Son condiciones de extrema dificultad o de impotencia propia las que preparan una narrativa mesiánica o mistificada de la lucha política y social. En el periodo del NR lo fue la guerrilla guevarista del "hombre nuevo" y después del Che la versión militarista inmadura del Ejército de Liberación Nacional (ELN).

Pero con la crisis general de 1979, incluido el ideologema del Estado del 52, estas iniciativas se renovaron y evidenciaron contenidos nuevos, derivados de la presencia de fuerzas sociales antes sumergidas. Se lo lee en el núcleo sobreviviente del Movimiento de Unidad Popular Socialista (MUPS), cuyo jefe Eduardo Urquieta Morales fuera torturado y asesinado durante las dos semanas de masacre de noviembre de 1979; neoguevarista y atípico en su maoísmo (Nueva democracia, de Mao Tsé Tung) y la noción andina de la Pachamama en el sentido más laico posible del "Hombre Nuevo" en el "planeta Tierra". En las piedras que forman la lápida de tumba de su máximo dirigente, seudo. Neptal Viris, el MUPS inscribió en letras

rojas: "Neptal Viris / nunca nació / nunca murió / solo visitó el planeta tierra y luchó por la emancipación..."

Fotograma 2. Neptal Viris (pseudónimo), guevarista



Fuente: Archivo del Movimiento de Unidad Popular Socialista (MUPS).

En la placa de la imagen, situada entre las dos rocas, se inscribe una cita de Viris: "Lo que ocurre en Bolivia es que abundan los mediocres, los pedantes y los fariseos del Materialismo Científico que ni siquiera han pensado en la imprescindible necesidad de comenzar a estudiar esta doctrina".¹⁴⁵

¹⁴⁵ Ernesto Carvajal, *op. cit.* pp. 128-129.

Congruentemente se autodenominan "compatriotas", pero la argumentación que se ofrece tiene el sentido constitutivo de atribución/diferenciación exterior antes mencionado. Como veremos, también en otros casos de este tipo de "profesión de fe", el conocimiento es una necesidad cultural que se resuelve ficcionando la anulación de necesidades básicas o reivindicándolo como resultado virtuoso de la carencia de estas últimas: "Para mí, el vivir no es comer, dormir, dormir, comer; para mí, el vivir es conocer, aprender, para saber qué hacer" (Viris).¹⁴⁶

No compañeros, no camaradas, no hermanos, ni otros denominativos que los políticos tradicionales utilizaban y aún utilizan. Compatriotas porque somos de esta tierra boliviana, porque todos somos iguales y tenemos intereses comunes por los cuales luchamos. [...] Y todo debido a la guía de nuestro mentor y jefe de la institución, el compatriota Neptal Viris, a quien en los primeros momentos lo veíamos caminando por las calles polvorientas de Villa Victoria (La Paz-Bolivia), con su traje (pantalón y chaqueta de color caqui), pistola en cinto, con su boina negra, barba, botas y gafas ray-ban, fumando cigarrillo, en pleno gobierno militar. (Ernesto Carvajal).¹⁴⁷

La unidad obrero-campesina de noviembre de 1979, demostraba una madurez en las bases sociales, contraria con la laxa y oportunista ideología del NR presente en las representaciones partidarias indianistas y en los niveles de dirección del movimiento obrero proclives también al pacto con la fuerza militar del viejo Estado de 52 (Juan Lechín Oquendo, máximo dirigente de la COB sostuvo reuniones reservadas con el alto Mando militar postmasacre de noviembre). Por supuesto, todas las alas del MNR que habían resultado de su fractura en el devenir de los primeros años de la Revolución Nacional de 1952 estaban alineadas en el

¹⁴⁶ Ernesto Carvajal, *op. cit.* p. 24.

¹⁴⁷ Ernesto Carvajal, *op. cit.*, pp. 11 y 13. El MUPS no tendría destacamentos sino Estamentos y así siguiendo.

sentido de pactar con el ejército e impedir el juicio de responsabilidad a la dictadura militar pasada (solo el PS-1, sin ninguna fuerza de izquierda o de derecha que acompañara, desarrolló ese juicio congresal, entre fines de agosto y principios de septiembre previos a la masacre de 1979).

La represión militar aunó la defensa del orden del 52 de carácter entonces antinacional (incluida la ruptura de la victoria diplomática en relación al tema marítimo que en ese mismo tiempo sucedía con la OEA reunida en La Paz) con una antigua dirección anti-indígena estatal. Al tiempo que escoltaba con tanques y tanquetas a las delegaciones internacionales de la OEA rumbo al aeropuerto, en lo que en sí mismo merecería un juicio de responsabilidades a las FF.AA. por el daño a la institucionalidad nacional, se dedicó a reprimir criminalmente en las calles a las masas que protestaban desarmadas ante la ruptura institucional y de la democracia reconquistada a la dictadura militar en 1978. Una orientación neobanzerista que continuaría en 1980, ordenó la masacre con munición de guerra prohibida internacionalmente y que a la fecha es motivo de debate jurídico internacional. (Ver en Anexo, p. 69).

Los proyectiles Dum-Dum deben su nombre a un lugar en la India, cerca de Calcuta, donde primero se elaboraron en un arsenal del ejército inglés, para las fuerzas británicas contra los indígenas, por la capacidad de resistencia y combate con que estos últimos rechazaban la imposición colonial y a pesar de provocar por su espoleta de fragmentación, terribles laceraciones internas y sufrimiento físico que ha llevado a prohibir internacionalmente esta munición incluso en conflictos bélicos internacionales:

El empleo de tales proyectiles fue justificado oficialmente por las autoridades británicas, porque no iban dirigidos contra ejércitos europeos, sino contra "indígenas fanáticos", "salvajes" y "bárbaros": "los individuos civilizados —se afirmaba— eran más sensibles a los sufrimientos que los salvajes [...] El salvaje, como

el tigre, no es muy impresionable y sigue combatiendo incluso cuando se encuentra horriblemente herido.¹⁴⁸

Recordemos los apelativos negativos de “indígena” y “salvaje” en relación a los pueblos de la amazonía boliviana, en las versiones contradictorias y posteriores del NR “Plurinacional”. En 1979 existían todos los elementos jurídicos internacionalmente compartidos, y los antecedentes empíricos documentados en dictaduras militares como la chilena (gral. Augusto Pinochet) sobre “crímenes de lesa humanidad”.¹⁴⁹ Pero además, la criminalización del uso de cierto armamento se remonta específicamente al siglo XIX y al Protocolo de Ginebra sobre gases tóxicos, líquidos, y materiales o procedimientos análogos (1925) y a las Conferencias internacionales de Roma y Lucerna (1974), en las que se debatió específicamente respecto: la lista de prohibiciones del Estatuto de Roma consignó como *crímenes de guerra*, la utilización de:

3.2.3 *Balas que se ensanchan o se aplastan fácilmente en el cuerpo humano, como balas de camisa dura que no recubra totalmente la parte inferior o que contenga incisiones. [...] Balas que se expanden al impactar en el objetivo, creando numerosas esquirlas que dificultan la recuperación de la víctima. [Prohibidas históricamente] en la Declaración de San Petersburgo de 1868 [y] de La Haya de 1899. [...] Energía*

¹⁴⁸ Danilo Zolo *cit.* al jurista internacional Antonio Cassese, en: *Globalización. Un mapa de los problemas*. (Tras. cast. de Miguel Montes). Bilbao-España, Ediciones Mensajero, 2006, p. 139, nota 13.

¹⁴⁹ Uno de los juristas que escribió al respecto fue contratado por el Estado Plurinacional boliviano, para su diferendo sobre la cuestión marítima con Chile. Antonio Brotóns había escrito que para una aplicación pacífica del derecho penal internacional, se requería consenso entre naciones, sin lograr persuadir de ello al estado chileno. Ver *El caso Pinochet. Los límites de la impunidad*. Madrid, Estudios de Política Exterior, 1999.

cinética y velocidad del proyectil no mayor a 500 Julios, para evitar la destrucción de tejidos internos.¹⁵⁰

La Corte Penal Internacional tiene como antecedentes del uso de este armamento criminalizado el caso Boskoski en la ex Yugoslavia, en que el argumento atenuante es que eran "ataques terroristas internos". Lo que desde La Haya se penaliza es lo que aparece en algunos códigos penales nacionales como el alemán, que sancionan el uso de esta munición Dum-Dum, "se produzca o no un daño en el caso concreto".¹⁵¹

Es notable cómo el ejército boliviano que masacró población civil desarmada en las calles por formar barricadas con adoquines, arguyó mediante el propio titular del golpe del 1ero. de noviembre de 1979, el cnel. Alberto Natusch, que fue "acosado" y respondió a "provocaciones". Varios de los heridos de la masacre de noviembre murieron después, por el efecto de las balas Dum-Dum; aquí la expresión sobre "la impotencia de la ciencia" (Anexo, p. 96) toma un tono que explica el juicio internacional penalizado sobre crímenes de "lesa humanidad".

La impunidad de esta masacre preparó subjetivamente el nuevo golpe de estado, el de 1980. Fue además el ensayo de fuerzas paramilitares (Anexo, p. 95) que en 1980 serían además mercenarias y extranjeras.

¿Dónde se encuentra esta historia existencial del *pathos* popular, al interior de las reconstrucciones académicas, influidas no solo por la fabulación inevitable de "Las masas en noviembre" de Zavaleta, sino por la academia latinoamericana en

¹⁵⁰ Apartado xix del artículo 8.2.b del Estatuto de Roma. En: Corte Penal Internacional: *Estatuto de Roma*, 1998. Extraído el 10 de noviembre del 2018 de: [www.un.org/spanish/law/icc/statute/spanish/home/rome_statute\(s\).pdf](http://www.un.org/spanish/law/icc/statute/spanish/home/rome_statute(s).pdf)

¹⁵¹ Ver tipificación en § 12 BStGB de Gerhard Verle y Florian Gessberger: "La punibilidad de los crímenes internacionales en el derecho interno alemán. El código penal internacional alemán", en *Revista Penal*, núm. 12, Universidad de Humboldt, Berlín, 2002, pp. 131-132.

general? No existe sino como *ethos* barroco o historiografía tradicional, se parece a las fabulaciones literarias en las que una masacre desaparece en el tiempo.¹⁵²

Veamos de qué tipo de dificultad se trata. En *Los anillos de Saturno*, el escritor alemán Sebald señala, con el dedo índice de la atención, la nula capacidad de imaginación que desnudan, respecto al drama de las batallas entre buques allá por el siglo XVIII, los cuadros representativos de los pintores de la época, visible hoy en museos que conservan aquellos lienzos.

Puras ficciones. Incluso célebres pintores de batallas navales como Storck, Van der Velde o De Louthembourg, de los que con mayor atención he estudiado algunas de sus producciones dedicadas a la *Battle of Sole Bay*, en el museo de la Marina en Greenwich, no son capaces, pese a una evidente intención realista de transmitir una impresión verídica de lo que debió de haber sucedido en un barco sobrecargado hasta el máximo de tropas y maquinaria cuando se estaban derribando los mástiles y las velas ardiendo, o cuando las bolas de cañón atravesaban los entrepuentes rebosantes de un hervidero de gente inaudito. Sólo en el *Royal James*, incendiado por un buque faro, pereció casi la mitad de una tripulación de mil personas.¹⁵³

Parece ser parte del "fracaso del Estado nacionalista (1952-1985), es decir, cuando la crisis económica de mediados de los años 80 arrastró consigo al modelo de capitalismo de Estado", de las "derivaciones conservadoras del nacionalismo de 1952 en Bolivia, cuyo límite histórico derivó en la agudización de la contradicción entre economía y política".¹⁵⁴

¹⁵² Vg. la de *Cien años de soledad*, de García Márquez, que en el Congreso Nacional evocara en una ocasión Quiroga Santa Cruz, simultáneamente como escritor y político, o la que escribe en *Otra vez marzo* (1990, póstuma).

¹⁵³ Cf. W.G. Sebald: *Los anillos de Saturno. Una peregrinación inglesa*. Madrid, Editorial Debate, pp. 86-87.

¹⁵⁴ Cecilia Salazar: "¿Ethos barroco o herencia clásica? En torno a la tesis americanista de Boaventura de Sousa Santos", en: *Pluralismo epistemológico*. La Paz: Muela del Diablo/Comuna/CLACSO/CIDES, pp. 88 y 108. Salazar se apoya en parte en las "dicotomías simplificadas y

La historia *qua* narración es la historia para compartir; en una de las últimas entrevistas que concediera René Zavaleta en La Paz-Bolivia, dijo: “Bolivia es una nación india; esto no quiere decir que sólo sea indígena, pero todo lo que hay de identificación interior viene de este irremisible pasado poderoso. *O sea que Bolivia es india o no es nada, es lo que es en su esencia o no existe*”.¹⁵⁵ En los mismos años escribiría en ciudad de México, para su proyecto de investigación de madurez que quedaría trunco por su temprana muerte: “No decimos tan tajante: Bolivia será india o no será, pero, al menos, entre todos los estatutos de su viabilidad no figura el de un país sin indios”.¹⁵⁶

Lo que parece contradictorio en sí mismo —salvo que no hay enunciado que lo sea “en sí mismo”— puede entenderse conforme su contexto; es lo que llamamos aquí, siguiendo una denominación de Fredric Jameson, hermenéutica situacional, lo que significa, en los términos de esta investigación, autoconciencia de la propia historia; es decir, menos una identitaria reafirmación de certezas propias, que una crítica de: a) los límites teóricos de toda interpretación; y b) los contornos ideológicos de toda teoría. Lo primero está contenido en la noción de “historia como narración”.

En cambio lo segundo, la narración *qua* historia, tiene el signo de la especulación teórica o ideología de la teoría que aplicamos al análisis de nuestro objeto, por eso denotaré en lo sucesivo a esta posición como LMN o el ideologema del hecho de “las masas en noviembre” por el “placer de texto” que logra en tanto

lineales” del autoritarismo militar de Boaventura Sousa Santos: *Pensar desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*. La Paz: Plural/CLACSO/CIDES, 2008, pp. 85-86.

¹⁵⁵ Entrevistado por Mariano Baptista Gumucio: “Todo lo que es Bolivia hoy no es sino el despliegamiento de 1952”, en René Zavaleta, *Obra completa, III.2*, La Paz, Plural editores, 2015, pág. 72. Énfasis del suplemento Semana del vespertino *Última Hora*, donde se publicó en 10 de marzo de 1978.

¹⁵⁶ Ver “Lo nacional-popular en Bolivia”, en René Zavaleta: *Obra completa II*, La Paz, Plural editores, 2013, pág. 305.

construcción narrativa y por su pertenencia a la ficción antes que a la historia política (tratado en II.1 respecto a la fabulación de 1979 en *Bolivia, hoy*, publicado en 1983).

Verbigracia, el final de *Las masas en noviembre* (1983), en el que cerrando el círculo de la idea con que comenzara el texto relativa a que el ejército no se explica por sí mismo sino por la sociedad que lo contiene, Zavaleta destaca la idea de la resolución para la acción: “Los militares à la *García Meza* decían otra cosa: que había que golpear al punto porque cada día después sería más difícil. Eso, obedeciendo al viejo instinto militar que advierte que un corazón resuelto vale más que una escuadra perpleja”.¹⁵⁷

Unas páginas antes (y aún más atrás en la historia, validando la supuesta postura progresista del titular golpista, el Cnel. Alberto Natusch Busch), aseveraría que:

Aunque Natusch ofreció la nacionalización de la minería mediana [que era la principal fracción burguesa de la minería de la época, la que deviniera del Estado del 52, sobre la COMIBOL] y el aumento de sueldos y salarios, la matanza empezó de inmediato. Sobre esto corre la versión de que *García Meza*, en el comando de la represión, *fue adonde Natusch no quería ir*. Esto quizá explique ciertas vacilaciones de alguna parte de la izquierda en ese momento y la posterior adhesión franca de otra al nuevo intento que hizo Natusch en 1981 [es decir, contra la Junta Militar encabezada por el gral. Luis *García Meza*]. Sin duda un hombre afortunado en este sentido. No cabe empero sino atenerse a lo que dicen los hechos: que las matanzas se realizaron en su nombre y sin su desmentido actual ni posterior.¹⁵⁸

¹⁵⁷ Ver “Las masas en noviembre”, en René Zavaleta: *Obra completa II*, La Paz, Plural editores, 2013, pág. 142.

¹⁵⁸ Ver “Las masas en noviembre”, en René Zavaleta: *Obra completa II*, La Paz, Plural editores, 2013, pág. 107, nota 33. Énfasis mío.

Hemos de atender especialmente este párrafo, pues ilustra con las valoraciones del autor, de un modo privilegiado, las dos acepciones primero señaladas: lo que *se dice* de la historia y lo que *ha sucedido sin duda* (verdad apodíctica, *supra*) en ella.

¿Quién podría haber sido la fuente de “lo que se dice” (“sobre esto corre la versión”), sobreescrita antes de “los hechos” indiscutidos relativos a la matanza e indesmentibles entonces o después? (como después de pasados los años necesarios para hacerlo ejercitaría uno de los principales responsable civiles aliado a los golpistas, Guillermo Bedregal Gutiérrez; íntimo colaborador de Víctor Paz Estenssoro, jefe histórico del MNR). Tenemos que averiguarlo a partir de la *narrativa como historia* realizada por Zavaleta.

Parece necesario precisar ahora la diferencia teórica entre los dos procedimientos que dan título a este apartado, antes de aplicar un modelo de análisis narrativo al texto *Las masas en noviembre*. Lo que llamamos el *problema de la historia*, está caracterizado por tratarse del cambio histórico o historicidad en relación con nuestro objeto de estudio (las masas bolivianas en noviembre de 1979). En cambio, el *problema de la narración*, es decir, la estructura narrativa de un texto, es visible desde método elegido para analizar el objeto que investiga.

Al problematizar historia y narrativa como relación, podemos observar que cambian los signos de cada uno de los términos: la *historia como narración*, considerada en un sentido favorable como la historia que se puede compartir, significa realmente que el flujo indetenible de la historia ha sido traducido en términos de su comprensión y por tanto de su fijación estática o reducción al interior de una estructura narrativa. La *narración como historia* por su parte, considerada en el sentido de una verosimilitud construida, implica necesariamente un grado de fabulación que responde a la ficción o a la teorización de la realidad para reemplazar positivamente la ausencia de datos empíricos suficientes.

Entender la historia, comprenderla, implica al mismo tiempo sacrificarla. Lo ha enunciado la semiótica estructural de Greimas (Julius o Julien) con notable claridad: el flujo del cambio es traducido en la explicación de la historia como dos momentos estáticos (lo sincrónico) que reemplazan al movimiento del presente en que el cambio aconteció, esos dos momentos son el “antes” y el “después” de la historia en movimiento (lo diacrónico). Esto se debería a la necesaria atribución de significado con que opera la mente humana, pues requiere inmovilizar lo que son procesos, tomar fotografías que delimiten el movimiento. En términos de Greimas: “Los algoritmos históricos se sienten como estados, es decir como estructuras estáticas”.¹⁵⁹

De modo semejante, para explicarnos lo que para Zavaleta significa la democracia en el contexto de *Las masas en noviembre*, vamos a fijar los componentes básicos de su narrativa, visibilizando qué cambio era el que imaginaba que sucedió en noviembre de 1979 en Bolivia. Para ello el rectángulo semántico de cuatro elementos interrelacionados de Greimas resulta especialmente apropiado.¹⁶⁰

Si se objetara este instrumento en atención al espíritu del pensamiento de Zavaleta, es justamente en relación a la democracia boliviana de noviembre de 1979 que al menos dos elementos objetivos disuelven las dudas formales al respecto, estos son: a) que la versión boliviana de *Las masas en noviembre* (de 1983, previa a la mexicana aparecida en el texto *Bolivia, hoy*, de 1984), incluía dos ensayos adicionales articulados al ensayo central “Las masas en noviembre” que da título al libro, por una distribución formal cuya lógica y denominación explícita alrededor de formas de democracia es conveniente abundar en su relación con el

¹⁵⁹ Algirdas Greimas *cit.* por Fredric Jameson en: *Las ideologías de la teoría*. Buenos Aires, Eterna Cadencia editora, 2014, p. 394.

¹⁶⁰ Algirdas Greimas: “Du sens” et “Les jeux des contraintes sémiotiques” (en collaboration avec François Rastier), dans: *Du sens. Essais sémiotiques I*. Paris: Éditions du Seuil, *passim*.

texto central "Las masas en noviembre". Ese ensayo crucial es el de: "Cuatro conceptos de la democracia", que junto al de: "Forma clase y forma multitud en el proletariado minero en Bolivia" completa la versión boliviana de "Las masas en noviembre"; y b) Precisamente la clasificación de la democracia en cuatro acepciones fundamentales permite su operativización lógica en el rectángulo greimasiano, con las consecuencias analíticas imprevisibles de sus relaciones, que cabe extraer y que, como se advertirá en el despliegue de este instrumento, alcanzan a la historia moderna de la democracia, lo que significa que, en tanto cuanto ésta se repliega involutivamente en círculos concéntricos del presente cada vez más alejados de su epítome que fuera 1979, el alcance explicativo dialéctico, de nuestras relaciones articuladas, será mayor.

La premisa fundamental que podemos formalizar respecto al movimiento de despliegue y reflujo de la democracia en su forma autodeterminada —que hemos sugerido bajo mediante la metáfora de los "círculos concéntricos", alusiva a la energía social que llega a ser expresada y corresponde a relaciones políticas democráticas—, es que un mayor grado de confrontación social no solamente tiene el significado de afectar estructuras y convertirse en "hecho social" por excelencia (según la definición historiográfica marxista de Louis Althusser, en debate con E.P. Thompson, *infra* apartado II.2), o lo que Zavaleta llamara "efectos estatales", con mejor sentido por apuntar a las estructuras implicadas, sino que además, la confrontación, es un índice no de menor democracia sino de agudización visible de la lucha clasista, esto es, de los intereses en lucha que se pueden cartografiar mejor como tendencias al interior de lo social como totalidad.

Sintetizamos cada acepción para determinar su lugar correcto:

1. *La democracia como movimiento general de la época.*

Como contenido histórico-moral de la libertad en el capitalismo;

2. *La democracia como representación.*

Como forma del valor, equivalencia ciudadana cuantificable;

3. *La democracia como problema de la teoría del conocimiento.*

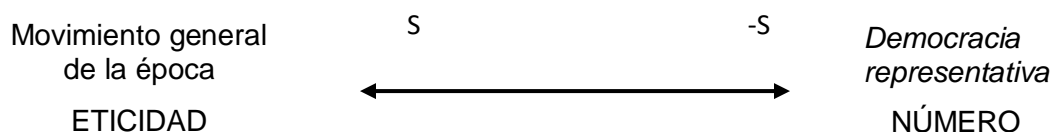
Como legitimidad del poder (sentido inverso a la primera acepción);

4. *La democracia como autodeterminación de las masas.*

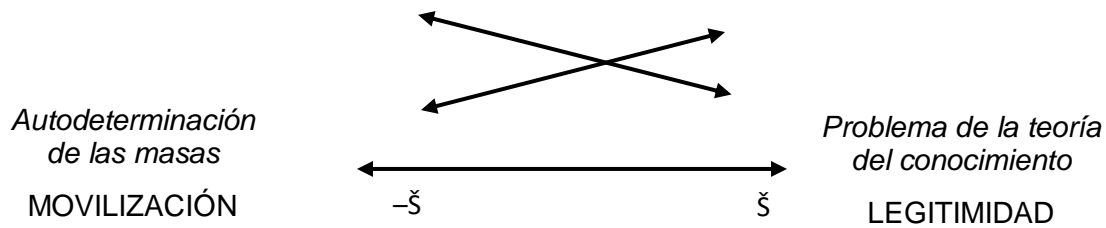
Como horizonte de rebelión contra el Estado (no esencialista).

El modelo de Greimas define los cuatro términos de su rectángulo semiótico según limitaciones lógicas y oposiciones binarias que debe ordenarse del siguiente modo siguiendo los cuatro conceptos de la democracia según Zavaleta: al primer término o concepto de la democracia S (como libertad individual constitutiva del capitalismo) sigue su contrario en relación directa $-S$ (como representación numérica); en un segundo nivel, el tercer término \check{S} que no es contrario (la legitimidad democrática) sino una variación del primero S está relacionado con el cuarto y último $-\check{S}$ (como movilización autodeterminada de las masas) y forma una oposición que expresa los límites externos del pensamiento de Zavaleta y que él mismo concibe como un horizonte de rebelión social que "no conlleva una tendencia progresista por sí misma".¹⁶¹

Figura 10. Teoría de la democracia



¹⁶¹ René Zavaleta: "Las masas en noviembre", en *Obra completa, II...*p. 529. (y en p. 115 de la edición boliviana referida). Esta es una precisión que Zavaleta subrayara, de la mayor importancia para lo que más adelante tratamos como el ideologema del resentimiento progresista. Ver *infra*, capítulo III, especialmente el apartado III.2.



Fuente: Elaboración propia

A continuación revisamos *Las masas en noviembre* (1983), teniendo a la vista cuatro versiones —en *mimeo* y publicadas (3)— para las diferencias formales que puedan existir,¹⁶² siguiendo la última, parte de las *Obras completas* de René Zavaleta y la que ha merecido mayor cuidado en su edición. Nuestra lectura operará en dos niveles: uno general, como formalización lógica y semiótica de las ricas y múltiples oposiciones binarias evidentes en el discurso de Zavaleta, y otro para calificar las connotaciones políticas que enmascara la narrativa de dicho discurso, desnudada en su lógica propia por el primer nivel de análisis.

Lo primero que se destaca de la interrelación lógica entre las cuatro formas de la democracia, es el aporte formal que un académico instruido en teoría social advertirá de inmediato, relativo a un cuarto espacio que no había tenido denominación correspondiente al fenómeno democrático de la movilización de masas y que cabe entender, en primera instancia, como un “instinto” de la politización social, me refiero al comportamiento autorreferido en todo fenómeno de masas movilizadas. Pero además, lo que cualquier lector de Zavaleta percibirá

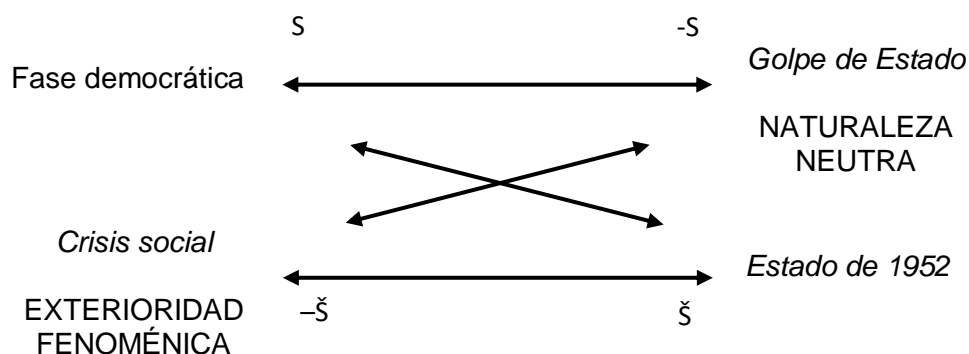
¹⁶² 1). El mimeo distribuido previamente a su publicación por su autor, entre algunos de los bolivianos que se encontraban exiliados en la capital mexicana y de los que esperaba obtener algún comentario; 2). La doble forma final al publicarse el texto (la de junio de 1983 en editorial Juventud de La Paz, Bolivia, y la de diciembre en editorial Siglo XXI de México D.F.); 3). En que acompaña como ensayo al libro colectivo *Bolivia, hoy* (1984) de Siglo XXI mexicana, y 4). El texto revisado por Mauricio Souza para su edición en el Tomo II: Ensayos 1975-1984 de la *Obra completa* de René Zavaleta Mercado (Plural editores, 2013: 97-142).

de un modo u otro —como sobresalto del inconscientemente o brote invisible de lo nuevo en una selva barroca—, es el privilegio o significado abierto que atribuye a la segunda oposición democrática (la del eje de la democracia como autodeterminación y como legitimidad, $\neg\check{S}$ y \check{S}), en la que caben los eventos imprevisibles de la democracia como proceso prolongado e interminable, las novedades que han de darle vitalidad o han de debilitarla en su legitimidad.

Mientras que, por el contrario, el eje primero y mejor definido por la teoría (el de la democracia como movimiento general de la época y como representación, S y -S), resulta casi irrelevante para el análisis concreto que importa, el del decurso de la coyuntura estudiada. Porque siendo el eje que designa a la libertad individual como origen de la democracia y a la legitimidad resultante de las estructuras políticas modernas, se encuentra críticamente explicado; *i.e.*, para entendidos en el significado weberiano del índice de la libertad de la “democratización social” o, alternativamente, el de la connotación gramsciana del valor histórico-moral del capitalismo— y a decir del propio Zavaleta, solo tiene importancia si se lo piensa, pues se trata de “aserciones”, como en los casos de lo que llama la capacidad de *vencer o mandar*.¹⁶³ Es decir, en los términos de Greimas y el sentido de historicidad que explora el presente estudio, de relativizar las definiciones teóricas o, en los términos de Heilbroner, ajustarlas como se ajusta todo modelo que ya ha ido alejándose del presente que cartografió, al movimiento de los algoritmos históricos. Visualicemos la alternancia de este ordenamiento lógico entre golpe de Estado y fase democrática como oposición binaria, desde la articulación semiótica que implica en el “rectángulo de Greimas”, lo que significa incluir aquello que ha sido sustituido por la memoria del hecho de masas de abril de 1952 y que no es sino el Estado del 52 como negación de las masas (las de noviembre de 1979).

¹⁶³ Ver “Las masas en noviembre”, en *Obra completa. Tomo II: Ensayos 1975-1984*. La Paz, Plural editores, 2013, p. 101.

Figura 11. Teoría del golpe de Estado



Fuente: Elaboración propia

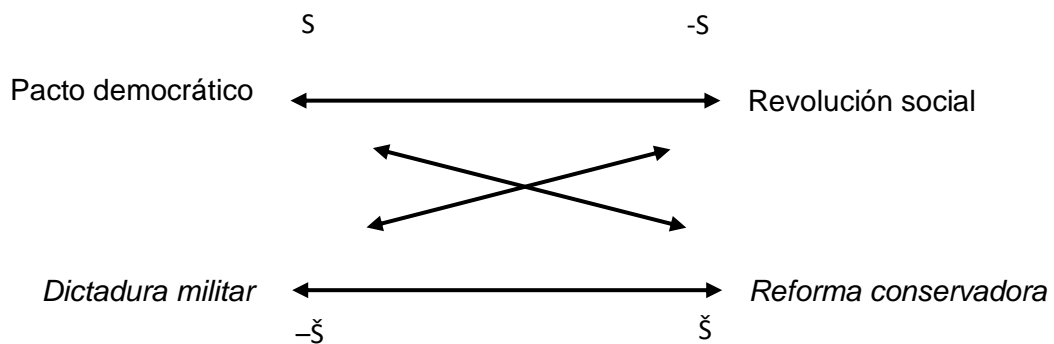
Cada una de las cuatro posiciones descritas tiene como trasfondo lo que se entiende en general como normalidad democrática, en el marco de un Estado capitalista que la promueve como época y como método de calcular lo social y traducirlo en el poder del Estado. Como es obvio, la sociedad en cuestión ("abigarrada y desigual") no responde a esta "normalidad" sino a una estructura precapitalista en la que el Estado no puede expresar adecuadamente a su sociedad en términos numéricos y debe hacerlo enmascarándola y en términos sintéticos, que es lo que ya viéramos de Zavaleta y aquí conviene citar del apartado explícito sobre la crisis "como método de conocimiento", en el que señala que la crisis produce una "asunción sintética de conocimiento".

Pero además, y esto tiene valor especial en términos de la categoría que podría parecer determinante y, por el contrario, es irrelevante, la de "golpe de Estado", aunque aparezca formalmente como la cuestión a dilucidar para la coyuntura de noviembre de 1979: "El golpe de Estado, cualquiera que sea, no

significa por sí mismo nada (neutro en su naturaleza), en cambio la crisis es la forma clásica de la revelación o reconocimiento de la realidad del todo social".¹⁶⁴

El texto dice dudar "entre si lo que se prepara en Bolivia es un pacto democrático o una revolución social. En realidad hay tantos elementos como para pensar en una cosa o en la otra" (:15). Si completamos lo que está dicho en esta oposición binaria, con lo que es un complemento formalizable de todas las hipótesis posibles para una situación de este tipo, las relaciones en el esquema semiótico que seguimos quedarían configuradas así:

Figura 12. Crisis social 1979-1980



Fuente: Elaboración propia

Todo discurso puede contar la realidad calificando los hechos históricos, apoyándose en la ideología dominante que, como tal, servirá al modo de una legitimación *instalada* en los receptores, invisibilizando las contradicciones de los intereses implicados. Pero lo que más difícilmente atravesará sin "ruido", es la red de intersubjetividad que es parte de los hechos y que a su vez califica la verosimilitud de lo que se dice.

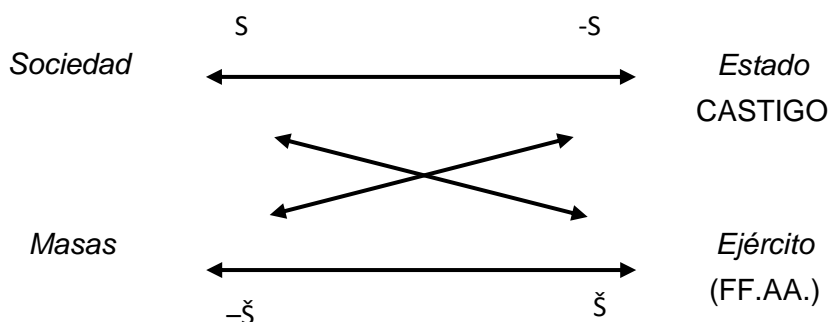
¹⁶⁴ Cf. René Zavaleta: "Las masas en noviembre", *Obra completa, op. cit.*, pp. 104-105.

Zavaleta podía convencer a un lector no especializado —o no politizado, este último más bien minoritario en Bolivia— de que su descripción general de los hechos de 1979-1980, y de las fuentes y contradicciones de “las masas en noviembre” en particular, se debían a elementos más remotos y distintos a los que tenían su origen en la Revolución Nacional de 1952 y la forma de Estado e ideologema posterior, el del “nacionalismo revolucionario” como dos puntas de una circularidad ideológica que para 1979 se encontraban sencillamente exhaustas y nombraban de modo contrario a la cosa que expresaban: una práctica antinacional y contrarrevolucionaria en relación a la maduración democrática de las masas bolivianas, es decir, en términos de la teoría marxista de Zavaleta, de la historia que ya acumulaba la lucha clasista en Bolivia en aquella crisis social y estatal de 1979.

La sociedad boliviana podía no ser culpable del escarnio al que la sometiera el ejército del Estado del 52, pero acaso el castigo fuera un espejo de su condición menos democrática que nunca y solo se salvara por el heroísmo demostrado por las masas. Ese heroísmo es el de las dos semanas en que resistiera en las calles al armamento militar internacionalmente prohibido que el ejército del 52 —como también lo llama Zavaleta— utilizara. Este es el exceso o límite no dicho, que nuestro cuadro semiótico replanteado para la represión de la sociedad muestra en el lado de la “dictadura militar”. El contenido no señalado de esto último, que aparece en el cuadro semiótico es el carácter anti-indígena de la masacre (*infra*, II.4).

Concluamos con la figura que corresponde a la forma de democracia más avanzada y a la vez que condiciona la posibilidad de la democracia representativa:

Figura 13. Democracia como autodeterminación política



Fuente: Elaboración propia

La conclusión de Zavaleta sobre *Las masas en noviembre* es que la democracia (y la propia izquierda) eran más bien aparentes; y la democracia un acuerdo de caballeros ("señorial"), lo que quiere decir que estimaba que el Estado del 52 a pesar de su propia apariencia (*id est*, el control incompleto del territorio nacional, lo que señala un déficit de legitimidad), se imponía a la sociedad e incluso a la plebe insubordinada.

En esto, Zavaleta realiza un análisis ejemplarmente coherente, en términos conservadores, del ideologema del NR —recordemos que democracia no es consenso sino disenso, y en el periodo boliviano que nos ocupa, crisis: la de 1979, pero también la del 2003 y todas las que sigan como irrupciones de la verdad histórica de una desigualdad social estructural, amenazada por desbordes de la politización social—: cuando más democráticamente se movía la sociedad boliviana, en 1979, al punto de desnudar la debilidad de la dictadura de clase a través de la masacre ejecutada en noviembre, es que Zavaleta reivindica el status quo de la teoría social: Bolivia no había sido nunca como entonces, *tan poco* democrática y tan señorial.

Todo lo cual no merma el fracaso del Estado del 52, pero en un sentido inverso al que postularía un capitalismo desarrollado, de modo que las lecciones de la historia provienen aquí de los márgenes del sistema. A esto es a lo que llamamos

en este estudio *la centralidad de la propia historia* y debemos ahora expresarla no en el sentido general de crítica a las estructuras descentradas que figura la teoría neoestructuralista europea a partir de un punto de irradiación local (*supra*, I.4), sino en el plano boliviano de la coyuntura de noviembre de 1979 vista “desde el mundo” (México) por Zavaleta, en los años posteriores en que después y al hilo de haber acabado “Las masas en noviembre”, escribe *more* académicamente, *Lo nacional-popular en Bolivia* (1986).

En el mimeo y manuscritos al margen de la preparación de *Lo nacional-popular en Bolivia*¹⁶⁵ se evidencia en Zavaleta ningún “optimismo de la voluntad” que se suele atribuir a Gramsci, sino un “pesimismo vertiginoso” semejante al de Weber, respecto al curso del mundo en general.¹⁶⁶ La diferencia de Zavaleta es que combate el pesimismo con una inagotable potencia fabuladora que disuelve lo engorroso de un variado aparato teórico y metodológico que, en un lenguaje exclusivamente técnico, sería intolerable.

Esas nubes premonitorias de pesimismo —repito, como preguntas del fondo mítico del precapitalismo boliviano, dirigidas a la mínima racionalidad capaz de articularse de modo estatal-nacional— se pueden valorar a partir del corpus total de la obra de Zavaleta¹⁶⁷ y tienen una función reveladora alejada del antivalor del

¹⁶⁵ Mayores detalles en mi texto *René Zavaleta Mercado: el nacional-populismo barroco*, *op. cit.*

¹⁶⁶ La expresión proviene del análisis de Fredric Jameson sobre Max Weber, que es un texto orientador de las varias líneas interpretativas en clave semiótica que ejercitamos a propósito de Zavaleta. Inversamente, el precapitalismo en el Tercer Mundo sería un símil revelador sobre “los matices metafísicos del tratamiento de Weber para quien la ‘racionalización’ no es un estadio local e histórico en el desarrollo del capitalismo europeo, sino más bien una suerte de fatalidad inminente que anticipa el descenso de la ‘jaula de hierro’ del racionalismo ascético en la que los modernos estamos condenados al aprisionamiento por el resto del tiempo civilizado”. Ver “El mediador evanescente o Max Weber como narrador”, en: *Teorías de la ideología*. Buenos Aires, Eterna Cadencia editores, 2014, p. 396.

¹⁶⁷ Véase a modo de ejemplo dos de ellas, en mi reseña de la *Obra completa* en 4 vols. de Zavaleta, en: “Después de Zavaleta”, *Revista Boliviana de Investigación*, vol. 13, núm. 1 (mayo), La Paz-Bolivia, p. 167.

teleologismo —repetido como prohibición moral por los sacerdotes sin gracia del pobrísimo liberalismo intelectual boliviano— y en cambio alientan proféticamente a desbrozar los últimos mitos de la izquierda tradicional boliviana, igualmente antiintelectual, esto es, no educada, como su gemelo de derecha, en la perspectiva de la lectura continua como un fin absoluto en sí mismo o vocación de estudio de la realidad, en el sentido clásico de Weber (y de Marx y Lenin), del trabajo no sujeto al cálculo.

Lo que noviembre de 1979 hacía evidente en forma de crisis social, según Zavaleta, no era la extensión de la racionalidad y del mercado en la política, esto es, la predictibilidad como atributo conferido por el desarrollo capitalista a la democracia representativa (la equivalencia política de la teoría del valor expresada como: “un individuo, un voto”), sino el dogma contrario al del capitalismo, el de la desigualdad local significada por una teoría del golpe de Estado:

La manera de los hechos bolivianos desmiente, sin embargo, esta lógica de la historia. ¿Acaso no es verdad, como lo demuestran tantas de nuestras vivencias, que un golpe de Estado puede ser tanto o más legítimo que un poder que se achaca a sí mismo ser “representativo”? [...] Sin la consideración de los hábitos y los mitos es poco lo que se puede avanzar en el análisis político [y] aquí el azar, la confrontación carismática, la enunciación patrimonial del poder y su discusión regional son tanto más posibles que su escrutinio numérico.¹⁶⁸

Resulta evidente pero quizá convenga decirlo, que si la pertinencia de la democracia en Bolivia, entendida como un proceso dinámico e intrínsecamente social, se decanta hacia la autodeterminación de las masas sobre su forma capitalista representativa, *no es una elección ideológica*. Como no lo es tampoco, la alteración de la “normalidad” institucional capitalista que se denomina “golpe de Estado”.

¹⁶⁸ René Zavaleta: “Las masas en noviembre”, *Obra completa, op. cit.*, p. 103.

La explicación desde la teoría social, parte de la “forma abigarrada y desigual de la sociedad” boliviana¹⁶⁹; de la falta de unidad de propio objeto de investigación, que ha de tener que ser prefigurada o narrada —aquí tenemos el elemento metodológico central que articula y anuda nuestros supuestos de investigación, tan antiguo como la insistencia marxista por la totalización, señalada por E.P. Thompson— como la dirección virtual de estructuras que en la realidad están sobrepuestas en una estabilidad frágil. Es *como si solo literariamente* pudiera suponerse la existencia común de lo boliviano. Pero debe añadirse también que la ficción no puede ser un fin en sí mismo en el plano político, sino una (más) de las mediaciones de la intersubjetividad.

Zavaleta escribió “Las masas en noviembre” *desde su memoria* del momento épico de abril en la formación del Estado del 1952; memoria que además adoptó un signo positivo puesto que, por razones apodícticas de orden biográfico, en su juventud (tenía entonces 14 años⁹ era reactivo a las masas¹⁷⁰. Con plena conciencia sobre el decurso del Estado del 52 y su ideología —en todo contraria a las masas desde mucho antes de 1979, pues había servido para legitimar el golpe de Estado de 1971, del que el MNR a la cabeza de Paz Estenssoro fuera parte en la etapa más represiva del movimiento popular—, Zavaleta reescribe narrativamente la teoría del golpe de Estado que desarrolla. Lo hace pautando todo el periodo con los golpes de Estado acontecidos (1977-1982), alternando cada línea con citas a pie de página que informan sobre el contexto de cada incursión militar y sosteniendo que la forma (el golpe de Estado) importa poco como forma y solo en el contenido o expresión que porta. Cito precisando que la semejanza entre las masas de 1979 y las de 1952 que Zavaleta establece, la denomina un “juego de términos”:

¹⁶⁹ *Ibid.*

¹⁷⁰ Véase el cap. I de mi texto sobre René Zavaleta Mercado, *op. cit.*

Un golpe de Estado desencadenó la insurrección de abril de 1952 (la Victoria Nacional) y un golpe de Estado puso fin al proceso de Revolución Nacional iniciado por esa insurrección, que fue como un noviembre convertido en abril. El acto de masas que fue la huelga de hambre en 1977 puso término a la dictadura de Banzer mediante el golpe que indujo y otro golpe como éste sepultó la impostura de Pereda, que la había sustituido. Golpe también fue el de García Meza que rompió la breve fase del auge democrático representativo que se había iniciado con aquella memorable huelga de hambre de las mujeres mineras.

Lo primero en lo que hay que reparar, para comprender el alto grado narrativo en que deviene esta teoría (del golpe de Estado), es que, para que tenga sentido el “juego de términos” de esta lógica histórica, que trastoca el presente (“noviembre”) en el pasado (“abril”) —con un contenido conservador, pues suma a un pasado en particular (el del 52), lo que es el devenir de toda una sociedad en el esfuerzo por superarlo (noviembre de 1979)— se debe introducir un efecto lógico que deviene del relato y que contribuye a no reparar en el golpe de Estado que sorprendentemente no se menciona, el único derrotado en su propia acción militar de modificar o restablecer la institucionalidad política, por la resistencia de las masas a pesar de ser masacradas: el del cnel. Alberto Natusch Busch, los primeros días de noviembre de 1979 (véase el Anexo de esta investigación).

La razón de esta ausencia es el lugar central del MNR durante esta coyuntura, en el horizonte de la constitucionalización del poder del Estado del 52. Este horizonte restrictivo de la democracia se prolongará con el llamado “retorno a la democracia” (bajo la abreviada titularidad socialdemócrata en el gobierno del MNR de Siles Zuazo, 1982-1984), y la estabilización neoliberal (del MNR de Paz Estenssoro, desde 1985), hasta su cierre en el último gobierno del MNR (segundo periodo de Sánchez de Lozada), por la masacre militar contra la población de la ciudad de El Alto (2003). Luego continuará como ideología del estado del 52, travestida como “Estado Plurinacional”, en el lado de la izquierda y ya no de la

derecha del ideologema del “nacionalismo revolucionario” (con Evo Morales desde el 2006 a la fecha), declinando desde la represión policial-militar a marcha indígena del oriente del país (Chaparina, 2011) y la prebendalización como mediación estatal, desarticuladora de los “movimientos sociales” paraestatales.

En el periodo de 1978-1982 descrito por Zavaleta, el golpe de Estado de Natusch depone un gobierno civil de transición (el del ala del MNRA de Walter Guevara, al que se oponían el MNRH y el MNRI) y el de García Meza a otro del mismo tipo (presidencia de Lydia Gueiler, del ala MNRH de Paz Estenssoro). Es decir que se trató de golpes de Estado (del instrumento del Estado del 52) que intentaban rectificar la orientación democratizadora de la sociedad civil dada por la lucha de las masas en su movilización. Inclusive durante el gobierno del MNRI (y el MIR, en la coalición de la Unidad Democrática y Popular) de 1982, el secuestro del presidente Siles Zuazo, fue el último intento de fracciones reaccionarias de las Fuerzas Armadas no alineadas como lo estarían después con el MNR que inauguró el neoliberalismo, el de Víctor Paz.

Cabe destacar la centralidad del ideologema del (M)NR en la acción represiva del Estado del 52 desde su aparato militar y en la de los altos dirigentes políticos del MNR como agentes legitimadores de la masacre de noviembre de 1979, siendo el más importante como Canciller y vocero del régimen militar impuesto, a la vez que representante parlamentario, Guillermo Bedregal Gutiérrez, junto a José Fellman Velarde (ambos dirigentes del MNRH de Paz Estenssoro), Edil Sandoval Morón y Abel Ayoroa Argandoña (estos últimos dirigentes del MNRI de Siles Zuazo).¹⁷¹ La retórica de Bedregal (“escribir con serenidad y objetividad analítica la

¹⁷¹ A los cuatro se refiere el poema de Marcelo Quiroga Santa Cruz, publicado en el testimonio de la APDHB: “Cuatro / fueron cuatro / los traidores de levita / dos en busca de fortuna / y dos en procura de nombre”. ver Anexo con foto de los cuatro mencionados alrededor de Natusch, pp. 67 y 91.

realidad")¹⁷², a contracorriente de aquello que promovía y en lo que participaba, como la masacre producida por el golpe de Estado de 1979, se hizo famosa y llegó a escribir muchos años después, de modo pretendidamente exculpatorio, que "solo fueron 67 los muertos".

Guillermo Bedregal no era el único político destacado que protagonizó el apoyo civil al cruento golpe militar de Natusch, pero era el más notorio y ni siquiera fue desaforado del parlamento. Zavaleta no menciona una sola vez en su ensayo sobre noviembre, a su conmilitante Bedregal, con quien acompañara la salida apresurada de Palacio de gobierno de Paz Estenssoro, en 1964, y compartiera funciones estatales en la poderosa Corporación Minera de Bolivia (COMIBOL), fuente regular de recursos durante el régimen de la Revolución Nacional (1952-1964). Tampoco sugiere alguna responsabilidad de los mencionados dirigentes del MNR en la masacre; siguiendo a la letra "Las masas en noviembre", esa responsabilidad no existió.

Mucho antes del texto de Zavaleta, en las semanas posteriores a la masacre, había circulado en las calles el vocero socialista que recordaba un libro de autoría de Bedregal titulado *Los militares en Bolivia*, que cuestionaba el papel histórico de la institución militar. De acuerdo al PS-1, el saldo del golpe de Estado de

¹⁷² Guillermo Bedregal, en su artículo: "Bolivia: la apertura democrática y las tareas de los partidos políticos", en revista *Nueva sociedad*. Núm. 34, Caracas-Venezuela, enero-febrero, 1978, p. 107. Párrafos más adelante se refiere a la alianza del MNR con el gobierno del cnel. Hugo Banzer, para el golpe de Estado del 21 de agosto de 1971 cuyo saldo de víctimas directas también se contó por cientos: "El MNR actor del movimiento revolucionario más importante del siglo y de las transformaciones sociales más profundas, concibió su pasantía junto a Banzer y en el marco de una alianza muy peculiar, como un simple factor de ganancia de tiempo, para poder reorganizar sus cuadros partidistas después de casi una década de vida clandestina. Este acto de transacción política se explicaba a su vez por el compromiso solemne que había consagrado la alianza y que se refería a que el gobierno salido del golpe de agosto de 1971 sería una administración provisional que se encargaría en pocos meses al retorno al régimen constitucional (sic), es decir, a la convocatoria a elecciones en el marco estatutario del voto universal e irrestricto consagrado por la Revolución Nacional de 1952".

noviembre de 1979 fue de más de 200 muertos, 100 desaparecidos, 300 heridos “y un país en quiebra”,¹⁷³ pero reduce ese número a un aproximado de 500 víctimas.¹⁷⁴ El Anexo que publicara Derechos Humanos de Bolivia a cargo de la Iglesia católica, y tomamos para este estudio porque contiene datos probatorios, circuló un mes después que el vocero socialista y lanza una cifra semejante: al menos 460 víctimas (76 mortales, 140 recogidas por el ejército y desaparecidas y 204 heridos de bala en las calles).

¹⁷³ Esto último se refería no solo a que al dejar el Palacio de gobierno se sustrajeron millones de pesos de las bóvedas del Banco Central, sino a la orientación neobanzerista de los golpistas; en efecto, el propio Natusch había sido concesionario, durante la dictadura de Banzer (1971-1978), de tierras en la región del oriente, luego vendidas y orientadas a la producción ilegal de cocaína y el golpe de Estado del año siguiente tendría como titulares a quienes ya habían sido parte del comando represor en 1979 (García Meza, Arce Gómez, entre otros) y articularon desde el Estado el tráfico de cocaína.

¹⁷⁴ Ver en p. 67 del Anexo, el poema de Quiroga Santa Cruz bajo el seudónimo de “Pablo Zarzal”. La debilidad del poema es la fortaleza de la ideología que narrativiza la unidad: “Hombres / que un día / serán uno nuevo y solo”. Décadas después, una publicación de la militancia del Movimiento de Unidad Popular Socialista (MUPS) cifra en 100 muertos y 500 heridos el balance final de la masacre de noviembre. El dirigente principal de este grupo de izquierda con influencia maoísta (tendencia minoritaria en América Latina, salvo Perú), Eduardo Urquieta Morales (seudo Neptal Viris Nhada), fue asesinado el 6 de noviembre de 1979 en la Dirección de Orden Político (DOP) de La Paz, creada durante la dictadura de Hugo Banzer, que antes lo había torturado y exiliado a ciudad de México (1974-1979), ver de Ernesto Carvajal: *Viris enseña. Pensamientos revolucionarios hacia el Socialismo Comunitario*. La Paz, MUPS, 2015, p. 38, nota 9.

Fotograma 3. Representantes del M(NR)



Fuente: "Mañana el pueblo", vocero del Partido Socialista 1, núm. 4, La Paz, 5 de diciembre de 1979, p. 6.

Asimismo, en el apartado "Les grandes manoeuvres" (en francés en el original), de "Las masas en noviembre", evidentemente alusivo a la democracia como una comedia ("la tendencia de esta sociedad a pasar de continuo de lo épico a lo burdo"), Bedregal tampoco aparece al interior de lo que Zavaleta llama la "decadentísima casta política local".¹⁷⁵

Pero lo de Zavaleta es una más de las muchas omisiones que la intelectualidad de la época mostrará respecto al "momento maldito" de noviembre de 1979, porque aquel "momento constitutivo" englobaba —como dirían los franceses— la historia completa del 52. Esto significa que todo el arco de la

¹⁷⁵ René Zavaleta: "Las masas en noviembre", *Obra completa, op. cit.*, p. 121.

institucionalidad afectada por la lógica del NR se comprometió con el hecho militar y esto fue visible entonces o un año después, con el golpe de Estado de 1980.

Entre las grandes corrientes y la más importante sin duda, de lo social que asomaba a la historia oficial, estuvo la del indianismo que: fuera con el pacto militar-campesino del nacionalismo reaccionario (desde 1964 y con la dictadura de Banzer 1971-1974, hasta la masacre del Valle alto, en Cochabamba), fuera con la mediación de la cooperación internacional socialdemócrata europea, o fuera bajo la influencia *movimientizante* (el propio Zavaleta en FLACSO, alguna de las alas del MNR, el MIR), terminó tributando su ingreso a la escena política a alguna figura del 52. Esto era casi natural, puesto que no solo la izquierda tradicional obrerista sino el propio movimiento obrero fueron sorprendidos por la forma katarista-campesina, que las corrientes indianistas decían representar identitariamente.

Tanto el indianismo de Fausto Reinaga como el del Partido Indio de Luciano Tapia y otros, carecía sin embargo de capacidad de articulación política en vez de cultural con el movimiento campesino cuya forma orgánica era la sindical. Fue Genaro Flores el dirigente que mejor expresó esto último, en la Confederación sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB).

El acuerdo inédito entre obreros de la Central Obrera Boliviana (COB) y la CSUTCB, con el bloqueo de caminos que inmovilizó al estado y su fuerza represiva en la sede de gobierno, selló la fuerza del bloque de poder constituido en los hechos, como resultado de una historia común en vez de una construcción político-partidaria. Flores advirtió con instinto que la alianza política debía dirigirla hacia el programa partidario que con coherencia propugnaba el Partido Socialista 1, dirigido por Quiroga Santa Cruz, pero también aquí el NR funcionó como disolvente por el lado campesino, como lo haría en el mismo periodo por el lado de la postulación partidaria indianista, reactiva a la figura "señorial" del líder socialista. Para 1980, la adhesión del indianismo al golpe militar de García Meza,

permitió que el Estado saliera con su aparato represivo contra el movimiento obrero en las minas, luego de anular física y selectivamente la resistencia política partidista.

Durante noviembre circuló la palabra escrita que se comprometía con lo sucedido en las calles: los dos voceros partidarios que habían acumulado para entonces autoridad intelectual y moral opositora al NR: "Masas" del Partido Obrero Revolucionario (POR) y "Mañana el Pueblo" del Partido socialista 1; las organizaciones de la sociedad civil alrededor de la Iglesia católica o de la evangélica metodista, en general mediante el diario de la primera, *Presencia*, además del singular y único medio que hacía eco de la influencia socialista y tomaba el pulso a la situación, el semanario *Aquí*, dirigido por el s.j. y destacado crítico de cine, Luis Espinal Camps. Vamos al propio lugar de estos movimientos.

Debemos preguntarnos si o hubo otras formas sublimadas de expresión de la masacre, distintas a la del ensayo mencionado, que es canónico en la representación posterior/actual de aquellos hechos: si esas formas tuvieron la unidad construida como la que tiene el texto *Bolivia, hoy*, y cómo expresan la represión cultural que representan. En efecto, existe otro texto, distinto al de *Bolivia, hoy*, publicado en las mismas horas subsecuentes a la masacre, documentándola con escritos y fotografías, que fue requisado por el ejército para su eliminación física, en las mismas calles en las que la masacre sucediera: *La masacre de Todos Santos*. Asamblea Permanente de los Derechos Humanos en Bolivia, La Paz: APDHB, 1979. Reconstruiremos los fragmentos de ese texto en términos materiales y de su significación como totalidad del hecho que describe, para vía contraste, iluminar las zonas oscuras de su alter académico, *Bolivia, hoy*, producido a la distancia física y temporal y en condiciones en que los materiales del hecho eran mediados de muchas maneras inevitables y otras intencionales, comprobables ambas en el libro final que publicara la editorial mexicana Siglo XXI.

Fotograma 4. Portada (no elegida) de *Oleocracia o patria* (1982)

Fuente: Paolo Gasparini y Edmundo Desnoes, en: *Para verte mejor América Latina*. México. Siglo XXI, 1972, p. 109 (cuadro inferior).

El círculo concéntrico de 1979 tiene varios nombres pero hay uno que es comunicado por la propia masa —intersubjetivamente, como resultado de la lucha política, de clases de este momento de crisis estatal y crisis general de la sociedad boliviana en su conjunto— y que la representa como futuro, ese nombre es *Marcelo*. Se trata de un individuo que ha desaparecido primero, para la masa misma.

Los desbordes de lo popular habían moldeado ya para entonces lo que el pretendido determinismo del origen de clase de Quiroga Santa Cruz falseaba desde el discurso del NR. Toda la tecnología represiva del Estado del 52 resultaría insuficiente por sí sola respecto a la protesta, movilización y tendencia

insurreccional de las masas en Bolivia, por ello es preciso recordar al personal nazi que Thomas Field Jr. no menciona en su detallado estudio sobre la tecnología represiva del MNR en los 50-60 y sería inocultable en 1979 (Klaus Barbie a la cabeza de otros) como fuerza mercenaria a la que se permitía lucrar con actividades delictivas relacionadas al tráfico de drogas o armas dentro de la centralidad de la prebenda como compra de lealtades por déficit de legitimidad estatal. Dicho personal mercenario se articuló a las Fuerzas Armadas convirtiéndolas en una institución represiva en contra del soberano; además de los miles de individuos del lumpen reclutados en la misma cárcel como "paramilitares", los mercenarios extranjeros a los que sumaría la dictadura militar argentina, darían apoyo de planificación y logístico desde la misma masacre de noviembre de 1979 (ver en Anexo de la APDHB, paramilitares de foto en el Prado de La Paz) hasta el golpe de julio de 1980 planeado en el conocido centro de torturas que fuera la Escuela de Mecánica de la Armada (ESMA) argentina.

Esto último fue publicitado en su expresión ideológica más grosera, mediante un cortometraje que la dictadura militar argentina produjera en 1978 y se exhibiera varias veces al día en la televisión nacional boliviana durante 1980: la secuencia de apertura del corto (ver fotograma 2) evidencia la pretensión desmesurada de alcanzar con el terrorismo de Estado a todo el mundo, pero fue evidente que se realizó en Bolivia y luego en Centroamérica, asesorando a los "contras" en la guerra desde Honduras contra el proceso revolucionario victorioso nicaragüense, también desde 1979.

Fotograma 5. Cortometraje anticomunista argentino (1978)



Fuente: "Mañas y patrañas de gente extraña", corto de animación de Alfredo Zalnero y Luis Giani, por el Instituto Nacional de cinematografía Argentina (INCA), 1978, 9 min.

Fotograma 6. Cortometraje anticomunista argentino (1978, 1980)



Fuente: "Mañas y patrañas de gente extraña", corto de animación de Alfredo Zalnero y Luis Giani, por el Instituto Nacional de cinematografía Argentina (INCA), 1978, 9 min.

El desarrollismo a cargo de las Fuerzas Armadas constituía la ideología basal del ejército reconstruido por el MNR bajo la jefatura de Paz Estenssoro. Todo el curso histórico del equipamiento de las FF.AA. por los Estados Unidos (desde 1952 hasta 1964 en que el MNR es desplazado por los militares) había alimentado la certeza de que la "ayuda para el desarrollo" tenía por objetivo equipar una fuerza estatal que se opusiera y reprimiera con eficiencia a las milicias obreras de 1952 y en particular al proletariado minero. El primer militar en dirigir la toma del Palacio Quemado en noviembre de 1964, quince años después un decisor principal como comandante de las FF.AA. para la masacre de noviembre de 1979, se declaraba una semana antes del golpe militar que dirigiría el 17 de julio de 1980, continuador de

la política desarrollista del gral. René Barrientos (el candidato a Vicepresidente de Paz Estenssoro en 1964, operador de la política estadounidense demócrata de John F. Kennedy).¹⁷⁶

El decurso de más a menos, inocultable de la demagogia y la corrupción de estos personajes militares alcanzaba al propio lenguaje pues se refería el heroísmo en la guerra del Chaco de hacía cuarenta años atrás (Busch), el nacionalismo militar de los 50s (Villarroel) y sin nexo alguno a la expansión de la prebenda en el nuevo ejército post52 (Barrientos) hasta lo que sería su dirección exclusivamente delictiva encabezada por el propio declarante (sobornos a sus camaradas de armas, explotación ilegal de recursos naturales, complicidad en el tráfico de cocaína...).

II.3 La canción postergada de *la* María Barzola en *Bolivia, hoy* (1983)

La pequeña frase de Vinteuil [*soneto de Vinteuil* en Proust, fragmento del pasado que nos permite recuperarlo en su conjunto] nos lleva [al] discernimiento de un lugar que es el primer acto necesario para entrar en el dominio cognoscitivo en el que se elabora la significación.

A. GREIMAS. *Semiótica de las pasiones*, 1991.

¹⁷⁶ El Cmdte. General de Ejército, gral. Luis García Meza declaró: "Las Fuerzas Armadas han constituido el factor de propulsión de desarrollo socio-económico de Bolivia", y citó el caso de "Germán Busch, Gualberto Villarroel y René Barrientos que asumieron actitudes de defensa de los recursos naturales, integraron al campesino a la vida nacional y sentaron las bases de lo que fue después (sic) la Reforma Agraria". Ver "Gral. García Meza: "Las Fuerzas Armadas son el baluarte de la bolivianidad", en diario Presencia, La Paz, 9 de julio de 1980.

Considero productiva la revisión del texto *Bolivia, hoy* porque la significación de lo sucedido en noviembre de 1979 en Bolivia (la masacre de "Todos Santos") no solo irradiaba hacia el conjunto de la sociedad boliviana, como expresión de una crisis política nacional que se debía a los límites de legitimidad del Estado del 52, sino que esa crisis comportaba un carácter estructural (recurrente) para toda la región andina. Me refiero también a una disputa política en el "campo intelectual" que alude al reconocimiento o desatención a determinados significados que rigen socialmente pero la academia califica jerarquizándolos.

Es decir que no resulta en absoluto casual, que la *democracia representativa* hubiera tomado una dirección *anómala* de participación intensa en los tres países que conforman los Andes centrales (Bolivia, Ecuador y Perú), cuya matriz del orden civilizatorio y cultural, pasaba inadvertida, en particular a la mirada liberal escrita y monopolizadora de la democracia en la región, circunscrita al hecho democrático connotado sólo como re-presentación. En efecto, toda la teoría liberal sobre la transición democrática de América Latina a fines de los años 70, incluía por defecto, desarticuladamente y con el estatuto de importancia menor acostumbrado, a dicha articulación regional propia con el rasgo alternativo al de la civilización occidental capitalista indicado: el del "mundo andino": Bolivia-Perú, Ecuador y espacios transrepublicanos del norte argentino y chileno y el sur colombiano.

Esta no era una ampliación del objeto de estudio lo pensé después, sino una constatación de lo que solamente detectaron pocas y privilegiadas miradas de la época desde la izquierda política (fines de los 70), pues estaba mejor comprendido por la derecha política que se iba reconfigurando en la orientación neoliberal que proyectaría desde la década de los 80, la lucida interpretación de dos tipos de proyecto de democracia en curso y no solo de uno. Uno era el proyecto de constitucionalización del poder de un pasado burgués dependiente y otro el

proyecto que alentaban las masas movilizadas por la crisis de dominación de las élites burguesas intermediarias del sistema de poder capitalista a nivel mundial. Confundidos en una escena política que reivindicaba un presente común postdictaduras militares de los años 70, el proyecto conservador de la democracia y sus intelectuales (los "transitólogos" de la época, no por azar argentinos y chilenos en particular) era el que subsumía en relación a la institucionalidad a reconstruir al de las sociedades que impulsaban la participación en democracia con sus distintas, pero comunes en términos de sujetos dominados, pasados históricos previos. En el caso de los "países andinos", historias de memoria de larga duración colonial, con estructuras y vida cotidiana en resistencia y sobre todo superpuestas a la débil institucionalidad estatal del prolongado orden de dominación colonial republicano.

Si la crisis de noviembre de 1979 en Bolivia tenía un gran primer círculo de irradiación de alcance nacional por sus efectos sobre el Estado "aparente" del 52 ("Estado aparente" como conceptualización de Zavaleta a la que volveremos en el análisis posterior) —onda transformadora cuyo centro era la represión del "viejo Estado" sobre la "sociedad actualizada"; *aggiornamento* que a propósito de Gramsci según Zavaleta veremos también después—, la crisis de la dominación colonial en la región andina establecía una dirección distinta, anómala en relación a la dirigida democracia representativa para la región, pensada al menos en este caso sin duda alguna, *desde fuera de su realidad*, porque la ignoraba poniendo en el centro los preceptos de la democracia liberal sin connotarla desde lo local.

Esta "dirección distinta" era sincrónica temporalmente: en el mismo periodo 1978-1980 los tres países andinos centrales anudarán la matriz civilizatoria previa que les es común con la forma de gobierno democrático: sea por la asunción de masas de la democracia representativa en una dirección no liberal en Bolivia, por la democracia barroca orientada por una modernidad alternativa tardía en Ecuador; sea bajo la de la máxima tensión entre proyectos antagonistas o democracia

republicana antiindígena derivada en "guerra interna" en el Perú. Luego explicaremos mejor aquellas puntas de lo transrepublicano indígena del norte argentino-chileno, y lo social-andino en el sur colombiano, que debieran articularse a esta matriz de los Andes centrales, así como el aliento quiliástico (mítico) que es parte de la explicación de las crisis recurrentes o crisis como normalidad y característica recurrente del "mundo andino".

Este era un gran segundo círculo u onda de transformación más profunda, cuyo centro sería su carácter civilizatorio paralelo al de Occidente y en este punto era preciso advertir que tanto como realidad regional hacia la que irradiaba este "mundo andino" (América Latina en un sentido diferenciador común que el término *nuestroamericano* expresa bien), como en tanto articulación interna problemática extraeuropea entre el espacio andino y el también espacio civilizatorio autónomo colindante, el del "mundo amazónico" (ambos explorados por la antropología y etnografía occidentales), y distantes ambos del "mundo mexicana" en el extremo norte del ámbito nuestroamericano, era necesario comprender decía, un tercer gran círculo en la forma de una onda de transformación intelectual especulativa que permitía visibilizar vía contraste, el lugar de lo andino y amazónico al interior del mundo como totalidad capitalista envolvente ("globalidad").

Por supuesto estos atributos acerca de lo común son debatibles. La postura más próxima a la construcción original del ideologema del NR en Bolivia, diría que se trata de términos ("nuestroamericano", "América Latina", "Europa" y así siguiendo) que no ha creado un campo propio: Luis H. Antezana, apoyándose en la no menos discutible antropología cultural(ista) de Néstor García Canclini y su noción de "culturas híbridas", sostiene que idiomas como el tupi o el quechua permiten pasar de un nosotros exclusivo a otro inclusivo sin conflicto, así como "las posibles supraidentidades (latinoamericana, europea u otras posibles) mencionadas o invocadas son, simplemente, parte del discurso que utilizan los *mass media*,

reitero, para interpelar mejor a su más inmediata audiencia: basta cambiar de canal para notar la diferencia".¹⁷⁷ Aquí tenemos la negación de sustantivos que conviene considerar, toda vez que lo colectivo está en juego y, por supuesto, las cuestiones de unidad y totalización del conocimiento social.

En esta dirección, nuestra pregunta de investigación, en el nivel teórico-metodológico se plantea de un modo doble: ¿cómo expresar la insuficiencia de la teoría (lo cognoscitivo) respecto a la realidad (el Ser), y cual el lugar del significado (lo sensitivo) que le atribuimos, sin reproducir una antinomia u oposición binaria inconciliable?

Para problematizar esta doble pregunta, se describen con la mayor amplitud especulativa las categorías de tiempo y espacio tal como la cosmología clásica platónica y el mito de la razón occidentales lo habían sugerido, relacionando cosmología y mitología occidentales con el desarrollo científico y el estado de la técnica en términos humanos. La manera de traducirlo metodológicamente es señalando aquellas *lagunas deliberadas de ignorancia* de la diferencia civilizatoria entre lo occidental y lo andino-amazónico, así como *historiografiar los debates* que las ponen, simbólicamente y desde el caso boliviano, en evidencia. Así se podría dibujar mejor, a la manera de un mapa cognitivo orientador y provisional, tanto el paralelismo como las diferencias de horizonte de los mundos andino-amazónico en su relación y el especial del mundo andino en tanto área de la democracia tal como se desarrolla en este espacio-tiempo bajo la presión global capitalista que es el entorno condicionante.

Dicho de manera política: la mirada occidental no es el núcleo de culturas orales y un pensamiento cuyo centro es espacial. Aquí las historias se bifurcan en términos semánticos pero también de lugar. En esto, Luis H. Antezana sostiene que

¹⁷⁷ Ver "Fútbol: espectáculo e identidad", en: Pablo Alabarces (comp.): *Futbologías: fútbol, identidad y violencia en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO, 2003, p. 93.

si la literatura tiene en América Latina una interlocución conquistada, no sucedería lo mismo con la "filosofía latinoamericana", que se parecería a aquello que idiomas locales y medios técnicos de información mediada significan pragmáticamente. Aquí conviene admitir algo de lo que Braudel señala, el carácter marginal que tiene la montaña andina; a la que llegan tarde o no llegan los sonidos del mundo. Antezana señala que lo menos trabajado en Bolivia es la teoría (filosofía)¹⁷⁸; en el mismo sentido, he señalado que un conocido filósofo boliviano del siglo XX sugirió que las principales corrientes ideológicas en Bolivia (nacionalismo, socialismo e indigenismo) sólo se yuxtapusieron formalmente en términos histórico-filosóficos, mientras que la historiografía en dos direcciones distintas (de Medinaceli y René-Moreno) sería determinante por su prosa (literatura).¹⁷⁹

Lo que parece importante diferenciar es a la montaña de letras bolivianas que no sólo se sobreponen a la filosofía (teoría), sino que apenas escuchan el oleaje del mar latinoamericano. O lo escuchan con el oído derecho del NR, como marea, en vez de atender su reflujó como ideología conservadora declinante de 1952. En el discurso histórico, la metáfora del "caleidoscopio fractal"¹⁸⁰ resulta *evidentemente* científicista (por los términos que usa para definirse como discurso histórico) y un símil de la noción de los límites que el NR sugiere como "herradura" ideológica de todos los discursos "aceptables", es decir, de una diversidad enmarcada.

Como veremos con Greimas, aplicado a "Las masas en noviembre", es posible señalar la línea de un horizonte no definible que excede al conocimiento formalizable y se constituye en el lugar primordial de la "canción" de las masas, un

¹⁷⁸ Comunicación personal. Cochabamba, martes 6 de noviembre del 2018.

¹⁷⁹ Ver mi entrada para "Guillermo Francovich Salazar", en *Diccionario Enciclopédico de las Letras de América Latina (DELAL)*. Caracas, Monte Ávila Editores Latinoamericana / Biblioteca de Ayacucho, p. 1821.

¹⁸⁰ Luis H. Antezana: *Dice que Dijo. Libros y discursos*. Cochabamba, CESU-UMSS, 2003b, p. 82.

lugar que requiere no poco sino mucho oído.¹⁸¹ Cuando Luis H. Antezana sugiere “abrir los oídos” y apela al dictum notable de (Jorge Luis) Borges, en el sentido de que la filosofía sólo sería una forma de la literatura fantástica, es decir, un discurso ficticio, se me ocurre que invertir la broma puede ser productivo para los objetivos exploratorios de esta investigación, decir por ejemplo, que “no hay peor ciego que el que no quiere oír” y que lo universal y lo local (Bolivia) deben diferenciarse analíticamente o articularse dialéctica, y no yuxtaponerse formalmente. Es preciso decir —no en nota a pie de página, como la filosofía moderna sería en relación a la de Platón, según es sabido dijera un filósofo al que también consultaremos: A.N. Whitehead— que estoy consciente de lo ínfimo de esta investigación, que solo cuenta para su beneficio la consulta continuada a lo largo de décadas a los maestros aludidos, entre otros. La problematización de esta investigación es un intento de introducir *más* teoría y no menos, así sea señalando los límites ideológicos de la teoría en Bolivia.

Dos textos han glosado de manera diferenciada la masacre de noviembre de 1979 acontecida en las ciudades bolivianas de La Paz y El Alto: el primero un “documento de la sangre”, testimonio oral y visual colectivo, recogido durante las dos semanas del hecho, publicado en enero de 1980 por la Asamblea Permanente de los Derechos Humanos en Bolivia (APDHB) como *La masacre de Todos los Santos* (reditado *in extenso* luego de cuatro décadas que incluye un poema de Quiroga con pseudónimo : “No es en vano”, de “Pablo Zarzal”, ver Adenda) y sería más tarde confiscado e incinerado en las calles por el ejército, al producirse el golpe de Estado de julio de 1980. El otro texto (aquí un “documento de la teoría”), un ensayo

¹⁸¹ “No sé si soy un poco sordo, pero, en filosofía, en el discurso filosófico, ese tipo de actos discursivos —las decisiones— no suceden en la América Latina, todavía suceden en Europa, por así decirlo. En otras palabras, poco o nada sucede filosóficamente por aquí. Todavía. Tal vez algo sucede ‘latinoamerísticamente’ —por el lado de adjetivo— pero no filosóficamente —por el lado del sustantivo.” *Ibid.*, cf. pp. 84 y 86.

teórico muy referido y multicitado: *Las masas en noviembre*, de René Zavaleta Mercado, escrito en condiciones de distancia personal espacio-temporal (en ciudad de México, publicado en La Paz en 1983, y un año después como parte del libro colectivo *Bolivia, hoy*, coordinado por su autor en México).

Nos inclinamos en este apartado a llamar a esta cuestión la de una canción no articulada. "Las masas en noviembre" habrían sido en este sentido una preparación y a la vez el prolegómeno no racionalizado del capítulo que cierra con su título *lo nacional-popular en Bolivia: "La canción de la María Barzola"*. Quizá también pueda afirmarse que era y es algo imposible para el nacional-populismo en general, dado el cambio que se había producido (y Zavaleta estaba lejos para saberlo con datos de la realidad) en la ideología intersubjetivamente madurada, la de las masas de noviembre de 1979 respecto a las de abril de 1952.

Para sostener todo lo cual, por supuesto, es preciso demostrar en ambos textos, la narrativización de las masas en el símbolo *nacionalista* de María Barzola. Nada más pertinente, por tanto, que leerlo en el ensayo sobre las masas de 1979 y *después*, en el programa de investigación del proyecto académico que escribía Zavaleta, al que desde un comienzo titulara: *Lo nacional-popular en Bolivia*.

En "Las masas en noviembre", la preocupación central y la tesis final sobre la democracia boliviana, es su déficit respecto a la igualdad material imprescindible y la ideología correspondiente faltantes, o, como se diría en un lenguaje especializado weberiano: el déficit de la "democratización social" en Bolivia. En el proyecto de *Lo nacional-popular en Bolivia*, específicamente en las tres primeras líneas de su "Introducción", este es también el criterio que califica el marxismo gramsciano que se propone desarrollar su autor: "El problema que interesa estudiar en esta investigación es el que propone la formación de lo nacional-popular en

Bolivia, es decir, la conexión entre lo que Weber llamó la democratización social y la forma estatal".¹⁸²

Si además advertimos el significado de la precisión teórica del concepto weberiano, que Zavaleta no deja de explicitar a pie de página y refiere *more* económicamente la "democratización social", como la producción del individuo jurídicamente libre de relaciones tradicionalmente feudales que el capitalismo produce, reforzaremos la comprensión del disminuido significado de democracia en tanto sistema político o democracia representativa, calculable, de hombres "ya liberados" e identificables con su voto. En otros términos, que la democracia para Zavaleta tiene su sentido en el movimiento, en el proceso de movilización de las masas, antes que por sus resultados que son el remate estático o cuantificable de lo previo.

En efecto, lo que guía metodológicamente este estudio —y está dicho a propósito de lo sincrónico y diacrónico, como categorías del estructuralismo, puede también señalarse de un modo semejante en términos de una historiografía marxista: en el esfuerzo por enunciar algún sentido a la dialéctica que rige el desacomodo entre lo que permanece y lo que cambia. En cuanto a este capítulo, se trata de comprender una disyunción entre la épica del 1952 (como visión, reproducida, sobre todo desde medios de prensa estadounidenses) y lo que no tiene forma y pertenece al oído, que es la pasión de las masas modulada, el lugar primero de enunciados de emancipación.

En un texto anterior (2006) sugerí cómo una fotografía de mineros bolivianos el 52, armados y decididos, se representaba en la revista *Life* como amenaza a la estabilidad política, siguiendo su línea de evitar que las imágenes "hablaran demasiado"; esto en 1961, cuando el MNR preparaba la salida de los obreros del

¹⁸² René Zavaleta Mercado: *Obra completa. Tomo II, op. cit.*, p. 147.

Estado y la reconstrucción del Ejército como apoyo de reemplazo.¹⁸³ En esta investigación lo despliego como atención (escucha) del cuarto capítulo inconcluso de *Lo nacional-popular en Bolivia* de Zavaleta, enfatizando el artículo femenino que es atributo de la canción del pueblo (“la frase de Vinteuil”): “La canción de *la* María Barzola”.

El nombre de “María Barzola” fue atribuido despectivamente desde los sectores oligárquicos y urbanos desplazados por la Revolución Nacional de 1952, las mujeres que integraban las milicias del MNR (“barzolas”) y adoptado por el MNR reivindicativamente. Una de sus principales dirigentes durante el hecho histórico del 52 fue la primera (y única) mujer Presidente de Bolivia (1979-1980), pero no tuvo voz propia entonces ni después. Su periodo de gobierno comenzó el 16 de noviembre de 1979 y concluyó con el golpe de estado que la depuso, el 17 de julio de 1980: Lydia Gueiler Tejada.¹⁸⁴ Había sido secretaria de Paz Estenssoro y “la única mujer que impuso su sello en los escalafones superiores del MNR, como cabeza de la sección más ‘femenina’ que feminista”¹⁸⁵; de la práctica del tenis y de

¹⁸³ Remito a mi ensayo: “Zavaleta: Narratividad autobiográfica y socialismo local”, en: Maya Aguiluz y Norma de los Ríos (coords.), *op. cit.*, pp. 131-132.

¹⁸⁴ Fue elegida en el Congreso Nacional, proveniente del ala del MNR de Paz Estenssoro. René Zavaleta —salvando discursivamente al MNR y al ejército reconstruido por el MNR con asesoramiento estadounidense entre cuyos oficiales se encontraba García Meza, mediante el “dice que dijo” del parentesco de su segundo apellido con este último— se refiere a la misma función ausente, señalando que García Meza “preparó el golpe (de Estado) a la luz del día”. (“Las masas en noviembre”, en *op. cit.*, p. 101, nota 11). Para nuestro caso, es pertinente la broma del periodista y amigo de Gueiler, Augusto Montesinos, quien solía presentar como “bestseller” suyo un libro de 200 páginas en blanco: “He escrito un libro sobre Todos Santos, el papel que jugó Lydia Gueiler en la restauración de la democracia y sobre su pensamiento político”. (véase Juan Carlos Salazar: *Semejanzas. Esbozos biográficos de gente poco común*. La Paz, Plural editores, 2018, pp. 161-162).

¹⁸⁵ James Dunkerley: *La rebelión en las venas. La lucha política en Bolivia 1952-1982*. La Paz: Plural editores, 2003, p. 83.

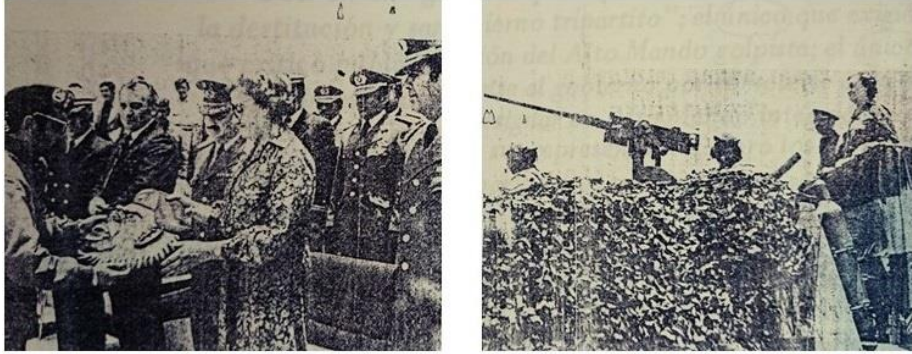
haber sido Miss del Club Deportivo Aurora de Cochabamba, pasó a la política del MNR.

Las dos imágenes que siguen, son de un acto apenas posterior a la masacre de noviembre, documentado por el Partido Socialista ¹⁸⁶, denunciando la transacción del MNR con los mandos militares en nombre del llamado "realismo político". La entonces Presidente recibe del comandante del regimiento Tarapacá el tradicional símbolo militar representado por un gorila de uniforme, luego da un paseo encima de un tanque de guerra de los que ocuparon la ciudad de La Paz durante la masacre.¹⁸⁷

¹⁸⁶ En "Mañana el pueblo", núm. 4, vocero oficial del PS-1, 5 de diciembre de 1979, p. 15. "La princesa idiota", la llamó sin adjetivos el escritor René Bascopé, de militancia socialista, en referencia a quien desconoce completamente la función de la cual está a cargo (este es también el sentido en castellano de "ser un perfecto idiota"). Lydia Gueiler recibió un homenaje oficial del Estado Plurinacional antes de su muerte el año 2011 y en general la prensa boliviana la destacó como figura en la "recuperación del Estado de derecho", claramente en el sentido más restringido de democracia representativa.

¹⁸⁷ Mayor precisión visual e informativa sobre los jefes militares de la masacre, en Anexo, pp. 85 y 88.

Fotogramas 7-8. Práctica del golpe de Estado (1)



Fuente: "Mañana el pueblo", vocero del Partido Socialista 1, núm. 4, La Paz, 5 de diciembre de 1979, p. 15.

Fotogramas 9-10. Práctica del golpe de Estado (2)



Fuente: "Lucho: vives en el pueblo", documental de Alfredo Ovando y Rodolfo Gálvez por NICOBIS, 31:22 y 32:10 de 35 min.

Gueiler ofrecería un antecedente discursivo de lo que cinco años después — luego del golpe de Estado de 1980, los interinatos militares sucesivos de los grals. David Padilla (1981), y Guido Vildoso (1982) y el gobierno de la Unidad Democrática y Popular (UDP (1982-1984)— y detenido en la memoria histórica oficial, fue el discurso justificador de la política económica neoliberal del MNR durante la (tercera) Presidencia de Víctor Paz Estenssoro. Cuatro palabras daban el tono dramático en 1985 ("Bolivia se nos muere"), que replicaban lo dicho por

Gueiler en 1979, porque su gobierno se debía a la influencia política del MNR de Paz Estenssoro.

No exagero al decir —leía Gueiler— que nuestra existencia nacional está amenazada [por] síntomas evidentes del desorden, confusión, exigencias, planteamientos egoístas, desunión de partidos y personas, incompreensión, críticas injustas y ese espíritu turbulento que conspira contra la estabilidad colectiva. Deseamos salvar la economía nacional de la bancarrota a la que la conducirán la demagogia, el egoísmo sectario y la pugna de apetitos que está despedazando a la Patria. No echemos la culpa sobre cabezas ajenas, cuando la responsabilidad mayor, ayer y hoy, nos corresponde a nosotros mismos.¹⁸⁸

El llamado “paquete económico” dictado en diciembre de 1979, por la presidencia interina de Lydia Gueiler (Pazquete, en la voz popular), seguía los criterios de economía liberalizada del Fondo Monetario Internacional y una enunciación discursiva que culpabilizaba a la protesta social. Si recordamos que un ideologuema funciona al modo de un péndulo, en el que los dos extremos que reconoce (lo demás no es parte de la “realidad”) forman un sistema único, entre la “revolución” democrática de las masas en noviembre y el “nacionalismo” que invocaba el gobierno, no existía en 1979 un punto de articulación. El NR estaba agotado, expresaba lo que para Zavaleta (en 1983) no se podía decir: “Es mucho pedir a un país como Bolivia que se declare, además, culpable de lo que sus militares han hecho”.¹⁸⁹

Como se puede advertir, conforme nos movemos en la historia sincrónica de 1979 en adelante, el espíritu de María Barzola se desnaturaliza progresivamente: después de la masacre de 1942, en que una mártir anónima de la masa obrera ametrallada en las cercanías del distrito minero de Catavi, sin militancia partidaria,

¹⁸⁸ *Op. cit.*, p. 13.

¹⁸⁹ “Las masas en noviembre”, *op. cit.*, p. 99.

se convierte en símbolo del MNR en 1952 (en el lugar de su muerte se firma el decreto de nacionalización de las minas y se instituye el lugar para su recordación); se instrumentaliza como imagen "femenina" del partido gobernante entre 1952-1964; se recuerda desde el Estado al posesionarse en 1979 a la primera Presidente mujer de Bolivia; se anula en el ejercicio de un gobierno interino que sirve a la política económica estadounidense en Bolivia desde 1979, y que se realizará plenamente en su sentido antiobrero y antipopular durante los periodos del MNR neoliberal de Paz Estenssoro (1985-1989) y Sánchez de Lozada (1993-1997; 2002-2003 salida ante masacre militar derrocada por la sociedad en su conjunto).

Entre 1983-1984, René Zavaleta escribe "Las masas en noviembre" (sobre 1979) y *Lo nacional-popular en Bolivia*, cuyo cuarto capítulo solo llevaba el título ya referido, que sugiere como "canción" la historia de lo nacional-popular en Bolivia. Esta ampliación semántica indicaría que por "canción" se está entendiendo una dimensión emancipadora en la épica de la lucha popular en Bolivia.

He desarrollado en otro estudio el antecedente al que se debería esta noción, y el criterio de diálogo que exige su adecuada resolución: no sólo como articulación entre literatura y política (como en *Josefina la cantante o el pueblo de los ratones*, de Franz Kafka), o entre literatura e historia (más que con la filosofía, en Bolivia), sino en lo que aquí cabe llamar "la frase de *Los deshabitados*" (novela de Marcelo Quiroga Santa Cruz que, con otra de Óscar Cerruto, superan el costumbrismo indigenista del MNR) frase que el joven Zavaleta no pudo entender y de maduro no llegó a escribir, alusiva a lo que con Greimas llamaríamos (*supra*, epígrafe), el lugar donde se significa la intersubjetividad de la democracia.¹⁹⁰

"Las masas en noviembre", se ha dicho (Luis Tapia, Luis H. Antezana y otros), sería parte de esa "canción" (la democracia en términos de su larga historia

¹⁹⁰ Remito a mis textos *Marcelo Quiroga Santa Cruz, op. cit.* (vol. 1, cap. IV) y *René Zavaleta Mercado, op. cit.* (III.4).

nacional-popular). Sostenemos aquí que ese primer texto sobre noviembre de 1979 no solo fue primero en términos cronológicos indiscutibles, sino preparatorio de *Lo nacional-popular en Bolivia*, como se desarrolla párrafos abajo.

Lo que sigue es una consideración en profundidad del argumento de por qué esa "canción" *también es inaudible* desde el texto de Zavaleta de 1983, como era contradicha, obviamente y a pesar de las apariencias democratizadoras, por los gobiernos interinos del MNR en esa coyuntura singular de 1979 (el gobierno de Walter Guevara, agosto a noviembre de 1979; y el de Lydia Gueiler ya referido).

Consideremos para comenzar, la evaluación que desde cierta historiográfica inglesa especializada en Bolivia se hace sobre el libro coordinado en México por René Zavaleta Mercado, *Bolivia, Hoy* (1983) —a tres décadas de su publicación y que incluye el ensayo sobre "Las masas en noviembre" (las masas de noviembre de 1979)—, advertimos que las dudas relacionadas al estilo o la aparentemente imprecisa definición de conceptos en Zavaleta —como el de "sociedad abigarrada"— son atenuadas por lo que E.P. Thompson llamaba en su *Miseria de la teoría*, la "ininterrumpida relación de diálogo" que el historiador debía sostener con los datos empíricos de lo social¹⁹¹, lo que en el libro *Bolivia, hoy* se cumpliría al acompañar los esbozos meramente alusivos de varios pasajes del libro¹⁹² con sólidos datos empíricos de la economía.

Esta preocupación sobre la base empírica que toda investigación historiográfica debiera suponer, no está libre de tensiones, vista la enorme dificultad de separar "la paja del trigo" en la narración sobre "cómo fueron los hechos históricos" y, para comenzar, a qué se llama "hecho histórico". Una de esas

¹⁹¹ E.P. Thompson *cit.* por Perry Anderson: *Teoría política e historia. Un debate con E.P. Thompson*. Madrid, Siglo XXI, 2012, p. 6.

¹⁹² "Many of the more sketchy and allusive passages in the volume", en James Dunkerley: "Bolivia en ese entonces: *Bolivia, hoy* revisitado 30 años después", en *Revista Boliviana de Investigación*, vol. 10, núm. 1, La Paz-Bolivia, Plural editores, agosto 2013, p. 212.

tensiones es la expectativa sobre conceptos que no sean bosquejos incompletos de una idea (por ej. de Zavaleta), y su correspondiente opuesto, crédulo sobre aquello que puede ser solo de un modo y no de ningún otro. Para esto lo narrativo enseña que al decirse de algo que es seguro, debe entenderse —a despecho de la seguridad de la fuente— que es solo algo probable¹⁹³. El mecanismo que funciona debajo de los ejemplos señalados es uno de construcción idealista de la historia, por el que ante la ausencia de controles empíricos, se valida la autoidentidad del testigo. Como dijera un niño que presenciara la masacre de Catavi, que es una verdad indiscutible acontecida el 21 de diciembre de 1942: “Como era niño no me decían nada; yo he visto la fosa común. Yo te estoy contando lo que he visto, lo que he vivido, yo no me puedo inventar...”.¹⁹⁴

Al final del texto evaluativo de Dunkerley, se dice respecto a proposiciones de René Zavaleta en *Lo nacional-popular en Bolivia* (póstumo, 1986) —respecto al cual el ensayo de “Las masas en noviembre” sería una prolongación, de la que solo habría quedado el título del capítulo sin elaborar: “La canción de la María

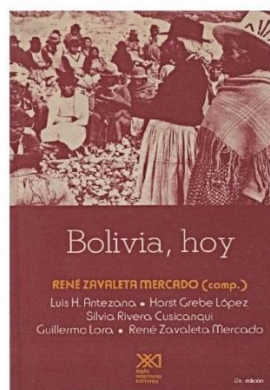
¹⁹³ En el artículo de Dunkerley existen dos ejemplos sobre la referida *provisionalidad*, que junto a la selección y falsabilidad, forma parte de los condicionamientos de cientificidad historiográfica. En uno de ellos, el concepto de Zavaleta sobre “acumulación en el seno de la clase” es negado en la economía política marxista con el siguiente buen sentido relativizador: “Jorge Lazarte nos asegura no aparece en ninguna parte en esa tradición”, *op. cit.*, p. 204. En otro, se da valor a un decir que es simplemente una suposición montada sobre un dato cierto: la causa de la muerte de Zavaleta, “relacionada, como sostiene Filemón Escóbar, con una lesión sufrida durante su arresto en 1968”, *op. cit.* pp. 194-195, nota 5. Para abundar sobre ambos aspectos, refiero dos comunicaciones personales correlativas a los ejemplos previos: una de Jorge Lazarte, asegurando, luego de escucharme decir lo contrario, que “Zavaleta nunca fue detenido” (en Salamanca, marzo del 2004); otra, de Luis Antezana Ergueta, sugiriendo que la causa de la muerte de Zavaleta fue su escasa alimentación de niño, pues su madre habría sido una modesta funcionaria de correos (en La Paz, octubre del 2018).

¹⁹⁴ “*María Barzola*. Fundadora de la zaga de luchadoras mineras”, en Juan Carlos Salazar: *Semejanzas. Esbozos biográficos de gente poco común*. La Paz, Plural editores, 2018, p. 110.

Barzola”— que tendría proposiciones tan estimulantes como las de *Bolivia, hoy* en su tiempo, cuando apareciera la publicación.¹⁹⁵

Nuestra sugerencia al respecto es que una imagen fotográfica permite sostener que el ensayo de “Las masas en noviembre” del libro *Bolivia, hoy*, en realidad está articulado de modo orgánico al capítulo inacabado de *Lo nacional-popular en Bolivia*, en la dirección histórico-política planteada por René, que sería el canto a realizar de la democracia como autodeterminación (apartado II.1). Este sentido lo habría prefigurado el sacrificio de aquella *palliri* minera, en un campo que ahora lleva su nombre, donde se dictó la nacionalización de las minas en 1952, cuya individualidad en la historia solamente aparece registrado en una lista de las mujeres muertas en la masacre referida¹⁹⁶.

Fotograma 11. Portada (elegida) de *Bolivia, hoy* (1983)



Fuente: Paolo Gasparini y Edmundo Desnoes, en: *Para verte mejor América Latina*. México. Siglo XXI, 1972, p. 110 (cuadro inferior).

¹⁹⁵ James Dunkerley, *op. cit.*, 2013.

¹⁹⁶ Juan Carlos Salazar, *op. cit.*, p. 109.

La fotografía elegida para la portada de *Bolivia, hoy* comporta varios rasgos atribuidos a María Barzola: la referencia del libro dice: "Minas siglo XX, Bolivia"¹⁹⁷ y plausiblemente la eligió Zavaleta, que en ese tiempo era miembro de jurados que calificaban textos fotográficos sobre América Latina.¹⁹⁸ El código de connotación es histórico y, como sugiere Roland Barthes, cultural. Toda lectura de una fotografía responde a este código, en el caso del texto de Gasparini/Desnoes, siendo una muestra de América Latina, señala una característica común entre los Estados latinoamericanos, que atravesaban un momento en el que las contradicciones del capitalismo dependiente se reflejaban en el ámbito urbano (pobreza, marginalidad, etc.), desplazando las imágenes idílicas y folclóricas tradicionales.¹⁹⁹

Pero esta imagen es singular además, porque no cumple con lo señalado por la crítica en relación a la mayoría de fotos del *dossier*; no es una foto urbana, inclusive diríamos que es rural, no solo por la ubicación geográfica del distrito minero que refiere, sino porque la mujer que está más próxima a la lente porta un sombrero característico del campesinado cochabambino. La razón es evidente: la sede de gobierno boliviana y ciudad mayor, tiene un preponderante componente indígena aymara.

Nada de lo cual es lo singular de la fotografía (véase Figura 1, en Índice de fotogramas, figuras y mapas, *infra*), sino que el sujeto colectivo reflejado es exclusivamente femenino, de modo que lo que connota la foto está dicho en el ensayo de Zavaleta: "La breve fase del auge democrático representativo que se había iniciado con aquella memorable huelga de hambre de las mujeres

¹⁹⁷ Corresponde al dossier fotográfico de Paolo Gasparini, acompañado del ensayo de Edmundo Desnoes, en: *Para verte mejor América Latina*. México. Siglo XXI, 1972, p. 110 (cuadro inferior).

¹⁹⁸ En mi texto sobre narratividad en Maya Aguiluz y Norma de los Ríos (coords.), *op. cit.*

¹⁹⁹ Ver de Brenda Iglesias: "¡Para verte mejor América Latina! Imágenes dicotómicas de la ciudad a través de la fotografía contemporánea", en revista *Memoria y sociedad* 16, núm. 33, 2012, Bogotá-Colombia, p. 70.

mineras"²⁰⁰ en la Navidad de 1977, resistencia obrera (minera) que terminó venciendo la represión de la dictadura del gral. Hugo Banzer y logrando una amnistía política irrestricta.

En este sentido conviene recordar que la historia, según E.P. Thompson, no sería en rigor una ciencia aunque que sostenga, como otras disciplinas científicas, mediante una intimidad que condiciona su aparato categorial a la realidad con la que dialoga. Quizá más que otras, ya que *historia* implica "al mismo tiempo el proceso y la disciplina que pretende aprehenderlo"²⁰¹ y en relación a su historicidad como disciplina, "sus categorías cambian como su propio objeto"²⁰².

Con todo, por el desacuerdo que documenta Perry Anderson entre E.P. Thompson y Louis Althusser, la amplitud que atribuye el notable historiador inglés a las categorías historiográficas, parece menos consistente que la especulación estructuralista de Althusser cuando se debe sugerir una noción del "hecho histórico". Thompson opta por identificar la historia con el pasado, mientras Althusser sugiere con mayor propiedad el movimiento del cambio en la historia (lo que llamamos historicidad), en el sentido de que un hecho histórico sería aquél capaz de producir "una mutación en las relaciones estructurales existentes".²⁰³ Una definición, precisa Anderson, "lo suficientemente firme y definida como para ser falsable".²⁰⁴

Como es evidente, la presente investigación no se sitúa en el campo de la historia como pasado (E.P. Thompson) porque establece un campo de indefinición deleznable (ilustrado en la nota 76, *supra*), ni tampoco en la orientación

²⁰⁰ "Las masas en noviembre", *op. cit.* p. 104.

²⁰¹ Según recuerda Perry Anderson, *op. cit.*, p. 8.

²⁰² Definición de E.P. Thompson, aludiendo a la *provisionalidad* de los conceptos historiográficos. Ver Anderson, *op. cit.* p. 13. Énfasis mío.

²⁰³ Althusser *cit.* por Anderson, *op. cit.* p. 15.

²⁰⁴ *Op. cit.*, p. 16.

universalista del estructuralismo, que excluye aquello cuyo significado no conmueve las relaciones entre estructuras. La definición de la historia más próxima a los criterios de descripción e interpretación que seguimos se relaciona con lo que se hace en el presente y cuyo significado considera lo humano. Pero hay una homología entre E.P. Thompson y Zavaleta que debe señalarse y concierne a la metáfora que usara el historiador inglés para referir el valor de la historiografía marxista:

El tribunal ha estado reunido en juicio contra el materialismo histórico durante un centenar de años, y su sentencia es continuamente aplazada. El aplazamiento es, en efecto, un tributo a la robustez de la tradición; durante este largo intervalo se han defendido casos contra un centenar de sistemas interpretativos, y los acusados han resultado absueltos. El hecho de que el tribunal no haya fallado decisivamente en favor del materialismo histórico no se debe solo al prejuicio ideológico de algunos jueces (aunque hay mucho de eso), sino también a *la naturaleza provisional de los conceptos explicativos (...) y a que los datos empíricos no son concluyentes*.²⁰⁵

Es decir, ni rigidez conceptual por la intimidad del cambio entre categorías y fenómenos sociales descritos e interpretados, ni positivismo lógico por la persistencia de las teorías ante la falsación. Lo que el historiador inglés y el sociólogo y politólogo boliviano comparten (además de referirse a escenarios históricos con ciertas similitudes, señaladas por Dunkerley en el artículo citado), es la reserva ante la errónea identificación althusseriana entre conocimiento y ciencia, por extender procedimientos de la lógica y la matemática determinados por el control de los datos empíricos, a los fenómenos socio-históricos, particularmente flexibles y elásticos, en los que más que reglas rigen expectativas. Ámbito en el que, como expresara E.P. Thompson desde su propia práctica como historiador, el materialismo histórico "se distingue por su obstinada consistencia (obstinación

²⁰⁵ E.P. Thompson *cit.* por Anderson, *op. cit.* p. 9. Énfasis mío.

que, por desgracia, ha dado en doctrinarismo) en elaborar tales categorías, y por su articulación de éstas dentro de una totalidad conceptual".²⁰⁶

Si de algo es imposible acusar al historiador inglés y al intelectual boliviano, es de doctrinarismo en este sentido, sino que, en vez de forzar conceptos generales, los relativizaron en la medida en que la realidad exige una reconstrucción de las determinaciones en dirección a una más alta conceptualización y la construcción de nuevas categorías conceptuales de orden "intermedio". También Antonio Gramsci escapaba, dentro del espectro del marxismo occidental, a la falta de controles empíricos y de capacidad especulativa al mismo tiempo.²⁰⁷

Es tarea de la historiografía —"de los historiadores", decía Zavaleta, de modo más expresivo que científico—²⁰⁸ distinguir el momento constitutivo *de una ideología*, respecto a sus fragmentos o meteoritos lanzados al futuro de la historia. Así, escribió: "Como en la historia de los individuos, hay acontecimientos que se vuelven como dioses para la conciencia de los pueblos"²⁰⁹. Nosotros diremos en un quiasmo interpretativo, que son algunos acontecimientos en la historia de los pueblos que se vuelven como dioses para los individuos: *el dios del 52* fue la ideología del NR, no la teoría ni la historia, *discurso divino* escrito mediante Zavaleta (1983) y Antezana (1991) respecto a 1979. En suma, al prolongar simbióticamente el hecho de 1952 con el de 1979, en sentido distinto al de interpretaciones historiográficas o filosóficas, el texto de "las masas en noviembre" funciona como el soporte material supersticioso (*superstitio*, sujeción voluntaria)

²⁰⁶ *Op. cit.*, pp. 9-10.

²⁰⁷ *Op. cit.*, p. 16. Y Zavaleta fue sin duda, quien introdujo productivamente a Gramsci en Bolivia.

²⁰⁸ Para la cuestión de los grados en que la economía ("estado de separación") requiere articularse a condiciones y procesos socio-históricos para construir su propia figura ideológica, remito a mi reseña: "Para pensar de maneras nuevas el pasado", en *Revista Boliviana de Investigación*, vol. 12, núm. 1, La Paz-Bolivia, AEB_Plural editores, julio del 2017, p. 16.

²⁰⁹ *Obra completa. Ensayos 1975-1984*, tomo II, La Paz, Plural editores, 2013, p. 442.

del Estado del 52. Esta construcción la cumple Zavaleta coordinando el libro colectivo *Bolivia, hoy* (1983).

Si como ya es conciencia común podemos postular que *todo documento de cultura, es también un documento de barbarie* (Walter Benjamin) y que *toda cultura es represiva* (Sigmund Freud), el ensayo “Las masas en noviembre” sobre 1979 en Bolivia, y su engarce por el mismo autor en el texto que coordinara titulado *Bolivia, hoy* (1983) —a cuatro años de 1979, a la distancia de aquel acontecimiento (desde México) y sin internet— es, entre todos los documentos sobre la historia democrática y popular de la Bolivia moderna, expresión de máxima cultura (teoría) sobre máxima barbarie.

Es un documento singular que se monta sobre la historia que realmente sucedió; esto es, se apropia del pasado —la concepción del historicismo, respecto a que la historia es “lo que sucedió”— y, más significativamente, en relación a la noción filosófica de historicidad, lo que moldea en 1983 es una construcción ideológica de la historia democrática de Bolivia desde 1979, a partir de la crisis del Estado del 52: *expresión intemporalmente presente* de aquél pasado.

Para que la masacre de noviembre de 1979 sea comprensible, vía represión cultural productiva, convendrá al despliegue de los hechos cronológicos una ilustración retórica sobre los mismos, escrita en la forma de un ensayo político: “Las masas en noviembre”, que abre el libro *Bolivia, hoy*, y es de autoría de René Zavaleta Mercado, quien coordina la publicación.

Retrospectivamente, resulta inocultable que *Bolivia, hoy*, línea a línea, es un texto del ideograma del NR (nacionalismo revolucionario) que asimila noviembre de 1979 a abril de 1952. Lo hace Zavaleta para comenzar, a veces conscientemente —vgr. como teoría, en el sentido de generalización, del golpe de Estado: “Un golpe de Estado desencadenó la insurrección de abril de 1952 (la Victoria Nacional). Y un golpe de Estado puso fin al proceso de la Revolución Nacional iniciado por esa

insurrección, *que fue como un noviembre convertido en abril* ²¹⁰ (énfasis mío)— otras de modo inconsciente, como un error en el registro material del texto pero que responde al instante en el que la identidad ideológica de la memoria se impone a su revisión consciente, vgr. cuando el golpe de Estado del 17 de julio de 1980 se confunde con el deñ 21 de agosto de 1971: “Después de las masas de noviembre, el golpe de agosto era ineluctable”.²¹¹

Bolivia, hoy (1983) pretende responder a los hechos de noviembre de 1979, a la desnudez de la ideología del Estado del 52 que se defiende con el ejército masacrando y connotando la masacre con acento antiindígenas, extendiendo el NR a la teoría, se trata de narrar “la universalización del ideologuema (sic) del nacionalismo revolucionario” apoyándose Zavaleta en el ensayo de Luis H. Antezana: “Sistema y proceso ideológicos en Bolivia”, que es el ensayo que sigue al de “Las masas en noviembre”.²¹² Zavaleta adopta así un término inexistente que los lectores de su obra a su vez prolongarán sin reparo alguno, evidenciando que la teoría lingüística les es indiferente.²¹³ No es posible imaginar que Luis H. Antezana tradujera del francés de Julia Kristeva el término “ideologema” (*idéologème*) como “ideologuema”²¹⁴, cuyo tratamiento previo remite a Bajtín: la forma específica de

²¹⁰ René Zavaleta: “Las masas en noviembre”, en *Bolivia, hoy*. México, Siglo XXI, 1983, p. 16. (En p. 104 de la *Obra completa, op. cit.*)

²¹¹ *Ibid.*, p. 14.

²¹² *Ibid.*, p. 23, nota 34.

²¹³ Es inagotable el listado que pudiera hacerse, baste decir que la ciencia social boliviana y cierto periodismo adoptó el término de “ideologuema” no menos que el apellido “Zabaleta”.

²¹⁴ En su *Semiótica*, Julia Kristeva señala que el ideologema es la función intertextual que podemos leer “materializada” en los diversos niveles de la estructura de cada texto, y que se extiende a lo largo de éste, proporcionando datos históricos y sociales (“L'idéologème est cette fonction intertextuelle que l'on peut lire «matérialisée» aux différents niveaux de la structure de chaque texte, et qui s'étend tout au long de son trajet en lui donnant ses coordonnées historiques et sociales”), *cit.* por Robert Tremblay: “Analyse critique de quelques modèles sémiotiques de l'idéologie”, en *Philosophiques*, 17(2), 53–99. <https://doi.org/10.7202/027121ar>, p. 56.

un enunciado que traduce lo real en texto y tiene alcances en el discurso social;²¹⁵ no menos evidente es que la simpatía política por el NR, pese a ser descrito en su carácter reaccionario, tiene una aplicación circular de los autores mencionados: en Zavaleta supone la reconstrucción inacabable de la épica de Abril del 52, en Luis H. Antezana el NR sirve para imaginar que no hay nada fuera de ese ideologema propuesto como episteme. En el ensayo referido de *Bolivia, hoy*, Antezana parece imaginar que los contradictores del NR son parte del mismo y resultarían ejemplares en demostrar la "circulación" de un extremo al otro del espectro ideológico. En lo que es funcional a la idea de una "episteme" en el sentido de Michel Foucault, Antezana sostiene que dicha circulación se cumpliría de izquierda a derecha y de derecha a izquierda, en este último sentido y porque aún los "discursos individuales" y los de "utraizquierda" serían fácilmente asimilables o expulsados del centro político por el NR, "se podrían seguir los avatares del primer secretario del Partido Socialista (PS-1), Marcelo Quiroga Santa Cruz. Accede a una diputación con la FSB, luego entra en el gobierno de Ovando (NR 'a la letra'), y, finalmente, en las elecciones de 1978, por ejemplo, lo encontramos muy a la izquierda".²¹⁶

Es evidente que éste es un ejemplo del discurso del NR y su futilidad como teoría discursiva que demuestre su carácter de "episteme ideológica". Resalta su alejamiento de la historia comprobable (historiografía) así como de la historia

²¹⁵ Vgr. de Beatriz Sarlo y Carlos Altamirano: "El ideologema", en *Literatura y sociedad*. Buenos Aires, Librería Edicial, 2001, pp. 54-57. De paso es necesario decir que Bajtín es referido por Altamirano y Sarlo como "Bachtin". Para una exposición más amplia ver de Carmen Ávila y Francisco Linares: "Algunas nociones sociocríticas y la dimensión cultural de las palabras", en *Sociocriticism*, vol. XXV, 1 y 2, Universidad de Granada, 2010, p. 108 ss.

²¹⁶ Luis H. Antezana, *op. cit.*, p. 73. FSB era el partido de la ultraderecha terrateniente previa a la Revolución del 52, el gobierno del gral. Alfredo Ovando resultó de un golpe de Estado que evitó la sucesión constitucional de Adolfo Siles Salinas, vicepresidente del gral. René Barrientos, en 1978 Quiroga Santa Cruz postulaba un programa socialista de transición.

vivida (narratividad verosímil) subsumida en la "teoría del discurso". Quiroga Santa Cruz accedió a una diputación por FSB que era el único medio en un sistema en el que la otra opción era el partido oficial, el M(NR); es decir, lo fue contra el NR y con la condición de preservar su independencia política. El resultado fue que algunos diputados de FSB (Walter Vásquez Michel, Héctor Borda Leña) vivieron una reforma intelectual que los llevó a incorporarse al socialismo (PS-1) encabezado por Quiroga Santa Cruz. Con la misma condición de independencia, duplicada por la dirección de la medida más antiimperialista de la historia boliviana (la nacionalización de la Gulf, 1969) fue ministro del gobierno de Ovando y renunció al mismo apenas ese gobierno adoptara la inflexión prebendal del NR (1970) del que provenía (Barrientos, del MNR adiestrado en los EUA, defendido públicamente por René Zavaleta y reivindicado en México por Zavaleta a la misma hora en que la Gulf admitía en el Senado de los EUA haber sobornado a Barrientos); en 1978 Quiroga habría estado "muy a la izquierda" del NR, pero en realidad su planteamiento socialista que fue reactivo al NR y público desde que el M(NR) en su segundo y tercer periodo de los años 50 adoptara la política económica con que los Estados Unidos doblegaran con su "ayuda económica" (y de equipamiento militar para la represión antiobrera, contra los mineros, del régimen de Abril del 52)²¹⁷ la Victoria Nacional de la que Zavaleta hablara aún en 1983, recordando el pasado lejano para no mellar la verosimilitud del discurso con el pasado próximo: el apoyo del MNR al golpe de Estado proimperialista del gral. Hugo Banzer (1971) o a la masacre de noviembre en el golpe de Estado de cnel. Alberto Natusch Bush (1979), sin hablar del MNR neoliberal de Paz Estenssoro (1985) que Zavaleta no llegó a ver y que llegó a la masacre que derribó al sucesor de Paz Estenssoro, la del gas (2003). Esto último sí lo vio Luis H. Antezana, conservando invariablemente su narrativa del NR como episteme ideológica pesimista respecto a las masas y a los

²¹⁷ Véase Thomas Field Jr., *op. cit.*

“discursos individuales”: no habría habido ninguna postura fuera de este arco de circulación: el socialismo de Quiroga Santa Cruz (PS) habría sido un reflejo del “socialismo” de FSB (Falange Socialista Boliviana), su ética habría estado “en el vacío” y sobre todo —esta es la clave de lo que Zavaleta llamaba “universalización” del NR, *supra*— “no tenía teoría”.²¹⁸

Lo cierto es que no se cita ni se ha discutido hasta hoy en Bolivia, un documento que casi llega al medio siglo de haber sido escrito: “El golpe y el golpismo”, que aporta a la teoría del golpe de Estado y fue escrito en el exilio argentino de su autor (1973)²¹⁹, parte mínima de la extensa y variada obra intelectual de Quiroga Santa Cruz.

Una lectura intertextual de *Bolivia, hoy* revela curiosas estasis del “pensamiento boliviano”; de distancias y cercanías aparentes, vgr. Antezana escribe en su ensayo referido, un clásico ya sobre la ideología en Bolivia: “como anota R. Zavaleta Mercado...” e incluye el “poder dual” que era caro a Zavaleta dentro de la explicación del NR como episteme ideológica. Puesto que todo cabe dentro de la matriz del NR, Zavaleta debió apreciar esta postulación universalizadora.

Entiendo que lo que Antezana sugiere (o deplora si está ausente) es el sentido de lo que se dice, en esta dirección debiéramos mencionar cuatro de sus ensayos

²¹⁸ “El *Marcelo* no tenía teoría” —dijo *Cachín* Antezana, me parece que repitiendo una certeza de su amigo, el economista —ex marxista-leninista, devenido en operador del neoliberalismo en Bolivia en los 90— Carlos Toranzo Roca. Explícita, públicamente, y en escritos teóricos, Quiroga Santa Cruz entendía la política en el sentido de un arte de la *virtú* y del cambiar conforme las condiciones de la lucha emprendida; no restringida por tanto a un cálculo o mera técnica del poder, tal cual se la conoce desde que Maquiavelo la configurara clásicamente. “Cuando aparecía lo político (marxista) en *Marcelo*, ya no...”; de manera correlativa se descalifica al socialismo recurriendo a una exclusión dicotómica: “Escritor sí, político no”. Comunicación personal de Luis H. Antezana, Cochabamba, 2018.

²¹⁹ Véase *Bolivia, los socialistas y la liberación nacional. Marcelo Quiroga Santa Cruz*, Chilpancingo-México, Universidad Autónoma de Guerrero/Centro de Estudios del Movimiento Obrero “Salvador Allende”, 1982, pp. 17-23.

más autobiográficos: "Sobreinterpretando abril" (1999) y "Filosofía y literatura latinoamericanas" (1999) por una parte, así como "Canciones chimane" (1983) y "El tropo de las lavanderas" (2007). Los dos primeros coinciden en el año que son las vísperas de un sentido social que contradice al que los textos enuncian; los dos segundos corresponden mejor a este apartado, el primero es del mismo año del ensayo sobre "Sistemas ideológicos..." publicado por Zavaleta como un capítulo del libro *Bolivia., hoy* (1983) y el segundo puede relacionarse "en letra y espíritu" a lo que llamo "la canción postergada de la María Barzola", es decir de las masas que vislumbraran la democracia como proyección de sí mismas, liberadas del NR en 1979.

El texto sobre filosofía latinoamericana "menos que literatura" en el sentido de literaturas orales articuladas con lo mítico que fluyen en lo social mucho más que lo filosófico en tanto decisiones discursivas que conocen mejor sus propios sentidos. Es verdad que Borges dijo lo que Antezana dice, pero quizá lo sobresaliente sea observar que la estrella de Almafuerte, por ejemplo, es la metafísica no tan escuchada desde su literatura. Aquí conviene recordar que los lectores son imprescindibles para la existencia de un texto, cualquier texto, sea literatura, filosofía, política... En la misma línea, la "sobreinterpretación de abril" de Antezana —que interpretación no es una sobreinterpretación podríamos preguntarnos, sin prejuicios de cientificidad o ilusiones habermasianas sobre la imposible "transparencia" de los procesos de comunicación— resulta singularmente fallida en su sentido, respecto al año siguiente alrededor del tema del "agua" en Bolivia.

No digo que se trate de una "revelación hermenéutica inédita respecto a lo que simplemente es: un ejercicio de lectura"²²⁰, sino que la lectura de "La tierra

²²⁰ Luis H. Antezana: "Sobreinterpretando abril", en *Dice que dijo. Libros y discursos*. Cochabamba, CESU-UMSS, 2003, p. 140.

baldía” de T.S. Eliot en juego respecto a “la sociedad boliviana en el siglo XX” contiene sentidos opuestos a los referidos y en particular a la lectura del espacio andino-amazónico tal como se ejercita en esta tesis, salvo que se piense que el siglo XX boliviano corresponde a los cien años que van de 1900 a 1999, lo que motivaría una sonrisa historiográfica sobre tal “sociología” (en la misma lógica podría postularse que los cien años van de 1901 a 2000). Y no lo digo interpretando sino apenas señalando a ese fenómeno social de movilización y autoorganización social y administrativa sobre el recurso del agua que se llamara en Bolivia “la guerra del agua” del año 2000.²²¹ Ese hecho, que como noviembre de 1979 negara al NR del Estado (no de la Revolución) del 52, desvirtúa el “horizonte de sinsentido” postulado en el ensayo referido.

Antezana sostiene que el poema de Eliot “podría reconocerse fácilmente en muchos recodos del Altiplano y sus montañas, sobre todo en esos periodos de larga sequía” en los cuales no hay agua sino *solo roca*.²²² El tema de lo decisivo y más aún de lo definitivo en Antezana —de “la teoría científica”— en relación al agua y no a la montaña, y la lectura del poema de Eliot en relación al siglo XX y la Revolución de Abril de 1952 merece aquí una cita extensa:

El contraste entre la tierra baldía y el agua es muy probablemente el hilo conductor de este poema, aunque también por ahí anda el sol evaporando el agua y, naturalmente, secando la tierra. Hay muchas paradojas en esa relación, la más evidente es que el agua parece tener sentido en la medida que, por medio de lluvias, revitaliza la tierra muerta, pero, como es incapaz de darle una vida, digamos, ‘definitiva’, también el agua poco o nada puede hacer en rigor, sino volver en otro ciclo, indefinida, incesante e insensatamente. [...] Ese sistema de paradojas es parte del horizonte cultural boliviano, desde los rituales nativos, hasta la historia, pasando

²²¹ Pueden verse además los sentidos globales o de mundialización capitalista resistida en el documental de Jennifer Abbott y Mark Achbar: *La corporación ¿instituciones o psicópatas?* Canadá, 2003, 170 min.

²²² Luis H. Antezana, *op. cit.*, p. 143. Énfasis mío.

por las artes. Bolivia poco o ningún sentido tiene sin referencia al agua: no solo el mar perdido es parte de ese horizonte, sino, en la historia de este siglo también, por ejemplo, la sequedad del Chaco y su guerra.²²³

La importancia del agua en la historia boliviana es contrapesada con el desengaño y sinsentido de lo natural que recuerda la lucidez de Schopenhauer al respecto, pero dado que aquí la sustancia es cultural y se ha introducido l"mitos, historia y artes", no se trata de una historia natural sino de una evaluación desengañada de lo boliviano, explícitamente como "la lástima" en la poesía de Óscar Cerruto, en la renovadamente "baldía tierra del 52".²²⁴ Estamos en la circularidad zavaletiana que pretende revivir el cadáver de la épica del 52 cuando ha sucedido su superación dialéctica en noviembre de 1979 y, en el caso del agua, en vísperas de la "guerra del agua" del 2000 y de la "guerra del gas" del 2003 en que la mayoría de la academia paraestatal lamentará "el retorno a la política de las calles".²²⁵

La paráfrasis de Marx sobre "todo lo sólido que se disuelve en el aire", no es remitida a las relaciones sociales que el sistema económico capitalista funda, sino a las "falsa percepciones" que Eliot (y Antezana) combaten²²⁶, que harían ver en las lilas efímeras del 52, robustas raíces de las que provendría una renovación; "efímeras primaveras", "visa que son solo instantes" y sirven más de consuelo que de conocimiento. En suma no tendría sentido "esperar frutos de permanentes cadáveres"²²⁷. Lo que parece difícil es hallar tono a la canción de *la María Barzola*

²²³ *Ibid.*, p. 144.

²²⁴ *Ibid.*, p. 146.

²²⁵ Véase *Decursos. Revista de Ciencias Sociales*. Año VI, núm. 11, Cochabamba, CESU-UMSS, mayo 2004, passim.

²²⁶ *Ibid.*, p. 147 y 149.

²²⁷ *Ibid.*, p. 146.

sin *Marcelo* y el sentido definitivo, y detenido en abril de 1952, sea la fuente de todos los desengaños.

En cambio, la canción chimane que Antezana reseña y analiza, en función de un estudio de Jürgen Riester (1977) que relaciona canción y sistema productivo, acierta en señalar en su última línea que los dioses ancestrales que Óscar Cerruto creía muertos son revitalizados por los chimane. El carácter espacial de la poética-musical de los chimane (y más agudamente para los Axe o Guayaqui del Paraguay) permite acceder a lo sagrado que es lo que está más allá de lo cotidiano²²⁸ (y aquí convendría preguntarse si el NR y la cultura política boliviana tienen esta penetración del mito o más bien la inhiben). La gramática de ese “más allá”, de lo popular en Bolivia, está cifrada en la ecuación de poesía y música que resulta en una “canción social” y que podríamos asemejar a la prosa poética de René Zavaleta o la busca literario-política de Marcelo Quiroga Santa Cruz en el sentido de Antezana de que las obras literarias excepcionales ordenen el mundo social, lo articulan.

La traducción literal de la canción chimane por Riester, por semánticamente apegada a la letra no recoge el espíritu del “yo canto”: los estribillos desplazan el contenido de la canción hacia su forma, hacia el ritmo melódico, cumpliendo con la función poética del lenguaje que consiste en ser autorreferencial, es decir, que se basta a sí mismo, espíritu que está presente con “una ambigüedad temporal que permanece abierta” por la que el canto explicita lo que dicen las palabras, determina el alcance de las palabras.²²⁹ Así se abre lo que Alfred Whitehead (ver apartados *supra*) llamara un “espacio especial” en el canto de toda poética, en este caso la chimane; un lugar desde el cual se define “el canto mismo”.

²²⁸ Luis H. Antezana: “Canciones chimane”, en *Ensayos escogidos 1976-2010*. La Paz, Plural editores, 2011, p. 296.

²²⁹ *Cf. op. cit.*, pp. 281-284.

Lo señalado en párrafos arriba sobre que los *sentidos definidos* que conducen a desengaños puede verse mejor ahora como lo erróneo de postergar el oír la “canción social”, p.e. al estilo de Zavaleta, al congelar ideológicamente, mediante el nacional-populismo, la épica *histórica* del 52 y por histórica debiera leerse no solo dialécticamente renovada sino también, en consecuencia, distinta. Parecerá pues más evidente ahora el valor de atender al proceso de un pensamiento substantivo que es desplazado por lo relacional del lenguaje; el hecho de que en la lengua solo hay diferencias en *un sistema en el que el auténtico contenido es la forma*; el paso, por decirlo de otro modo, de la lingüística general de Saussure a la fonología histórica de Jakobson.

La distinción entre el sistema de posibilidades lingüísticas y el acto individual del habla es dialéctica porque piensa la tensión entre parte y todo como Saussure lengua a habla en principio: lo no sistemático de una obra se debe más que a falta de teoría al carácter relacional de la obra como un todo. Así se podría decir que “el canto individual” de Quiroga Santa Cruz pensó de modo relacional mejor que la manera substantiva de corear al 52 en Zavaleta es por esta tensión no anulada en el primero como sucede en el segundo con la “paradoja señorial”;²³⁰ que si la política boliviana de 1979 tenía una dirección socialista reivindicada doctrinalmente también por Zavaleta —como en “Las masas en noviembre” se formula escépticamente— su planteo pertinentemente dialéctico n podía ser la unidad indistinta de la izquierda sino tener una forma de articulación histórica propia, explicitando lo general de la política en un habla individual sobre el poder, verbigracia: la estrategia en la política de alianzas del PS-1 en relación a la UDP (predominio socialdemócrata MNRI-MIR sobre el PCB y otras fracciones de izquierda) entre 1979-1980, para la que Quiroga Santa Cruz recomendaba “disponer de todo el poder para hacer una parte de la revolución, o de parte del

²³⁰ Remito a mi estudio sobre René Zavaleta ya referido: *El nacional-populismo barroco, op. cit.*

poder para hacer toda la revolución”; tener sólo parte del poder para hacer parte de la revolución, que era lo que proponía la UDP, no resultaba aceptable.²³¹

La cuestión no está entonces en la teoría sino en la cosa misma, dicho de manera más sencilla: el lenguaje es algo peculiar que nunca está presente en su totalidad sino que existe y se siente en cada acto de habla, por lo mismo las antinomias en la idea de sociedad no se deben a un fallo del pensamiento sino a las propias contradicciones de la sociedad, como la dialéctica de Theodor Adorno, a quien tanto leía Zavaleta, demostró. Si estamos enunciando el “canto social” desde la forma de este objeto es porque nuestra narrativa historiográfica está metodológicamente dirigida a la salida de la democracia hacia un horizonte de posibilidades de masa supraexpuesto mediante el “cuadrado de Greimas. Debiéramos evitar aislar a la parte del todo, ignorando las consecuencias políticas del “canto social”:

El defecto del empirismo angloamericano radica en su terco deseo de aislar el objeto en cuestión de todo lo demás, ya se trate de una cosa material, de un “acontecimiento” en el sentido de Wittgenstein, de una palabra, o de un “significado”. (Creo que ese modo de pensamiento, remontándose como se remonta hasta Locke, es de inspiración política; [y] no sería difícil mostrar que ese pensamiento se caracteriza por una desviación de los ojos, una preferencia por los segmentos y los objetos aislados, como medio de eludir la observación de los conjuntos y totalidades más amplios que, en caso de verse, forzarían a la mente a la larga a sacar conclusiones sociales y políticas incómodas).²³²

²³¹ Comunicación personal de José Antonio Quiroga, 30 de julio del 2018.

²³² Fredric Jameson: *La cárcel del lenguaje. Perspectiva crítica del estructuralismo y del formalismo ruso*. Barcelona, Ariel, 1980, pp. 36- 37. La resistencia a una mirada dialéctica entre la antinomia fundacional de Saussure y el método de Whitehead que empiristas angloamericanos como Ogden y Richards llaman “Método de Intensa Distracción”, es el ejemplo que observa Jameson.

Entre estas conclusiones incómodas está la comprensión de aquello que procura silenciar el "canto social", desde las formas brutales de la violencia física para las que "lengua" y "habla" no existen en la dimensión de comunicación que aquí se discute²³³, hasta las "ironías inestables"²³⁴ que son aquellas que se toman irónicamente a sí mismas y así suponen una regresión infinita de modo que la misma noción de ironía no se entiende. El temor al canto se debería entonces a que el canto sería ya conocimiento, "quien canta ya conoce".²³⁵ Este que es como el ideal platónico y proustiano de que al imitar el lenguaje a las ideas "los signos sean motivados" como lo son los nombres. Sería no en el conocimiento científico (simbólico-matemático) donde el lenguaje lograría su máximo alcance, sino "en los recovecos poéticos" mediante los cuales (como en el canto de los Axe, se accede a la conciencia del Yo, logrando escapar del mundo de la necesidad mediante el "triunfo del lenguaje"²³⁶; el espacio poético como lugar de autorreflexión, de vida interior.

En esta dirección, el ensayo "El tropo de las lavanderas" que retoma estudios de Riester y de Gisela Roeckl, así como la canción chimane "La flor del Perotó" ("desfloración"), expone las condiciones universales de enunciación de la "canción social", articulando autores locales (vgr. Adela Zamudio) con otros, en función de un canto "femenino". Es la contracara, podría decirse, de la canción postergada (el tropo democrático) de *la María Barzola* antes de 1952, después de la huelga de

²³³ "Ahora habla..." golpeado por parte de policías y militares durante su secuestro de la COB ("*Adela* [alias de Gerardo Sanjinés Rivas] golpeó a Marcelo", diario *Presencia*, abril 5 de 1999) y testimonios de oficiales de la fuerza naval boliviana sobre la tortura a Quiroga Santa Cruz ("Las últimas horas de Marcelo Quiroga", diario *Presencia*, julio 22 de 1997).

²³⁴ Ironías del tipo de las que circularon discursivamente ("dice que dijo") durante alguna de las tres búsquedas estatales fallidas de los restos de Marcelo Quiroga Santa Cruz: "No se deja encontrar". Véase el concepto en Wayne Booth: *A Rhetoric of Irony*. Chicago and London, The University of Chicago Press, 1975, especialmente pp. 231-277.

²³⁵ Antezana, *op. cit.*, p. 289.

²³⁶ *Ibid.*, p. 296.

hambre de las esposas de mineros en 1978 contra el Estado de 1952 en su expresión militar-dictatorial.

Conclusiones generales

En el curso de esta investigación me he preguntado y he intentado dar razones sobre los variados cursos de la historia política moderna de Bolivia. No de un hilo único, solo ideológicamente posible, sino de los muchos que conforman cada historia nacional en dirección a la construcción de un orden democrático. Curiosamente, al igual que postulamos desde el lenguaje el futuro, como si solo hubiera uno, tendemos a imaginarnos la historia pasada no como un tiempo desvanecido sino como un espacio, como si el pasado residiera en un lugar del espacio y hubiéramos de buscar cómo acceder a éste.

He comenzado por plantearme a mí mismo que la diversidad —otro nombre de la democracia, que es una construcción social de la política— es una condición de posibilidad de la historia y de la historia política en particular, en el sentido de que de todos los hilos temporales que constituyen lo que llamamos historia se forma también un plural de futuros posibles en la narración, en la trama que se cuenta y que llamamos historia. En cierto modo, entonces, la historia es un conocimiento imposible que la política, la vida en comunidad, ha de conquistar. Y la verdad histórica un “hilo rojo” que se redefine continuamente mediante la lucha política por definir qué es la historia.

Para poder describir “el lugar del tiempo” que llamamos pasado, presente o futuro, debemos imaginar que descubrimos o inventamos una religión —la “comunidad imaginada” que es toda comunidad nacional, en palabras de Benedict Anderson— mediante la cual la ausencia de los individuos no ignora el valor que tuvieron para vivir su vida; para vivir una “vida múltiple” —escribió Jorge Luis Borges—, necesitamos además de nuestra modesta vida personal, otra, imaginaria, que nos permita entender que la fidelidad al pasado consiste en que solo podemos *desafinar correctamente, históricamente*; la ideología de la historia —o la crítica de Hayden White al realismo histórico— consiste en que se toma a los múltiples hilos de su trama como una suma total de acontecimientos (“el pasado”) que parecen retrospectivamente inevitables, en vez de comprender la fuerza de su

dirección específica pero incognoscible, que hace de los individuos representativos una consecuencia y no causa de la historia.

Lo que estoy sintetizando en esta parte de la investigación es, evidentemente, el carácter ilusorio del pasado, la tarea de reescribirlo para darle verosimilitud a esos variados hilos que se continúan en nuestro presente y que no sabemos hasta donde vayan a llegar. Para esto fue necesario dialogar desde la historia política con la literatura y la filosofía. La literatura tiende a la explicación feliz, estética; la filosofía interroga acerca de si la memoria histórica, mediada por ilusiones o ideologemas, puede alcanzar las "cosas en sí". En cuanto a la hipótesis general respecto a que la democracia se construye contra el orden de cosas existente (el viejo Estado, en el caso boliviano el de 1952) y en procesos de comunicación y movilización social ocupando el espacio físico de lo público y el intersubjetivo de la interpelación horizontal con un futuro abierto, tanto mediante la hermenéutica teórica de la historia como de la hermenéutica "situacional" de la movilización de masas, he mostrado que la teoría es un límite para el conocimiento de lo social si no somete sus postulados a la dialéctica de la lucha social directa, así como sin teoría lo que adviene son discursos de política "transformista" o de barroquismo meramente reformista.

De las conclusiones subsecuentes podrían listarse las diez siguientes como más evidentes y resultantes del proceso de investigación antes que de la hipótesis de reforma democrática de masas sobre el Estado; contienen también gérmenes de preguntas que la investigación no absuelve por completo sino que abre para posteriores desarrollos:

1. Nuestro punto de partida metodológico y epistemológico (condiciones y límites del conocimiento filosófico) observa como uno de los criterios de interpretación necesarios sobre el movimiento de la historia, la cuestión de lo que se entiende por "concreto" en la historia y suele estar mal situado (falacia de la concretez), esto es, determinado a priori por la apariencia de sus fenómenos y de su naturaleza pretendidamente accesible de inmediato: la actitud de subestimar lo

desconocido a partir de lo que ya se conoce; postulamos aquí que ninguna pretensión científica (con mayor razón, filosófica) es suficiente sin considerar *la variedad de tiempos del modo productivo de formaciones sociales capitalistas dependientes ("fluidas")*.

2. Hemos argumentado además, que *explicar una abstracción llamada para bien o para mal "Bolivia", no es explicar a Bolivia*; que se trata de una diestra falacia no solo filosófica sino además ideológica, frecuentada desde el polo del *ressentiment* neoliberal no más que desde el del "progresismo". Si en la ficción las alegorías sobre Bolivia son, naturalmente, sugerentes y productivas, desde el ámbito del conocimiento son deformaciones de la realidad y deben ser puestas en cuestión como racionalmente insostenibles.

3. Constatamos que la unidad geohistórica andina, que resulta históricamente sincrónica en periodos determinados de la historia política de la región. Bolivia, Ecuador y Perú evidenció a fines de los 70 (1979-1980) *una tendencia superestructural "andina" por la democracia movilizada*, que se diferencia de la teoría liberal de la democracia representativa ("democracia en tránsito" o "consolidada") en el resto de países del Cono Sur latinoamericano. Tendencia invisible para las teorías dominantes de la época y con direcciones societales específicas: "democracia participativa" en Bolivia, "democracia constitucional neoliberal" en Ecuador, y "guerra interna entre democracia representativa y Nueva Democracia" en Perú; sincronidad que continuará en procesos nacional-populistas signados por la presencia indígena en la escena política, con notables tensiones respecto a la fase inaugural de la democracia moderna del siglo XX en la región.

4. *La aporía que plantea la definición de Bolivia en tanto formación social* consiste en la idea de unidad de espacio como condición de subsistencia (mundo andino) entre "pisos ecológicos" distintos y simultáneos, y la de lo heterogéneo

("abigarrado") en la forma de síntesis totalizadora permanente debido a la falta de homogeneidad económico-social. La noción de "mezcla" en el pensamiento como proceso (Whitehead) permite preguntarse de un modo diferente (no solo bajo "categorías medias" articuladas, respecto al modo de producción, como con el aparato teórico gramsciano) a la sociedad boliviana en el sentido de que su fluidez es también de reflujo, al modo de la metáfora de "círculos concéntricos" que nos sirve para expresar mejor este cambio de perspectiva metodológica atendiendo a la ciencia contemporánea ("ondas gravitacionales").

5. La *tensión constitutiva permanente de la Formación Social fluida* boliviana es análoga a la del ámbito de la ciencia física en relación a lo ondulatorio y lo corpuscular; esto es, que desafía a la metafísica (filosofía). Así también resulta análoga a la apertura de la semiótica en relación al orden de prelación entre lo sensible y lo cognoscitivo (lo que Greimas llama una "metalógica de fuerzas"). La salida "democrática" como horizonte no se reduce entonces a un consenso de "ciencia normal" sociológica dominante ("transitólogos de la democracia" y acuerdos individuales al interior de la academia) sino que exige un horizonte abierto sin exclusión de ninguna opción, según sea la determinación de la movilización social.

6. Nuestra metáfora de los "círculos concéntricos" añade un doble movimiento a la aporía primero planteada respecto a cómo conceptualizar lo sincrónico y diacrónico de la historia incluyendo al individuo en relación con la masa: el movimiento de irradiación desde un centro o acontecimiento (individual o colectivo), y el de reflujo o influencia externa (que incluye la supresión o postergación del individuo o el colectivo); *doble movimiento en el que se expresaría la lógica del cambio (historicidad) de fenómenos histórico-políticos como el descrito de 1979.*

7. Lo que aparece como primordial y permanente en la lectura hegeliana de la historia de América Latina que este estudio pone en cuestión, es la *concepción*

estructuralista de la economía-mundo europea sobre la institucionalidad política latinoamericana, un índice del *límite histórico* de lo pensado que permite señalar problemas al interior de las teorías en función de la "historia propia", aquella que no solo repite estructuras generales como las de la antropología estructuralista sino que exige su propio habla y lengua (lo que se llama "canción social" y está en relación con el espacio en el que se vive).

8. *El ideologema estatal, contrario a la movilización democrática y de masas, a la fecha (2020) sigue siendo el NR del Estado de 1952, contra las "razones de masa" de 1979.* La continuidad y actualización última del NR, no estudiada en este trabajo, pero derivable del discurso del NR expresado en 1983 (*Bolivia, hoy*), se expresa en una pretendida teoría sobre el "sujeto indígena" que habría desplazado la centralidad anterior del proletariado minero (desde que este último fuera derrotado por la política neoliberal del MNR, en 1985). Es teoría se manifestó como discurso de los movimientos sociales en el Estado, al modo de un juego de fractales en la pirámide estatal. Cuestión por explicar y que marca un límite al alcance de esta investigación.

9. El aliento metafísico de la narrativa historiográfica occidental, proyectada en su diversidad como ficción nacional sobre el universo (el kantiano "cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí") no está por encima del cielo y estrellas de las cosmovisiones mesoamericana o andino-amazónica, pero disputa retóricamente la validez del lenguaje posible desde la escritura. *Bolivia, "estrella segregada" del cielo múltiple de interpretaciones sobre su dramática e inarticulada historiografía, es una nación de instituciones verbales débilmente integradas en su institucionalidad estatal*, aunque fueran esos espacios del lenguaje pulido donde se puede reconocer mejor la cotidianidad de sus masas. Dentro de esa pluralidad es posible distinguir también las derivas autoritarias (próximas al ideologema estatal) o democráticas (contrarias a la forma del Estado del 52).

10. A nivel del análisis de las correlaciones de fuerzas sociales y políticas latinoamericanas, el desconocimiento de la academia "progresista" latinoamericana respecto al cosmograma del "mundo andino" en general y Bolivia en particular, y su amplificación lógica en otros espacios de la academia internacional (euroestadunidense en especial), lleva a constructos discursivos imaginarios que a la vez opacan el "golpe de Estado" de 1971 y abren el discurso a falacias futuyras. Así se desconoce, desde la historiografía "progresista" latinoamericana, el carácter experimental del primero (1971) para todo el Cono Sur como proyecto de la dictadura de Brasil orientada por la política estadounidense, y el movimiento de masas de efecto estatal (la democracia representativa internalizada por el pueblo boliviano como "punto de no retorno al pasado dictatorial"). Una larga historia de subestimación de la legalidad constitucional y antiintelectualismo en el "progresismo" latinoamericano, socava la histórica moviización democrática de masas, reivindicando un corporativismo estatal desmovilizador.

11. Debe subrayarse la diferencia analizada alrededor de la democracia y sus horizontes en relación a la doble dimensión (y relación dialéctica) espacio-temporal entre conjuntos territoriales cuya matriz constitutiva es o bien geométrico-espacial (abstracta) o histórico-social fluida (mesoamericana o andino-amazónica). La primera democracia de "compensaciones" medibles que concretizan la propiedad capitalista es la estadounidense-jeffersoniana; la segunda es la que hace de la fluidez social una cualidad estatal, sea por defecto (ideologemas de dominación conservadora) o por desbordes de participación de masa de los marcos jurídico-formales de la legalidad y la corrección política. La teoría liberal de los "transitólogos" de la "consolidación democrática" en el continente sobre los años 80, de fin del ciclo de dictaduras militares en el Cono Sur, desatendió el carácter de "historia larga" de acontecimientos sincrónicos que aquí se articulan explicativamente como "formaciones sociales fluidas", correspondientes al "mundo andino" (Bolivia, Ecuador, Perú e irradiaciones en Argentina, Chile y Colombia) o a la matriz cultural comparable mesoamericana (México y su articulación maya hacia

el sur). De manera semejante el discurso "progresista" disocia y desatiende la historia realmente vivida en espacios periféricos dentro de la misma lógica de poder y cálculo del Cono Sur. Aun hoy el golpe de Estado de 1971 en Bolivia no está articulado (no aparece siquiera) en la lógica explicativa-causal de las dictaduras militares de los 70 en la región.

12. Finalmente, en relación a la interpretación más amplia del movimiento de masas de 1979 que recupera la democracia representativa de su limitación liberal-individualista (un hombre o mujer=un voto) sin calificar la condición social del votante, es decir, la asunción de la democracia no en el cielo de la igualdad ilusoria de la ley general sino en su significado como construcción de la institucionalidad del Estado, la hermenéutica situacional nos permitió describir aquella tensión dialéctica democrática que sugiere el "cuadrado greimasiano", cuyo horizonte abierto fundamenta *una democracia de masas o socialismo democrático basado en la movilización social que trasciende la representación política tradicional (partidaria).*

Fuentes de referencia (bibliográficas, hemerográficas y audiovisuales)

- AA.VV. (mayo 2004). *Decursos. Revista de Ciencias Sociales*. Año VI, núm. 11, Cochabamba, CESU-UMSS.
- Abbott, Jennifer y Achbar, Mark (documental, 2003). *La corporación ¿instituciones o psicópatas?* Canadá, 170 min.
- Aguirre, Carlos A. (2005). *América Latina en la encrucijada. Los movimientos sociales y la muerte de la política moderna*. México: Editorial Contrahistorias.
- . (1990). "Fernand Braudel y la 'invención' de América", en revista *La Jornada Semanal*, núm. 72, nueva época, México, 28 de octubre, pp. 38-44.
- Altamirano, Carlos y Sarlo, Beatriz (2001). "El ideologema", en *Literatura y sociedad*. Buenos Aires: Librería Edicial, pp. 54-57.
- Anderson, Benedict (2020). *Una vida más allá de las fronteras*. (Trad. cast. de Horacio Pons). México: FCE.
- . (1997). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. (Trad. cast. de Eduardo L. Suárez). México FCE.
- Anderson, Perry (2012). *Teoría política e historia. Un debate con E.P. Thompson*. (Trad. cast. de Eduardo Terrén). Madrid: Siglo XXI.
- Andrade, Juan (2016). "E.P. Thompson y la agenda para una historia radical", en: *E.P. Thompson. Marxismo e historia social*. Madrid: Siglo XXI de España Editores, pp. 269-298.
- Antezana, Luis H. (2011). *Ensayos escogidos 1976-2010*. La Paz: Plural editores.
- . (2006). "Zavaleta leyendo Felipe Delgado", en Maya Aguiluz y Norma de los Ríos (coords.): *René Zavaleta Mercado. Ensayos, testimonios y re-visiones*. México: Miño y Dávila, 2006, pp. 163-170.
- . (2003a). "Fútbol espectáculo e identidad", en Pablo Alabarces (comp.): *Futbologías: fútbol, identidad y violencia en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 85-98.
- . (2003b). *Dice que Dijo. Libros y discursos*. Cochabamba: CESU-UMSS.
- APDHB (1980). *La masacre de Todos los Santos*. La Paz: Asamblea Permanente de los Derechos Humanos en Bolivia.
- Arellano, Alfonso (2014). "Notas sobre un dragón maya", en *Los elementos del cosmos. El conocimiento mesoamericano II*. México: Siglo XXI Editores/Facultad de Ciencias-UNAM, pp. 80-92.
- Arnold, Denise et al. (2007). *Los Andes desde el textil*. La Paz: Plural/ILCA.

- Ávila, Carmen y Linares, Francisco (2010). "Algunas nociones sociocríticas y la dimensión cultural de las palabras", en *Sociocriticism*, vol. XXV, 1 y 2, Universidad de Granada, pp. 93-118.
- Badiou, Alain (2013). *La aventura de la filosofía francesa. A partir de 1960*. (Trad. cast. de Irene Agoff). Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora.
- . (2011). *Pequeño panteón portátil*. (Trad. cast. de Mariana Saúl). Buenos Aires: FCE.
- . (2009). *Pequeño manual de inestética*. (Trad. cast. de Guadalupe Molina y otros). Buenos Aires, Prometeo Libros.
- . (2008). *Lógicas de los mundos. El ser y el acontecimiento, 2*. (Trad. cast. de María del Carmen Rodríguez). Buenos Aires: Manantial.
- . (2002). *Deleuze. "El clamor del Ser"*. (Trad. cast. de Dardo Scavino). Buenos Aires: Manantial.
- Bateson, Gregory (1997). *Espíritu y naturaleza*. (Trad. cast. de Leandro Wolfson). Buenos Aires: Amorrortu editores.
- . (1993). *Una unidad sagrada. Pasos ulteriores hacia una ecología de la mente*. (Trad. cast. de Alcira Bixio). Barcelona: Editorial Gedisa.
- . (1972). *Steps to an Ecology of Mind*. NY: Chandler Publishing Company. (Trad. cast. de Ramón Alcalde: *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires: Lohlé-Lumen, 1998).
- Bedregal, Guillermo (1978). "Bolivia: la apertura democrática y las tareas de los partidos políticos", en revista *Nueva sociedad*. Núm. 34, Caracas-Venezuela, enero-febrero, pp. 101-114.
- Benítez, Pedro (2016). "La actualidad política de Thompson. Multitud y 15-M", en: *E.P. Thompson. Marxismo e historia social*. Madrid: Siglo XXI de España Editores, pp. 299-345.
- Benjamin, W. (2005). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. (Trad. cast. de Bolívar Echeverría). México: Contrahistorias. La otra mirada de Clío.
- Bensaïd, Daniel (2007). "Vagando por el pavimento. La ciudad insurgente de Blanqui y Benjamin", en *Acta poética*, núm. 28, revista semestral del Centro de Poética del Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM, México, primavera-otoño, pp. 129-149.
- Berman, Morris (1992). *Cuerpo y espíritu. La historia oculta de Occidente*. (Trad. cast. de Renato Valenzuela). Santiago de Chile: Cuatro Vientos editorial.
- Blumenberg, Hans (2004 [1989]). *Salidas de la caverna*. (Trad. cast. de José Luis Arántegui). Madrid, La balsa de la medusa.

- Booth, Wayne (1975). *A Rhetoric of Irony*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Bösch, Frank (2019). *Zeitenwende 1979: Als die Welt von heute begann (Giro epocal 1979. Cuando empezó el mundo de hoy)*. München: Verlag C.h. Beck.
- Borges, Jorge Luis (2017). *El tango. Cuatro conferencias*. México, Lumen.
- . (2005). "Modes of Thought, de A.N. Whitehead", en *Obras completas 1975-1988*, T.4. Buenos Aires: Emecé Editores, pp. 449-450.
- . (2003). *El círculo secreto. Prólogos y notas*. Buenos Aires: Emecé.
- . (1999). "Sobre la descripción literaria", en: *Borges en Sur: 1931-1980*. Buenos Aires: Emecé, pp. 170-172.
- Bosteels, Bruno (2016). *Marx y Freud en América Latina. Política, psicoanálisis y religión en tiempos de terror*. (Trad. cast. de Simone Pinet). Madrid: Akal.
- Bourdieu, P. et al. (1998). *El oficio de sociólogo. Presupuestos epistemológicos*. México, Siglo XXI.
- Braudel, Fernand (2002). *Las ambiciones de la historia*. (Trad. cast. de María José Furió). Barcelona: Crítica.
- . (2001). *El mediterráneo y el mundo del mediterráneo en la época de Felipe II*. Madrid: FCE.
- . (1993). *La identidad de Francia. Espacio geográfico e historia*. Barcelona: Gedisa.
- . (1990). "¿Existe una América Latina?" (trad. cast. de Carlos Antonio Aguirre), en revista *La Jornada Semanal*, núm. 72, nueva época, México, 28 de octubre, pp. 33-37.
- Briggs, John y Peat, David (1999). *Las siete leyes del caos. Las ventajas de una vida caótica*. Barcelona: Grijalbo.
- Brotóns, Antonio (1999). *El caso Pinochet. Los límites de la impunidad*. Madrid: Estudios de Política Exterior.
- Brugger, Walter (2000). *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Herder.
- Bruner, Jerome (2006). *Actos de significado. Más allá de la revolución cognitiva*. Madrid: Alianza Editorial.
- . (2001). *Realidad mental y mundos posibles. Los actos de la imaginación que dan sentido a la experiencia*. Barcelona: Gedisa editorial.
- Cacciari, Massimo (2002). "Apuntes de lectura sobre la poesía de Jaime Saenz. En las profundidades del mundo", en suplemento "Cultura & Ocio" del semanario *Pulso*, 16 al 22 de agosto, La Paz-Bolivia, pp. 21-22.

- Canziani, José (2002). "Comentario sobre *Nispa Ninchis. Conversaciones con John Murra*", de Victoria Castro, Carlos Aldunate y Jorge Hidalgo. Lima: IEP, 2000, en *Chungara. Revista de Antropología Chilena*, núm. 1, vol. 34, pp. 143-145.
- Carvajal, Ernesto (2015). *Viris enseña. Pensamientos revolucionarios hacia el socialismo comunitario*. La Paz: Movimiento de Unidad Popular Socialista (MUPS).
- Casas, Alejandro y Caballero, Javier (2014). "Domesticación de plantas y origen de la agricultura en Mesoamérica", en *Los elementos del cosmos. El conocimiento mesoamericano II*. México: Siglo XXI Editores/Facultad de Ciencias-UNAM, pp. 127-147.
- Cassese, Antonio y Mireille Delmas (eds. 2004). *Crímenes internacionales y jurisdicciones internacionales*. (Trad. cast. de Horacio Pons). Bogotá-Colombia: Grupo Editorial Norma.
- Cavarozzi, Marcelo (2013 [2012]). "Modelos de acción presidencial en el siglo XXI latinoamericano", en revista *Reforma y Democracia*, del Centro Latinoamericano de Administración para el desarrollo (CLAD), núm. 55, Caracas, pp. 1-6.
- Cerutti-Guldberg, Horacio (2015a). "Problematizar la dimensión dialéctica del pensar (con especial referencia a Nuestra América)", en: *Historicidad dialéctica: Espacio y tiempo en Nuestra América*. México. CIALC-UNAM, pp. 13-24.
- . (2015b) *Posibilitar otra vida trans-capitalista*. México: CIALC-UNAM/Universidad del Cauca.
- Chandler, James (1998). *England in 1819. The Politics of Literary Culture and the Case of Romantic Historicism*. EUA: The University of Chicago.
- Clendinnen, Inga (1998). *Los aztecas. Una interpretación*. México: Editorial Patria.
- Condarco, Ramiro y John Murra (1987). *La teoría de la complementariedad vertical eco-simbiótica*. La Paz: Hisbol.
- CONGRÈS INTERNATIONAL DES AMÉRICANISTES (1976). *Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes. Congrès du Centenaire, Paris, 2-9 septembre*.
- CORTE PENAL INTERNACIONAL (1998). *Estatuto de Roma*. Recuperado el 10 de noviembre de 2018 de:
[https://www.un.org/spanish/law/icc/statute/spanish/rome_statute\(s\).pdf](https://www.un.org/spanish/law/icc/statute/spanish/rome_statute(s).pdf)

- Cuesta, Manuel (2021). "Materialismo figural: crítica e ideología en Fredric Jameson", en revista *Theory Now. Journal of literature, critique and thought*, vol. 4, núm. 1, Universidad de Granada, enero-junio, pp. 42-66.
- Dawkins, Richard (2000). *Destejiendo el arco iris. Ciencia, ilusión y el deseo de asombro*. (Trad. cast. de Joandomènec Ros). Barcelona: Tusquets Editores.
- Debray, Laurence (2018). *Hija de revolucionarios*. (Trad. cast. de Cristina Zelich). Barcelona: Anagrama.
- Debray, Régis (2013). "¿La decadencia de Occidente?", en revista *New Left Review*, núm. 80, segunda época, Quito-IAEN, mayo-junio, pp. 31-48.
- Deleuze, Gilles (1996). *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*, programa televisivo francés de Pierre-André Boutang con entrevistas de Claire Parnet; realizado en 1988-1989, a condición de ser emitido post mortem.
- . (1989). "¿Qué es un acontecimiento?", en: *El pliegue. Leibniz y el barroco*. (Trad. cast. de José Vázquez y Umbelina Larraceleta). Barcelona: Paidós, pp. 101-108.
- . (1988). *Le pli. Leibniz et le baroque*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- . (1987). *Le cours de Gilles Deleuze*. Cours Vincennes-St. Denis: 10 y 17 de marzo; 7 de abril; 19 y 25 de mayo. (Trad. cast. de Ernesto Hernández B.). Extraído el 10 de mayo del 2018 de: <https://www.webdeleuze.com>
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (1993). *¿Qué es la filosofía?* (Trad. cast. de Thomas Kauf). Barcelona: Anagrama.
- Doxiadis, Apostolos y Papadimitriou, Christos (2009). *Logicomix. An Epic Search for Thru*. London: Bloomsbury Publishing.
- Dunkerley, James (2013). "Bolivia en ese entonces: *Bolivia, hoy* revisitado 30 años después", en *Revista Boliviana de Investigación*, vol. 10, núm. 1, La Paz-Bolivia, Plural editores, agosto, pp. 191-212.
- . (2003). *La rebelión en las venas. La lucha política en Bolivia 1952-1982*. La Paz: Plural editores.
- Eagleton, Terry (2011). *Por qué Marx tenía razón*. (Trad. cast. Albino Santos Mosquera). Barcelona: Península.
- Echenoz, Jean (2017). *Enviada especial*. (Trad. cast. Javier Albiñana), Barcelona: Anagrama.
- Echeverría, Bolívar (2004). "¿Un socialismo barroco?", en revista *Dianoia*, vol. XLIX, núm. 53, México, noviembre, pp. 125-127.
- . (1994). "El *ethos* barroco", en: *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*. México: UNAM/El Equilibrista, pp. 13-36.

- Espinosa, Gabriel (1996). *El embrujo del lago. El sistema lacustre de la cuenca de México en la cosmovisión mexicana*. México: UNAM.
- ESTADO PLURINACIONAL DE BOLIVIA. Recuperado el 18 de junio de: <https://www.vicepresidencia.gob.bo/>
- Fernández, Blanca y Florencia Puente. "Lecturas marxistas de la experiencia nacional-popular (o populismo) en América Latina desde la obra de Agustín Cueva y René Zavaleta", en revista *Cuestiones de sociología*, núm. 40, Universidad Nacional de La Plata-Argentina, [en línea] 2016: [Revisado el: 27 de noviembre de 2018]. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.7342/pr.7342.pdf
- Fernández, Federico (2014). "Casas de agua", en *Los elementos del cosmos. El conocimiento mesoamericano II*. México: Siglo XXI Editores/Facultad de Ciencias-UNAM, pp. 59-66.
- Field Jr., Thomas C. (2017). *Minas, balas y gringos. Bolivia y la Alianza para el Progreso en la era de Kennedy*. (Trad. cast. de Juan Cristóbal MacLean). La Paz, CIS-Vicepresidencia del Estado Plurinacional.
- Fisher, Mark (2014). *Ghosts of my Life. Writings on Depression, Hauntology and Lost Futures*. UK: Zer0 Books.
- Flores Galindo, Alberto (1988). *Buscando un Inca*. Lima: Horizonte.
- . (1997). *Obras completas V*. Lima: Sur Casa de Estudios del Socialismo.
- Frank, Manfred (2011). *¿Qué es el neoestructuralismo?* (Trad. cast. de Marcos Romano). México: FCE/UAM-Iztapalapa.
- García, Fernando (2011). "La construcción del pensamiento antropológico ecuatoriano: derroteros y perspectivas", en revista *Alteridades*, núm. 41, vol. 21, México, enero-junio, pp. 61-68.
- Garretón, Manuel Antonio (2002 [2001]). "La transformación de la acción colectiva el América Latina", en *revista de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe* (CEPAL), núm. 76, abril, pp. 7-24.
- Gasparini, Paolo y Edmundo Desnoes (1972). *Para verte mejor América Latina*. México: Siglo XXI.
- Geertz, Clifford (2002). *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*. (Trad. cast. de Nicolás Sánchez y Gloria Llorens). Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- . (1996) *Tras los hechos. Dos países, cuatro décadas y un antropólogo*. (Trad. cast. de Miquel Aramburu). Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.

- Greimas, Algirdas (2014): "Semiótica figurativa y semiótica plástica", en: *Figuras y estrategias. En torno a una semiótica de lo visual*. (Trad. cast. y selección de Gabriel Hernández). México: Siglo XXI/BUAP, pp. 17-42.
- . (1994). *Semiótica de las pasiones. De los estados de cosas a los estados de ánimo*. México: Siglo XXI.
- . (1970). "Du sens" et "Les jeux des contraintes sémiotiques" (en collaboration avec François Rastier), dans: *Du sens. Essais sémiotiques I*. Paris: Éditions du Seuil, pp. 7-17; 135-155.
- Greimas, Algirdas y Fontanille, Jacques (1994). *Semiótica de las pasiones. De los estados de cosas a los estados de ánimo*. (Trad. cast. de Gabriel Hernández y Roberto Flores). México: Siglo XXI/BUAP.
- Grimal, Pierre (1981). *Diccionario de mitología griega y romana*. (Trad. cast. de Francisco Payarols). Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica
- Groussac, Paul (1980). *Los que pasaban*. Buenos Aires; Centro Editor de América Latina.
- Gumbrecht, Hans (2004 [1997]). *En 1926. Viviendo al borde del tiempo*. (Trad. cast. de Aldo Mazzucchelli). México: Universidad Iberoamericana.
- Habermas, Jürgen (1990 [1988]). *Pensamiento postmetafísico*. (Trad. cast. de Manuel Jiménez Redondo). México: Taurus.
- Hegel, G.W.F. (2010). *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho. Lecciones de la filosofía de la historia*. (Trad. cast. de María del Carmen Paredes). Madrid: Gredos.
- Heidegger, Martin (2005a). *Parménides*. (Trad. cast. de Carlos Másmela). Madrid: Akal.
- . (2005b). *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. (Trad. cast. de Jesús Adrián Escudero). Barcelona: Herder.
- Heilbroner, Robert (2003). *Naturaleza y lógica del capitalismo*. (Trad. cast. de Monserrat Gurguí). Barcelona: Península.
- Helpman, Elhanan (2014). *El comercio internacional. Evolución teórica*. (Trad. cast. de Roberto Reyes). México, FCE.
- Iglesias, Brenda (2012). "¡Para verte mejor América Latina! Imágenes dicotómicas de la ciudad a través de la fotografía contemporánea", en revista *Memoria y sociedad* 16, núm. 33, 2012, Bogotá-Colombia, pp. 69-82.
- Illades, Carlos (2008). *Breve introducción al pensamiento de E.P. Thompson*. México: UAM.
- Jameson, Fredric (2016). "Badiou and the French Tradition", in *New Left Review*, Number 102, November-December, pp. 99-117.

- . (2014). *Las ideologías de la teoría*. (Trad. cast. de Mariano López Seoane). Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora.
- . (2012). "En la arcadia soviética", en revista *New Left Review*, núm. 75, julio-agosto, Barcelona: Editorial Traficantes de Sueños, pp. 107-115.
- . (1989). *Documentos de cultura, documentos de barbarie. La narrativa como acto socialmente simbólico*. (Trad. cast. de Tomás Segovia). Madrid: Visor Distribuciones.
- . (1980). *La cárcel del lenguaje. Perspectiva crítica del estructuralismo y del formalismo ruso*. (Trad. cast. de Carlos Manzano). Barcelona: Ariel.
- Jameson, Fredric y Slavoj Žižek (1998). *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós.
- Jay, Martin (2007). *Ojos abatidos. La denigración de la visión en el pensamiento francés del siglo XX*. (Trad. cast. de de Francisco López Martín). Madrid: Akal.
- Joad, Cyril (1979). *Guía de la filosofía*. (Trad. cast. María Rosa Lida). Buenos Aires, Losada.
- Kalidasa (1971). *Sakuntala. Drama en siete actos*. (Trad. cast. de Emilio Gascó Contell). México: Ediciones Ateneo.
- Kermode, Frank (1983 [1966/1967]). *El sentido de un final. Estudios sobre la teoría de la ficción*. Barcelona: Gedisa.
- LA RAZÓN (2011). "Arguedas jamás ha pretendido ser indio" ((sobre entrevista de Fernando Calderón a John Murra, el año 2000 en Costa Rica), en diario *La Razón*, de La Paz-Bolivia, 1ero. de enero.
- Latour, Bruno (1995). "¿Tienen historia los objetos? El encuentro de Pasteur y de Whitehead en un baño de ácido láctico". (Trad. cast. de Javier Echeverría), en *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, núm. 12, Instituto de Filosofía del CSIC, Madrid, pp. 92-109.
- Lavaud, Jean-Pierre (1998). *El embrollo boliviano. Turbulencias sociales y desplazamientos políticos, 1952-1982*. Lima, HISBOL/CESU.
- Lechner, Norbert (1981): "El proyecto neoconservador y la democracia", mimeo, FLACSO-México, marzo, pp. I-IV y 1-58.
- León-Portilla, Miguel (2014). "El agua: universo de significaciones y realidades en Mesoamérica", en *Los elementos del cosmos. El conocimiento mesoamericano II*. México: Siglo XXI Editores/Facultad de Ciencias-UNAM, pp. 38-58.
- Lesgart, Cecilia (2013). "Democratización de la democracia: El conflicto y las pasiones", en revista *Estudios*, núm. 29, enero-junio, pp. 13-34.

- . (2012). "Las metáforas y los conceptos. Ensayo en honor a Guillermo O'Donnell", en revista *Temas y debates*, núm. 24, año 16, julio-diciembre, pp. 49-58.
- Lessing, Doris (2007). *Las cárceles elegidas*. México, FCE. [1era. ed. 1986].
- López Austin, Alfredo (2001). "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.): *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México, CONACULTA, 2001, pp. 47-65.
- López Austin, Alfredo y Millones, Luis (2015). *Los mitos y sus tiempos. Creencias y narraciones de Mesoamérica y los Andes*. México: Ediciones Era.
- . (2013, eds.). *Fauna fantástica de Mesoamérica y los Andes*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM.
- . (2008). *Dioses del Norte, dioses del Sur. Religiones y cosmovisión en Mesoamérica y los Andes*. México: Ediciones Era.
- Lorandi, Ana María (2002). "Comentario sobre *Nispa Ninchis. Conversaciones con John Murra*", de Victoria Castro, Carlos Aldunate y Jorge Hidalgo. Lima: IEP, 2000, en *Chungara. Revista de Antropología Chilena*, núm. 1, vol. 34, pp. 142-143.
- Llagostera, Agustín y Myriam Tarragó (1984). Conclusiones del subsimposio: "Secuencia de asentamientos e indicadores del periodo cerámico de la subárea circunpuneña", en revista *Estudios Atacameños*, núm. 7, p. 314.
- Magaña, Luis (2014). "Las matemáticas y los mayas", en *Calendario, astronomía y cosmovisión. El conocimiento mesoamericano I*. México: Siglo XXI Editores/Facultad de Ciencias-UNAM, pp. 140-157.
- Martínez, Gabriel (1989). *Espacio y pensamiento I. andes meridionales*. La Paz: Hisbol.
- Marx, K. (2011). *El capital. Crítica de la economía política. El proceso de circulación del capital. Tomo I, vol. 4*, (Trad. cast. de Pedro Scaron). México: Siglo XXI.
- . (1982). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858. 1*. México: Siglo XXI.
- Medinaceli, Carlos (1969). *Estudios críticos*. La Paz: Los Amigos del Libro.
- Murra, John (1975). *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- NICOBIS (Producciones, 1982). "Lucho, vives en el pueblo", cámaras: Alfredo Ovando y Juan Guaraní, documental boliviano, La Paz, 34:55 min.
- Nicol, Eduardo (1990a). "Historicidad y trascendencia de la verdad filosófica", en: *Ideas de vario linaje*. México: FFyL-UNAM, pp. 225-235.

- . (1990b). *Formas de hablar sublimes. Poesía y filosofía*. México: IIF-UNAM.
- . (1974a). *Metafísica de la expresión*. México: FCE.
- . (1974b). *Los principios de la ciencia*. México: FCE.
- . (1961). *El problema de la filosofía hispánica*. México: FCE.
- Núñez, Lautaro (2010). "De las apariciones y andanzas de John Murra por el desierto de Atacama y cómo construyó su misión innovadora", en *Chungara. Revista de Antropología Chilena*, núm. 1, vol. 42, pp. 127-139.
- . (2002). "Comentario sobre *Nispa Ninchis. Conversaciones con John Murra*", de Victoria Castro, Carlos Aldunate y Jorge Hidalgo. Lima: IEP, 2000, en *Chungara. Revista de Antropología Chilena*, núm. 1, vol. 34, pp. 145-147.
- O'Connor, James (1989). *El significado de la crisis. Una introducción teórica*. (Trad. cast. de Graziella Baravalle). Madrid: Editorial Revolución.
- Ortega Reyna, Jaime. Reseña de "La autodeterminación de las masas" de René Zavaleta Mercado, en revista *Perfiles Latinoamericanos* [en línea] 2010: [Revisado el: 27 de noviembre de 2018]. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=11515386007>
- Palerm, Ángel (1998). *Antropología y marxismo*. México: CIESAS.
- Pardo, Joaliné (2013). "Fernando Calderón Gutiérrez (coord.). *La protesta social en américa Latina. Cuaderno de prospectiva política 1*", reseña en revista *Perfiles Latinoamericanos* de la FLACSO-Sede México, núm. 41, enero-junio, pp. 211-218.
- Parkinson, Lois (1996). *Narrar el apocalipsis*. México: FCE.
- Partido Socialista-1 (1979). "Mañana el pueblo", núm. 4, 5 de diciembre.
- Paz Estenssoro, Víctor (1964). *La revolución boliviana*, La Paz: Dirección Nacional de Informaciones.
- Phelan, John (1972). *El reino milenario de los franciscanos en el nuevo mundo*. México: UNAM.
- Piketty, Thomas (2015). *El capital en el siglo XXI*. (Trad. cast. de Eliane Cazenave-Tapie y Guillermina Cuevas). México: FCE.
- Platón (1992). "Timeo", en: *Diálogos VI. Filebo. Timeo. Critias*. (Trad. cast. de Ángeles Durán y Francisco Lisi). Madrid: Gredos, pp. 125-261.
- Proust, Françoise (1995). "Los nombres Secretos", en revista *Ideas y Valores*, núms. 98-99, Bogotá-Colombia, diciembre, pp. 129-151.
- Quiroga, José Antonio (octubre, 1983). *Logos. Consideraciones relativas a una ontología de la razón en M. Heidegger y E. Nicol*. Tesina de licenciatura en Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (FFyL, UNAM), 65 pp.

- Quiroga, Marcelo (1982). *Bolivia, los socialistas y la liberación nacional*. Marcelo Quiroga Santa Cruz, Chilpancingo-México, Universidad Autónoma de Guerrero/Centro de Estudios del Movimiento Obrero "Salvador Allende", pp. 17-23.
- Rivera, Silvia (2015). *Mito y desarrollo en Bolivia. El giro colonial del gobierno del MAS*. La Paz: Plural editores/Piedra Rota.
- Rodas, Hugo (2018). "Después de Zavaleta", reseña en *Revista Boliviana de Investigación*, vol. 13, núm. 1 (mayo), La Paz-Bolivia, pp. 167-171.
- . (2017, diciembre). "Historizar las insistencias estructurales quiliásticas del mundo andino", en *Pensares y Quehaceres. Revista de políticas de la filosofía*, núm. 5 (julio-diciembre), México, pp. 121-134.
- . (2017, julio). "Para pensar de maneras nuevas el pasado", reseña en *Revista Boliviana de Investigación*, vol. 12, núm. 1 (julio), La Paz-Bolivia, pp. 113-117.
- . (2017, junio). "*Otra vez marzo: Una alegoría filosófica de la historia*", en revista del Instituto de Estudios Bolivianos, núm. 26, La Paz-Bolivia, UMSA, pp. 213-235.
- . (2016). *René Zavaleta Mercado: el nacional-populismo barroco*. La Paz: Plural editores.
- . (2010). *Marcelo Quiroga Santa Cruz. El socialismo vivido*, 3 vols. La Paz: Plural editores.
- . (1995). "Guillermo Francovich Salazar", en *Diccionario Enciclopédico de las Letras de América Latina (DELAL)*. Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana/Biblioteca de Ayacucho, pp. 1821-1822.
- Roig, Arturo Andrés (2012). "Nuestro desafío es hacer la democracia" (entrevista de Ernesto Espeche y Mariana Ortíz, 2002), en revista *Utopía y praxis latinoamericana*, año 17, núm. 59, octubre-noviembre, pp. 125-129.
- Rosa, Hartmut (2019). *Remedio a la aceleración. Ensayos sobre la resonancia*. (Trad. cast. de Júlia Ibarz). Barcelona: Ned Ediciones.
- Rosi, Paula (2015). "Del pluriverso al cosmograma. Ontología, política y tecnociencia", XI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires (UBA), Buenos Aires, pp. 1-8.
- Rudé, George (1998). *La multitud en la historia. Los disturbios populares en Francia e Inglaterra 1730-1848*. (Tras. cast. de Ofelia Castillo). México: Siglo XXI.

- Ruiz, Juan Carlos (2014). "Los minerales en la mitología mexicana", en *Los elementos del cosmos. El conocimiento mesoamericano II*. México: Siglo XXI Editores/Facultad de Ciencias-UNAM, pp. 192-207.
- Saenz, Jaime (1989). *La piedra imán*. La Paz: Editorial Huayna Potosí.
- . (1986). *Vidas y muertes*. La Paz: Editorial Huayna Potosí.
- Salazar, Cecilia (2009). "¿Ethos barroco o herencia clásica? En torno a la tesis americanista de Boaventura de Sousa Santos", en: *Pluralismo epistemológico*. La Paz: Muela del Diablo/Comuna/ CLACSO/CIDES, pp. 85-116.
- Salazar, Juan Carlos (2018). *Semejanzas. Esbozos biográficos de gente poco común*. La Paz, Plural editores.
- Salomon, Frank (1980). *Los señores étnicos de Quito en la época de los incas*. Quito: Instituto Otavaleño de Antropología.
- Sánchez, Florencio y Ayala, Felipe (eds., 1979). *Concepts for communication and development in bilingual-bicultural communities*. The Hague-The Netherlands: Mouton Publishers.
- Schlögel, Karl (2007). *En el espacio leemos el tiempo. Sobre historia de la civilización y geopolítica*. (Trad. cast. de José Luis Arántegui). Madrid: Ediciones Siruela.
- Schopenhauer, Arthur (2003). *El arte de ser feliz. Explicado en cincuenta reglas para la vida*. (Trad. cast. de Ángela Ackermann). Barcelona, Herder Editorial.
- Sebald, W.G. (2000). *Los anillos de Saturno. Una peregrinación inglesa*. (Trad. cast. de Carmen Gómez y Georg Pichler). Madrid: Editorial Debate.
- Shaw, Bernard (2005). "La mujer femenina", en: *Raíces en la tierra. Irlanda en su ensayo literario*. (Trad. cast. de Flora Botton-Burlá). México: UNAM, pp. 71-86.
- Silva, Juan Manuel (1999). "El espíritu de la investigación científica", en revista Contaduría y administración, núm. 192, Facultad de Contaduría y Administración, UNAM, México, enero-marzo, pp. 9-20.
- Sloterdijk, Peter (2018). *¿Qué sucedió en el siglo XX?* (Trad. cast. de Isidoro Reguera). Madrid: Siruela.
- . (2006). *Esferas III. Espumas. Esferología plural*. (Trad. cast. de Isidoro Reguera). Madrid: Siruela.
- Sousa Santos, Boaventura (2008). *Pensar desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*. La Paz: Plural/CLACSO/CIDES.

- Stedman Jones, Gareth (2018). *Karl Marx: ilusión y grandeza*. (Trad. cast. de Jaime Collyer). Madrid: Taurus.
- Steiner, George (2005). *Heidegger*. (Trad. cast. de Jorge Aguilar Mora). México: FCE.
- Stengers, Isabelle (2009). *Au temps des catastrophes*. Paris, Éditions La Découverte.
- . (2002a). *Penser avec Whitehead. Une libre et sauvage création de concepts*. Paris: Le Seuil "L'ordre philosophique".
- . (2002b). "Entre Deleuze y Whitehead", en Eric Alliez (dir.): *Gilles Deleuze. Una vida filosófica*. Encuentros internacionales Gilles Deleuze, Río de Janeiro-São Paulo, 10-14 de junio de 1996, pp. 131-135. (Trad. cast. de Ernesto Hernández B. publicado en español por: Institut Synthélabo/Revista "Sé cauto"/Revista Euphorion). Extraído el 21 de mayo del 2018 de: <http://www.arteuna.com/talleres/lab/ediciones/libreria/gilles-deleuze-alliez.pdf>
- Tapia, Luis (2018a). Conferencia magistral "Gramsci en Bolivia", en el Coloquio Internacional "Gramsci en México", Auditorio "Pablo Gonzáles Casanova" de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales (FCPyS-UNAM), 26 de noviembre.
- . (2018b). *La historicidad de las luchas políticas*. La Paz: Autodeterminación. Colección: Horizonte interior.
- . (2016). *El momento constitutivo del estado moderno capitalista en Bolivia*. CIDES-UMSA/Autodeterminación.
- . (2014). *Epistemología experimental*. La Paz: CIDES-UMSA.
- Therborn, Göran (2011). *El mundo: una guía para principiantes*. (Trad. cast. de Enrique Mercado). México: Editorial Océano de México.
- Thompson, Edward P. (2002). *Obra esencial*. Barcelona: Crítica.
- . (2000). *Agenda para una historia radical*. (Trad. cast. de Elena Grau y Eva Rodríguez). Barcelona: Editorial Crítica.
- . (1995). *Costumbres en común*. (Trad. cast. de Jordi Beltran y Eva Rodríguez). Barcelona: Editorial Crítica.
- Tremblay, Robert (1990). "Analyse critique de quelques modèles sémiotiques de l'idéologie", en *Philosophiques*, 17(2), 53-99. Recuperado el 10 de junio de: <https://doi.org/10.7202/027121ar>
- Tucídides (1990). *Historia de la guerra del Peloponeso*, T. I-II. (Trad. cast. de Juan José Torres). Madrid: Gredos, pp. 160-161.
- Úzquiza, José (2013). "Animalia sagrada: la serpiente y sus combinados-compañeros en la Mesoamérica maya", en: *Fauna fantástica de*

- Mesoamérica y los Andes*. (Luis Millones y Alfredo López Austin, eds.). México: Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, pp. 321-370.
- Vega, Mauro (2011). "Entre la utopía andina y la utopía republicana". Recuperado el 10 de junio de: <http://docslide.us/documents/entre-la-utopia-andina-y-la-utopia-republicana-mauro-vega-bendezu.html>
- Verle, Gerhard y Gessberger, Florian (2002). "La punibilidad de los crímenes internacionales en el derecho interno alemán. El código penal internacional alemán", en *Revista Penal*, núm. 12, Universidad de Humboldt, Berlín.
- Vico, Giambattista (1948). *Autobiografía*. (Trad. cast. de Felipe Gonzáles Vico). Buenos Aires: Espasa-Calpe.
- Vivanco, Lucero de (2012). "De *mesías, pachakutis y profetas*. El apocalipsis o el discurso de la contingencia en Perú", en *Revista Chilena de Literatura*, núm. 82, pp. 97-117.
- Wachtel, Nathan (2001). *El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI. Ensayo de historia regresiva*. (Trad. cast. de Laura Ciezar). México: El Colegio de México/FCE.
- Wallerstein, Immanuel (2003a). "Anthropology, Sociology, and Other Dubious Disciplines", in *Current Anthropology*, Volume 44, Number 4, August-October, pp. 1-8.
- . (2000). "From sociology to historical social science, Prospects and obstacles", in *British Journal of Sociology*. Volume 5, Number 1, January-March, pp. 20-35.
- . (1999). "Writing History". Colloquium on History and Legitimation, "[Re]constructing the Past", in: J. Denolf y B. Simons (comps.): (Re)constructing the Past/Het Verleden als Instrument/Le Passé Composé. Brussels, s/e., pp. 381-393.
- Virilio, Paul (1988). *Estética de la desaparición*. (Trad. cast. Noni Benegas). Barcelona: Anagrama.
- Wanderley, Fernanda (2017). "Las desigualdades sociales persistentes en Bolivia", diario Página Siete, jueves 8 de junio.
- White, Hayden (2011). *La ficción de la narrativa. Ensayos sobre historia, literatura y teoría 1957-2007*. (Trad. cast. de María Julia De Ruschi). Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora.
- Whitehead, Alfred North (2003). *La función de la razón*. (Trad. cast. de Lucila Gonzáles). Madrid: Tecnos.
- . (1968). *El concepto de naturaleza*. (Trad. cast. de Jesús Díaz). Madrid: Gredos.

- . (1961a). *Aventuras de las ideas*. (Trad. cast. de Bernardo Costa). Buenos Aires: Compañía General Fabril Editora.
- . (1961b). "La organización del pensamiento", en: *La organización del pensamiento. Anatomía de algunas ideas científicas. Espacio, tiempo, relatividad*. (Trad. cast. de Raúl Cardiel Reyes). México: Centro de Estudios Filosóficos-UNAM, pp. 491-506.
- . (1956). *Proceso y realidad*. (Trad. cast. de José Rovira Armengol). Buenos Aires: Editorial Losada.
- Wieman, Henry (1930). "A Philosophy of Religion". Review of Alfred North Whitehead, *Process and Reality*, in: *The Journal of Religion*, Volume 1, Number 10, January, pp. 137-139.
- Wittgenstein, Ludwig (1977). *Observaciones sobre los colores*. (Trad. cast. de Alejandro Tomasini). Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- Woodcock, Alexander y Monte Davis: *Teoría de las catástrofes*. Madrid: Cátedra, 1994.
- Zavaleta Mercado, René (2013 [1983]). "Las masas en noviembre", en *Obras completas. Tomo II: Ensayos 1975-1984*. La Paz: Plural editores, pp. 97-142.
- . (1983). "Las masas en noviembre", en *Bolivia, hoy*. México: Siglo XXI, pp. 11-59.
- Žižek, Slavoj (2018). *La vigencia de El manifiesto comunista*. (Tras. cast. de Damià Alou). Barcelona: Anagrama.
- Zolo, Danilo (2006). *Globalización. Un mapa de los problemas*. (Tras. cast. de Miguel Montes). Bilbao-España: Ediciones Mensajero.

Índice de figuras, fotogramas y mapas

- Figura 1. Acontecimientos en la historia
- Figura 2. Hechos en la historia
- Figura 3. Conciencia de la historia
- Figura 4. Vida individual
- Figura 5. El 400 mexicana(no)
- Figura 6. Marca de mezcal
- Figura 7. Lago mesoamericano
- Figura 8. Mapa de Jefferson-Hartley 1783
- Figura 9. Forma del contenido (barricada)
- Figura 10. Teoría de la democracia
- Figura 11. Teoría del golpe de Estado
- Figura 12. Crisis social 1979-1980
- Figura 13. Democracia como autodeterminación política

- Fotograma 1. Sede de la COB (sindicato mineros, FSTMB)
- Fotograma 2. Neptal Viris (seudo), guevarista
- Fotograma 3. Representantes del M(NR)
- Fotograma 4. Portada (no elegida) de *Oleocracia o patria* (1982).
- Fotograma 5. Cortometraje anticomunista argentino (1978)
- Fotograma 6. Cortometraje anticomunista argentino (1980)
- Fotograma 7. Gorila enmascarado
- Fotograma 8. Paseo en tanque de guerra
- Fotograma 9. Luis Espinal Camps
- Fotograma 10. Marcelo Quiroga Santa Cruz.
- Fotograma 11. Portada (elegida) de *Bolivia, hoy* (1983).

- Mapa 1. Amaru o la ceja de El Alto
- Mapa 2. Ciudades de El Alto y La Paz (sede de gobierno)
- Mapa 3. Puntos de represión en la ciudad de El Alto
- Mapa 4. Puntos de represión en la ciudad de La Paz

Anexo. Mimeo corregido de Norbert Lechner (fragmento)

Entrevista a Norbert Lechner, FLACSO-México, 7/3/97, hrs. 13:00-14:10

* Revisado por Lechner: 22/3/97

Hugo Rodas. Dr. Lechner, en sus trabajos se advierte una evidente preocupación por relacionar tiempo y política. Ud. destaca que no existe en términos del tiempo, una relación sincronizada entre política y economía. Dónde se ubicaría hoy la política en relación a otras instancias de análisis; y, en qué medida la democracia en América Latina —siguiendo su hipótesis de ésta en tanto “demanda de comunidad”— estaría significando un adelanto o retraso de la política?

Norbert Lechner. La pregunta es omnicomprensiva y entonces mezcla diversos temas que conviene distinguir. Un primer ámbito sería la relación de la política con otras actividades o campos de la vida social; al respecto, pienso que un aporte fructífero es la teoría de sistemas, por ejemplo ^{la de} en Luhman, en que se destaca la creciente diferenciación funcional de las sociedades, ^{incluyendo} también las latinoamericanas. Un desarrollo específico de ^{desarrollan racionalidades específicas que son formas} diversas áreas como la economía, el derecho, o la misma política, ^{que lleva a subsistemas} relativamente cerrados. En este sentido, ^{subsistemas} también existe una mayor autonomía del subsistema político; no en tanto ^{mando jerárquico} pueda imponer su voluntad sobre otras ^{o finalidades} disciplinas, sino ^{como} en el sentido de una creciente autoreferencia de la política, paralela a la de la economía, la ciencia, u otras.

Tenemos por una parte, una mayor independencia de los subsistemas —en la terminología de Luhman— y simultáneamente ^{una mayor} un problema de interdependencia entre los subsistemas, ^{tema} mucho menos trabajado por Luhman y por la teoría de sistemas, ^m lo que no da cuenta de la incidencia que sigue teniendo la política en otros campos. Efectivamente vemos que la política es más autoreferida, pero también vemos que sigue incidiendo en otras disciplinas, ^{Entonces cabe preguntarse} por lo que el tema es: cuáles son las posibilidades, los límites, las modalidades en que incide la política en los otros campos, dado este contexto de diferenciación funcional?

HR. Sí, en todo caso es una política que se impone: el partido intenta ser también un Estado en tanto una política a imponer; aun más, en *El Príncipe* se trata del orden con referencia a un tiempo político que consiste en perdurar. Pero en otro texto, Discursos sobre la primera década de Tito Livio, lo que vemos es que a partir de la diversidad social Maquiavelo defiende formas apropiadas a ese desorden y rechaza una construcción artificialmente mixta. Podría decirse tal vez, que al hacer por lo general una referencia al Príncipe, sigue pensándose a la política como centro. Lo segundo es comentar, a manera de mención sobre el tema, una película de Fritjof Capra ("*Senderos de la mente*") en que un poeta, una física y un político dialogan sobre problemas de la filosofía de las ciencias, sugiriendo que el desorden se expresa como existir, que es su forma de aparecer, es visto como principio de una forma que le corresponda. Es cierto que siendo temas de otros ámbitos no se discuten mucho respecto a la política...

NL. Sí, creo que hay un camino aun más extraño. Por una parte —durante los últimos años— un impresionante desdibujamiento de los límites dentro de las disciplinas, de modo que es cada vez más difícil precisar cual es el campo de una disciplina respecto a otra, particularmente en las ciencias sociales. Entre sociología, ciencia política y antropología, buena parte de los temas cruzan estas disciplinas. Y por otra parte, una gran ceguera de cada disciplina respecto a las discusiones de las otras disciplinas. Son dos movimientos simultáneos y contradictorios

Pero en el ejemplo que Ud. dio, ^{tal vez} está claro que se trata de hacer inteligible el universo de los *quantas* —u ondas, a lo Heisenberg—, aunque no se puede ^{definir unívocamente que} decir que sustanea es la onda. En política también, todo nuestro esfuerzo es de hacer inteligibles los procesos sociales y políticos. y de ahí que una tarea primordial de la política en general y de los partidos políticos en concreto, es crear y socializar códigos interpretativos que permitan a la ciudadanía estructurar, ordenar y hacer inteligible el mundo en que vivimos.

Si el desorden es la forma de aparición del orden, no veo lo que ganamos conceptualmente. Más vale conservar la tensión entre orden y desorden y entender por política ese enorme esfuerzo de creatividad que llevamos sobre los ciudadanos y los partidos políticos para hacer inteligible la realidad social y, por tanto, poder actuar sobre ella